

# Revista Mundo Antigo



Ano V – Volume V – Maio – 2016

ISSN: 2238-8788

Número 09

Dossiê:

Egiptologia

Egiptología

Egyptology

# Revista Mundo Antigo

Revista científica eletrônica  
Publicação semestral  
História Antiga, Medieval e Arqueologia  
Ano V – Volume V – Número 9 – Maio – 2016  
Dossiê: Egíptologia

Electronic journal  
Biannual publication  
Ancient History, Medieval and Archaeology  
Year V – Volume V – Number 9 – May – 2016  
Dossier: Egyptology

**EXPEDIENTE**

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE - UFF**

Reitor: Prof. Dr. Sidney Luiz de Matos Mello.

**INSTITUTO DE CIÊNCIA DA SOCIEDADE E DESENVOLVIMENTO REGIONAL – ESR**

Diretor: Prof. Dr. Hernán Armando Mamani.

**DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA DE CAMPOS DOS GOYTACAZES – CHT**

Diretor: Prof. Dr. Luis Claudio Duarte.

**CURSO DE HISTÓRIA - CGH**

Coordenador: Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha.

**NEHMAAT - UFF - ESR**

**NÚCLEO DE ESTUDOS EM HISTÓRIA MEDIEVAL, ANTIGA E ARQUEOLOGIA TRANSDISCIPLINAR (NEHMAAT)**

Coordenador: Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha.

**EDITOR**

Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF – ESR).

**EQUIPE EDITORIAL**

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Carolina Fortes (UFF-Niterói).

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Fabrina Magalhães (UFF – ESR).

Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF – ESR).

Prof. Dr. Leonardo Soares (UFF – ESR).

**CONSELHO EDITORIAL**

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Adriana Zierer (UEMA).  
Universidade Estadual do Maranhão.

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Adriene Baron Tacla (UFF).  
Universidade Federal Fluminense.

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Ana Lívia Bonfim (UEMA).  
Universidade Estadual do Maranhão.

Prof. Dr. Celso Tompson (UERJ).  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Claudia Beltrão da Rosa (UNIRIO).  
Universidade do Rio de Janeiro.

Prof. Dr. Claudio Carlan (UFAL).  
Universidade Federal de Alfenas.

Prof. Dr. Marcus Cruz (UFMT).  
Universidade Federal de Mato Grosso.

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Margarida Maria de Carvalho (UNESP).  
Universidade Estadual Paulista – Franca.

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria do Carmo (UERJ).  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Regina Candido (UERJ)  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Renata Garrafoni (UFPR).  
Universidade Federal do Paraná.

**Todos os direitos reservados aos autores.  
Os artigos são de responsabilidade de seus autores.  
Esta publicação é de acesso aberto e livre de taxas.**

**All rights reserved to the authors.  
The articles/papers are the responsibility of their authors.  
This publication is an open journal and free of charge.**

**FICHA CATALOGRÁFICA:**

R454 Revista Mundo Antigo. – Revista científica eletrônica. – ano 5, v. 5, nº 9 (Maio, 2016) –  
Modo de acesso: <http://www.nehmaat.uff.br/mundoantigo>

Semestral

Texto em português e inglês

Publicação do Núcleo de Estudos em História Medieval, Antiga e Arqueologia Transdisciplinar  
(NEHMAAT) do curso de História da Universidade Federal Fluminense – Pólo Universitário  
de Campos dos Goytacazes.

ISSN 2238-8788

História antiga. 2. História medieval. 3. Arqueologia antiga.

CDD 930



## SUMÁRIO

### EDITORIAL

11/13

Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF – ESR).

### APRESENTAÇÃO/PRESENTATION

15/19

Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF – ESR).

### ENTREVISTA/INTERVIEW

21/29

Egito Romano no Brasil: estudos e perspectivas  
Roman Egypt in Brazil : studies and perspectives  
Prof<sup>a</sup>, Dr<sup>a</sup> Marcia Vasquez (UFRN).

### RESENHA/REVIEW

281/285

O deus Bês do Egito em Ibiza  
El dios Bes de Egipto a Ibiza  
Prof<sup>a</sup>, Dr<sup>a</sup> Margaret M. Bakos (UEL).

### NORMAS DE PUBLICAÇÃO / GUIDELINE FOR PUBLICATION

287/293

Equipe Editorial.



## ARTIGOS/PAPERS

- 31/52** O Egito Antigo e o Sistema de Amarna: os contatos políticos entre grandes civilizações durante a Idade do Bronze.  
Leonardo Carvalho Leite Azeredo Bandarra (PPGH-UNB).
- 53/66** Tebas durante el período Ramésida: redistribución y circulación de bienes.  
Andrea Paula Zingarelli (Universidade de Buenos Aires – UBA).
- 67/92** La Nobleza reinventada (II).  
Mara Castillo Mallén (Asociación Universitaria de Investigación Egipciológica - AUIE).
- 93/117** Minusvalías en Egipto.  
Sonia López Díaz (AUIE).  
Mara Castillo Mallén (Asociación Universitaria de Investigación Egipciológica - AUIE).
- 119/136** Some remarks about the Egyptian Creator.  
Mariano Bonanno (Universidad Nacional de La Plata).
- 137/151** The god Bes at Tell El-Ghaba, a site in the ancient egyptian eastern border.  
Cristina Bacquerisse (Universidade de Buenos Aires).  
Silvia Lupo (IMHICIHU-CONICET e Universidad de Buenos Aires - UBA).
- 153/161** New lintel of a False Door of the overseer of the works of Amun.  
Hassan Aglan (Ministry of States for Antiquities- Luxor PhD candidate, Humboldt University Berlin Institute of Archaeology).
- 163/170** On the Self-Presentation of Payeftjauemawyneith on Naophorous Statue Louvre A 93 as a “Royal Self-Presentation”.  
Hussein Bassir (General Director of the Giza Pyramids, Ministry of Antiquities, Giza, Egypt and Visiting Scholar, University of Arizona).
- 171/189** “No seas poderoso en su vientre”. Una aproximación a la práctica ritual del nacimiento en el Antiguo Egipto.  
Leila Salem (Universidad Nacional de La Plata, CONICET).
- 191/205** Monumentalización y evocación en el paisaje de Tebas occidental, Egipto.  
Liliana M. Manzi (Universidad de Buenos Aires, CONICET).
- 207/221** Fraseología real y memoria cultural. una reconsideración de su significado.  
Elisa Soledad Neira Cordero (IHAO, Universidad de Buenos Aires - UBA).
- 223/240** Organizando simbolicamente o panteão do antigo egípto. As tríades divinas.  
José das Candeias Sales (Universidade Aberta – Portugal, CHUL, CHAM).
- 241/263** Migration of elites in early Egypt.  
Prof. Juan José Castillos ( )
- 265/280** Aspectos da divindade no Egito (Reino Novo).  
Iconografia e a imagem como elemento de culto nas relações deus-humanidade e deus-faraó.  
Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF-ESR, NEHMAAT).



# Revista Mundo Antigo

Editorial  
Editorial



Nesta edição temos a satisfação de publicar o nosso primeiro dossiê em Egíptologia. Este projeto só foi possível em virtude da contribuição de nossos colegas de diversos países.

Neste dossiê, pesquisadores da Argentina, Brasil, Egito, Espanha, Portugal e Uruguai contribuíram para a entrevista, artigos e resenha, Neste sentido, esperamos que docentes e discentes possam utilizar este material em suas aulas e pesquisas.

Um grande abraço!

In this issue we are pleased to publish our first dossier in Egyptology. This project was only possible due to the contribution of our colleagues from different countries.

In this dossier, researchers from Argentina, Brazil, Egypt, Spain, Portugal and Uruguay contributed to the interview, papers and review. In this way, we hope that teachers and students can use this material in their classes and research.

Regards!

Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha (HISTÓRIA UFF - ESR)  
(Editor)  
Campos dos Goytacazes – RJ - Brasil



# Revista Mundo Antigo

## Apresentação Presentation



## **PORTUGUES – DESCRIÇÃO E OBJETIVOS**

A Revista *Mundo Antigo* é uma publicação científica semestral sem fins lucrativos de História Antiga, Medieval e Arqueologia do *Núcleo de Estudos em História Medieval, Antiga e Arqueologia Transdisciplinar* (NEHMAAT) do curso de História da Universidade Federal Fluminense – Instituto de Ciência da Sociedade e Desenvolvimento Regional – ESR – Campos dos Goytacazes.

A Revista *Mundo Antigo* tem por objetivo:

- Promover o intercâmbio entre pesquisadores, professores e pós-graduandos do Brasil e do exterior.
- Disseminar pesquisas de professores e pós-graduandos do Brasil e do exterior.
- Permitir acesso ágil e fácil à produção acadêmica de modo a ser usada em pesquisas futuras por discentes e docentes.
- Estimular a produção de conhecimento sobre a História Antiga, História Medieval e Arqueologia Antiga.
- Divulgar publicações, eventos, cursos e sites, quando possível, de modo a contribuir com a pesquisa docente e discente.
- Estabelecer uma relação entre mundo antigo e mundo contemporâneo, quando possível, para uma melhor compreensão dos processos históricos.

**Todos os direitos reservados aos autores.**

**Os artigos são de responsabilidade de seus autores.**

## **ENGLISH – DESCRIPTION AND OBJECTIVES**

The *Mundo Antigo Journal* is an open access journal (free of charge) publication of Ancient History, Middle Ages and Archaeology from *Núcleo de Estudos em História Medieval, Antiga e Arqueologia Transdisciplinar* (NEHMAAT - Center for Studies in Middle Ages, Ancient History and Interdisciplinary Archaeology) of undergraduate program in History, of University Federal Fluminense – Instituto de Ciência da Sociedade e Desenvolvimento Regional – ESR – Campos dos Goytacazes city (Rio de Janeiro – Brazil).

The *Mundo Antigo Journal* aims to:

- To promote exchange between researchers, teachers and graduate students from Brazil and abroad.
- Disseminate research professors and graduate students from Brazil and abroad.

- Allow access faster and easier to scholar research in order to be used in future research by students and teachers.
- Stimulate the production of knowledge about Ancient History, Medieval History and Ancient Archaeology.
- Disseminate publications, events, courses and sites in order to contribute to the research staff and students.
- Establish a relationship between ancient and modern world, when possible, to a better understanding of historical processes.

**All rights reserved to the authors.**

**The articles are the responsibility of their authors.**

## **PORTRUGUES - LINHA EDITORIAL E DE PESQUISA**

### **Usos do Passado no Mundo Moderno e Contemporâneo.**

Visa analisar a utilização ou apropriação de elementos do mundo antigo e medieval como forma de legitimidade cultural, social e das relações de poder no mundo moderno e contemporâneo.

### **Cultura, Economia, Sociedade e Relações de Poder na Antiguidade e na Idade Média.**

Permite ampla possibilidade de pesquisa no que se refere à Antiguidade e a Idade Medieval. Com relação à Antiguidade pretende-se privilegiar culturas tais como: Egito, Grécia, Roma, Mesopotâmia, Pérsia e Índia em princípio.

### **Religião, Mito e Magia na Antiguidade e na Idade Média.**

Permite ampla possibilidade de pesquisa sobre práticas mágico-religiosas e relações sociais e de poder.

### **Cultura, Religião e Sociedade na África Antiga e Medieval.**

Visa analisar sociedades africanas complexas e a ocupação de certas regiões da África pelas civilizações do Mediterrâneo tomando por base as contribuições européias, norte-americanas e sul-americanas, bem como as contribuições de pesquisadores africanistas.

## **ENGLISH - LINE EDITORIAL AND RESEARCH**

### **Uses of the Past in Modern and Contemporary World.**

Aims to analyze the use and appropriation of elements of ancient and Middle Ages to promote cultural and social legitimacy in the modern and contemporary world.

### **Culture, Economy, Society and Power Relations in Antiquity and the Middle Ages.**

Allows ample opportunity to study with regard to the antiquity and Middle Ages. Regarding the antiquity intended to focus on cultures such as Egypt, Greece, Rome, Mesopotamia, Persia and India in principle.

### **Religion, Myth and Magic in Antiquity and the Middle Ages.**

Allows ample opportunity to research magic-religious practices, and social relation of power.

### **Culture, Religion and Society in Ancient Africa and African Middle Ages.**

Aims to analyze African societies and the occupation of Africa (certain areas by Mediterranean societies) based upon Europe, North America and South America contributions as well as the African researchers.

**Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF-ESR)**

(Editor)



# Revista Mundo Antigo

## Entrevista Interview



## ENTREVISTA:

### Egito Romano no Brasil: estudos e perspectivas

## INTERVIEW:

### Roman Egypt in Brazil: studies and perspectives



Entrevistada (interviewed): Profª Drª Marcia Vasques (UFRN)<sup>1</sup>

Entrevistador: Prof. Dr. Julio Gralha (UFF-ESR)

---

<sup>1</sup> Profª Drª em História e Arqueologia da UERJ. Coordenadora do Laboratório de Antropologia Biológica da UERJ. Professora do Curso de Arqueologia da UERJ.

## Egito Romano no Brasil: estudos e perspectivas

### Roman Egypt in Brazil : studies and perspectives

**Professora Dra. Marcia Vasques, para darmos início a esta entrevista poderia contar-nos um pouco sobre sua trajetória acadêmica.**

Meu interesse pela História Antiga e pela Arqueologia começou cedo, desde a adolescência, quando acalentava o sonho de ser arqueóloga. No entanto, naquela época, não havia muitos cursos disponíveis na área. Resolvi, portanto, cursar História e prosseguir os estudos em Arqueologia na pós-graduação. Toda a minha formação foi feita na Universidade de São Paulo, onde realizei a graduação em História, na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) e o mestrado e doutorado em Arqueologia, no setor de Arqueologia Clássica e Médio-Oriente, do MAE – Museu de Arqueologia e Etnologia. Desde então o Egito Antigo me interessava bastante. Mas como não havia um especialista em Egíptologia no MAE (o que é fato até hoje) comecei minha iniciação científica estudando cerâmica romana com a Profa. Dra. Maria Isabel D'Agostino Fleming, com quem prossegui minha formação acadêmica. Como a especialidade de minha orientadora era Roma, seguindo o seu conselho, optei por me dedicar ao estudo do Egito Ptolomaico e Romano (mestrado) e somente Romano (no doutorado).

O estudo do Egito Romano me instigou bastante, pois abordar o contato entre as culturas egípcia, grega e romana se mostrou um desafio, pois para analisar a sociedade egípcia do período romano precisamos dar conta da versatilidade da época, com suas imbricações, hibridizações, permanências e adaptações de tradições, assim como inovações. No doutorado me dediquei ao estudo das máscaras funerárias que abarcavam um período que ia do século I a.C ao IV d.C. Interessava-me, então, verificar, conforme as regiões do Egito que selecionei (Baixo Egito, Médio Egito, Alto Egito, Fayum e Oásis de Kharga e Baharyia), a relação entre as culturas egípcia, grega e romana, que poderiam ser observadas no material funerário (na iconografia das máscaras, das cartonagens que envolviam a múmia, caixões etc.) e que variavam de acordo com a época e com a localidade. O encontro de culturas em um âmbito notadamente egípcio (o funerário) me suscitava (e ainda suscita) questões que envolvem desde as crenças na vida após a morte como a composição social

do Egito Romano, pois observando os mortos é uma forma de chegarmos à sociedade dos vivos algo, na verdade, indissociável no Egito Antigo.

Foi ainda refletindo sobre a religião funerária e a sociedade egípcia do período romano que realizei um estágio pós-doutoral (2014-2015) no Centro Golenischeff, na *École Pratique des Hautes Études* (EPHE), em Paris, sob a supervisão da Profa. Dra. Christiane Zivie-Coche, quando pude aprofundar os meus estudos nesta temática.

**No Brasil, os estudos sobre o Egito Romano são relativamente recentes na Universidade, na Arqueologia e na História? A professora poderia nos dar um panorama das ações nesta área e suas perspectivas?**

Os estudos sobre Egito Romano são relativamente recentes no Brasil tanto na História quanto na Arqueologia. A formação em História Antiga no Brasil, assim como em Arqueologia se deu, sobretudo, no âmbito dos Estudos Clássicos. O estudo do Oriente Antigo, como Egito e Mesopotâmia, sempre foi minoria. Enquanto a Arqueologia Clássica e a História Antiga grega e romana avançaram bastante e se consolidaram em grandes centros de estudos, sobretudo na região sudeste, a área da Egipciologia ficou mais centralizada no Rio de Janeiro por causa da presença do Prof. Ciro Flamarion Cardoso e também em decorrência da existência do Museu Nacional da Quinta da Boa Vista, com seu acervo da época imperial, cujo estudo atualmente está nas mãos do Prof. Antônio Brancaglion Júnior e de sua equipe do SESHAT.

Diferentemente do que acontece com o Egito faraônico, o estudo sobre o Egito Romano se dá em mais de uma área de atuação. São egiptólogos, mas também helenistas e romanistas, que se dedicam ao período. O enfoque também muda conforme o pesquisador seja arqueólogo, papirólogo, epigráfista ou historiador. A preocupação com o estudo de períodos históricos não “clássicos” (faraônico para o Egito Antigo), caso do Egito Romano, acompanhou no Brasil o que acontecia já em outros países, em decorrência do interesse do estudo de épocas de crise, de colonizações e conquistas, que resultaram em grandes contatos culturais. Com a “virada culturalista” ocorrida na década de 90 do século passado, a ênfase em questões envolvendo cultura, encontros e embates, se deu no campo das Ciências Humanas de uma maneira geral. Tanto a História quanto a Arqueologia não ficaram isentas desta influência. Evidentemente que fora do Brasil, sobretudo, já existiam obras especializadas sobre o Egito Romano, mas o interesse pelo período cresceu vertiginosamente de uns tempos para cá. Desta forma, a perspectiva de crescimento dos

estudos sobre o período é promissora, na minha opinião. Ainda que a maior parte dos estudos sobre Egito ainda se centralize na época faraônica, conduta normal para uma Egiptoologia em consolidação, a tendência é que, com o amadurecimento da pesquisa, haja uma amplificação e abertura do estudo de períodos históricos distintos.

**Quanto aos núcleos e laboratórios de pesquisa estes parecem ser poucos. O NEHMAAT tem tentado incrementar tais estudos no Brasil, mas não tem sido muito fácil. A professora poderia fazer um relato deste cenário em relação ao Brasil e ao exterior?**

A formação de um núcleo de estudos e de um laboratório depende de vários fatores que envolvem a presença de professores especializados, de alunos interessados e, sobretudo, verba decorrente de projetos e bolsas de pesquisa. O estudo sobre Egito Romano pode estar situado tanto em um laboratório de pesquisa de Egiptoologia quanto de História Antiga de uma maneira geral. Embora a situação no Brasil, para o estabelecimento e a consolidação destes núcleos, seja complexa, creio que já possuímos núcleos estabelecidos em várias regiões do país e a tendência é o crescimento, pois houve nos últimos tempos uma ampliação da presença de professores especializados na área de História Antiga no país como um todo. Começar é sempre um grande desafio, mas estou otimista em relação a isto.

Fora do país os estudiosos se dividem, conforme afirmei anteriormente, pelas especialidades. É difícil discorrer sobre todos os núcleos de pesquisa existentes. Na França, por exemplo, uma grande especialista é a Profa. Françoise Dunand, professora emérita aposentada da Universidade de Estrasburgo. Juntamente com Dunand trabalha Gaëlle Tallet, da Universidade de Limoges, diretora atual da missão arqueológica francesa no sítio de El-Deir, Oásis de Kharga. As missões arqueológicas francesas no Egito vinculam-se, sobretudo, aos grandes institutos de pesquisa, a IFAO – Instituto Francês de Arqueologia Oriental e o CEAlex - Centro de Estudos Alexandrinos. Na IFAO o Egito Romano não está separado dos estudos de egiptoologia. Já o CEAlex dedica-se ao estudo da cidade de Alexandria durante a Antiguidade.

A equipe italiana coordenada por Paola Davoli trabalha já há algum tempo nos vestígios das cidades do Fayum, em um projeto de arqueologia urbana. Ela desenvolve juntamente com Mario Capasso, ambos da Universidade de Salento, um projeto de estudo do sítio de Soknopiai Nesos. No Médio Egito a necrópole de Hermópolis Magna, situada no sítio atual de Tuna el-Gebel, está sendo escavada e estudada pela equipe da

Universidade de Munique, chefiada por Dieter Kessler e em cooperação com institutos alemães e egípcios.

Além dos estudos propriamente arqueológicos, são muitos os especialistas que trabalham com a documentação escrita, sobretudo papirológica. Um grande especialista, já falecido, foi Naphtali Lewis, cujas publicações tratavam, em especial, sobre a História Social. O enfoque sobre o estudo social e a onomástica também pode ser observado, atualmente, nas obras de Yannie Broux, da Universidade de Leuven. Roger Bagnall, professor da Universidade de New York, é talvez quem tenha mais publicações sobre a História do Egito Romano, sendo papirólogo e especialista em História Econômica do Egito helenístico, romano e bizantino. Estes são apenas alguns exemplos de especialistas que trabalham com o Egito Romano. Podemos concluir que eles estão locados em várias instituições fazendo parte de departamentos de História, de Estudos Orientais ou Clássicos.

4) A senhora poderia falar do núcleo de pesquisa MAAT o qual coordena na Universidade Federal do Rio Grande do Norte?

O MAAT – Núcleo de Estudos de História Antiga foi pensado originalmente dentro de um projeto de monitoria, que tinha como objetivo ser um instigador para os alunos ingressantes no curso de História, já que a disciplina de História Antiga é oferecida no primeiro semestre. Posteriormente, aliamos ao núcleo os projetos de pesquisa dos alunos de iniciação científica e os projetos de extensão. Portanto, o MAAT não funciona propriamente como um grupo apenas de pesquisa. No momento, estamos planejando a reformulação do site, o qual precisa de uma atualização.

5) Para os discentes, docentes e pesquisadores interessados no Egito Romano a professora poderia recomendar livros, periódicos e sites?

#### **Livros:**

ALSTON, R. *Soldier and Society in Roman Egypt. A Social History*. London, New York: Routledge, 1995.

ALSTON, R. *The city in Roman and Byzantine Egypt*. London, New York: Routledge, 2002.

BAGNALL, R.; RATHBONE, D. (Ed.). *Egypt from Alexander to the Copts. An Archaeological and Historical Guide*. London: The British Museum Press, 2004.

BAGNALL, R.; FRIER, B. W. *The demography of Roman Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BOWMAN, A. *Egypt after the Pharaohs* 332 B.C.-A.D. 642: from Alexander to the Arab Conquest. Oxford: Oxford University Press, 1990.

FRANKFURTHER, D. *Religion in Roman Egypt*: assimilation and resistance. Princeton: Princeton University Press, 1998.

LEWIS, N. *Life in Egypt under Roman Rule*. New York: Oxford University Press, 1983.

MONTSERRAT, D. *Sex and society in Graeco-Roman Egypt*. London; New York: Kegan Paul International, 1996.

RIGGS, Ch. (Ed.). *The Oxford Handbook of Roman Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

ROWLANDSON, J. (Ed.). *Women & Society in Greek & Roman Egypt*. A sourcebook. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

### Periódicos:

*AEGYPTUS – Rivista Italiana di Egittologia e di Papirologia*

*BIFAO – Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*

*Chronique d'Égypte – Bulletin périodique de la fondation egyptologique Reine Elisabeth*

*JEA – Journal of Egyptian Archaeology*

*JRA – Journal of Roman Archaeology*

*JRS – Journal of Roman Studies*

*MEFRA – Mélanges de l'École Française de Rome*

*Orientalia – Pontificium Institutum Biblicum*

*Revue d'Égyptologie*

### Sites:

IFAO - Institut Français d'Archéologie Orientale: <http://www.ifao.egnet.net>

CEAlex - Centre d'Études Alexandrines: <http://www.cealex.org>

IAE – International Association of Egyptologists: <http://www.iae-egyptology.org>

Tuna el-Gebel: <https://tunaelgebel.wordpress.com>

Biblioteca do MAE – Museu de Arqueologia e Etnologia da USP. Portal Héracles: <http://heracles.mae.usp.br/sistema/>

LARP – Laboratório de Arqueologia Provincial Romana. MAE – Museu de Arqueologia e Etnologia da USP: <http://www.larp.mae.usp.br>

SESHAT – Laboratório de Egíptologia do Museu Nacional - UFRJ: <http://www.seshat.com.br>

Professora Marcia poderia colocar um mini-curriculo. Titulação, instituição, núcleos, e algumas publicações.

Professora Associada I de História Antiga do Departamento de História e do PPGH – Programa de Pós-graduação em História - da UFRN. Possui graduação em História pela Universidade de São Paulo e doutorado na área de Arqueologia pelo MAE – Museu de Arqueologia e Etnologia da USP. De novembro de 2014 a agosto de 2015 desenvolveu pesquisa de estágio pós-doutoral com Bolsa CAPES no Centro Wladimir Golenischeff, na EPHE – *École Pratique des Hautes Études*, em Paris. Coordenadora do MAAT – Núcleo de Estudo de História Antiga da UFRN. Atua como pesquisadora colaboradora no LARP – Laboratório de Arqueologia Romana Provincial (MAE-USP) e no SESHAT – Laboratório de Egíptologia do Museu Nacional do Rio de Janeiro (UFRJ).

#### PUBLICAÇÕES:

Espaços territoriais e redes de poder no Egito Romano: imperialismo, religião e identidade. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, v. 18, p. 51-62, 2014.

Espaços urbanos e relações de poder no Egito Romano. *Romanitas: Revista de Estudos Grecolatinos*, Vitória, v. 3, série 3, p. 47-64, 2014.

Religião e práticas funerárias no Egito Romano. In: PORTO, V. C.; SILVA, M. A. de O.; POZZER, K. M. P. (Ed.). *Um outro mundo antigo*. São Paulo: Anablumme, 2013. p. 197-227.

*Máscaras funerárias do Egito Romano: crenças funerárias, etnicidade e identidade cultural*. Rio de Janeiro: Publit, 2015 (no prelo).

**Link para o Lattes:** <http://lattes.cnpq.br/2044586970276129>



# Revista Mundo Antigo

## Artigos Papers



# **O Egito Antigo e o Sistema de Amarna: os contatos políticos entre grandes civilizações durante a Idade do Bronze**

**Ancient Egypt and the Amarna System: the political links between great civilizations in the Bronze Age.**

Leonardo Carvalho Leite Azeredo Bandarra<sup>1</sup>

Submetido em Fevereiro/2015

Aceito em Julho/2015

## **RESUMO:**

O presente artigo buscará analisar, brevemente, as diferentes práticas desenvolvidas pelos antigos egípcios para melhor se relacionar com as outras unidades políticas a eles contemporâneas, tendo como foco o período conhecido como "idade do bronze". Buscar-se-á demonstrar que os antigos egípcios eram proativos, no que concerne às suas relações externas, bem como parte de um sistema de unidades políticas passível de ser considerado como um societário, segundo os critérios de Adam Watson.

**Palavras-chave:** História das Relações Internacionais. Egito Antigo. Idade do Bronze. Sistema de Amarna.

## **ABSTRACT:**

**Ancient Egypt and the Amarna System: the political links between great Civilizations in the Bronze Age.**

This article aims to briefly analyze the different practices developed by the ancient Egyptians to improve their relations with the other political units, focusing on the period known as the "Bronze Age". It will attempt to demonstrate that the ancient Egyptians were proactive concerning their external relations, as well as part of what could be considered "society", according to the criteria developed by Adam Watson.

**Key Words:** History of International Relations. Ancient Egypt. Bronze Age. Amarna System.

---

<sup>1</sup> Mestrando em Relações Internacionais pela Universidade de Brasília (lclab90@gmail.com).

## 1. Introdução

O Egito Antigo possui lugar de destaque no rol das grandes civilizações que surgiram ao longo da história humana. A região que margeia o rio Nilo presenciou o desenvolvimento de uma avançada e inovadora cultura, admirada pelos gregos por sua longevidade e pelos persas por sua sabedoria. Um povo cujas conquistas despertam, independentemente da época em que se vive, a mais profunda curiosidade. Muito além das pirâmides de Gizé, os egípcios constituíram um amplo sistema econômico – baseado majoritariamente no cultivo de produtos agrícolas ao longo do rio Nilo –, uma complexa organização social e sofisticada estrutura burocrática respaldada religiosamente, a partir da divinização da família real.

Ignorados por diversos estudiosos da história das Relações Internacionais, os egípcios, na verdade, desenvolveram uma aprimorada e complexa forma de relacionamento com seus vizinhos e mais além, mantendo fluxos comerciais, inclusive, com povos a eles distantes – tal como as *pólis* da Hélade Grega e, segundo certos registros, o lendário reino de Punt<sup>2</sup>. Junto às proeminentes civilizações vizinhas, desenvolveu-se na região do Oriente Próximo algo como uma sociedade pré-internacional, ou seja, uma forma íntima de relacionamento entre unidades políticas independentes que, embora não fossem Estados-Nação, visto que tal termo só será coerentemente aplicável a partir do Tratado de Westfália de 1648, regiam suas relações externas segundo certas regras, normas e princípios. Ademais, foi durante a Idade do Bronze, com o denominado “sistema de Amarna”, que tal sociedade atingiu o seu ápice.

Nesse sentido, o presente artigo busca confrontar a concepção vigente no estudo da história das relações internacionais, elucidada por Adam Watson, acerca da pouca valia que teria o estudo do Egito Antigo, enquanto um predecessor do atual sistema internacional. Em “*The Evolution of International Society*”, Watson nega maior atenção à civilização egípcia, cujo isolacionismo é ressaltado como seu principal traço<sup>3</sup>, de modo a não desenvolver contatos estritamente próximos com outras unidades civilizacionais da antiguidade. Nesse sentido, o presente artigo busca contrapor a visão do autor britânico, partindo da hipótese

---

<sup>2</sup> Acredita-se que este reino localizava-se onde hoje é a Somália, no “Chifre da África” e foi para onde a rainha Hatshpsut (rainha da décima oitava dinastia, sucedeu Tutmoses III como faraó) teria enviado expedições comerciais.

<sup>3</sup> Entretanto, Watson não nega a importância do Egito como unidade política: “*The Egypt of the Pharaohs produced what may fairly be called the most attractive as well as the most enduring of the ancient near eastern civilizations*” (WATSON, 1992:30). Porém, ele foca sua análise, tão somente, nas relações entre egípcios e hititas.

segundo a qual o Egito antigo desenvolveu, de fato, relações próximas e consistentes com as outras civilizações que com ela coexistiam na região do Oriente Médio na antiguidade.

Para melhor organizar a linha de pensamento, o presente artigo se dividirá em três partes: “Kemet – A terra Negra”, “O sistema de Amarna” e “consequências”. Na primeira parte, delinear-se-á, brevemente, as principais especificidades da civilização egípcia, que a diferencia das demais a ela contemporâneas. A segunda parte será composta por uma descrição das relações internacionais durante a Idade do Bronze no Oriente Próximo, o que será possibilitado por meio de uma exposição do Sistema de Amarna, com suas principais e impressionantes características. Por último, expor-se-á as consequências advindas do sistema de Amarna, seu declínio, e summarizar-se-á as principais justificativas para a classificação do Egito enquanto relevante foco de estudo para a história das relações internacionais.

## 2. Kemet – A Terra Negra

Limitando-se ao norte com o mar Mediterrâneo, ao sul com a Núbia, ao ocidente com o deserto do Saara e ao oriente com o deserto do Sinai, desenvolveu-se na margem do Nilo uma avançada civilização, que perdurou por mais de 4000 anos<sup>4</sup>.

Segundo a lenda, o Egito teria surgido para acalentar a solidão de Nun, “o princípio do universo” (ÉVANO, 1994: 7), segundo o qual todas as coisas virão a existir. Ele cria água, céu e terra. Dele surgem, também, Geb, a deusa da terra, Nut, deusa do céu e Rá, deus solar, que ilumina o mundo. Rá patrocina uma árdua e vitoriosa campanha sobre os deuses visando o domínio global – torna-se o principal em uma grande hierarquia divina. À Osíris, o mais sábio, é delegado o domínio sobre a terra dos homens, a quem ele ensina a agricultura e as leis. Osíris é morto por Set<sup>5</sup>, seu irmão, que visava o domínio sobre a terra dos homens. Porém, mesmo depois de sua morte, Set não assume o trono da terra, pois é impedido por Hórus, filho de Osíris e Ísis. Desse modo, é Hórus que reina, se apresentando aos homens na forma do faraó – sua própria “encarnação” na terra.

Dessa forma, apenas no Egito, terra que se torna negra e agricultável após a cheia do Nilo (fenômeno que deu à região sua alcunha original, “Kemet”, ou seja, a “a terra negra”)

---

<sup>4</sup>Como ocorre com a grande maioria das civilizações antigas, o tempo exato de duração da civilização egípcia é alvo de divergência. Pode-se considerar, tal como o faz Hélio Jaguaribe (2002), como tendo se iniciado por volta de 5000 a.C e visto seu declínio por volta de 343 a.C., quando a 30ª dinastia, iniciada por Nectanebo I, foi destituída face ao domínio persa. Outros autores alongam a extensão da civilização até a morte de Cleópatra, a última faraó Ptolomaica, e o domínio Romano, em 30 a.C..

<sup>5</sup>Então, “[Osíris] sobe aos céus e, como não pode mais ser o soberano dos vivos, torna-se soberano dos mortos” (ÉVANO, 2002: pp. 43-4)

far-se-ia a ordem e a lei. Fora do vale, reinaria o caos e a desordem. Constitui-se, de fato, uma “ilha arrogante, parte de um *continuum* Asiático/Egípcio”. Por essa ótica, torna-se evidente que os egípcios se consideravam o centro da terra, talvez não geograficamente, porém cultural e racialmente (NAJOVITS, 2003: 86).<sup>6</sup>

Historicamente, segundo Jaguaribe (2002), o povo egípcio seria resultado de uma ampla mistura de distintas etnias que no vale do Nilo se instalaram, ainda no período paleolítico. Esses povos englobavam desde uma raça européia procedente do norte, até povos advindos do sul da Arábia e da Líbia.

O território egípcio, na realidade, separa-se entre duas regiões: O alto Egito, composto pela parte sul, que no Antigo Reino (3100-2686 a.C.) se estendia até “o ponto onde hoje se encontra a represa de Assuan” (JAGUARIBE, 2002, p. 131), e obteve sua maior extensão no Novo Reino (1550-1069 a.C.), quando alcançou a quarta catarata do Nilo (ou seja, penetrando em território Núbio). Entre 3150-325 a.C. o Egito foi unificado. Tradicionalmente, essa conquista é atribuída à Menes, ou Narmer, o primeiro monarca do Egito unificado.<sup>7</sup> A partir de então, o vale do Nilo seria governado por um único monarca, associado à figura de Hórus.

Na região desenvolve-se uma economia baseada na agricultura às margens do Nilo, uma sociedade predominantemente rural com menor grau de urbanização, se comparado com a Mesopotâmia (apesar da existência de grandes metrópoles, como Tebas, durante a fase imperial) (JAGUARIBE, 2002).

Mesmo agrária, a sociedade egípcia acumulou estonteante quantidade de riquezas, grande parte da qual advinda da Núbia (que exportava, principalmente, ouro ao Egito), e manteve consideráveis fluxos comerciais, principalmente com seus vizinhos, e com povos relativamente distantes, como o gregos (WATSON, 1992: 51).

Desenvolveu-se uma sociedade, em certo sentido, igualitária, com uma liberdade de atuação feminina nunca antes vista<sup>8</sup> e igualdade formal entre os sexos, coexistindo com uma cultura, em certa medida, machista, e um sistema de trabalho baseado em uma

---

<sup>6</sup>“*Egypt, an Arrogant Island and Part of a West Asian/Egyptian Continuum. (...) Kemet, Ta-Wy, Ta-Mery, became expressions of the concept of an arrogant island unto itself peopled by a superior ruler race in the northeastern corner of Africa. Impressively clear that the Egyptians regarded their country as the center of the earth*” (NAJOVITS, 2003: 86)

<sup>7</sup> “Menes é uma palavra que significa ‘alguém’, designação usada pela 18<sup>a</sup> dinastia para referir-se à Narmer. (JAGUARIBE, 2002, p. 135)

<sup>8</sup> “*The first women in recorded history to become supreme rulers were Egyptians. Several became pharaohs. The first was Merneith, other [...] pharaohs were Nitiqret [...], Sobekneferu [...] [and] Hatshepsut*” (NAJOVITS, 2003, p. 279)

estrutura servil, com a instituição da escravidão apenas no Novo Império (1650-1550 a.C.)<sup>9</sup>.

Ademais, surgiu nessa região uma visão única de mundo, baseada, segundo Jaguaribe, na visão de uma realidade estática, fixa, “imutável desde o ato inicial de criação” (JAGUARIBE, 2002:148), que permitia apenas mudanças cíclicas, renovadoras, porém imutáveis. Essa visão influenciará grandemente todos os campos da vida egípcia.

Administrativamente, desenvolveu-se uma cultura centrada na figura do faraó, que “assegurava a continuidade entre o divino e o humano, o cósmico e o social” (JAGUARIBE, 2002: 153). Entretanto, como ressalta Jaguaribe (2002), a concepção da natureza divina do rei se modificara diversas vezes no decorrer da história desta civilização, de maneira que, mesmo não sendo creditado invariavelmente como divino, o faraó ainda exercia enorme influência na administração como um todo.<sup>10</sup>

O controle monárquico centralizado permitia que o faraó organizasse seu corpo de funcionários da maneira a qual considerasse mais vantajosa. Essa característica permitiu tanto a constituição de fortes e eficientes governos – sob lideranças competentes -, quanto de débeis administrações com cargos públicos hereditários, constituindo um sistema comparado por Jaguaribe (2002) com o Feudal. Essa segunda forma de governar era, normalmente, sucedida por uma invasão estrangeira, após a qual a primeira era retomada.

Cabe lembrar, ainda, que o faraó era assistido por um vizir - um alto funcionário por ele escolhido que, a depender de quem ocupasse o trono de Hórus, tinha mais poder que o próprio faraó, podendo até mesmo vir a se tornar um – como ocorreu com Ay, antigo vizir de Amenhotep III, Amenhotep IV (Akhenaton) e Tutankhamon.

Considerando a teoria do espectro de Watson (1992), segundo a qual as civilizações humanas poderiam ser classificadas segundo quatro amplas “categorias de relação”, ou seja, independência, hegemonia, domínio e império<sup>11</sup>, poder-se considerar o Egito como mais próximo da extremidade “império”, devido às características administrativas já citadas (em especial a centralização do governo na figura do faraó).

Entretanto, outra característica destacada por Watson (1992) deve ser considerada ao se descrever a civilização egípcia: a hegemonia. Assim como os demais impérios da

<sup>9</sup> Apesar de existirem resquícios que apontam para a existência de escravos desde o reino antigo, cuja propriedade era limitada à certas camadas sociais: “most slaves served the pharaoh and his family and the family of top administrators, priests, and generals” (NAJOVITS, 2003, p. 281)

<sup>10</sup> “Os egípcios sempre tiveram consciência de que o faraó era um ser mortal, sujeito a todas as fraquezas da condição humana. E sabiam também que alguns desses monarcas eram indivíduos excepcionais (...), sabiam também que outros reis eram muito fracos. Assim a crença na natureza divina do faraó não interferia com a percepção do seu aspecto humano” (JAGUARIBE, 2002, p. 154)

antiguidade, a área de controle do poder faraônico era constituída por uma região central, onde o poder imperial se fazia mais forte (a região do vale do Nilo), e por outra região, mais afastada geograficamente desse centro, onde o poder imperial também se fazia presente, porém de forma mais sutil, por meio da influencia sobre reis vassalos (o que, de fato, ocorria em certas cidades da região do Sinai, da Palestina e da Síria e, em determinados períodos, na Núbia, todos subordinados ao Faraó, a quem deveriam pagar tributos).

### 3. O Sistema de Amarna

Apesar do que é, muitas vezes, tido como verídico, a civilização egípcia não se desenvolveu autonomamente, mas manteve intensas relações diplomáticas, fluxos comerciais e culturais com diversas outras civilizações da antiguidade, em especial com as que a circundavam.

O Egito, geograficamente, localizava-se em uma região de encruzilhada, sendo um receptor de influência externa, bem como uma fonte de influência para outrem. Como conceitua Najovits (2003), pertencia a um *continuum*, que abrangia desde a África até o Oriente Próximo. Porém, cabe enfatizar a maior proximidade que os egípcios mantinham com a região oriental desse *continuum*<sup>11</sup>, enquanto que, por outro lado, mantinham particular interesse na região da Núbia, “a terra do arco” (devido à grande força militar que tinham os arqueiros núbios), sobre a qual consideravam exercer natural domínio.

Quanto às relações internacionais, cabe ressaltar a grande importância que teve a chamada “diplomacia de Amarna” para a história do Oriente Próximo como um todo. Tendo seu auge durante o final da Idade do Bronze, o “sistema de Amarna” representou uma inovadora forma de relacionamento entre as “grandes potências” desse período, tendo no Egito um dos grandes expoentes, senão o maior deles. As relações com outros povos faziam-se tão relevantes para o governo egípcio, que a elas fora delegado uma repartição (*office*) própria.

O sistema de Amarna<sup>12</sup>, tal qual qualquer sistema internacional, como desta Aissaoui (2008), era um sistema fluido, pautado na balança de poder e no qual mudanças rápidas do

<sup>11</sup> “*Egypt was basically a part of this continuum, looking more to the east, to West Asia – religiously, technologically, culturally, politically, militarily and commercially – than to the south, to Africa, or to the west, to Libya.*” (NAJOVITS, 2003: 86)

<sup>12</sup> “*What made this period exceptional was the fact that for the first time the diplomatic engagements expanded beyond the city-state level to the whole region where the power structure was divided between great states that were equals and vassals that were subordinate to the great powers.*” (AISSAOUI, 2008: 26)

poder relativo das unidades políticas eram passíveis de serem modificadas.<sup>13</sup> Entretanto, o rol das grandes potências, como destaca Aissaoui, poderia ser modificado de acordo com a configuração do equilíbrio de poder vigente em determinado período. Nesse ponto, porém deve-se relembrar o papel essencial, e mesmo hegemônico, ocupado pelo Egito no sistema de Amarna, ou seja: “*The entry to the club of great states, at least during the brief Amarna period, demanded Egypt's consent*” (AOISSAOUI, 1999: 31)

Desta maneira, ao se posicionar as relações entre as grandes potências do sistema de Amarna no espectro descrito por Watson, ela localizar-se-ia mais próxima à extremidade “independência”, devido à grande autonomia que as unidades políticas possuíam entre si, apesar de certa tendência à extremidade “Hegemonia”, caso se considere o papel egípcio durante uma ampla parcela desse período. Por outro lado, se considerarmos apenas as relações entre as grandes potências e seus vassalos, poderíamos localizá-las como voltadas à extremidade “hegemonia”, oscilando entre esta e a imperial.

Tal configuração de sistema internacional veio à tona a partir da descoberta de diversas tábuas de pedra contendo correspondências de cunho diplomático (escritas em acadiano) entre as diversas “unidades políticas”, usando-se do vocabulário de Watson (1992), que coexistiam na região durante o período em questão. Apesar dessa documentação ter sido encontrada em diversos sítios ao longo do *continuum* que continha o Egito, sua maior parcela (382 tabletas de pedra) se concentrava na região de *Tell-El Amarna*, onde se localizava Amarna, capital imperial egípcia durante o breve reinado de Akhenaton. Devido a essa razão, o sistema de relações desenvolvido pelas unidades políticas que regiam os principais núcleos civilizacionais nesse período fora denominado “Sistema de Amarna”.

### 3.1. O Clube das Grandes Potências

Dentre a correspondência diplomática que trouxe à luz o sistema de Amarna, admiráveis regularidades são encontradas. Dela se infere um sofisticado sistema que tinha no seu centro um exclusivo grupo de “super potências” (*Great Powers*) que coexistiam no cenário internacional da época – denomina-se esse grupo de “Clube das grandes potências” (*Great Powers' Club*) – ao qual pertenciam a esse clube: Egito, Babilônia, Assíria, Mittani e

<sup>13</sup> “Each state's status was thus demarcated, but as the relative power of the great powers sometimes changed quickly, frictions at times arose. One well known example of this is the rise of Assyria under King Assur-uballit (1365–1330 B.C.E.) who sent two letters (...) to the king of Egypt as if he was an equal. This enraged Burnaburiash, king of Babylon, and made him send an angry letter (...) to pharaoh Akhenaten as he considered Assyria to be part of his vassal states (...). Egypt, however, did receive the Assyrian messengers and as a result de facto recognized Assyria's new position as great power.” (AISSAOUI, 2008: 29)

Hatti. A esse grupo, dependendo do período estudado, pode-se acrescentar, sempre em menor escala de relevância, Kush (Núbia), que, inclusive, durante o Período Tardio da História Egípcia (747-332 a.C) dominou o Egito.

Para os egípcios, os povos estrangeiros habitavam sob o domínio de Set, o tio de Hórus, e viviam sob o caos e a desordem. Porém, as civilizações específicas, componentes do Clube das Potências, destacavam-se como distintas. Fora do caos, elas compunham uma pequena parcela do mundo exterior ao vale do Nilo onde a ordem ainda poderia ser encontrada. A elas era dispensado pelo faraó um tratamento entre iguais, uma relação horizontal e, em considerável medida, íntima. Eram considerados como integrantes de uma única família real e, por conseguinte, possuíam estreita relação com o divino.

Apenas aos monarcas das cinco grandes potências era relegado o importante título de “Grande Rei” (*Great King*), ou seja, eles eram elevados a um *status* superior aos demais monarcas, relacionando-se intimamente com o divino, cada um à sua maneira. Em situações de guerra essa característica divina se torna clara. Tomando-se, por exemplo, as disputas entre egípcios e hititas que culminaram na Batalha de Kadesh e no primeiro tratado de não-agressão registrado na história<sup>14</sup>, nota-se a clara associação de Ramsés II ao deus-sol e Mattusilis ao deus trovão, de modo que ambos os reis eram divinos, dispensando à batalha um intenso aspecto sobrenatural<sup>15</sup>. Essa associação com o divino, enfatiza Munn-Rankin (1956), poderia ser problemática, na medida em que a derrota de um rei significava, por conseguinte, a derrota de seu deus, pois era, em última instância, ele que governava a sua terra – acima do rei. Desse modo, a diplomacia de Amarna ganhava um novo e importante aspecto: evitava o alastramento de guerras com fraca justificativa.

Cabe destacar, entretanto, que entre os Grandes Reis a preponderância egípcia era evidente:

“From all the great states, Egypt, however, was an exception: she regarded herself as *primus inter pares* (first) among (equals) the great powers. The land of the pharaohs had good reason to be arrogant since Egypt was at the height of her power during the Amarna period. Egyptian power stretched from northern Sudan in the south into southern Syria and Lebanon in the north (see Kuhrt,

<sup>14</sup>“The significance of the peace treaty itself between Egypt and the Hittite empire lies in the fact it is the first historically known non-aggression treaty between great powers (...). It brought about an unprecedented peace and prosperity in the region for over 80 years (...). The historical evidence clearly shows that the main reason for concluding the treaty was to preserve the balance of power in the region” (AISSAOUI, 2008: 33)

<sup>15</sup>“The king of the land of Egypt, in order to bring about the relationship that the Sun-god and the Storm-god have effected for the land of Egypt with the Hatti land, finds himself in relationship valid since eternity which [does not permit the making of hostilities between [them] until all and everlasting time.” MUNN-RANKIN, 1956: 72)

1995: 185). Some of Egypt's best-known monarchs ruled at this time: Tuhmosis III, Akhenaten, Ramesses II" (AISSAOUI, 2008:30)<sup>16</sup>

Entre os vassalos dos Grandes Reis, da mesma forma, evitava-se o uso da guerra como forma de resolver as possíveis divergências. Entre os reis menores, porém, esse processo se dava de forma diferente: era o Grande Rei que deveria assumir o papel de mediador, pois era ele o verdadeiro representante supremo do divino na terra.

Ressalta Munn-Rankin (1956): aos vassalos era proibida a manutenção de relações diplomáticas com os inimigos de seus suseranos (MUNN-RANKIN, 1956: 75). Entretanto, como atesta Aissaoui (2008) citando o exemplo de Amurru, unidade política cujo rei, vassalo egípcio, pediu ao rei hitita que impedissem a ascensão do poder egípcio, os monarcas agiam inconscientemente segundo o conceito de equilíbrio de poder (AISSAOUI, 2008: 28), de modo que, nesse caso, o interesse particular do monarca de Amurru, sobrepujaria em larga escala a fidelidade ao Grande Rei – o que tornaria possível o curioso pedido feito pelo rei em questão ao rei hitita. Ouda (1999), igualmente, descreve Amurru, localizada em uma região fracamente urbanizada e fronteiriça, como a principal fonte de instabilidade à esfera de influência egípcia (Ouda, 1999, pp.16-19).

No caso específico da situação política que se desenvolvia na região da Síria-Palestina, como elucida Ouda (1999), esta era pautada por uma curiosa dicotomia: ao norte tinha-se uma linha que seguia de Byblos até Damasco, ao longo da qual as relações com outras potências se diferenciavam das realizadas pelos vassalos ao sul, na real Palestina(OUDA, 2004, p. 16).

No período em análise, as relações entre monarcas se davam, tal como já fora explicitado, como se eles constituíssem uma grande e única família. Como visto pela forma de saudação utilizada pelos reis na correspondência de Amarna, as relações entre os reis se davam de forma muito mais intensa do que se pode imaginar na atualidade. Os reis ressaltavam os pressupostos laços de fraternidade que os uniam e, entre iguais, invocavam os laços de irmandade. Para eles, de fato, os demais grandes reis eram seus irmãos – iguais, com igual direito de governar<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup>Outra analogia interessante é feita por Cohen, que descreve o sistema de Amarna: "It was formally non-hierarchical; all Great Kings were deemed to be of equal rank, though the Pharaoh, like the president of the United States, was most prestigious." (Cohen, 1999: 8)

<sup>17</sup>The political relationship between allied rulers was conceived of as one of kinship, either of "fraternity," or of father and son. It has been suggested that "brotherhood" was invoked between rulers of equal status, whereas "paternity" and "sonship" expressed subordination, in particular that of a vassal to his overlord or "father," a relationship that may alternatively be described as one of "service," (MUNN-RANKIN, 1956: 76).

De forma distinta, as relações entre os Grandes Reis e seus vassalos realizavam-se sobre a prerrogativa da paternidade: os reis vassalos seriam endereçados como filhos dos Grandes Reis, a eles subordinados. Diferentemente do que ocorria entre os monarcas do Clube, entre reis de posições hierárquicas distintas, as relações perdiam parte de sua ênfase familiar, além de serem exigidos dos vassalos pagamentos de tributos (Aissaoui, 2008:29).

Entre os grandes reis, ainda, mantinham-se relações que sobrepujavam as meras relações diplomáticas. Como destaca Aissaoui (2008), as relações entre eles atingiam um incrível grau de intimidade, claramente observável na documentação encontrada. Cohen (1999) reafirma essa perspectiva, afirmando que os Grandes Reis promulgavam uma concepção política única, baseada nos laços familiares, amor fraternal e piedade familiar, ocasionalmente em obrigação legal, porém nunca no “sórdido interesse próprio” (COHEN, 1999: 10). Um exemplo pode ser observado na carta do rei de Mittani ao faraó Amenhotep III:

“Letter from Tushratta of Mittani to Amenhotep III of Egypt (...): “Tell Nimmureya (Amenhotep III), king of Egypt, my brother, my son-in-law, whom I love and who loves me; Tushratta, king of Mitanni, who loves you, your father-in-law, says: All is well with me. May all be well with you...May Shaushga, the lady of heaven, protect my brother and me for 100,000 years, and may our lady give us great joy. Let us act as friends. Is Shaushga not my goddess and my brother’s goddess?”(AISSAOUI, 2008:29)

Quanto à clara relação afetuosa observável entre os Grandes Reis, cabe ressaltar, que ela não se restringia a eles, mas se aplicava igualmente para todos os diferentes membros das famílias reais que governavam os grandes poderes integrantes do Clube. Dentre a correspondência de Amarna observa-se assim a uma grande diversidade de emissores e destinatários pertencentes a famílias reais, divididos por Ouda (1999) em três categorias, a saber: membros das casas reais – dentro da qual se encontravam, por exemplo, as Grandes Esposas do Faraó<sup>18</sup>; filhos dos reis e os próprios reis.

### 3.2 Fatores ordenadores do sistema internacional

A sociedade internacional organizava-se, ainda, segundo um difundido e respeitado conjunto de convenções, procedimentos e leis formais, conhecido como *Parshu*. Ele constituía um protocolo, segundo o qual as relações internacionais deveriam ser

<sup>18</sup> Dentre as diversas ilustrações passíveis de serem citadas nessa categoria, destaca-se o caso de Pudułepa, esposa Éattušili III, rei Hitita, que teve um importante papel na correspondência entre Egípcios e Hititas, mantendo considerável contato com, Tūja, Grande Esposa de Seti I, Nefertari, Grande Esposa de Ramsés II, e o próprio Ramsés II (OUDA, 2004: 32) – cabe lembrar as tensas relações entre ambas as potências durante esse período, que culminaram na Batalha de Kadesh.

ordenadas<sup>19</sup>. Sob o *Parsu*, as relações internacionais se equalizavam, pois ele era adotado igualmente (*eagerly*) por todos os membros do sistema (COHEN, 1999:9)

É valido relembrar a importância do Acadio, a *língua franca* do período analisado. Como descreve Cohen:

A lingua franca, the akkadian, had been in wide-spread use for at least a thousand years by the time of Amarna. Indeed, adoption of Akkadian was a virtual condition of civilized diplomatic activity. Like Latin in the Renaissance, it was the long-dead language of literature and learning rather than the tongue of the hegemonic power, as English is today. This meant that no one need fear and resent the cultural encroachments of the dominant civilization. (COHEN, 1999:9)

Desse modo, o Acádio representava um forte elemento de coesão entre as diferentes civilizações, de forma a facilitar as relações diplomáticas, os fluxos comerciais e migratórios entre as civilizações do *continuum* Asiático/Egípcio. Entretanto, o ensino do Acádio não era comum entre todas as camadas sociais das diferentes civilizações, mas era limitado a uma pequena elite composta por governantes, nobres e comerciantes. No caso do Egito, por ser uma nação agrária, esse ensino fazia-se ainda menos difundido, pois, comparativamente, os estratos superiores da sociedade eram ainda menores – apesar de certa mobilidade social, como exemplificado pelo caso do faraó Ay.

O sistema de Amarna foi caracterizado, outrossim, pela coexistência de diversas civilizações pautadas pela tolerância. Diferentes leis e reinos possuíam semelhanças estruturais notáveis, apesar de se encontrarem em diferentes níveis de desenvolvimento tecnológico (um exemplo é o conhecimento hitita do ferro, anterior ao egípcio), de falarem línguas distintas e promulgarem diferentes religiões – destacando-se, inclusive, a experiência de implementação do monoteísmo no Egito, por Akhenaton.<sup>20</sup>

Faz-se igualmente importante destacar outra difundida prática diplomática que se fazia presente entre os Grandes Reis: a diplomacia do casamento. A partir dessa política constituíam-se, de fato, verdadeiros laços familiares entre os reis, de forma que as saudações por eles utilizadas em suas cartas (considerando-se mutuamente como irmãos) possuía certa congruência com a realidade. No período de Amarna fazia-se, assim, comum a

---

<sup>19</sup> “An age-old code of protocol and customary law known by the Akkadian term *parsu*. This dealt with the rights and duties consequent on diplomatic relations, the treatments of envoys, their classification, the form of correspondence, the procedure for negotiating and concluding agreements, and so on.” (COHEN, 1999:8)

<sup>20</sup>The unique feature of the Amarna System (distinguishing it from many diplomatic systems before and since) was its tolerance of great civilizational diversity. Admittedly, its members were all kingdoms and their laws possess common features. But they spoke completely unrelated languages (...), had very different religions, both polytheistic and monotheistic, assorted styles of kingship and social organization, and displayed disparate aesthetic traditions (COHEN, 1999:8)

troca de princesas entre as grandes potências como forma de fortalecer os laços entre as grandes famílias reais. Analogamente ao que ocorria durante a Renascença Europeia e durante a Idade Moderna entre as dinastias monárquicas absolutistas, durante a Idade do Bronze na região compreendida pelo sistema de Amarna adotava-se o costume entre os Grandes Reis a concessão da mão de suas filhas a outros reis de igual *status* em casamento, bem como a acepção de princesas estrangeiras. Desse modo, era comum a ascensão de princesas estrangeiras ao trono de diversos impérios – tal como ocorreu com Amitis, a esposa favorita do rei babilônio Nabucodonosor, para quem ele construiu os famosos jardins suspensos da Babilônia.

Contudo, ao se considerar a diplomacia do casamento, mais uma vez, deve-se salientar a distinção egípcia perante as demais civilizações. Diferentemente do que ocorreu com Amitis, a elevação de uma princesa estrangeira à categoria “grande esposa” (título que era concedido às “rainhas” egípcias, ou seja, as consortes reais) era menos provável. Nesse sentido, relembra-se o caráter divino do faraó: era ele o próprio deus Hórus personificado na terra dos homens, caráter esse que só era passível de ser alcançado a partir da herança advinda da família real. Dessa maneira, um deus (ou algo próximo de um deus) não poderia ser gerado por uma reles mortal, mas por uma mulher que partilhasse de tal natureza sobrenatural – um membro da família real. Desse modo, incentivava-se a manutenção de relações incestuosa dentro dessa única e distinta família – o que era, basicamente, privilégio da família real, ocorrendo com menor frequência entre o restante do povo egípcio. Há evidências que apontam para um possível alastramento de doenças hereditárias dentro da família real, principalmente nas dinastias mais longevas, como a que culminou em Akhenaton (suspeito de possuir a síndrome de Marfan).<sup>21</sup>

Entretanto, aos faraós era permitido, e mesmo estimulado, o casamento com princesas estrangeiras, desde que ocupassem posições de esposas secundárias, pois a poligamia era característica da figura do faraó. A partir do casamento com princesas estrangeiras, os faraós se mantinham como integrantes ativos da família composta pelos Grandes Reis. Dessa forma, destaca Bonnici (2010) ao descrever a política externa de Amenhotep III, tido por ele como o “pai da diplomacia”:

Egypt was the wealthiest country on earth and had huge quantities of gold, which the pharaoh's neighbours coveted. Amenhotep quenched the gold lust of

---

<sup>21</sup> Cabe lembrar que essa propensão a doenças hereditárias também era frequente entre as famílias reais absolutistas da Europa na Idade Moderna. Um exemplo, encontrado nas casas de Bragança e de Hannover, é a *porfiria variegata*, doença a qual diversos cientistas suspeitam ter afetado a rainha portuguesa D. Maria I e o rei inglês George III, tal como exposto por Laurentino Gomes (2007).

his neighbours wisely. [...] In exchange of gold Amenhotep III asked for foreign princesses. [...] Thus, marriages were an instrumental part in Amenhotep III's foreign policy, whereby thanks to them he cemented alliances with foreign powers and at the same time maintained – indeed augmented – his position as the premier ruler in the ancient Near East. Foreign princesses were accompanied by lavish exchanges of gifts of raw and manufactured goods – precious metals, horses, lapis lazuli, furniture, and cosmetic equipment – on both sides. (BONNICKI, 2010)

Afastando-se ainda mais da perspectiva religiosa, destaca-se em autores como Aissaoui(1999) e Bonnici (2010) outra faceta da política de casamentos egípcia: a proibição do casamento entre as princesas egípcias e os demais monarcas estrangeiros. Como destaca Aissaoui (1999), tal proibição se dava não só para evitar que o prestígio egípcio perante os demais fosse reduzido, mas também para evitar a ascensão de determinado rei, consorte de uma princesa egípcia, à posição de faraó. (AISSAOUI, 1999: 29)

Com relação a essa última política é interessante notar um caso, que demonstra o quanto era possível a ascensão de um estrangeiro ao trono egípcio, justificando a preocupação dos faraós para com o casamento entre uma princesa egípcia com um rei estrangeiro: o da rainha Anchesenamun, enquanto viúva de Tutancâmon. Escrevendo ao rei hitita Šuppiluliuma I, Anchesenamun suplica a ele o envio de um de seus filhos para com ela se casar e, dessa forma, tornar-se rei do Egito<sup>22</sup>. Sabe-se que em sua carta Achesenamun afirmava enfaticamente que não se casaria com um de seus súditos, – nisso observa-se a possibilidade que ela tenha sido coagida a se casar com um membro de sua Corte. Sabe-se que a tentativa de obtenção de um príncipe foi fracassada – com o assassinado do pretendente hitita da rainha morto antes mesmo de com ela se encontrar. Anchesanamun casou-se, provavelmente forçada, com Ay, que sucedeu Tutancâmon como faraó.

### 3.3 Uma Avançada Estrutura de Comunicações

Tal como é intrínseco de qualquer grande sistema internacional, durante o sistema de Amarna se desenvolveu, igualmente, uma ampla e completa rede de comunicações, baseada em uma infra-estrutura que interligava as diferentes regiões influenciadas pelo Clube das Grandes Potências e por uma sofisticada classe de embaixadores, que tinham por obrigação

<sup>22</sup>Anchesenamun: *Sie war die Gemahlin von Tutanchamun. Nach dem Tod ihres Ehemanns schrieb sie einen Brief an Šuppiluliuma I. von Ēatti, in dem sie ihn um die Sendung eines seiner Söhne als ägyptischen Thronfolger.* (Ela era a esposa de Tutancamon. Depois da morte de seu marido, ela escreve uma carta Šuppiluliuma I, de “Ēatti”, na qual pergunta sobre a possibilidade de envio de um de seus filhos, que se tornaria herdeiro do trono egípcio) (OUDA, 2004:32).

manter o intenso contato que os Grandes Reis e os reis vassalos mantinham entre si. Evidências apontam que, até mesmo, durante períodos de guerra a manutenção de mensageiros enquanto forma de contato entre as partes era assegurada.

Quanto aos embaixadores uma esclarecedora ilustração pode ser vista em Bonnici (2010), que analisa essa prática durante o reinado do faraó Amenhotep III. Segundo ele, durante o reinado em questão os embaixadores estrangeiros dispunham de grande segurança enquanto trabalhando sob solo egípcio, pois lá o próprio faraó garantiria a supremacia da lei. Esse fator, porém, não reduzia a importância do protocolo, o *Parsu*, quedeveria reger as relações internacionais durante esse período.

De fato, os embaixadores representavam uma parte vital à manutenção do sistema. Entretanto, diferentemente do que é comum hoje, os embaixadores no Oriente Próximo, durante a Idade do Bronze, não dispunham da prerrogativa da imunidade diplomática. Assim sendo, era comum que os embaixadores fossem vítimas de injúrias e maltratos podendo, até mesmo, ser mortos em terras estrangeiras. Devido à esse perigo, além dos mantimentos, faziam-se necessários na caravana de um embaixador, também, uma expressiva quantidade de guardas, que garantiriam a segurança – que tornava consideravelmente cara a organização de uma missão diplomática.

A partir da diplomacia de Amarna, porém, a atividade dos embaixadores foi facilitada e sua segurança incrementada dentro dos limites da sociedade internacional, onde diversos privilégios e certa imunidade foram concedidos aos embaixadores. A ele ou ela<sup>23</sup> era dispensado o uso de uma escolta, disponibilizada pelo rei anfitrião, que deveria receber o embaixador assim que cruzasse a fronteira, e protegê-lo até sua partida. As relações com os embaixadores, também, se davam de maneira amistosa entre os integrantes do sistema. O tratamento dos visitantes se dava seguindo, estritamente, o estrito protocolo ditado pelo *Parsu*.

Ademais, como destaca Ouda (2004), fazia-se também necessário ao embaixador o porte de determinada documentação, que explicitasse estar ele em uma missão oficial (OUDA, 2004, p. 72). Essa documentação deveria ser fornecida pelo seu senhor, e é demonstrativo da complexidade burocrática que envolvia as relações internacionais no período.

---

<sup>23</sup> Cabe enfatizar a grande quantidade de mulheres que atuaram como embaixadoras à serviço dos casas reais. Em determinadas situações, inclusive, era mais vantajoso o envio de uma mulher, a depender do de quem fosse o destinatário, a procedência ou o assunto da carta, por exemplo, quando as mensagens possuíam teor íntimo e eram enviadas ou destinadas à rainhas.

Durante a Idade do Bronze as atividades diplomáticas não eram de tão intensas como ocorre atualmente. Dessa maneira, grande parte das missões diplomáticas possuía caráter estritamente temporário. Contudo, destaca Cohen (1999), a possibilidade de embaixadores enquanto residentes permanentes não pode ser excluída. Para ilustrar tal argumento ele cita dois exemplos: “*Ambassadors of Egypt's vassal Tunip spent 20 years at court, and the Mittanian king uses the significant expression ‘nobles and envoys’ for an assembly at court, suggesting the existence of a collective diplomatic corps, as in Hammurabi’s time four hundred years before.*”(COHEN, 1999: 9)

Aqueles enviados às cortes estrangeiras nesse período compunham uma exclusiva elite, cujo acesso era restrinido pela própria natureza de suas atividades. Alguns eram figuras distintas e proeminentes, que aparecem repetidas vezes em uma grande quantidade de cartas (COHEN, 1999) e pertenciam a uma elite social, sendo muitas vezes príncipes, irmãos do rei ou funcionários de alto escalão da administração pública (OUDA, 2004).

Ouda (2004, p. 39-40) destaca nove qualificações que distinguiam aqueles que pudessem vir a ser mensageiros reais, ou seja:

1. Capacidade de ler e escrever;
2. Retórica, pois deveria proclamar as mensagens do tablete (*Tafel*) aos seus destinatários e saber esclarecer as preocupações de seus remetentes;
3. Ser confiável e leal ao rei;
4. Possuir boa memória e capacidade de sintetizar a mensagem, pois era também possível que a mensagem fosse transmitida oralmente;
5. Competência para gerir sua caravana;
6. Treinamento equestre;
7. Vigilância;
8. Conhecimento prévio e apurado acerca das rotas, muitas vezes inseguras, e da geografia da terra à qual fosse encaminhado; e
9. Excelentes qualidades enquanto arqueiro, para sua própria defesa.

Dependendo do teor contido na mensagem a ser entregue poder-se-ia surgir, ainda, uma décima qualificação ao mensageiro: possuir, ou ser integrante de uma família que possua, uma especial relação com o monarca ao qual será enviado.

Ademais cabe lembrar que não apenas para o transporte de mensagens eram usados os mensageiros, mas para outras atividades, como recolher tributos dos vassalos reais ou oferecer apoio às noivas advindas de cortes estrangeiras. Além disso, cabe enfatizar, possuíam a importante missão de manter o prestígio de sua Corte em terras estrangeiras

(OUDA, 2004). Quanto às recompensas, destaca-se que os embaixadores desse período não possuíam salários fixos, tal como os atuais. Porém, além do elevado prestígio que dispunham junto às sociedades e às cortes reais conterrâneas e estrangeiras, eles eram frequentemente presenteados pelas cortes estrangeiras às quais eram enviados(OUDA, 2004:76).Parte essencial do *Parsu*, os presentes eram imprescindíveis às relações internacionais do período (COHEN, 1999).

Como todo sistema complexo de relacionamento entre unidades políticas, o sistema de Amarna necessitava, também, de uma ampla estrutura para se manter. Devido ao terreno acidentado e às dificuldades climáticas existentes na região (como, por exemplo, os desertos que circundam o vale do Nilo e a geografia montanhosa da região da Síria e Palestina), e do perigo que as rotas terrestres ofereciam, grande quantidade das caravanas, sejam elas diplomáticas ou comerciais, escolhiam percorrer as vias marítima ou pluvial. Principalmente em terras egípcias, onde o rio Nilo oferecia uma viável e menos custosa alternativa, sendo até hoje um rio extremamente navegável na maior parte de seu percurso.

Contudo, desenvolveu-se também uma sofisticada estrutura de estradas que interligavam as mais distintas regiões do sistema e os diferentes núcleos civilizacionais. Dessas, provavelmente a mais relevante é “o caminho de Hórus”, que ligava Heliópolis (no Egito) até Canaã, passando por Qantir (ou Pi-Ramesse, a capital construída por Ramsés II no Delta do Nilo), bem como Rafah e Gaza com seus silos contendo grãos e estações de abastecimento de água, ou seja, atravessava o Egito, Palestina, Síria, Hatti e Babilônia (OUDA, 2004, p. 72)

#### **4. Relações especiais: Relações Núbio-Egípcias**

Dentre as relações estrangeiras egípcias cabe, por último, destacar as relações especiais que desenvolviam com a Núbia.

Tradicionalmente, acreditavam os egípcios possuir direitos coloniais sob a Núbia, direito esse que exerceram de forma clara e contínua. A Núbia, tal como o Egito, se dividia em duas regiões: Wawat, cuja principal cidade era Buhen, e Kush, com Karmah, Napata e Kawa. Ambas essas regiões foram grandemente influenciadas pelos vizinhos do norte, tanto militar, econômica, política, religiosa ou culturalmente.<sup>24</sup>

Classificando-se essa relação dentro do espectro teorizado por Watson, as relações entre essas “Unidades Políticas” se posicionariam ora próximas à extremidade “Império”

<sup>24</sup> “There was clearly two-way influence and emigration between Egypt and Nubia, but except for the period of Kushite rule, relations between Egypt and Nubia were almost based on Egypt colonialism” (NAJOVITS, 2003: 87)

ora à “Hegemonia”, sendo a segunda a mais frequente. Segundo Najovits (2003), há evidências de incursões egípcias na Núbia desde 3100 a.C., porém foi somente a partir da quarta dinastia (2614 a.C.) que colônias começaram a ser instaladas em solo núbio. Foi também nessa dinastia que começou a utilização de mão de obra nubiana como policiais, servos, trabalhadores e soldados egípcios.

Diversas campanhas militares eram patrocinadas com o objetivo de se obter valiosos produtos advindos da região, dentre os quais animais, ouro, ametista, jaspe, granito, madeira, incenso, especiarias e ervas (NAJOVITS, 2003). Além disso, eram criadas zonas tampão (*buffer zones*) para proteger as rotas comerciais egípcias na região. Foi durante o período imperial, noreinado de Ramsés II (1279 a.C a 1213 a.C.), que o maior número de incursões militares foi feito à região.

Entretanto, antes de Ramsés II, ainda durante o Império, sob Tutmosis III (1479 a.C à 1425 a.C.) o Egito exerceu seu mais forte controle sobre a Núbia:

“Nubia was now ruled by a resident staff of Egyptian administrators, headed by a so-called ‘King’s Son of Kush’. Heavy taxation of Nubians in goods, conscripted soldiers and slaves was particularly severe during this period”(Najovits, 2003:88)

Desse modo, durante a vigência do Sistema de Amarna, os núbios possuíam suas relações com os demais povos limitadas pelos egípcios, sendo relativamente impossibilitada de atuar com maior intensidade nas práticas diplomáticas desenvolvidas na região, reduzindo-se às relações bilaterais com o Egito e com seus vizinhos mais ao sul – apesar desse domínio, tal como a maioria dos existentes na antiguidade, ter a porosidade como característica, permitindo assim certas brechas.

Contudo as relações entre essas duas “unidades políticas” não se mantiveram sempre constantes, de forma que até mesmo a relação entre colonizado e colonizador se modificou. Em 775 a.C. as relações se inverteram e, pela primeira vez, uma dinastia núbia assumiu a posição de faraó. Conhecidos como “os faraós negros”, a vigésima quinta dinastia governou até 656 a.C.<sup>25</sup> Após esse período os núbios mantiveram sua autonomia, instituindo um reino sediado, inicialmente, em Meroé, que perdurou até o século III d.C. e que possuía notável similaridade com os egípcios, tanto administrativa quanto culturalmente, o que mostra os duradouros efeitos que esse contato exerceu sobre eles.

---

<sup>25</sup> “But even during this period, the occupying Kushite kings were culturally and religiously Egyptian. They portrayed themselves in art with all the traditional Egyptian insignia and made major attempts to revive Egyptian culture and religion rather than impose a Kushite culture and religion.” (NAJOVITS, 2003: 88)

Similar aos egípcios, os reis núbios se apresentavam como representantes do deus Amon<sup>26</sup> na Terra, exercendo um modo de vida que mesclava o egípcio com um viver próprio núbio.

Ironicamente, foram os núbios que mantiveram por maior período de tempo as tradições egípcias. Enquanto o Egito de Cleópatra se desvanecia sob o julgo romano, a Núbia da rainha Amanishaketo a eles resistiu, conseguindo manter sua independência.

## 5. Conclusão

O sistema de Amarna, que perdurou por quase cem anos, viu seu declínio por volta do século XII a.C. devido a um amplo conjunto de fatores:

there's a consensus among scholars that the MiddleEast in 1050 was very much different from what it had been in 1250. The turmoil also had an effect on the great power relations. Hittite empire disappeared completely around 1200, and Egypt's control of the southern Levant ended (Kuhrt, 1995: 385; Van De Mieroop, 2004: 182, 184). By the early eleventh century it had withdrawn within its own frontiers after losing control over Sinai and Nubia. Later on this would have serious security implications since Egypt was now cut off from Asia making it vulnerable to attacks from the north. In the short term, however, Egypt had to cope with fighting against the 'Sea Peoples' (AISSAOUI, 2008: 33-4)

Desse modo, concomitante ao declínio do sistema, o Egito viu o seu próprio. Porém sua importância, enquanto civilização, ainda se faz sumariamente relevante. No que tange à história das relações internacionais, o Egito se destacou enquanto principal expoente de uma complexa e sofisticada forma de se relacionar com outras unidades políticas, uma forma não só sistêmica, mas também societária.

Não só com as grandes potências, mas também com seus vassalos e colônias – no caso da Núbia durante determinados espaços de tempo – o povo de Kemet consolidou relações que sobrepujaram a mera eventualidade, gerando mútuas e contínuas influências, tanto política quanto cultural e religiosamente. Do sistema de Amarna, brotaram novas maneiras de relacionamento entre unidades políticas que influenciará, posteriormente, toda a região do Oriente Médio, inclusive grandes potências futuras, como a Pérsia.

Da Núbia, surgirá um novo império que, em certa medida, representa uma aplicação da civilização desenvolvida pelos egípcios pelos poderosos reis núbios, cujas obras, como as pirâmides de Meroé, até hoje podem ser vislumbradas. Sob o reinado dos reis Ptolomaicos, observou-se um amplo resgate da civilização egípcia e sua gradual

<sup>26</sup> Nesse período, o deus Rá já havia se fundido com Amon, resultando em Amon-Rá, o deus supremo tanto dos Egípcios quanto Núbios, a quem os primeiros construíram Karnak, o maior complexo de templos do Egito e um dos maiores da Terra (sendo o maior dedicado a um só deus).

helenização. Com Cleópatra IV, considerada como a última faraó, essa civilização atingiu um novo patamar. Nesse período, o Egito se apresentava como uma terra rica e próspera. Unindo-se, primeiramente, a Júlio Cesar e, posteriormente, a Marco Antônio, Cleópatra patrocinou um grande crescimento econômico e político do Egito, e cobiçou uma união com o Império Romano, ambicionando para seu filho, Cesáron, um império maior que o do próprio Alexandre o Grande. Essa ambição não se realizou, de modo que o império egípcio viu o seu declínio, tornando-se uma província romana.

## Bibliografia

- AISSAOUI, Alex. **The Case for Historical Analysis within IR Theory: The Amarna System (CA. 1365-1335 B.C.)**", Paper presented at the annual meeting of the ISA's 49th Annual Convention, Bridging Multiple Divides, Hilton San Francisco, San Francisco, CA, United States, March 26, 2008. Disponível em: <[http://www.allacademic.com/meta/p252087\\_index.html](http://www.allacademic.com/meta/p252087_index.html)>, acessado em 26/05/2011
- BONNICI, Kristian, "Why is Amenhotep III the father of Diplomacy?" **The Egyptian Gazette**, Cairo: July 22, 2010. Disponível em: <<http://213.158.162.45/~egyptian/index.php?action=news&id=10818&title=Amenhotep%20III%20%E2%80%93%20the%20father%20of%20diplomacy>>, acessado em 20/06/13
- BULL, Hedley. "A Sociedade Anárquica: Um estudo da ordem na política mundial", Tradução: Sérgio Bath, São Paulo: Editora Universidade de Brasília, 2002
- COHEN, Raymond, "Reflections on the New Global Diplomacy: Statecraft 2500 BC to 2000 AD", IN.: MELISSEN, Jan (Ed.), "Innovation in Diplomatic Practice", MacMillan Press: Chippenham, 1999
- ÉVANO, Brigitte, "Contos e Lendas do Egito Antigo", tradução de Eduardo Brandão, Cia das Letras: São Paulo, 1994
- GOMES, Laurentino, "1808: Como uma Rainha Louca, um príncipe medroso e uma corte corrupta enganaram Napoleão e mudaram a História de Portugal e do Brasil" , Editora Planeta: São Paulo, 2007.
- JAGUARIBE, Hélio, "Um Estudo Crítico da Histórica". Vol. 1, 2<sup>a</sup> Edição, Tradução Sergio Bath. Editora Paz e terra: São Paulo, 2002
- MUNN-RANKIN, J. M., "Diplomacy in Western Asia in the Early Second Millennium", British Institute for Study of Iraq: Iraq, Vol. 18 (Spring, 1956), No 1, pp. 68-110.

NAJOVITS, Simson, ‘**Egypt, Trunk of the Tree**”, vol. I: “*The Contexts*”. Algora Publishing: New York, 2003

OUDA, Nasser Mekawi, „**Die Mittel der Internationalen Kommunikation zwischen Ägypten und Staaten Vorderasiens in der späten Bronzezeit**“, Inaugural-Dissertation zur Erladung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br., Freiburg, 2004

WATSON, Adam, “**The Evolution Of International Society**”, Routledge: London, 1992

# Tebas durante el período Ramésida: redistribución y circulación de bienes

Andrea Paula Zingarelli<sup>1</sup>

Submetido em Maio/2015

Aceito em Maio/2015

## RESUMEN:

La historia económica de Egipto antiguo ha sido abordada en consonancia con la historia política estatal y comprendida en términos de continuidad y unidad. Esta imagen monolítica ha restringido los abordajes hasta décadas recientes, donde se ha dado lugar a nuevas perspectivas de análisis. En esta última línea interpretativa, inscribimos la propuesta de considerar la existencia de prácticas pseudo-privadas en Egipto durante el período Ramésida.

El presente trabajo se propone analizar la documentación del área tebana durante el período Ramésida, relativa a la producción y circulación de bienes. En particular se considerará el tipo de producción y las relaciones de trabajo en la aldea de trabajadores de Deir el-Medina, así como su conexión con las instituciones estatales. Respecto de la circulación de bienes en Tebas se discurrirá acerca de la existencia del beneficio/lucro, la posible existencia de “dinero” y de precios y la acumulación de excedentes extra-institucionalmente.

**Palabras clave:** Economía-Templos-Tebas-Circulación de bienes-Deir el-Medina

## ABSTRACT:

The economic history of Ancient Egypt had been approached in line with the state political history and it had been understood in terms of continuity and unity. This monolithic image restrained the approaches until recent decades, when new analysis perspectives have arisen. In this last interpretative line, we propose considering the existence of pseudo-private practices in Egypt during the Ramesside period.

The aim of the present work is to analyse the documentation of the Theban area during the Ramesside period as regards production and goods circulation; especially, the kinds of production and the labour relationships in the workers' village Deir el-Medina, as well as its connection with the state institutions. Regarding the goods circulation in Thebes, we will analyse the existence of profits/earnings, the possible existence of “money” and prices and the accumulation of surpluses extra-institutionally.

**Keywords:** Economy-Temples-Thebes- Goods Circulation- Deir el-Medina

---

<sup>1</sup> Prof<sup>a</sup>, Dr<sup>a</sup>, em Egbertologia (Universidad de Buenos Aires – UBA).

Como premisa introductoria de este trabajo podemos sostener que tanto en la sociedad egipcia como en otras sociedades antiguo-orientales, la economía estaba imbricada en estructuras e instituciones político-culturales. La producción y la apropiación de los bienes estaban subordinadas a las estructuras jerárquicas y a su renovación, y éstas constituyan los canales a través de los cuales circulaban los bienes que debían deslizarse para reforzar las relaciones sociales establecidas. El dirigismo estatal presente en la historia económica del Egipto faraónico seguramente puede ser aceptado como noción si entendemos que el poder político “real” sostenía las relaciones de producción dominantes, así como la modalidad específica de la apropiación, siendo funcionales al sistema. La cuestión es que a partir de esta noción el Estado egipcio ha sido considerado como monolítico e inmovilista y este enfoque ha limitado la comprensión de las relaciones dadas en el interior de esta sociedad en la antigüedad. En las últimas dos décadas autores como Barry Kemp (1992, esp. 296-297), Christopher Eyre (1999) y Juan Carlos Moreno García (2001, 2004, esp. 30-31; 2013, 2 ss. y más), entre otros, han planteado alternativas teóricas y empíricas a esta perspectiva.

Por ejemplo, Kemp (1992, 296) plantea que los estados de la antigüedad como el egipcio combinaban una vertiente institucional de tipo redistributivo con otra vertiente que debía estimar y también satisfacer la demanda individual. La proposición de Kemp puede ser un buen punto de partida para dejar de lado el estatismo de la economía egipcia faraónica y reflexionar acerca de las transformaciones dadas. Ahora bien, “el poder de la demanda privada”, al cual Kemp atribuye el cambio, no descansaría, según nuestra perspectiva, en el poder “individual”, sino en procesos de acumulación secundaria que esbozaremos en las siguientes páginas.

## **La economía dirigida: los templos tebanos**

Si consideramos el área tebana en general, sabemos que los templos dependían del dominio de Amón –*pr imn* – (HARING 1993, 41). El templo de Amón fue no sólo la institución que controlaba otros templos y fundaciones en el área. De acuerdo al texto A del Papiro Wilbour (GARDINER 1941-1952; MENU 1970; KATARY 1989; JANSSEN 1986) el templo tebano encabezado por la “Casa de Amón-Ra”, rey de los dioses en Karnak, incluía además otras capillas y templos tebanos: la capilla de Tio, consorte de Amenofis II y el templo de Mut, la Grande, señora de Ishuru, ambos situados en el complejo de Karnak, entre otros. A continuación los templos estaban dispuestos en orden cronológico inverso, como por ejemplo “la Gran residencia (palacio)” de Ramsés V, de

Ramsés III (Medinet-Habu), de Ramsés II (el Rameseum), la casa de Horemheb y una fundación funeraria de Tutmosis II. La mayor parte de estos templos eran unidades administrativas separadas que funcionaban bajo la égida del templo de Amón en Karnak (KATARY 1989, 3).

El templo de Amón era asimismo la mayor fuente local de recursos aportados a las arcas reales a partir de la producción de las tierras bajo su administración. Sus propios oficiales se encontraban a cargo de una variedad de trabajos, como por ejemplo, Puyemre, el Segundo Sacerdote de Amón, aparece en su tumba (*Urk.* IV, 522-526) como responsable del tributo y botín donado al templo por Tutmosis III. Así también, el Gran Sacerdote de Amón Hapusonb (*Urk.*, 471-476) fue responsable de una serie de proyectos de construcción de templos y de los trabajos en la tumba real de Hatshepsut. En conexión con los bienes del templo de Amón de Karnak y el templo funerario de Ramsés III de Medinet Habu encontramos un “mayordomo de Amón” y, alternativamente, el mayordomo Usima ‘Remakhte, que también aparece en el texto B como el principal administrador de las tierras *khato* del faraón.<sup>2</sup>

De acuerdo a la documentación podemos considerar que estos extensos dominios producían bienes, los almacenaban<sup>3</sup> y transportaban<sup>4</sup> y de ellos dependían templos menores que poseían a su vez dominios.<sup>5</sup>

En los dominios agrícolas de estos diversos templos, *iHwtyw*<sup>6</sup> o agricultores dependientes y *nmHw*<sup>7</sup> o propietarios/poseedores privados de parcelas podían cultivar y entregar parte de su producción en forma de impuestos. Por otra parte los *mrt* eran trabajadores ligados a los grandes dominios (ALLAM 2004, 24). De acuerdo con Haring

---

<sup>2</sup> Las tierras *khato -kha-ta-* pertenecían a la corona. El texto B del papiro Wilbour trata en especial de estas tierras.

<sup>3</sup> El Papiro Turín de Tasación documenta el registro y envío de rentas de grano desde las tierras *khato* del faraón en manos de los profetas de los templos del Alto Egipto hasta su depósito en los graneros de Tebas, especificando los costos de transporte. c. 1895-2006 a.C. GARDINER 1941a, 22-37; PLEYTE y ROSSI, 1869-76; SPIEGELBERG 1896, 34.

<sup>4</sup> El Papiro Amiens, registra justamente a una flotilla de barcas pertenecientes a la Casa de Amón que ascienden por el Nilo recaudando las rentas de pequeñas propiedades y las transportan hasta los graneros del templo en Tebas. El Papiro Louvre 3171 de la dinastía XVIII es análogo al Papiro Amiens. Para otros textos GARDINER, 1948c; SPIEGELBERG 1896, 29-30; 74-76; Fragmentos Griffith, Papiro Bologna 1094, Fragmentos Gurob. Fragmentos Louvre), en GARDINER 1948b, viii-xiii, 14-35, xix-xx, 60-63; 1948a, 206-207.

<sup>5</sup> El mismo papiro Amiens (recto 1, 7) registra incluso que grandes cantidades de grano fueron sujeto de transferencia de ingresos entre diferentes templos.

<sup>6</sup> *ihwty*: “cultivador”, “colono” (MENU 2001, 52).

<sup>7</sup> *nmhw*: “hombre libre de baja condición social” (FAULKNER 1991, 133; GARDINER 1948a, 206); “hombre pobre” (GARDINER 1988 [1927], 574). Los campos privados son denominadas *3ht nmhw*: “tenencias” (MENU 2001, 118).

(1997, 50) es difícil establecer las diferencias entre los *mrt* con los *bmw* o esclavos en los talleres del templo.

En cuanto a las tierras de las fundaciones reales, estarían sometidas a diferentes grados de supervisión estatal.<sup>8</sup> Por otra parte, las tierras *khato* del faraón habrían sido confiadas a los dominios de los templos y a organizaciones del Estado. El papel del templo en la administración de la tierra y la recolección de impuestos sin duda fue decisivo (JANSSEN 1979) y su interacción con la corona definió los rasgos de la economía ramésida.<sup>9</sup>

El rol integrador de los templos ha sido enfatizado por distintos autores desde la década del 70<sup>10</sup> oponiéndose a la visión tradicional de los templos como competidores del Estado. En su investigación sobre el rol de los templos durante del Imperio Nuevo Janssen (1979) cuestionaba la hipótesis de aquellos autores que sostenían que los templos habrían pagado impuestos<sup>11</sup> basándose en el hecho que eran una rama de la administración del Estado. Una década después, el mismo Janssen (1991) publicó un artículo sobre el papiro BM 10401, de la tardía Dinastía 20, en el que se registra que algunos templos (Elefantina, Kom Ombo, Edfu, Nekhen and Esna) e incluso individuos realizaban pagos al gobierno que pueden ser interpretados como impuestos. Sin embargo, los templos recibían del faraón bienes de prestigio y otras donaciones<sup>12</sup> como botín de guerra,<sup>13</sup> particularmente el templo de Amón en Karnak. Asimismo, el faraón subraya que ha entregado trabajadores, animales y campos a los templos.<sup>14</sup> La producción de los templos también fue comercializada aún en puntos distantes de la misma Tebas (JANSSEN 1961, 101-102). Estos mecanismos pueden ser enmarcados en formas de interacción simbólica y económica contradictorias: en el marco del propio Estado y por fuera de su esfera específica.

El gran Papiro Harris por ejemplo registra regalos que Ramsés III dio a los templos de Ra en Heliópolis, Ptah de Menfis y Amón de Karnak (GRANDET 1994-9). De este modo, vemos ilustrada la recolección centralizada de bienes y la distribución de instituciones “reales” a divinas y además así se confirma que el rey actúa para los dioses y recibe ambos bienes y servicios por el reconocimiento de su éxito.

<sup>8</sup> En cuanto a las donaciones privadas, generalmente eran fundaciones funerarias (MEEKS 1979, 625).

<sup>9</sup> En esta dirección debiera considerarse la producción agrícola y artesana de las comunidades y de las unidades familiares.

<sup>10</sup> Señalado por HARING 2007, 165. Véase KEMP 1972; JANSSEN 1979.

<sup>11</sup> En grano, tal vez un 10 % de sus cosechas (KEMP 1972, 659; BAER 1962, 25-45; CAMINOS 1954, 18-20; GARDINER 1948a, 161-210; POSENER-KRIEGER 1976, 638).

<sup>12</sup> REDFORD (1976, 123) llamó a los templos del Imperio “depositarios para los ingresos del Imperio”.

<sup>13</sup> Piedras, metales preciosos, cautivos y rebaños parte del botín obtenido en sus campañas en el extranjero como lo indican diversas fuentes, como los relieves militares de Karnak que muestran a Seti ofreciendo a Amón cautivos *sh̄su* o el Papiro Harris I que registra la entrega de rebaños de ganado por Ramsés III a los templos de Tebas y Menfis (KATARY 1989, 8).

<sup>14</sup> KEMP (1972, 659) lo define como un intercambio recíproco de riqueza.

Los templos de Millones de años<sup>15</sup> merecen un párrafo aparte. Los fundados por los faraones ramésidas eran de mayores dimensiones que los fundados por sus predecesores y se establecieron como contrapeso al *pr imn* o templo (*pr* literalmente casa) de Amón (HARING 2007, 167). Es un hecho bien conocido que estas instituciones cultuales encierran una paradójica dedicación a la tríada tebana y al rey venerado en ellos. La dinámica de ofrendas diarias<sup>16</sup> y festivales<sup>17</sup> definían a estos templos en unidades de producción y circulación con sus propios canales de funcionamiento. Poco se conoce de las comunidades ligadas a esos templos mortuorios, aunque la aldea templo de Medinet Habu ha sido excavada (HÖLSCHER 1951) y es mencionada en documentos ramésidas.<sup>18</sup> Durante las dinastías 19 y 20, la mayoría de la población eran sacerdotes y sus familias.<sup>19</sup>

Incluso, en los ostraca y papiros de Deir el-Medina, los templos de la orilla occidental son mencionados como aquellos centros responsables del pago de las raciones a los trabajadores de la aldea.<sup>20</sup> La conflictividad entre estos sectores se manifiesta como fenómeno histórico cuando en determinadas circunstancias sociales los trabajadores de Deir el Medina expresan su descontento por la falta de pago de las raciones.<sup>21</sup> Este procedimiento no usual, enlazado en una secuencia de eventos conlleva además de las demandas económicas un cuestionamiento al orden burocrático. Los trabajadores realizan la huelga apostándose justamente frente a los templos funerarios (por ejemplo los de Tutmosis III, Ramsés II y Seti I), pasando el control policial (*inbt*) e incluso llevando a sus familias (EDGERTON 1951, 144).

---

<sup>15</sup> También llamados memoriales o mortuorios. Sobre la denominación véase HARING 1997, 24 ss.

<sup>16</sup> Los ritos funerarios constituyan una considerable fuente de bienes para los sacerdotes y para los templos. En Medinet Habu se registra una afluencia diaria de, por ejemplo: 5500 hogazas de pan, 54 pasteles, 34 bandejas de dulces, 204 jarras de cervezas y otros alimentos (NELSON y HÖLSCHER 1934, 46-51).

<sup>17</sup> Las fiestas eran públicas y encontramos representaciones de las procesiones religiosas como la que procede de Deir el-Medina, del reinado de Ramsés II (Cairo 43.591), que muestra la gran barca sagrada de Amón llevada por los sacerdotes y otros funcionarios (FOUCART 1924, lám. XI; KRI I, 403). En las paredes de los templos durante el Reino Nuevo se registraban los bienes que el templo recibía y su distribución entre la gente los días de festivales. No obstante, estos calendarios de los festivales eran ceremoniales y parecen haber sido copias más que la exposición de hechos objetivos. Por ejemplo el calendario del templo funerario de Ramsés II reproduce con variaciones el calendario del templo funerario de Ramsés III.

<sup>18</sup> En el papiro BM 10068, de fines del período Ramésida, se listan las casas y los ocupantes de esta aldea (JANSSEN 1992).

<sup>19</sup> Véase LESKO 1994b. STRUDWICK (1995, 101) señala, a partir de escasa evidencia como él mismo admite, que un grupo permanente de 200 trabajadores y sus familias también vivían en la orilla occidental de Tebas.

<sup>20</sup> JANSSEN 1979, 511-515; HARING 1993, 47. Según JANSSEN (1997, 4) a fines de la dinastía 20, los templos jugaron un papel preponderante en la provisión de grano a los trabajadores, sin embargo antes su contribución estaba limitada a exquisiteces más que a bienes esenciales.

<sup>21</sup> El responsable último del pago de las raciones era el visir.

## Producción doméstica y artesana de Deir el-Medina: prácticas pseudo-privadas<sup>22</sup>

Según varios autores (EDGERTON 1951; ČERNÝ 1954, 903-921; HELCK 1963, 604; LESKO 1994a, 22) los trabajadores de Deir el-Medina habrían subsistido apenas con las raciones<sup>23</sup> entregadas por las instituciones antes mencionadas. Si bien el valor promedio de las raciones ha sido calculado en 5 ½ sacos de grano por mes, equivalente aproximadamente a 11 deben (*dbn*) de cobre, Janssen (1997) plantea que pudo tratarse de distintas entregas y además observa (1975, 455 ss.) que las raciones podían variar ampliamente aún en años que no se identifican crisis.

Hay que señalar, sin embargo, que además de este ingreso básico, la producción “privada” doméstica<sup>24</sup> y en particular artesana se revela en las numerosas transacciones con animales productivos (bueyes) o para transporte (burros), con objetos funerarios (sarcófagos, estelas, estatuas, *ushebtis*) o de uso cotidiano (muebles)<sup>25</sup> registradas en ostraca.<sup>26</sup> Algunos miembros especializados de la aldea pueden haber obtenido beneficios individuales de este intercambio<sup>27</sup>, pero no se trata sólo de la acción de estos sujetos o la sumatoria de las mismas sino de la lógica del funcionamiento social.<sup>28</sup>

Este crecimiento mercantil en Deir el-Medina puede considerarse un proceso de circulación simple de bienes derivados de la producción doméstica y artesana, sumados a las raciones entregadas por el Estado.<sup>29</sup> No hay información cuantitativa comparable que permita evaluar la magnitud de los intercambios aunque se observa una acumulación

<sup>22</sup> Algunas ideas de este apartado pueden encontrarse en ZINGARELLI 2010.

<sup>23</sup> La jerárquica y desigual distribución de raciones entre trabajadores jóvenes (*mnhw*), ancianos (*i3w*), mujeres esclavas (*hmt*), guardianes de las puertas, guardias/inspectores (*s3w*) y trabajadores en general (*smdt*), JANSSEN (1997, 13-35, esp. 19 ss.) dieron lugar a situaciones diferenciales. Otros títulos que se distinguen entre los trabajadores son uno muy general como *rm̄-ist* “hombre/gente de la cuadrilla”, y otros que remiten a la especialización *hmww* “carpintero”, *sš-kd* “dibujante”. Sobre las raciones véase HELCK 1963, 604; ČERNÝ 1954, 1973; JANSSEN 1997, entre otros.

<sup>24</sup> Si bien son conocidas las actividades agrícolas de muchos trabajadores de la aldea, es difícil establecer su magnitud. Véase MC DOWELL 1992, 195-206, esp. 195, nota 2.

<sup>25</sup> Una silla podía costar 11 *dbn*, equivalente a una ración mensual.

<sup>26</sup> En particular JANSSEN 1975.

<sup>27</sup> De la más significativa documentación en ostraca que sostiene esta hipótesis se pueden mencionar: ostracón DeM 146 (ČERNÝ 1937, 9, láms. 18 y 18a; ALLAM 1973, 100-101, nº 72; KRI VI, p. 664; MC DOWELL 1999, 80, nº 50); ostracón Turín N. 57040 (KRI V, 523-524); ostracón Turín N. 57248 (KRI V, 596); ostracón ČERNÝ 19-O. Hier. 54,4 (ALLAM 1973, 72-73, nº 39; KRI III, pp. 533-534; MC DOWELL 1999, 75, nº 46a); ostracón DeM 31 (ČERNÝ 1935, 7, láms. 8 y 8a; ALLAM 1973, 80-81, nº 44; KRI III, 823-824); ostracón DeM 73 (ČERNÝ 1935, 20, láms. 50 y 50a; ALLAM 1973, 88-89, nº 56; HELCK 1963, 499); ostracón DeM 553 (ALLAM 1973, 127-128, nº 116; KRI V, 658-659).

<sup>28</sup> Véase ASTARITA 2001, 22.

<sup>29</sup> Estos ingresos podían ser incluso más altos que las raciones (COONEY 2002, 243-246; KELLER 1991, 59 ss.)

individual de excedentes de algunos artesanos de la aldea pero también de funcionarios estatales que de modo individual podían adquirir más de un bien en forma simultánea. Aún más la apropiación individual de bienes se ve reflejada en la compra de estos por equivalentes generales imposible de sostener sólo con las raciones dadas.<sup>30</sup>

El trabajo de los artesanos comprendía un tiempo individual libre no sujeto a la planificación del Estado según se visualiza en los pedidos/encargos personales de funcionarios. Al mismo tiempo y como consecuencia de ello, estos funcionarios podían apropiarse de varios objetos manufacturados a través del intercambio para lo cual se debe admitir que contaban con la posibilidad de acumulación previa. El nexo entre familias tebanas acomodadas y los artesanos jefes o escribas de la aldea se visualiza en las transacciones con los bienes más costosos.

Ahora bien, la existencia de este mercado libre de bienes manufacturados no implicó necesariamente la existencia de artesanos absolutamente libres (EYRE 1998, 176). Cooney (2006, 44 y 49) propone que los artesanos de Deir el-Medina trabajaban en lo que denomina “talleres informales”, en los que se mantienen, aunque no manifiestamente, las especializaciones y jerarquías como miembros oficiales de las cuadrillas y se tenía acceso a los materiales para obtener ingresos adicionales del sector privado. Esta autora reflexiona acerca de la improbabilidad del proceso completo de elaboración individual de ciertos objetos funerarios de principio a fin y sostiene que son numerosos los registros de trabajo en talleres. Es decir que evidencia contextual y circunstancial de la organización del trabajo apunta al trabajo en un sitio para tal fin antes que al trabajo individual.<sup>31</sup> Sin embargo, numerosas transacciones permiten reconocer el intercambio individual de bienes que remiten a trabajo parcial (pintura, decoración, compra de pigmentos).

La mayoría de los intercambios, registrados en ostraca y algunos en papiro, se realizaban en Deir el-Medina remitiendo a patrones de cambio expresados en cantidades de metal. Este incremento en el número de transacciones y el intercambio de bienes aludiendo a equivalentes, pone de manifiesto un proceso diferencial, aún ante la ausencia física de los metales. Los más utilizados en las transacciones de Deir el-Medina fueron el *deben* (dbn)<sup>32</sup> de cobre y en menor proporción el *sheniu* (Sniw)<sup>33</sup> de plata.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Por ejemplo en el ostracón DEM 146 se listan una serie de objetos de madera hechos por un carpintero de la aldea por pedido de un oficial. La suma de los bienes equivale a 93 dbn. En ALLAM 1973, 100-101, no. 72; KRI VI, p. 664; MC DOWELL 1999, 80, no. 50; COONEY 2002, 88-89.

<sup>31</sup> Incluso señala que dado que el trabajo de pintura y decoración son más numerosos que la construcción y carpintería es probable que algunos objetos provinieran de otras asociaciones de talleres estatales (COONEY 2006, 51).

<sup>32</sup> Wb. V, p. 436.

<sup>33</sup> Se asociaba a un anillo o a un objeto de metal con peso fijo conocido como *shaty* (Saty).

Queda claro, pues, que el mercado de la aldea de Deir el-Medina correspondía a un ámbito local pero se caracterizó por aumento del intercambio de mercancías/bienes entre sí y por la transformación de la mercancía en patrones de valor en metal.<sup>35</sup> Consideremos entonces que estas unidades de medida diferenciadas en cantidades de metal (o aceite o grano) eran “protodinero” y, si bien no existía una moneda que cumpliera con una forma y función dineraria, en determinados intercambios fueron utilizados equivalentes aunque no universales.

En consecuencia, no sería fácil adquirir oro y plata fuera del ámbito de la corte salvo a través de la donación real o a través del robo, aunque la mención en el papiro Valencay (GARDINER 1951, 1941) del pago de impuestos en oro podría contradecir esta premisa general. No obstante, cabe señalar que los papiros de robos y el papiro Valencay pueden ser datados a fines de la dinastía 20, cuando es evidente que el metal podía circular en transacciones o en pagos al Estado.

Si bien en algunos casos los pagos se realizaban a crédito, los intercambios suponen una acumulación individual de excedentes que permitió a ciertas personas (generalmente miembros de las élites tebanas) la adquisición simultánea de bienes manufacturados. La intervención de la administración centralizada no impidió la apropiación individual de bienes en el circuito circulatorio local ni evitó determinados mecanismos acumulativos. Esta dinámica implícita en los intercambios indica cierta flexibilidad y libertad previas en las relaciones económicas. Ello no debería asociarse a coyunturas políticas de corrupción o crisis anuales de abastecimiento porque si tomamos por ejemplo las huelgas de fines del reinado de Ramsés III no se asocian a aumentos de precios o inflación<sup>36</sup> ni contemporáneamente se acotan los intercambios de bienes en la aldea.

La documentación que conocemos remite al centro metropolitano de Tebas donde residían élites. No es excepcional entonces que este nivel de circulación se haya generado por la disponibilidad de excedentes en el ámbito de las operaciones de los grupos dominantes. Por otra parte, la mayoría de las veces los funcionarios estatales estaban involucrados en las actividades comerciales. La posibilidad de acumulación individual

<sup>34</sup> En distinto tipo de transacciones contemporáneas se utilizaron también el *kedet* (*qdt*, *kite* en copto *Wb.* V, 79-80), el *shat* (*Sat*), que tiene sus orígenes en los Reinos Antiguo y Medio (VYCICHL 1980, 27-29), y dos términos probablemente asociados: *shenat* (*Snat*) y *shena* (*Sna*). También algunas de las medidas de cambio empleadas tienen su raíz en fracciones ligadas a las materias primas vitales: *khar* (*ḥ̣r*) “saco” o “jarro (para grano)” (<sup>Wb.</sup> III, <sup>363</sup>) y *henu* (*hnw*) o *hin* (*ḥn*) “jarra” para líquidos como cerveza, leche y miel, entre otros.

<sup>35</sup> JANSSEN (1975, 545) denomina a este intercambio “trueque con dinero”.

<sup>36</sup> Sobre esto último véase JANSSEN 1975, 342.

estaba claramente vinculada a la disponibilidad de un agente que se ocupara de estas actividades comerciales. Teniendo en cuenta que se mencionan funcionarios, instituciones o casas particulares e incluso mercaderes o *shutyw* se infiere la existencia de beneficios económicos que les llegaban por esta vía.

Los metales preciosos que entran en circulación a partir de los robos remiten a la práctica de intercambios de acuerdo a equivalentes generales realizada en Deir El-Medina. La figura de los *shutyw* resulta entonces decisiva en el contexto de los papiros de robos de tumbas ya que podían intercambiar distintos tipos de mercancías por bienes de prestigio, en particular metales que les entregaban los ladrones, y de esta manera el botín ingresaba en el circuito legal.

## Consideraciones finales

En el marco de lo aquí esbozado, cabe concluir entonces que el dirigismo económico de la monarquía es compatible con el proceso de acumulación e intercambio privado. El Estado egipcio como un Estado redistributivo niega la acumulación privada pero al mismo tiempo la habilita como efecto secundario de su funcionamiento. En particular a partir de la afluencia de bienes en el Imperio Nuevo y la donación de éstos por parte de la realeza a templos y particulares se incrementa la circulación. Por otro lado, el crecimiento mercantil de Deir el-Medina se basa en la infraestructura estatal para su desarrollo, inhibiéndose de este modo una producción enteramente libre.

Entendemos que la crisis socio-económica y de corrupción política no habrían constituido las principales vías que crean las posibles formas de circulación opuestas al dirigismo como se ha pretendido señalar.<sup>37</sup>

Es cierto que la especificidad de Tebas como área metropolitana, impide hacer extensivo el fenómeno a todo Egipto. Pero cabe señalar que la disponibilidad de excedentes de las clases dominantes y la circulación de bienes en particular visible en la documentación de Deir el-Medina debe hacernos reflexionar sobre las mutaciones del Estado ramésida. Por una parte, es evidente que el fortalecimiento de la economía y de las propiedades de los templos en el marco de la estructura del Estado y por otro, la inmensa cantidad de bienes y recursos de los que la corona dispone y distribuye entre templos y particulares. Como resultado de ello, las clases dominantes asentadas en el área tebana ven

---

<sup>37</sup> En especial véase BLEIBERG 1996, 12.

incrementada su capacidad de adquirir bienes, proceso que se ve reflejado en la documentación del período.

Es decir que la disponibilidad de excedentes y la acumulación que le permite a las clases de altos funcionarios obtener por ejemplo bienes funerarios, más allá de los otorgados por el rey, surge de la propia esfera estatal. Los mismos artesanos que generan recursos y amplían la circulación de bienes están habilitados por su propia dependencia y por las raciones que obtienen del Estado, creando de todos modos una esfera de circulación de bienes funerarios y domésticos.

## Bibliografía

- ALLAM, Schafik. *Hieratische Ostraka und Papyri aus der Ramessidenzeit*, 2 vols. Urkunden zum Rechtsleben im alten Ägypten, 1. Tübingen: Selbsverlag des Herausgebers, 1973.
- ALLAM, Schafik. *Une classe ouvrière en Egypte pharaonique: les merit*. Revue internationale des droits de l'antiquité. Bruxelles, 51, p. 21-29, 2004.
- ASTARITA, C. *Historia y ciencias sociales. Préstamos y reconstrucción de categorías analíticas*. Sociohistórica. La Plata, 8, p. 13-43, 2001.
- BAER, Klaus. *The Low Price of Land in Ancient Egypt*. Journal of the American Research Center in Egypt. Cairo/San Antonio, Texas, 1, p. 25-45, 1962.
- BLEIBERG, Edward. *The Official Gift in Ancient Egypt*. Norman-London: University of Oklahoma Press, 1996.
- CAMINOS, Ricardo. *Late Egyptian Miscellanies*. London: Oxford University Press, 1954.
- ČERNÝ, Jaroslav. *Catalogue des ostraca hiératiques non littéraires de Deir el Médineh*, II (Nos. 114 a 189). Le Caire: Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1937.
- ČERNÝ, Jaroslav. *Prices and Wages in Egypt in the Ramesside Period*. Cahiers d'Histoire Mondiale, Journal of World History. Paris, vol. 1, núm. 4, p. 903-921, 1954.
- COONEY, Kathlyn M. 2002. *The Value of Private Funerary Art in Ramesside Period Egypt*. Ph. D. Baltimore, Maryland: The John Hopkins University.
- COONEY, Kathlyn M., *An Informal Workshop: Textual Evidence for Private Funerary Art Production in the Ramesside Period*. In: DORN, Andreas y HOFMANN, Tobias eds., *Living and Writing in Deir el-Medine. Socio-historical Embodiment of Deir el-Medine Texts*. Aegyptiaca Helvetica 19. Basel: Schwabe, p. 43-55, 2006.
- EDGERTON, William F. *The strikes in Ramses III's twenty-ninth year*. Journal of Near Eastern Studies. Chicago, 10, p. 137-145, 1951.

- EYRE, Christopher. *The Market Women of Pharaonic Egypt*. In: GRIMAL, Nicolas y MENU, Bernadette, eds., *Le commerce en Égypte ancienne*. BdE 121. Le Caire: IFAO, p. 173-191, 1998.
- EYRE, Christopher. *The village economy in pharaonic Egypt*. In: BOWMAN, Alan K. y ROGAN, Eugene L. *Agriculture in Egypt: from pharaonic to modern times*. Proceedings of the British Academy, 96. Oxford: Oxford University Press for the British Academy, p. 33-60, 1999.
- FAULKNER, Raymond. *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*. Oxford: Griffith Institute, 1991.
- FOUCART, Georges. *Études thébaines. La Belle Fête de la Vallée*. Le Caire: Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 24, 1924.
- GARDINER, Alan Henderson. *Ramesside Administrative Documents*. Oxford: Griffith Institute, 1948.
- GARDINER, Alan Henderson. *Ramesside Texts Relating to the Taxation and Transport of Corn*. Journal of Egyptian Archaeology. London, 27, p. 19-73; 127-185, 1941a.
- GARDINER, Alan Henderson. *The Wilbour Papyrus*. London: Oxford University Press, 1941-1952. 1941b. I. Plates, 1948a. II. Commentary, 1948b. III. Translations. 1952. IV. R.O. Faulkner, ed. Index.
- GARDINER, Alan Henderson. *A Protest against Unjustified Tax-Demands*. Revue de Egyptologie. Paris , 6, p. 115-124, 1951.
- GARDINER, Alan Henderson. *Egyptian Grammar*, 3<sup>a</sup> ed. Oxford: Griffith Institute, Ashmolean Museum, University Printing House, 1988 [1927].
- HARING, Ben. *The Economic Aspects of Royal "Funerary" Temples: a Preliminary Survey*. Göttinger Miszellen. Göttingen, 132, p. 39-48, 1993.
- HARING, Ben. *Divine Households. Administrative and Economic Aspects of the New Kingdom Royal Memorial Temples in Western Thebes*. Egyptologische Uitgaven 12. Leiden: Instituut voor het Nabije Oosten, 1997.
- HARING, Ben. *Ramesside Temples and the Economic Interests of the State: Crossroads of the Sacre and the Profane*. In: FITZENREITER, Martin. *Das Heilige und die Ware, Eigentum, Austausch und Kapitalisierung im Spannungsfeld von Ökonomie und Religion* (Internetbeiträge zur Archäologie und Sudanarchäologie), IBAES VII, Golden House Publications, p. 165-170, 2007. Disponível en: [http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes7/publikation/haring\\_ibaes7.pdf](http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes7/publikation/haring_ibaes7.pdf)

- HARING, Ben. 2009. *Economy*. In: WENDRICH, Willeke y FROOD, Elizabeth (eds.), *UCLA Encyclopaedia of Egyptology*. Los Angeles.  
<https://escholarship.org/uc/item/2t01s4qj#page-6>
- HELCK, Wolfgang. *Materialien zur Wirtschaftsgeschichte des Neuen Reiches*, III. Wiesbaden-Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, 1963.
- HÖLSCHER, Uvo. *The Excavation of Medinet Habu, 3, 4: The Mortuary Temple of Ramses III*. OIP, 54, 55. 2 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1941-1951.
- JANSSEN, Jacobus Johannes. *Two Ancient Ship's Logs, Papyrus Leiden I 350 verso and Papyrus Turin 2008 + 2016*. OMRO Supplement 52; Leiden: Brill, 1961.
- JANSSEN, Jacobus Johannes. *Commodity Prices from the Ramessid Period*. Leiden: Brill, 1975.
- JANSSEN, Jacobus Johannes. J. *The Role of the Temple in the Egyptian Economy during the New Kingdom*. In: LIPINSKI, Edward. State and Temple Economy in the Ancient Near East, II, Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from 10th to the 14th of April 1978, Orientalia Lovaniensia Analecta 5, Leuven: Departement Oriëntalistiek, p. 505-515, 1979.
- JANSSEN, Jacobus Johannes. *Agrarian Administration in Egypt during the Twentieth Dynasty*. Bibliotheca Orientalis. Leiden, 43, p. 351-366, 1986. Review and summary of I.A. Stuchevsky, Zemledel'tsy gosudarstvennogo khozyaistva drevnego Egipta epokhi Ramessidov (The Cultivators of the State Economy in Ancient Egypt during the Ramesside Period). Moscow: Nauka, 1982.
- JANSSEN, Jacobus Johannes. *Requisitions from Upper Egyptian Temples (PBM 10401)*. Journal of Egyptian Archaeology. London, 77, p. 79-94, pls. 4-5, 1991.
- JANSSEN, Jacobus Johannes. *A New Kingdom Settlement: The Verso of Pap. BM. 10068*. Altorientalische Forschungen –AF-. Berlin, 19, p. 8-23, 1992.
- JANSSEN, Jacobus Johannes. *Village Varia: Ten Studies on the History and Administration of Deir el-Medina*. Egyptologische UitgavenXI. Leiden: Nederlands Instituut voor Het Nabije Oosten, 1997.
- KATARY, Sally. *Land Tenure in the Ramesside Period*. London: Kegan Paul International, 1989.
- KELLER, Cathleen A. *Royal Painters: Deir el-Medina in Dynasty XIX*. In: BLEIBERG, Edward y FREED, Rita. *Fragments of a Shattered Visage: The Proceedings of the International Symposium of Ramesses the Great*, Monographs of the Institute of Egyptian Art and Archaeology 1. Memphis: Memphis State University Press, 1991.

- KEMP, Barry. *Temple and Town in Ancient Egypt*. In: UCKO, Peter *et al.*, Man, Settlement and Urbanism. London: Duckworth Press, p. 657-680, 1972.
- KEMP, Barry. *El Antiguo Egipto: Anatomía de una civilización*. Barcelona: Crítica, 1992.
- LESKO, Barbara. *Rank, Roles, and Rights*. In LESKO, Leonard. *Pharaoh's Workers: The Villagers of Deir el Medina*. Ithaca: Cornell University Press, p. 15-39, 1994b.
- LESKO, Leonard. *Pharaoh's Workers: The Villagers of Deir el-Medina*. Ithaca-London: Cornell University Press, 1994a.
- MEEKS, Dimitri. *Les donations aux temples dans l'Egypte du Ier millénaire avant J.C.*. In: LIPINSKI, Edward. State and Temple Economy in the Ancient Near East, II, Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from 10th to the 14th of April 1978, *Orientalia Lovaniensia Analecta 5*, Leuven: Departement Oriëntalistiek, p. 605-687, 1979.
- MENU, Bernadette. *Le régime juridique des terres et du personnel attaché à la terre dans le Papyrus Wilbour*. Publications de la faculté des lettres et sciences humaines 1, Institut de papyrologie et d'egyptologie). Lille: Faculté des lettres et sciences humaines, 1970.
- MC DOWELL, Andrea. *Agricultural Activity by the Workmen of Deir el-Medina*. Journal of Egyptian Archaeology. London, 78, p. 195-206, 1992.
- MC DOWELL, Andrea. *Village Life in Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- MENU, Bernadette. *Petit Lexique De l'Egyptien Hiéroglyphique à l'Usage Des Débutants*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 2001.
- MORENO GARCÍA, Juan Carlos. *L'organisation sociale de l'agriculture dans l'Egypte pharaonique pendant l'Ancien Empire (2650-2150 avant J.-C.)*. Journal of the Economic and Social History of the Orient. Leiden, 44, p. 411-450, 2001.
- MORENO GARCÍA, Juan Carlos. *Elites y agricultura institucional: el papel de los templos provinciales egipcios durante el Imperio Antiguo*. In: FERNÁNDEZ JURADO, Jesús, GARCÍA SANZ, Carmen & RUFETE TOMICO, Pilar eds. Actas del III Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo. Huelva Arqueológica, 19-20. Huelva: Diputación Provincial de Huelva, p. 27-55, 2004.
- MORENO GARCÍA, Juan Carlos. *The Study of Ancient Egyptian Administration*. In: MORENO GARCÍA, Juan Carlos. *Ancient Egyptian Administration*. Handbuch der Orientalistik, I.104. Boston-Leiden: Brill, 2013.
- NELSON, Harold Hayden y HÖLSCHER, Uvo. *Work in Western Thebes 1931-33*. Oriental Institute Communications 18. Chicago: University of Chicago Press, 1934.

- PLEYTE, Willem y ROSSI, Francesco. *Papyrus de Turin*, 2 vols. Leiden: Brill, 1869/1876.
- POSENER-KRIEGER, Paule. *Les archives du temple funéraire de Neferirkarê-Kakai (les papyrus d'Abousir)*. Traduction et commentaire. BdE, 66, 1-2. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1976.
- REDFORD, Donald y WINFIELD SMITH, Ray. *The Akhenaten Temple Project I*. Warminster: Aris & Phillips, 1976.
- SPIEGELBERG, Wilhelm. Rechnungen aus der Zeit Setis I.: mit anderen *Rechnungen des Neuen Reiches*. Strassburg: Trübner, 1896.
- STRUDWICK, Nigel. *The population of Thebes in the New Kingdom: Some Preliminary Thoughts*. In: ASSMANN, Jan et al., Thebanische Beamtennekropolen. Neue Perspektiven archäologischer Forschung. SAGA 12. Heidelberg: Heidelberger Orientverlag, p. 97–105, 1995.
- VYCICHL, Werner. *La shat: étalon monétaire de l'Egypte pharaonique*. Bulletin de la Société d'Égyptologie. Genève, 3, mai, p. 27-29, 1980.
- ZINGARELLI, Andrea Paula. *Trade and Market in New Kingdom Egypt*. Oxford: British Archaeological Reports, 2010.

# **La Nobleza reinventada (II)<sup>1</sup>**

Mara Castillo Mallén<sup>2</sup>

Submetido em Agosto/2015

Aceito em Agosto/2015

## **RESUMEN:**

Continuación de trabajo anterior, centrándome en la utilización del elementos religiosos como estrategia de control y acaparamiento económico.

## **Palabras clave:**

nobleza, ideología, piedad personal, simbolismo

## **ABSTRACT:**

Continue with my previous work, now focusing on the use of religious elements as control strategy and economic hoarding.

Key-word:

---

<sup>1</sup> Nota do Editor: a primeira parte foi publicada na edição número 7 de Junho de 2015.

<sup>2</sup> Doctora em Egiptologia - Asociación Universitaria de Investigación Egiptológica - Espanha  
[mcastillo@auie.org.es](mailto:mcastillo@auie.org.es)

## Proximidad a los dioses

Continuando con nuestra exposición, iniciada en el artículo anterior publicado en este mismo medio<sup>3</sup>, estamos en condiciones de aportar una pieza más que complete nuestro mosaico presente también en la tumba de Sa-mut donde se revela espléndidamente la hipótesis que estamos defendiendo.

El difunto, consecuente ideológicamente con los nuevos tiempos que él ha ayudado a hacer prosperar, informa de sus virtudes en un discurso que no difiere de los más comunes de la realeza. Veamos cómo lo transmite Wilson<sup>4</sup>:

«There was a man of Southern Heliopolis, a true scribe in Thebes, whose name of his mother was Si-Mut, called Kiki, justified. Now his god took notice of him and instructed him in his wisdom. He set him upon the way of life, for the sake of protecting his body. The god knew him as a child, and noble nourishment was ordered for him»

Del pasaje<sup>5</sup> lo más sorprendente es la afirmación del difunto conectando habilidad, profesionalidad e intervención divina. Sa-mut es un genuino tebano, cuya madre estaba ligada al culto de la diosa Mut y que en virtud de su categoría es seleccionado por la divinidad que tuvo noticias de sus cualidades y lo destacó para ser instruido en la sabiduría. No hay referencia ni agradecimiento al faraón, un hombre excelente consigue el reconocimiento de su entorno y alcanza una posición preeminente en su comunidad porque su valía se demuestra, tanto si el rey lo quiere como si no, ya que la decisión ha pasado de sus manos a otras mucho más poderosas. Frente a la elección celestial los designios reales no tienen efecto alguno. Ascendencia, adscripción territorial y vinculación divina blindan al personaje, se remarca su condición especial e independiente haciendo constar la antigüedad de la gracia por el recurso a la elección en la infancia. La divinidad protectora lo “*conoce desde que era un niño*” y por los planes dispuestos para su vida “*se ordenó* (lógicamente por parte del dios)” la nutrición adecuada a su noble condición, distintiva y controlada por quien que lo ha tomado bajo su amparo. La similitud con los textos reales

<sup>3</sup> Revista Mundo Antigo, Ano IV, V.4,Nº 7-Junho-2015, págs. 209-234.

<sup>4</sup> “The Theban Tomb (No. 409) of Si-Mut, Called Kiki”, JNES 29, No 3, 1970, pág. 190.

<sup>5</sup> Un ajustado análisis del texto, dimensiones oníricas y adscripción al terreno de la ficcionalidad se encuentra en el artículo de Antonio Loprieno, ”Defining Egyptian Literature: Ancient Texts and Modern Theories”, PdÄ, 10, págs. 39-58. El autor pone de manifiesto la condición antropocéntrica que se desprende de la “nueva teología solar”, alcanzando una suerte de ”privatización de la historia”, lo cual puede ser considerado, a la luz de sus conclusiones, como la definitiva sustitución del interlocutor válido –el rey- por una relación directa noble-divinidad. La afinidad lograda por ambos elementos desplazaría la intermediación entre la masa y la divinidad desde la figura real hasta la jerarquía nobiliaria; afirmaciones como las de Amenhotep, hijo de Hapu y otras similares avalan la hipótesis, mientras que la realeza debe permanecer encorsetada por su condición abstracta.

en los que se alardea de una elección temprana y realizada por deseo divino es incuestionable.

La narración además participa de requisitos para ser considerada en una esfera trascendente<sup>6</sup> y literaria al articularse usando deliberadamente el estilo indirecto: “*Había un hombre.....*”, en lugar del más común, “*Yo soy un hombre, yo soy un dignatario, etc.*” También en este caso es posible avanzar una periodización que comienza en la dinastía XVIII con la segunda afirmación y concluye en época ramésida, orientando la percepción del lector a designios superiores.

Del mismo modo, incluso en actuaciones más vinculadas a organismos palaciales, el noble adoptó un estilo premeditadamente oracular, infundiéndo en sus inscripciones un aura de intimidad con el mundo trascendente que tuvo como consecuencia desactivar la hegemonía faraónica sobre aspectos muy puntuales de la organización del estado. Ilustran la tendencia personalidades prominentes vinculadas a sectores tan sensibles del aparato gubernamental como para ser capaces de establecer un *corpus* organizado en torno a los mismo criterios de familiaridad con los dioses y extrañamiento del soberano.

En los momentos de transición entre las dinastías XVIII y XIX, una de sus figuras más representativas, el tesorero Maya transmitió, por medio de inscripciones en su tumba menfita, su adhesión al ensayo legitimista, al estilo de Habermas<sup>7</sup> que venía siendo puesto en práctica. Su descubridor nos habla así del hallazgo<sup>8</sup>:

...Part of it was Maya's address to visitors to his tomb: 'to the people who come and want to divert themselves in the West and to have a walk in the District of Eternity', the latter meaning the Saqqara necropolis; an early reference to 'tourism'. The continuation of the text is in some ways even more interesting since it consists of a laudatory autobiographical account of Maya's career and his relationship with Pharaoh.

...The governance which came into being through me, as something that was ordained for me by my God since my youth, the present of the King having been granted to me since I was a child. I happily reached the end [of my career], enjoying countless favours of the Lord of the Two Lands...In the beginning I was good, in the end I was brilliant, one who was revered in peace in the temple of Ptah. I carried out the plans of the King of my time without neglecting anything he had

<sup>6</sup> Ver Loprieno, *op. cit.* pág.48.

<sup>7</sup> El problema de la legitimidad y su confrontación con el proceso racional en las sociedades ha venido ocupando las reflexiones del autor. Destacamos aquí dos ejemplos que pueden ser consultados para su aplicación al estudio de los procesos evolutivos concernientes al Reino Nuevo: *Toward a rational society*, Londres, 1971 y *Legitimation crisis*, Londres, 1976.

<sup>8</sup> Geoffrey T. Martin, *The Hidden Tombs of Memphis. New Discoveries from the Time of Tutankhamun and Ramesses the Great*, Londres, 1991, pág. 172-173

commanded...[I made splendid?] the temples, fashioning the images of the gods for whom I was responsible. I entered face to face to the August Image<sup>9</sup>...

La *modestia* del autor se manifiesta en la *sencilla* descripción de sus logros. El tono general de su autobiografía irradia la esencia de la piedad personal como máximo exponente de una clase social *volcada en la espiritualidad*, cuya única aspiración es la contemplación de la divinidad... ajena por completo al refinamiento material como es evidente por el registro artístico de su tumba.... En otras palabras, quien así se manifiesta depende en muy poca medida del faraón reinante, sea éste quien sea, es dueño de su presente y utiliza instrumentalmente el recinto funerario que le es propio para hacer una afirmación de su poder. Nuevamente estamos ante una declaración que acentúa el componente providencial frente a la acción del rey. Maya se sabía un protegido de las divinidades y esta relación le aseguró acceso a los más altos niveles del estado, personalizado en el discurso por el propio faraón, que juega aquí un papel secundario, al integrarse en la narración como una consecuencia más de los designios que acompañan al noble desde su nacimiento y no como el responsable de su carrera.

Como sucede en el Reino Nuevo con las victorias militares, el triunfo del noble en el desempeño de sus funciones estaba fatalmente escrito en el cielo, ni siquiera era preciso alardear de aprendizaje, se da por supuesta su valía y él mismo se encarga de manifestarlo con esa contundente declaración: “*yo era bueno al principio y al final era brillante*<sup>10</sup>”

Al margen de la originalidad que destaca Martin en las palabras que el difunto reserva a los visitantes de la necrópolis, cabría profundizar en la capacidad del *Distrito de Eternidad*, como factor de concienciación en el proceso de participación activa, de asunción de modelos, concebidos por la clase dominante para garantizar su plena aceptación, no sólo por la clase dominada y como tal objeto del discurso ideológico implícito, sino por la propia emisora del mensaje<sup>11</sup>, interviniendo en la autoalimentación del sistema<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> La afirmación parece translucir la decisión del noble de rendir cuentas de su actuación a la propia divinidad, en una relación intimísima.

<sup>10</sup> La afirmación también participa de una doble asignación, tanto al complejo material como al espiritual, al posibilitar la conexión con su nivel *post-mortem*, debido a la oración que concluye el discurso: «*uno que fue adorado en paz en el templo de Ptah*».

<sup>11</sup> A este respecto ver mi artículo “Algunos apuntes sobre los “Hijos Reales” en el contexto de la dialéctica nobleza-realeza durante el inicio del Reino Nuevo”, *Actas del IV Congresso Ibérico de Egiptología*, Lisboa, 2010, págs. 221-236.

<sup>12</sup> Todo la elaboración supraestructural que afecta a la clase dirigente egipcia contradice la afirmación de que la ideología dominante florece cuando los modos de producción están maduros. En realidad la madurez del modo permite una mayor visualización precisamente porque el proceso concluyó y ha sido degluido hasta el punto de poder mostrarse sin causar tensión social. En nuestro caso la afirmación afecta tanto a la masa trabajadora como al ícono elegido por la clase dominante, es decir al faraón.

Como Sa-mut, ambos se sienten, y así lo afirman, elegidos desde su más tierna infancia, partícipes de unas creencias formuladas de acuerdo a sus intereses de clase, cuya puesta en práctica es incompatible con la defensa de una hegemonía faraónica, el grupo se ufana de la superioridad material, y espiritual<sup>13</sup> con que han sido bendecidos.

Durante el gobierno de Ramsés III, un documento del noble Bakenkhonsu describe con estas palabras uno de sus trabajos<sup>14</sup>:

(Je fis pour Amón) des choses utiles dans son temple, en ma qualité de grand directeur des travaux dans Thèbes au profit de son fils, issu de son corps, le Roi Ousimârê-l'élu-de-Rê, le fils de Rê, Ramsès-aimé-d'Amón, auteur de mémoriaux pour son père Amón qui l'a placé sur son trône. – Fait sous la direction du Premier prophète d'Amón Bakenkhonsu, j.v.

La conclusión lógica, la esencia última de su afirmación es rotunda: sus acciones, la tarea de su vida, se realizan *para la divinidad de Tebas*, en provecho de su hijo terrenal que trabaja, como destaca en la leyenda, *para quien le ha colocado en el trono*. Mucho más que la simple aplicación de un modelo protocolario, más allá del *decorum*, en el Reino Nuevo el papel del faraón está en manos de su nobleza y ésta no escatima oportunidades para recordarlo.

El noble Setau participaba de una ideología similar a las precedentes cuando en su inscripción autobiográfica afirma en la traducción de Wente<sup>15</sup>:

He appointed [me] chief steward of Amón in the Southern City (i.e., Thebes), and I [carried out] my [functions] while I was overseer of the treasury and festival leader of Amón, (holding) a pair of golden braziers in my hand(s), presenting them to his countenance extolling His [Majesty], cleansing the Lord of the Two Lands every time he appeared in state, and adoring [Amón] on behalf of the sovereign...

La acumulación de funciones y el modo de compatibilizarlas, con la excepción del último cargo -jefe del festival de Amón- que podría tener una connotación más temporal, es buena prueba del grado alcanzado por la élite dominante en el Reino Nuevo y más significativa aún es la certificación de que el faraón es un ausente en la capital, una circunstancia que, aun no constituyendo una novedad para la Egiptología, transita como una sombra en los estudios de la administración y fundamentalmente en análisis políticos. Los nobles llevaban las riendas del Estado, el faraón jugaba un papel cada vez más simbólico y de representación y la figura divina con frecuencia se convertía en aliada del oligarca frente a la realeza por medio de un discurso eficaz aunque bien estructurado

<sup>13</sup> En la concepción que Marx y Engels proponen para ambos conceptos: «La clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante», *German Ideology*, Londres, 1965, pág. 61. Las palabras resaltadas en cursivas se encuentra así en el original.

<sup>14</sup> Yoyotte, “A propos de l’Obélisque unique”, *Kêmi*, XIV, 89, nº 1, págs. 82-83.

<sup>15</sup> “A New Look at the Viceroy Setau’s Autobiographical Inscription”, Mèl. G. Eddin Mokhtar, vol. II, *BdE-IFAO*, 1985, págs. 347-360.

simbólica y protocolariamente. Nadie podría afirmar en la inscripción anterior que el virrey está relegando el papel del monarca, éste aparece, es alabado y se dan todas las circunstancias formales en su relación con los aristócratas, pero una lectura más profunda revela la independencia de actuación nobiliaria y la lejanía de los centros de poder monárquico.

## El formalismo de la piedad personal

Conductas rompedoras que conllevan nuevas interpretaciones pueblan los estudios del Reino Nuevo y entre las más destacadas figura el fenómeno denominado “*Piedad Personal*” objeto de un pormenorizado estudio por parte de Assmann<sup>16</sup>, habiendo llegado a caracterizar dentro del mismo cuatro realidades distintas:

Formas de religiosidad local.

Formas de religiosidad domésticas e individuales.

Religión popular.

Nuevas formas de religiosidad que caracterizan al Imperio<sup>17</sup> Nuevo y que difieren de la religiosidad tradicional.

La misma redefinición de las jerarquías conforma un sistema ideológico privativo del autor, siendo en ocasiones poco respetuosa con la documentación de la que disfrutamos para la época. No tratándose este trabajo exclusivamente de las manifestaciones religiosas, pero siendo ellas un claro reflejo condicionado de la ideología dominante, es obligado detenernos -si bien someramente- en la contradicción que encierran las cuatro nuevas fórmulas.

En primer lugar la religiosidad local constituye uno de los segmentos menos y más superficialmente estudiado en Egiptología, razón por la cual es arriesgado afirmar que sufriera variaciones que, por otra parte, no podemos saber si se produjeron en su vertiente oficial o en el sustrato no documentado -el popular- formando parte en tal caso del tercer punto. La misma crítica puede ejercerse sobre el segundo y tercer puntos, ya que *El Estado*, especialmente en su vertiente tradicional, *La Monarquía*, ha copado sistemáticamente

<sup>16</sup> *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, 1989; “State and Religion in New Kingdom Egypt”, YALE, 3, págs. 55-88, *Egyptian solar Religion in the New Kingdom. Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, Londres, 1995, *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*, Torrejón de Ardoz, 1995.

<sup>17</sup> No estando en absoluto de acuerdo con este calificativo lo mantengo porque así caracteriza el autor las cuatro formas.

cualquier análisis y son pocos los estudios dirigidos a dar a conocer infra-niveles ideológicos. Egipciología y monumentalidad<sup>18</sup> van unidas desde el nacimiento de la disciplina y así como en urbanismo siempre ha primado la búsqueda de grandes complejos palaciales y templarios a la consignación de poblados, ciudades, etc. -utilizando como excusa que los materiales se degradaban con facilidad mientras que otros edificios, refugio de doctrinas monolíticas, permanecían<sup>19</sup>-, en ideología, la tendencia fue adscribir a la dinámica palatino-estatal<sup>20</sup> y evidentemente al entorno monárquico<sup>21</sup> cualquier modificación, renovación o nuevo procedimiento cultural con el que el investigador se enfrentara.

Estamos ante un problema metodológico, la religión que percibimos por medio de los textos, los templos, las necrópolis... la religión que nos legaron los egipcios y a cuyo estudio nos dedicamos, es sin duda el sistema ideológico impuesto desde las élites. Nada sabemos de las creencias populares, nada, aun cuando estudiemos esa irregularidad que constituye Deir el-Medina porque allí tampoco está el sustrato popular, allí está la clase media del país absolutamente vinculada a la élite<sup>22</sup>, dependiente ideológica y económicamente. Carecemos de paralelos suficientes como para atisbar los criterios que respaldaban las creencias populares y desde luego no existen categorías para definir una religiosidad individual, puesto que la expresión del vocablo RELIGIÓN, conduce por sí misma a un *corpus* ordenado y jerarquizado y la individualidad es una categoría que no se puede aplicar en Egipto faraónico en absoluto, salvo con una completa falta de criterio metodológico.

<sup>18</sup> Monumentalidad de la obra arquitectónica, social, organizativa y de todo orden. Ver en este sentido la crítica de Moreno García entre otros en “The Cursed Discipline? The Peculiarities of Egyptology at the Turn of the Twenty-First Century en W. Carruthers. *Histories of Egyptology: Interdisciplinary Measures*, Routledge, pp.50-63, 2014, Routledge Studies in Egyptology.

<sup>19</sup> Afortunadamente cambia la tendencia y actualmente se reparten por diversos centros grupos especializados en arqueología del paisaje, espacial, etc. En Egipto, la monumentalidad, lo apabullante de las construcciones que han permanecido en pie, unido a un cierto gusto por lo estentóreo que acompaña a la disciplina desde el origen, han solapado realidades mucho más complejas de interpretar pero infinitamente más ricas históricamente.

<sup>20</sup> No confundir con el modelo Templo-Palacio Palacio/Templo, desgraciadamente.

<sup>21</sup> Incluso cuando se hace recaer la responsabilidad de los cambios en la etérea *clase sacerdotal*, su origen palacial encierra la firme creencia, vinculada a la propia ideología del investigador, de que las categorías que se presentan como nueva sistematización de la función religiosa parten del seno de un grupo superior que las difunde mientras que la población las asume acrítica y sumisamente.

<sup>22</sup> A este respecto me baso en el estudio de las clases sociales planteado por Karl Mannheim en su obra *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, México, 1987, el autor defiende que la clase media tiende a identificarse con la clase inmediatamente superior, razón por la cual en las diversas revoluciones que se han producido desde el siglo XIX, y pese a ser también uno de los elementos perjudicados por situaciones económicas o legislaciones restrictivas, jamás ha prestado soporte a la clase trabajadora, ni ha desarrollado estrategias de acercamiento. Esta es una de las razones por las cuales suele considerarse una especie de *limbo ideológico*, donde priman más el miedo y los intentos de emulación que la propia conciencia de clase. Identificar Deir el Medina con activos populares sería tanto como identificar en la ciudad de Madrid el barrio de Moncloa con los suburbios del este de la ciudad. o Silicon Valley con una típica ciudad representativa de la clase media estadounidense.

Sí podemos extraer conocimiento de prácticas religiosas desarrolladas por determinados grupos sociales en el seno de un movimiento característico de su singularidad, incluso las afirmaciones de individualidad, repito, deben necesariamente partir de un entorno *social*. El uno se expresa como tal frente al colectivo, sin el segundo el primero no tiene sentido y en consecuencia todo ejercicio de entendimiento que parte de una situación personal está condenado a obtener conclusiones sesgadas.

Por otra parte incluso en el contexto actual resulta difícil entender el proceso religioso de un país; por ejemplo, en el mismo estado español, si recurrimos para la investigación a los instrumentos que el aparato funcional estatal pone a nuestra disposición, es decir al modelo de la monarquía española y la Constitución y lo utilizamos para exemplificar el caso de Egipto, nos enfrentaremos a una serie de contradicciones que forman parte de la práctica política y social diaria pero que sólo brotan y nos sorprenden al instituirlas como vectores de análisis.

España se constituye legalmente en su norma fundamental, como un estado aconfesional en el cual toda creencia es aceptada y respetada por igual siempre y cuando su formulación no ataque los principios constitucionales<sup>23</sup>. Sin embargo difícilmente encontraremos al jefe del estado haciendo ostentación de un culto que no sea el de la iglesia católica, apostólica y romana y lo mismo ocurre con el presidente del gobierno, ministros, alcaldes, etc. etc. periódicamente puede verse a estas personalidades en de actos específicamente vinculados a una determinada creencia que, lo queramos o no, es en definitiva la oficial del estado, nos extrañaría que el rey celebrara la circuncisión de su hijo al llegar a la pubertad (islam) o la aceptación de sus hijas como adultas responsables al cumplir 12 años (judaísmo), sin embargo encontramos perfectamente natural que el mismo monarca publicite el bautismo de sus vástagos, el alcalde acompañe una procesión religiosa -católica por supuesto-, aceptamos que edificios civiles como puedan ser ministerios u obras públicas (puentes, etc.) soportadas con los impuestos de creyentes y no creyentes, sean bendecidos en un acto religioso ajeno a cualquier práctica laica. Cuando un individuo de cualquier religión minoritaria accede a puestos de relevancia social no sólo mantiene en la esfera de lo estrictamente privado su *singularidad*, sino que se presta gustoso a ejercer la *oficialidad* que disfruta una religión preponderante y apoyada claramente por las élites del país. Con la documentación oficial en la mano y con el calendario de fiestas aprobado por

---

<sup>23</sup> Y aún esta afirmación es etérea puesto que algunas creencias religiosas mayoritarias, expresan verdades reveladas opuestas a la Constitución, sin que por ello ningún estamento político tome medidas. Existe en este sentido una especie de paréntesis jurídico que decide no actuar mientras la situación se mantenga bajo control.

las Cortes Generales, ningún investigador dentro de 2.000 años habría tenido elementos para hipotetizar acerca de las distintas religiones que compartían el territorio. La religión es una y el resto simplemente se tolera pero ni se apoya oficialmente, ni se difunde, ni su práctica constituye una sanción de prestigio social. Si esta es la realidad en el año 2015 (de la era cristiana por más detalle), resulta imposible trasladarnos al Egipto del Reino Nuevo y pretender rastrear en la documentación oficial cualquier signo distintivo de un modelo religioso que contraviniera la normativa escrita y no escrita, que pusieran en peligro el orden existente, habida cuenta de que la religión no es más que una categoría de la superestructura y como tal forma parte de un conjunto solidario, de modo que una variación en alguno de los elementos desemboca obligatoriamente en la modificación del sistema. Si somos capaces de apreciar una vertiente singular durante el período es porque las circunstancias socio-económicas han variado hasta el extremo de que tal fluctuación ha sido recogida por el vector, absorbida y nuevamente puesta en circulación desde el discurso, éste si es el camino para entender la mal llamada piedad personal. Por supuesto que en las dinastías XVIII y XIX hay una tendencia al individualismo, pero no es fruto de un principio racional del sujeto como ente específico, deriva de otro proceso que tiene su raíz en la Tebas victoriosa. En Egipto el individuo se afirma *frente* a la figura del monarca protector, al cual se ha desprovisto del halo metafísico anterior porque para los intereses de una élite concreta, autora de la especulación filosófica, es en estos momentos más necesario situar en el nivel trascendente al soberano, apartado del pragmatismo político y *volar* sin su apoyo. El individuo se relaciona directamente con la divinidad no por una necesidad de amparo como suele afirmarse, ni porque la inestabilidad sea tan grande que precise refugio, el noble usa a la divinidad para hacer una afirmación de poder, no necesita intermediarios y aún siendo el rey un dios más -según se viene afirmando- ni siquiera en ésta categoría se recurre a él para apoyar los afanes patricios, cada noble elige libremente el dios al cual quiere dirigirse y consagrarse, siempre naturalmente en el sistema de creencias sancionado por el contexto político del momento. Ningún ilustre de origen extranjero -nubio, cananeo, etc.- osaría consagrarse a Baal y entregar sus bienes a esta divinidad porque Baal no está sancionado como un dios *político*, entendiendo el término en su definición más original -una divinidad de la ordenación estatal-, por tanto no existe estructura que pueda soportar la donación, que, por otra parte, es un proceso drásticamente económico y muy alejado de la imagen candorosa que acompaña habitualmente los comentarios frente a situaciones de ofrenda, al cual dediqué una parte de mi tesis doctoral<sup>24</sup> y porque su origen extranjero sería

---

<sup>24</sup> Sociedad y control ideológico en el Egipto faraónico, Universidad Complutense de Madrid, 2005.

lo último que el noble desearía resaltar en su memoria y su integración en el sistema de clases, su aceptación en un estamento superior, lo habría implicado con las divinidades oficiales, si son tebanas mejor que mejor. El andamiaje de la piedad personal se basa esencialmente en esta visión particularista de los dioses como sujetos de una relación especial con las élites y por tanto cualquier divinidad extranjera, si bien tolerada, no podría participar de las ventajas inherentes a la oficialidad y quedaría descartada como receptora.

La piedad personal no nace como consecuencia de una pérdida filosófica, de una precariedad metafísica que conduce al sujeto a replantearse su existencia, la piedad personal es un movimiento minoritario, elitista y restringido, que sólo incluye a los grupos más intelectualizados de la población, que precisamente por el individualismo generalizado<sup>25</sup> optan por desarrollar una especie de *religión personal* al margen.

Assmann<sup>26</sup> contrapone la nueva espiritualidad nobiliaria a Maat:

Il ne faut que remplacer la notion de Maât (mécanisme accrochant à l'action de conséquence de façon automatique et inévitable) par notre nouvelle interprétation de la Maât comme fonction sociale, dépendant de la solidarité, de la mémoire, de l'entendement social et, en dernière instance, de l'État pharaonique. À la vision de l'homme dans la dépendance de l'homme, se substituera la vision de l'homme dans la dépendance de Dieu.

La divinité était toujours, bien sûr, impliquée dans la conception classique, mais de façon indirecte. L'interdépendance des hommes était organisée par l'État qui était instauré par le dieu. Maintenant, c'est la dépendance directe. La différence correspond exactement à la différence entre la conception traditionnelle et la conception amarnienne de la Maât. En effet, la piété personnelle ne fait que remplacer par Dieu le roi dans la position d'instance de volonté. Ainsi, la Maât sera identifiée à la volonté de Dieu (comme auparavant à la doctrine d'Akhénaton); identification qui trouve son expression catégorique et parfaitement explicite dans la sentence d'Aménemopé»

«Quant à la Maât, c'est le grand don de Dieu, Il le donne à qui il veut.

Si hasta la dinastía XVIII Egipto había sido el reino de Maat, ahora estamos en el de la piedad personal, es decir del individualismo de clase, no obstante cabría recordar que Maat sin duda forma parte de la misma intelectualización que se difunde entre y por una capa concreta de la población.

Mi visión del problema, aún aceptando en términos generales la propuesta del autor en cuanto a caracterización se refiere, trata de incidir en las condiciones que provocaron la aparición de dicho fenómeno mediante la exploración de dos vertientes cardinales que se revelarán solidarias y copartícipes en el planteamiento del episodio. La primera tiene como

<sup>25</sup> Individualismo de clase, es decir necesidad de autoafirmación como grupo y frente a otros similares.

<sup>26</sup> op. cit. pág. 136-137.

objeto de estudio la sustitución del faraón en su tarea protectora<sup>27</sup> y la segunda gira en torno a la infraestructura económica encubierta por el aura de virtud y devoción que habitualmente se adscribe a esta manifestación y que está representada por las donaciones<sup>28</sup>.

## Radiografía de una suplantación

En su vertiente puramente espiritual, si bien sujeta a los condicionantes económicos que ya hemos descrito anteriormente, la piedad personal expresa el cambio radical que se produjo en el seno de la oligarquía egipcia, pone de manifiesto el final de un proceso que hunde sus raíces en el ya lejano Reino Medio, atraviesa fortaleciéndose el Segundo Período Intermedio y se afianza durante la primera mitad de la dinastía XVIII para alcanzar su máxima expresión tras la etapa amárnica, la cual encaja magistralmente con la tendencia, y de hecho logra ser mucho mejor explicada como una parte del conjunto que en su teatral aislamiento, fruto del ferviente deseo que ha movido a generaciones de egiptólogos a la conquista del *Santo Grial*, es decir en persecución de la verdad revelada en forma de monoteísmo<sup>29</sup>.

Como ya explicábamos anteriormente, la clase dirigente -y fundamentalmente el círculo tebano- exteriorizó su relación especial con la divinidad como un elemento más de distinción, pero no el único. Dentro del mismo juego de valores encontramos una serie de distintivos como son:

Creciente importancia de Waset y metamorfosis de la ciudad en divinidad.

Enaltecimiento de Amón que culmina con su posterior conversión en Amón-Ra.

Aparece la figura del *encorazonamiento*.

Se actualiza el discurso del “buen egipcio”.

Los cuatro factores forman un todo armónico, aunque aquí únicamente trataremos los dos últimos, deteniéndonos en el original enunciado que caracteriza a la piedad personal: *¿Qué pone en su corazón un noble egipcio?*

Comenzamos presentando la visión filosófica, ideal, de esta manifestación según los postulados del autor que más ha dedicado a su estudio, Jan Assmann. El encorazonamiento

<sup>27</sup> Circunstancia que ya adelantábamos anteriormente.

<sup>28</sup> El móvil de las donaciones durante el Reino Nuevo, tanto las efectuadas a instituciones del estado representadas por los Templos, como las que se vinculan al monarca o a sus efigies fueron tratadas en el capítulo tercero de mi tesis doctoral citada anteriormente y no será objeto de análisis en este trabajo.

<sup>29</sup> Akhenaton aún no ha adquirido dimensión histórica, permanece en el olimpo de perfección con que siempre se ha mantenido a salvo de la crítica científica, con la excepción de la monografía de Reeves.

del dios, según su teorizador, es parte indiscutible de la nueva visión espiritual que arrebata al mundo egipcio durante el Reino Nuevo, e incluso puede ser sistematizado ya que, en virtud de sus trabajos, atraviesa tres estadios:

- 1) El hombre -entiéndase aquí el funcionario<sup>30</sup>- es guiado por el corazón del rey, gobernador, jefe etc. podemos decir que hay un “encorazonamiento del superior” y correspondería al Reino Antiguo.
- 2) El siguiente paso es el hombre que se guía por su propio corazón, ya es dueño de sí mismo y obedece a su propia ética. Para Assmann estamos en el Reino Medio.
- 3) El tercer estadio corresponde al corazón guiado por *Dios*. No es el corazón en el que se inscribe la sociedad con las normas de Maat, sino más bien aquel que ha recibido en sí a Dios mismo, que ha hecho suya su voluntad y guía...

Pese a la decidida intención de admitir el fenómeno como reacción directa a la inseguridad generada por un período siniestro de la historia, el propio autor menciona su aparición en tiempos de un faraón sublimado por la historiografía hasta las más altas cotas de capacidad, buen gobierno y decidida acción conquistadora<sup>31</sup>:

“No obstante, ya en la XVIII Dinastía, en tiempos de Thutmosis III, se encuentra con toda claridad y en su sentido más pregnante la fórmula del “encorazonamiento de Dios”:

“El es padre y madre para quien lo pone en su corazón para quien se aparta del que pasa sin respeto ante su ciudad. No yerra aquel a quien él conduce”<sup>32</sup>

En el ostrakon Cairo 12217, de tiempos de Amenophis II, que contiene una oración, leemos en la traducción de Assmann:

<sup>30</sup> Habitualmente un método conservador de estudio conduce al uso *conservador* de las palabras y por ello es muy común el uso de *funcionario* como sustituto de oligarca, político, noble, jerarca, etc., En la mayoría de los casos se trata de personajes con responsabilidades políticas equiparables a nuestros secretarios de estado, ministros, etc., a los que dudaríamos razonablemente en calificar como simples miembros de la carrera funcional, pero que en Egiptología se confunden con el fin último de no alterar la órfica visión de un lugar plácidamente asentado en la teocracia y dirigido personal y escrupulosamente por un sólo hombre, huelga decir que el faraón, único interventor de un cuerpo funcional completamente sometido a sus designios y por tanto ajeno a decisiones políticas, exclusivamente dedicado a dar cumplimiento de las instrucciones recibidas sin autonomía o capacidad de juicio.

<sup>31</sup> Que sistemáticamente se entienda como fruto de una personalidad carismática, capaz y con *sentido de estado*. En muchas ocasiones incluso en contra de los resultados decepcionantes para el país que algunas aventuras militares terminaron obteniendo.

<sup>32</sup> Assmann, J., *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zurich, 1975, págs. 23-24.

Yo te he puesto en mi corazón, porque eres fuerte,...oh                    protector (nhw)  
mira: yo ya no tengo miedo (zdn)

Este ultimo documento es parte de un conjunto hallado en la necrópolis tebana, datado a mediados de la dinastía XVIII y del que se deben extraer importantes conclusiones sobre los orígenes de esta nueva religiosidad. Assmann defiende la hipótesis de que el conjunto hallado en la ciudad de los trabajadores está relacionado con el uso de tales plegarias durante las procesiones. Los fieles depositarían al paso de la imagen sus ruegos a la espera de verse favorecidos por la divinidad de un modo directo, sin atender a otros criterios más regulados y vinculados a los templos.

Después del período de Amarna no es raro encontrar en los texto frases como la siguiente:

No he buscado protector entre los hombre para mí,  
Dios (Amón, Mut, etc.) es mi protector<sup>33</sup>.

El principal problema para aceptar las conclusiones de Assmann es que el autor, a lo largo de toda su obra relacionada con el fenómeno de la piedad personal e incluso con la redefinición del concepto Maat, parte de una base errónea al no tener presente para su análisis la estratificación social, asumiendo que los artesanos de Deir el-Medina compartían ideario y prácticas comunes con los propietarios de las tumbas que ellos construían y adornaban<sup>34</sup>. Cuando un trabajador de la necrópolis afirma entregarse a la divinidad en la cual encuentra consuelo es probable que tras ello se encierra algún tipo de crisis, pero cuando esta afirmación se pone en boca de un noble que, por más señas, la usa como estrategia para evadir el pago de impuestos, ambas categorías no deben ser mezcladas. La realidad de la piedad personal está más próxima a disgregación de patrones sociales que a la nueva dimensión del destino espiritual que aporta mayor madurez y profundidad a la vida terrenal. Según el propio autor:

La confianza en una justicia capaz de liberar al individuo de la angustia y de la necesidad no tiene ya apoyo en el mundo de los hombre, sino que se orienta hacia la divinidad. Hasta qué punto esta transferencia de la confianza de la esfera humana a la divina se experimenta como algo

<sup>33</sup> Assmann, J., *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich, 1975, pág. 173.

<sup>34</sup> A este respecto cabe recordar las acertadas palabras de Jaime Alvar en el encuentro de Jaradilla de la Vera, durante el invierno de 2000: “*un noble estará muy satisfecho de que sus siervos practiquen el culto a Mitra, pero no permitirá que estén con él en su mitreo... les construirá uno ajustado a su condición servil*”. La misma condición es aplicable punto por punto al Egipto faraónico.

concreto y tangible nos lo muestra el caso de Sa-mut, que dona la totalidad de su patrimonio a la diosa Mut y la convierte así en una patrona tutelar en vida, la hace responsable de su enterramiento y de su culto fúnebre, y él mismo se convierte de este modo en cliente de la diosa. El que para un egipcio de la época ramésida un paso de esta naturaleza estuviese dentro del horizonte de lo posible constituye, con independencia de cuantos otros lo diesen, un testimonio claro de que el discurso sobre la divinidad como patrón, como refugio y fortaleza del oprimido, no debe leerse como pura metáfora.

Estamos más bien ante un modelo real y ante una institución efectiva de la relación entre Dios y el hombre. Quien al rezar llama a dios “padre y madre” no lo hace porque carezca de progenitores en este mundo, ni esa clase de invocación equivale a una renuncia a la relación paternofilial efectiva, por haberla transferido a Dios. Ahora bien, quien invoca a dios como su patrón y protector, añadiendo que “no me he buscado un protector entre los hombres”, nos está obligando a suponer que el suyo es un acto de renuncia a todo patronazgo terreno, en beneficio de otro de naturaleza religiosa.

Asmann se empeña en ver al noble egípcio desde un ámbito puramente inmaterial, incapaz de percibir las correlaciones entre este tipo aparente de donación y el estado receptor, y se obstina en su idea de que este sentimiento religioso -que él considera una novedad-, dota de sentido a una vida anteriormente vacía y contingente<sup>35</sup>.

Si para finales de la época ramésida podría estar justificado, dentro de los grupos nobiliarios aún afectos a la realeza, un sentimiento de desvalimiento afín a la descomposición del sistema, el autor deja sin explicar dos hechos cardinales para soportar su argumentación. El primero es la necesidad de un auxilio semejante en el contexto político de la primera mitad de la dinastía XVIII, época por lo demás glorificada hasta la saciedad como ya exponíamos anteriormente, puesto que la documentación aportada precisamente como sostén de la tesis que mantiene el mismo Assmann pone de manifiesto la presencia de aquella tendencia bajo dos monarcas del período anteriores al proceso amárnico. Por mi parte estoy dispuesta a aceptar el principio de orfandad que parece desprenderse del movimiento, según el análisis tradicional, siempre que éste incluya las razones sociales, políticas y económicas por las que se ha producido una situación de tal magnitud y señale las causas que han conducido a la misma. No es admisible integrar en el mismo tapiz un período de bonanza, grandes conquistas, desarrollo administrativo del estado y sistemática reordenación gubernamental, para concluir que tales medidas, que no podían menos que favorecer al cuerpo *funcionario* -sujeto y objeto en el planteamiento del investigador-, consiguieron un colectivo sumido en un estado tal de desvalimiento que propiciaría su entrega a cotas de espiritualidad rayanas en el fanatismo místico y alejadas del pragmatismo inherente a una carrera en la corte.

---

<sup>35</sup> *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*, Madrid, 1995, pág. 59.

El segundo plantea dudas de otro cariz al mostrar la incoherencia que supone adscribir el proceso de encorazonamiento a una corriente puramente espiritual vinculada con *el sujeto*, un nominativo que encierra en su enunciado un proceloso magma de adscripciones de clase no siempre confluyentes. Assmann da por sentada la capacidad del funcionario menor<sup>36</sup> para elaborar un complejo sistema de creencias al margen de la corriente principal teorizadora que, lógicamente, estaría auspiciada por los grandes grupos de poder vinculados al mundo intelectual egipcio y formando parte del cuadro dirigente. No obstante, la dinámica de sistemas es ajena a una creencia similar y en cualquier caso, la afirmación tropieza con un hecho incuestionable no suficientemente tratado en su planteamiento, y es que la información recabada lo ha sido en un contexto ilustrado, puesto que llega a nosotros por medio de la escritura y por ende de una escritura bien específica, los *ostraca* hieráticos. La mayoría de los recogidos por Posener en el estudio que les dedica<sup>37</sup>, se adecuan al entorno tebano-amoniano y parecen relacionarse con festivales vinculados a la divinidad, por lo que su carácter no pueden ser más oficial y estar más alejado de una forma de *piedad personal* ajena al estado, que es en definitiva la apuesta de Assmann. El propio Posener subraya la condición de los documentos que examinó al comentar uno de ellos que alude al instinto protector de Amón, caracterizado aquí como un *pastor*<sup>38</sup> *para todo hombre*:

“Amón-Rê, le berger de tout homme miséreux, il a enlevé ma douleur au cours de sa sortie en procession. Puisse-t-il donner une ration à celui qu'il avait (ainsi) chéri, Amón-Rê, seigneur de la force, mon seigneur, puissant de courroux et grand d'amour plus qu'aucun dieu.”<sup>39</sup>

Pese al fervor del creyente, éste no olvida mencionar la posición preeminente de su protector y afirma su poder en la aplicación de métodos expeditivos, bastante alejados de la intención original que podríamos suponer en el entorno devoto-dios receptor: «*seigneur de la force, mon seigneur, puissant de courroux*». Devoción íntimamente ligada a la propaganda de divinidades principales, especialmente Amón, y que se utiliza como medida de advertencia ante cualquier factor desestabilizador:

<sup>36</sup> Entendido éste en su propio microcosmos definido por el autor.

<sup>37</sup> “La piété personnelle avant l’âge amarnien”, *RdE*, 27, 1975, págs. 195-210.

<sup>38</sup> La asimilación del buen pastor con protección celestial ha sido ampliamente difundida desde Egipto tanto en la iconografía griega como en los textos tardíos de la religión cristiana, amén de otras manifestaciones y es uno de sus iconos más celebrados y con mayor persistencia espacio-temporal. Para esta figura vinculada a Amón conviene consultar a D. Müller, *ZÄS*, 86 y *FIAFO*, 20.

<sup>39</sup> Posener, op. cit. pág. 205.

“Je raconterai ta puissance redoutable à tous les hommes, car j’ai fait l’expérience de ta puissance redoutable (ȝ). Je t’adresserai des louanges.”<sup>40</sup>

El manejo de un lenguaje directamente relacionado con la administración - hierático- evidencia la condición que caracteriza al suplicante, y en última instancia a todos los miembros de la hermandad piadosa, y la aparición de alegatos similares en ambientes funerarios -tumbas de nobles- no hace sino enfatizar la elevada posición social de los creyentes.

Por tanto necesariamente debemos concluir que la piedad personal y su principal característica -el *encorazonamiento*- constituyen un movimiento vinculado a los sectores más poderosos de la sociedad, que encuentra su eco, como es lógico y ha sido ya explicado, en el estrato inmediatamente inferior, es decir en la clase media funcionarial. Cada uno de los grupos utiliza los resortes a su alcance y mientras en la escala superior descubrimos esta realidad plasmada en el universo funerario que los poderosos recrean en su tumba, los sectores inferiores adaptan la querencia a sus posibilidades, utilizando el recurso festivo, muy próximo al carácter tradicional y por tanto nada rompedor, para entregar sus plegarias y lo hacen con las herramientas de que les ha dotado su privilegiada posición social, es decir empleando la escritura característica de su idiosincrasia, aquella que les remite al aventajado mundo de *los que conocen*, alejado de las penurias destinado a los no ilustrados.

Para el propio Assmann las afirmaciones que estamos analizando, y en las cuales no encontramos referencia alguna al faraón reinante, son un sustituto de aquellas comunes, en épocas anteriores que invitaban a la lealtad sin fisuras.

“¡Adorad al rey en el interior de vuestro cuerpo!  
¡Hermanaos con el rey en vuestros corazones!  
El es Sia, que está en los corazones,  
sus ojos penetran todo cuerpo”<sup>41</sup>

Parece razonable suponer que un cambio de estas características pudo haber sido formulado como consecuencia de una grave crisis institucional que no ha sido documentada para los períodos antes mencionados y por tanto consideramos necesario

<sup>40</sup> Posener, op. cit. pág. 205, ostracaon 12225.

<sup>41</sup> Assmann, J., *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zurich, 1975,. pág. 54.

abandonar definitivamente la argumentación y dar paso a explicaciones menos etéreas y más apegadas al pragmatismo ampliamente demostrado por la clase política egipcia.

Considero llegado el momento de contestarnos acerca de la pregunta que encabezaba nuestro análisis: qué es realmente lo que deseaba un noble egipcio *colocar en su corazón*. Las joyas que encontramos en los sarcófagos parecen revelarnos la respuesta, no es un faraón lo que persigue el proficiente órgano, sino una cantidad mensurable de riqueza y poder, el componente material de la corriente se inscribe en las estrategias elitistas afines al Reino Nuevo y conforma un ámbito restringido a esta clase social y extraño a la masa popular. Si el corazón es el *yo social* del egipcio<sup>42</sup>, el lugar donde se inscriben las normas de comportamiento tolerables y admitidas en la sociedad, el rincón de conectividad sublimada exponencialmente con el fin de posibilitar una existencia en comunidad, resulta innegable que el Reino Nuevo ha expulsado de la perfección a la monarquía, poniendo en su lugar entidades con menos presencia terrenal y mayores posibilidades discursivas. Por esto mismo encuadrar el proceso de piedad personal con su más evidente manifestación, el encorazonamiento, en la dialéctica de minusvaloración real y aceptación de roles independientes, que para nosotros es la peculiaridad más relevante del Reino Nuevo, se nos antoja mas coherente con la información, y adscribir a los modelos económicos triunfantes la continua generosidad nobiliaria para con divinidades de su devoción íntima, se aviene mejor con los paradigmas económicos que estamos proponiendo. Resultaría más eficaz una relectura del encorazonamiento en términos puramente intelectuales, de inteligencia. Por supuesto la deliberada opción por la voz más espiritual, tiene mayor relación con la visión de perpetua minoría de edad con que los investigadores aplastan el pensamiento egipcio, que con las posibles aspiraciones especulativas que descansan en el fenómeno. *ib* descansa sobre la lucidez del ser humano mucho más que sobre su capacidad de nublar el entendimiento mediante la aceptación de presupuestos intangibles. Detengámonos pues es esta condición y tratemos de analizar la invocación bajo condiciones de fiabilidad científica.

Al enfrentarnos a repertorios que corresponden a la élite percibimos con claridad la doble vertiente que toma la superestructura ideológica -la religión- en el Reino Nuevo. Mientras el poder de los dioses oficiales y fundamentalmente de Amón, se manifiesta sin límites y actúa como el opresor que constríñe a realeza y pueblo<sup>43</sup>, la élite, que desde luego

<sup>42</sup> Assmann, J., *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*, pág. 55.

<sup>43</sup> Claramente a la realeza que prácticamente ha quedado “a los pies de los caballos” absolutamente sometida al proceso de osirización como símil de inmovilidad y desde luego a los sectores más desfavorecidos de la sociedad que vieron reducidas drásticamente sus condiciones de vida. El aumento de documentación relativa a grupos extranjeros que se asientan y copan trabajos que antes constituyan un medio de vida para grandes grupos de población debe ser tenido en consideración, así como la tensión

no participa sino que desarrolla el discurso, elaboró -como siempre ocurre en términos históricos- sistemas alternativos que le permitían sentirse cómoda y la mantenían al margen de la estructura. Es en este sentido, una endoideología de carácter accesorio a la exoideología que exuda la propia élite. Abercombrie, Hill y Turner, en su obra *La tesis de la ideología dominante*, apuntan sistemas similares aunque sin llegar a plasmarlos totalmente.

Es en el ámbito de la falsa conciencia y su papel en la instrumentalización donde la doctrina que anunciamos deviene en clásica entre todas las élites, no solo de las civilizaciones antiguas. La función totalizadora del hecho religioso no es ajena al universo que tratamos de forjar y conviene dejar constancia del papel jugado por el nuevo evangelio como fórmula de control en una situación social que se orientaba al conflicto y devenía en precaria. A este respecto la modificación del *status* otorgado a Maat y la aparición en contextos inherentes al funcionariado menor de indicios que fácilmente pueden ser puestos en relación con dispositivos de auto-regulación, así como la exhibición de epítetos como *ȝdm nHt* “el que escucha las súplicas” portados por divinidades a las cuales se dedican especialmente las llamadas estelas de orejas deben ser juzgadas como una pieza más que ayuda a entender la situación metafórica que se plantea durante el período, ya que si bien estos retazos de información pueden ser interpretados como manifestaciones de piedad popular<sup>44</sup>, sorprende que un acto de fervor similar no fuera asumido por el estrato superior y sólo alcanzara plenitud entre la población que conformaba el pequeño funcionariado. La contradicción se debe a la doble faz con que el instrumento nació, aunque damos por supuesto que se trata de un elemento de piedad, pero mucho mas allá de la mera formulación estereotipada del sentimiento, estamos ante una propuesta claramente indicativa de la posición del individuo, prisionero frente a divinidades que demuestran su omnisciencia, y son capaces de escuchar tanto lo que el adorador solicita, como cualquier otra afirmación que pueda ser considerada ajena al canon aceptado socialmente, es un estadio de control por elevación de las tareas policiales que se mostró claramente eficaz hasta que los recursos se agotaron y el temor a lo invisible pudo menor que el más cercano temor a morir de hambre.

Divinidades antiguas son veneradas bajo este nuevo epíteto, que sintoniza a la perfección con las propiedades atribuidas en origen a Amón -el oculto- y también se adapta

---

social que se adivina en la constante relación de títulos directamente vinculados al control de poblaciones, de los que tanto Amenhotep hijo de Hapu, como Rekhmira o Nebamón, son parte.

<sup>44</sup> Siempre que tal aseveración incluya el reconocimiento de una situación en el entorno profesional y lejos de grupos de población ajenos al sistema palacial.

a las especiales facultades que la teología egipcia otorgó a un dios primordial<sup>45</sup> como Ptah, beneficiario del mismo.

No es posible aceptar el requisito de divinidades populares que se otorga a las figuras anteriores<sup>46</sup> debido a la magnitud que siempre acompañó el credo relacionado con el segundo desde épocas muy alejadas al Reino Nuevo, pues el contexto en el cual se afirma parece englobar un componente de irregularidad dogmática, un cierto carácter ramplón y pedestre cuya afinidad con los dos dioses anteriores resulta chocante. Queda por dilucidar las condiciones en que se cimentó la aparición del fenómeno y su relación con la antigua certidumbre egipcia que infiere cualidades intelectuales concretas de la acción de *oir*, entendiendo ésta como *prestar atención, estar atento*, y de la cual deriva la iconografía marcada por una singular desproporción entre el tamaño de los pabellones auditivos y el resto del cuerpo, deudora de cánones establecidos durante el Reino Nuevo.



Fig. n° 1. Estela votiva de Bay originaria de Deir el-Medina, encontrada en el *temenos* del templo dedicado Hathor y datada entre las dinastías XIX y XX. Museo de El Cairo, JE43566.

<sup>45</sup> Hornung en su obra *El Uno y los Múltiples. Concepciones Egipcias de la divinidad*, Madrid, 1999, se refiere a esta universalidad que no debe confundirse con popularidad lerda e iletrada, en la página 137: «Con la idea de una «madre de los dioses» universal se corresponde la idea de un «padre de los dioses» al que todas las divinidades deben su creación. En el Reino Nuevo parece surgir la extendida fórmula que designa primeramente al dios Amón, luego también a otros dioses, como Ptah y Horus, como «padre de los padres de todos los dioses». Documentada por primera vez en el himno a Amón en El Cairo, anterior a la época de Amarna, la fórmula es utilizada hasta los papiros demóticos y atribuida también por los egipcios, en forma ligeramente transformada a los dioses principales de sus vecinos asiáticos». Como vemos ambas divinidades tienen parte sustancial en la creación, no debiendo confundir la aceptación de estas figuras con su vulgarización. Ptah está presente en la mitología egipcia con anterioridad al Reino Nuevo y en cuanto a Amón, si bien su carácter se vio sustancialmente modificado, no podemos considerarlo un *parvenu* en la jerarquía celestial. Los dioses populares participan de unas peculiaridades ajenas a ellos y no debemos confundir el sentido de *popularidad* que conduce al reconocimiento de una figura por parte de la masa, con la segunda y más restrictiva acepción que sugiere un mundo vinculado a clases dependientes, ajenas a formulaciones filosóficas complejas y aferrado a tradiciones y señuelos extraños al complejo ideológico nacional-estatal.

<sup>46</sup> Especialmente Yoyotte, “A propos de l’Obélisque Unique”, *Kêmi*, XIV, 89, nº 1 pág. 89

Los postulados de irracionalidad que marcaron la época relegaron la virtud del conocimiento en favor de otros recursos entre los que linaje, relaciones de dependencia y exagerada ritualidad, jugaron un papel principal configurando nuevamente un doble, incluso triple vector:

La oligarquía se retrae y endogamiza en grado sumo, organizando a su alrededor un primer círculo de clientelismo formado por diversos clanes dirigentes afectos al sistema pero no originarios del núcleo principal y emisor -Tebas-, en él el conocimiento no debe probarse puesto que, al igual que los nobles de la Edad Media, su posición y acaparamiento de recursos se justifica por su misma existencia, no olvidemos que las relaciones con la divinidad se estrecharon hasta el punto de ser designados y elegidos por ellos, razón por la cual no se cuestiona su preparación.

Éstos a su vez configuran un segundo nivel que actúa como perceptor y emisor a un tiempo y basa su experiencia vital en la persecución mediante la sumisión del primer grado arrastrando en la misma dinámica a sus propios clientes que participan aceptando la nueva verdad revelada. *La Sátira de los oficios* pierde importancia frente al *Príncipe predestinado*.. En esta misma categoría incluimos las continuas referencias de los nobles a su formación por parte de las divinidades<sup>47</sup>. Hurtando la responsabilidad a los aparatos del estado, relacionados hasta el momento con la realeza<sup>48</sup>, y enalteciendo el componente sobrenatural, medida que también actuaba como freno a cualquier intento democratizador de las funciones administrativas y contribuía a perpetuar su control sobre los medios de acceso a la carrera administrativa.

El tercer nivel acoge la dinámica de petición que lleva implícita la aceptación acrítica de una voluntad superior. El dios puede conceder o ignorar la súplica y en este horizonte el pensamiento egipcio avanzó unos cuantos siglos por delante del cristianismo, el cual siempre se ha considerado responsable de la disociación entre una religiosidad *simpática* asentado en fundamentos del tipo:

## PETICIÓN

SACRIFICIO, (COMPRA DE LA VOLUNTAD DEL DIOS)

CUMPLIMIENTO

---

<sup>47</sup> Como las afirmaciones de Sa-mut entre otros.

<sup>48</sup> Al estilo del Harén o la Casa de la Vida, lugares tradicionales de educaciones de las élites.

Y otra más *elaborada* y eminentemente más acorde a los criterios de la oligarquía dominante, que organiza la relación creyente-divinidad en parámetros de largo recorrido:

#### PETICIÓN

RESPETO A LA NORMATIVA Y SISTEMA SOCIAL EXISTENTE

ACEPTACIÓN DE LA CONTRARIEDAD

MUERTE COMO PASO NECESARIO

RECOMPESA DERIVADA A OTRO MUNDO

La segunda es, insistimos, mucho más efectiva como instrumento de control social, ya que permite la impunidad en el mundo terrenal frente a una hipotética recompensa en otro plano infinitamente menos aprehensible. Necesariamente la filosofía que encierra la dialéctica establecida entre el panteón egipcio y los habitantes menos favorecidos del país se articula con mayor comodidad en nuestro segundo planteamiento, y las estelas de orejas -con su carga semántica y platónica- responden a la reorganización social con aspiraciones de inmutabilidad.

Todo lo anterior no supone la desaparición efectiva de un patrón iconográfico relacionado con la función administrativa y la sabiduría. Ciertamente los nobles continuaron haciéndose representar con prominencias auriculares, pero la figura ya no encarnaba en sí misma el mundo de aspiraciones intelectuales y logro personal original, sino que se insertaba en la propia especificidad del aristócrata, el mejor, y por consecuencia el más sabio, acreditado por la divinidad y sancionado por el ícono.

El reparto de la riqueza y la acumulación de bienes de prestigio, así como su inclusión en una red de exclusividad sin fisuras, que descartara la posibilidad de que éstos se diluyeran o salieran del selecto colectivo que los manejaba, conforman la raíz primordial, el principio rector bajo el cual debe ser estudiado un fenómeno tan peculiar<sup>49</sup> como el de la piedad personal, al margen de elaboraciones que frecuentemente olvidan asentar sus teorías en los sólidos argumentos de la dialéctica de clases.

Dentro del esquema que venimos desarrollando, la justicia social, el equilibrio, representado por la diosa Maat, debe necesariamente ser ordenada en virtud de los cambios

---

<sup>49</sup> Como afirmábamos anteriormente, los aspectos puramente económicos del problema no serán tratados el presente trabajo.

sobrevenidos y así encontramos nuevamente en Assmann<sup>50</sup> criterios para medir el alcance de esta redefinición:

Ahora bien, jamás veremos a Ma'at como una divinidad que se ocupa personalmente de premiar o de castigar. El egipcio del Imperio Medio no llega a teologizar esta función. Para él, la justicia conectiva no es cometido de los dioses sino de los hombres, y lo es justamente a través de la memoria social, que capacita para la “actuación recíproca.

La rentabilidad del bien estriba en que tiene como resultado acciones que favorecen al que es bueno. Pero son los otros los que actúan en favor suyo, no Maat. El hombre es personalmente responsable de la relación entre lo que hace y cómo le va. Pues bien es ésto exactamente lo que se modifica en el nuevo horizonte de la piedad personal. Aquí asistimos a una entrada en escena del dios mismo como instancia de premio y castigo, que en su condición relega a segundo plano la idea de justicia conectiva, inmanente, que reposa sobre la solidaridad humana. Es el dios mismo quien garantiza ahora una conectividad inalterada del actuar recíproco: «*Quien hace el bien, a ése le premia dios*». (CG 22054). Una vez más, al estudiar la manifestación en su totalidad, los diversos factores que la integran apuntan firmemente en una misma dirección.

El carácter específico de cada una de las partes desaparece y se revela diáfana una estrategia diseñada al milímetro, que se ocupa sistemática y eficazmente de redirigir una responsabilidad social desde la oligarquía, última garante<sup>51</sup> del bien común en todo el universo egipcio, hacia sectores extraños a la práctica terrenal, frente a los que su actuación ya no puede ser desacreditada al hallarse bien lejos de su condición humana. Huelga añadir que el virtual proceso de divinización real vigente en el Reino Nuevo es continuidad de este mismo fenómeno. Al derivar un criterio de justicia y relación *intra-ordines*, a un tribunal inapelable representado por las divinidades y en ocasiones por el mismo rey, el noble se halla exento de responsabilidad y consigue parapetarse tras dos niveles de máxima eficacia que le permiten sobrevivir a cualquier convulsión social mientras que la divinidad actúa en virtud de su propia condición, utilizando a los humanos y sin que pueda ser sancionado su criterio. El rey se queda sólo con la responsabilidad de responder, en un círculo imposible de romper, ya que precisa acreditarse frente a sus padres celestiales mediante su comportamiento a la cabeza del país pero no puede obviar su condición humana en la

<sup>50</sup> *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*, Madrid, 1995, pág. 59.

<sup>51</sup> Los textos de nobles a este respecto son abundantes y forman un *corpus* coherente, ya que en los períodos de inestabilidad es el noble quien se arroga la capacidad de ordenar el caos y proveer a sus dependientes, frente a un rey a menudo incapaz o ausente.

práctica política, y acaba siendo el único sujeto vinculado al mal gobierno, objeto de la sanción social por encima de cualquier otro grupo. La estrategia permite utilizar la figura real como un comodín<sup>52</sup>, reservado durante los períodos de bonanza, siempre a punto para ser acusado por decisiones erróneas, mientras la élite dominante perpetúa sus linajes completamente al margen de cualquier responsabilidad<sup>53</sup>

## Mecanismos de ascenso supra-terrenal

Al mismo tiempo que el noble se identifica con Osiris, es decir proclama su ascenso en la categoría social convirtiéndose en rey del otro mundo, encontramos un proceso inverso en el monarca, al cual descubrimos realizando por sí mismo tareas alejadas de la dignidad real y estrechamente relacionadas con estratos inferiores de la sociedad<sup>54</sup> tal y como demostramos en nuestra tesis doctoral<sup>55</sup>, en el capítulo correspondiente a la simbología real. Estableciendo un paralelismo, es coherente afirmar que mientras el noble del Reino Nuevo contempla su llegada al mas allá como un ascenso en su carrera, el mismo paso no sirve al monarca más que para degradarse en la escala social, dándose la circunstancias de que, más que igualadora, la muerte actúa como mecanismo de justicia al servicio de la nobleza.

El recurso a la divinización también sufre un desdoblamiento en virtud de su receptor y de este modo el Reino Nuevo, paradigma del faraón dios vivo<sup>56</sup>, asiste al creciente establecimiento de sagas aristocráticas divinizadas que compiten en autoridad moral con las propias dinastías reinantes. Claudio Barocas<sup>57</sup> intuyó esta creciente realidad doctrinal en su relectura del Papiro Westcar, al destacar tanto la exaltación de la

<sup>52</sup> En esta figura estriba la inteligencia de una clase política que, lejos de intentar un asalto directo a poder, puso los medios para lograrlo *por personaje interpuesto*, organizando alrededor de la monarquía un complejo edificio de ritualidad, exclusividad, y aislamiento que coincidía con las aspiraciones de los propios soberanos, poseídos por su propia concepción del medio en el que actuaban, y resultaba conveniente para los auténticos detentadores del poder.

<sup>53</sup> Significativo el papel del visir durante la crisis de Deir el-Medina, en el reinado de Ramsés III. No puede existir duda de que su posición le facultaba para intentar una solución y sin embargo declinó hacerlo y permitió que la situación se degradara, haciendo recaer indirectamente la responsabilidad en la figura del monarca.

<sup>54</sup> Es cierto que en Deir el-Medina encontramos escenas agrícolas en la que el propietario de la tumba y su esposa se aprestan a realizar labores relacionadas con el trabajo en el campo, pero la relevancia social de los enterrados en la necrópolis del poblado es menor a la que se supone en las otras demarcaciones funerarias de Tebas oeste.

<sup>55</sup> *Sociedad y control ideológico en el Egipto faraónico*, Madrid 2005.

<sup>56</sup> Habachi, L., *King Nebhepetre Menthuhotep: His monuments, place in history, deification and unusual representations in the form of gods*, MDAIK, 19, 1963, Wiesbaden.; *Features of the deification of Ramesses II*, ADAIK, 5, 1969, Glückstadt.

<sup>57</sup> “Les contes du Papyrus Westcar”, AKTEN DES VIERTEN INTERNATIONALES ÄGYPTOLOGEN KONGRESSES MÜNCHEN 1985, BSAK, Band 3, Hamburgo, 1989, págs. 121-129.

intelectualidad que se opone al deseo caprichoso y por demás fútil de un rey<sup>58</sup>, como la preponderancia de estos nobles integrantes de linajes antiguos que se representan a sí mismos como los únicos intérpretes de la voluntad divina:

Par ailleurs une autre longue historie commence au Nouvel Empire: l'histoire de la divinisation des sages, considérés comme dépositaires de la science et comme interprètes de la volonté divine. Wildung nous a livré un ouvrage fondamental là-dessus. On part d'Imouthès, Hardjedef, Amenhotep fils de Hapou, et on arrive à Esculape, à Joseph, à Hermès Trismégiste, aux mosaïques de S. Marc à Venise. Et tout cela commence avec le Nouvel Empire. Ainsi je ne crois absolument pas possible de considérer que le texte du papyrus Westcar puisse avoir été rédigé avant le Nouvel Empire.<sup>59</sup>

Comparto en su totalidad la afirmación del autor. Es en el ambiente social del Reino Nuevo donde se muestra en toda su crudeza la debilidad de la institución monárquica y donde la aristocracia cultivada, intelectualmente responsable y consciente de su poder, utiliza la literatura para poner de manifiesto su hegemonía moral frente a la decadencia real, y en consecuencia asume la *auctoritas* en la tutela del estado.

A la luz de lo anterior se puede establecer un patrón de comportamiento mediante el cual las mismas acciones adquieren un significado radicalmente distinto si se ejercen sobre la institución real o sobre el conjunto de la nobleza, y especialmente de la nobleza tebana.

La conclusión de Barocas acerca del sentido último encerrado en el *topos* relativo a la edad, contribuye a dinamitar el modelo comúnmente aceptado de la juventud como valor de gobierno, al cual nos referimos cuando analizábamos la estatuaría real y sus implicaciones en nuestra tesis doctoral arriba mencionada. Salta a la vista que la ancianidad es un grado y confiere reconocimiento, lleva implícita la sabiduría y contribuye a enaltecer a su portador, envolviéndolo en una aura de prestigio y honor. En este sentido la diferencia entre las representaciones de nobles y faraones durante el período es dramática. Mientras la imagen del rey se desvirtúa por el mecanismo de su representación infantilizada, los nobles adoptan exactamente la actitud contraria, cuidándose de prestigiar su linaje por la cultura y su sabiduría por la edad:

<sup>58</sup> Barocas, C., “Les contes du Papyrus Westcar”, *AKTEN...*, pág. 126.

<sup>59</sup> Barocas, C., “Les contes du Papyrus Westcar”, *AKTEN...*, pág. 129.

“Que veut dire, en Egypte, du moins pendant le Nouvel Empire, avoir 110 ans? C'est Amenhotep fils de Hapou qui nous donne la réponse: “renommé de Maat est dans l'être âgé: j'atteins quatre-vingts ans, grand des éloges du roi, et je vais accomplir 110 ans.”<sup>60</sup>

La justificación última de sus aspiraciones a controlar el Estado, la serenidad que revelan sus estatuas, (fig. n° 2) contrasta con la imágenes de reyes mecánicos, ausentes incluso de la acción representada por el monumento.

No podríamos encontrar mejor colofón a estas reflexiones que la digna imagen del Amenhotep hijo de Hapu en su imponente presencia cargada de alegorías.



Fig. nº 49 Amenhotep hijo de Hapu, mostrando su digna ancianidad, se representa como un intelectual. Museo de El Cairo, CG 42127.

<sup>60</sup> Barocas, C., Les contes..., pág. 125.



# Minusvalías en Egipto

Sonia López Díaz<sup>1</sup>

Mara Castillo Mallén<sup>2</sup>

Submetido em Novembro/2015

Aceito em Novembro/2015

## RESUMEN:

Con la adquisición de visibilidad y derechos por parte de las personas con alguna discapacidad, la disciplina de la Historia comienza a interesarse por su situación política, social y económica en el pasado. A través de un análisis de su situación en el Egipto faraónico y la Grecia clásica intentando responder a cuestiones relacionadas con su aceptación por parte de la sociedad que los rodea y si existen diferencias de tratamiento entre Egipto y Grecia.

Palabras clave: Antiguo Egipto, Grecia clásica, minusvalía física.

## ABSTRACT:

With the acquisition of visibility and rights by people with disabilities, the discipline of history became interested in its political, social and economic situation in the past. Through an analysis of the situation in Pharaonic Egypt and Classical Greece we trying to respond to issues related to its acceptance by the society around them and if there are differences in treatment between Egypt and Greece.

Keywords: Ancient Egypt, Ancient Greece, physical disability.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Egbertologia - A.U.I.E. (Asociación Universitaria de Investigación Egiptológica) - Espanha. [sonia.ld90@gmail.com](mailto:sonia.ld90@gmail.com)

<sup>2</sup> Doutora em Egbertologia - A.U.I.E. (Asociación Universitaria de Investigación Egiptológica) - Espanha. [mcastillo@auie.org.es](mailto:mcastillo@auie.org.es)

## Introducción

La razón que nos indujo a iniciar esta investigación fue nuestra curiosidad por la atípica situación social que creíamos percibir en la sociedad egipcia relacionada con las personas aquejadas de algún tipo de minusvalía. Pesaba en nuestro ánimo el rechazo aun existente en amplias capas de la población pero también el recuerdo de nuestro estudios universitarios y de la percepción que de este tipo de personas con un problema físico evidente se solía tener en las llamadas culturas clásicas y muy especialmente en la griega. Nos interesa, pues, profundizar en esa aceptación, comprobar de hecho si es real o fruto de uno de los tantos mitos que lastran el trabajo científico en Egiptología, nos interesa la persona con discapacidad y también la sociedad que la contempla, no nos interesa hacer un catálogo de enfermedades o un registro de papiros médicos. Queremos saber si podían ganarse la vida y cómo, si la familia los protegía o existía algún tipo de exposición al estilo griego cuando nacía un bebé con problemas, si las diferencias sociales también se muestran en este campo... queremos saber cómo se desenvolvía una persona con una discapacidad física en el Egipto faraónico.

Hemos dejado deliberadamente a un lado las enfermedades mentales porque desde el principio fue nuestra intención centrarnos en los problemas puramente físicos, no obstante en estos momentos, y abrumadas por la enorme cantidad de documentación que estamos recopilando, nos resultaría imposible añadir un capítulo más a este trabajo y nos planteamos un segundo artículo siquiera para concluir un repaso a las culturas clásicas y profundizar en otros aspectos de la sociedad egipcia. En las conclusiones tenemos intención de concretar este asunto.

## Sobre los orígenes

La historia puede definirse como el análisis en el pasado de problemas que nos preocupan en la actualidad y desde luego en este caso se cumple la sentencia. La preocupación por las minusvalías en la antigüedad fue surgiendo entre la investigación a medida que, a partir de la década de los 70, los afectados fueron ganando en visibilidad y se organizaron para exigir derechos y poner de relieve las barreras que debían superar. En definitiva las minusvalías pasaron de ser un problema médico a convertirse en un desafío

social que incluso modificó los criterios y el lenguaje con el que venían siendo definidos<sup>3</sup>. La lucha por el reconocimiento social consiguió que las personas con discapacidades tuvieran paulatinamente mayor visibilidad y ocuparan un espacio en las preocupaciones de la sociedad. No siendo la investigación ajena a esta tendencia, podemos afirmar que la década de los 70 se configuró como el inicio de una corriente que, a su vez, dio origen a dos ramas: una puramente médica en la cual se estudiaban enfermedades, deformidades y fracturas y otra más histórica que buscaba las consecuencias para el individuo que pudieran derivarse de sus problemas físicos. Desgraciadamente la segunda se ha desviado con demasiada frecuencia hacia la primera y la escasísima bibliografía así lo confirma. Ya en 1997 David Mitchell y Sharon Snyder<sup>4</sup> afirmaban que el estudio de las minusvalías estaba dominado por las ciencias sociales y biológicas con un relativo silencio de las humanidades. Con frecuencia los estudios sobre minusvalías se han confundido con las nuevas corrientes que trabajan la diferencia, el género, etc. no siendo esta amalgama en nuestra opinión beneficiosa para ninguna de ellas.

El interés por el cuerpo que han mostrado arqueología e historia<sup>5</sup> en los últimos tiempos, especialmente de la mano de propuestas postestructuralistas y la sublimación del mismo como un espacio teórico<sup>6</sup>, un lugar donde “trazar un mapa e inscribir las relaciones sociales” en palabras de Lynn Meskell<sup>7</sup> ha dejado sin embargo fuera del fenómeno el segmento al cual nos referimos. En consecuencia nuestro trabajo se centrará en esta laguna que observamos y también en realizar un recorrido por los pueblos vecinos de Egipto, cultural, diacrónica y sincrónicamente, aunque es honesto observar ya desde el principio que nuestra mayor preocupación está dirigida al Egipto faraónico y a él dedicaremos el mayor espacio en nuestro trabajo.

Por último quisiéramos destacar la persistencia de un topos literario, que tiene su origen en acciones adaptativas de las sociedades y refleja la capacidad de éstas para buscar una ocupación útil para el conjunto a aquellos miembros del grupo que no pueden desarrollar tareas meramente físicas. Nos estamos refiriendo a las tradiciones que

<sup>3</sup> A este respecto conviene repasar el artículo de Anderson & Carden “Enabling the Past: New Perspectives in The History of Disability” *European Review of History-Revue européenne d'Histoire*, vol. 14 n° 4, 2007, pp. 447-457.

<sup>4</sup> *The Body and Physical Difference, Discourses of Disability*, 1997, Ann Arbor.

<sup>5</sup> También en Egiptoología autores en principio con planteamientos tan dispares como Wengrow o Assmann se han acercado al tema. El primero en su obra *The Archaeology of Early Egypt. Social Transformations in North-East Africa, 10,000-2650 BC*, Cambridge, 2006 y el segundo de manera específica en su artículo “Preservation and Presentation of Self in Ancient Egyptian Portraiture”, *Studies in Honor of William Kelly Simpson*, vol. I, págs. 55-81, Boston, 1996.

<sup>6</sup> Y sobre el que teorizar.

<sup>7</sup> En su magnífico artículo ”The Irresistible Body and The Seduction of Archaeology” en *Changing Meanings: Studies on the Human Body in Antiquity*, pags. 139-159, Londres, 1997.

consideran ciegos a los cronistas orales, un topos que ha recorrido el Mediterráneo y llegado, al menos en España, hasta muy avanzada la Edad Moderna. Homero, del que hablaremos en el apartado dedicado a Grecia, los arpistas ciegos egipcios, ya conocidos con ese nombre por la investigación, incluso el Lazarillo de Tormes castellano recogen esa tradición.

## Egipto y la imagen

Es importante entender que los egipcios manejaban dos parámetros al enfrentarse a una representación humana. Esta visión no siempre ha sido entendida por la investigación y ello ha dado lugar a errores de interpretación como el manifiesto asunto de las deformidades en época amarnica. El artesano/artista egipcio se movía con soltura tanto en el espacio de la representación naturalista como en el institucional o del *decorum* y en ocasiones podría resultar difícil entender cómo analizar una imagen si no tomáramos en cuenta que existe una imagen oficial o pública y otra menos estereotipada a la que calificaríamos como *más privada* y ambas comparten espacio en la sociedad objeto de nuestro estudio. Pongamos un ejemplo: Cuando el rey Tutankhamon representaba al Estado, a la realeza, su imagen obedecía estrictamente el canon, respetaba el *decorum*, era una estampa oficial exenta de cualquier defecto que pudiera afearla y en consecuencia no aparecería el problema que le impedía manejar un carro y mucho menos a la carrera y en plena batalla (fig. n° 1a). No obstante, si observamos una imagen menos oficial, más relajada, aunque se trate de una estela representativa, podremos comprobar que ese impedimento se debía a que padecía de pies zambos y se apoyaba en un bastón<sup>8</sup>... Dos imágenes igual de auténticas que reflejan dos visiones de esta sociedad absolutamente compatibles. (fig. n° 1b).

Al *decorum* también podemos adscribir las representaciones de reyes como adultos cuando en realidad su ascensión al trono tuvo lugar a edades muy tempranas. Un caso significativo es el de Amenhotep III tanto por su edad de coronación como por la evolución de su aspecto físico. Encontramos en la Estela de las Donaciones a un adulto, mientras que en la escultura que lo representa junto al dios Sobek es un niño y al final de su vida apreciamos un terrible deterioro físico y la obesidad mórbida que arrastró el monarca puesta de manifiesto en una singular estela (figs. n° 2a y n° 2b)

---

<sup>8</sup> De la cojera y las imágenes de nobles apoyados en bastón con posiciones de piernas que puedan sugerir un problema, hablaremos más adelante en el siguiente artículo de este asunto.



Fig. nº 1a: Lateral del cofre funerario de Tutankhamon que representa el control del caos (Museo de El Cairo).

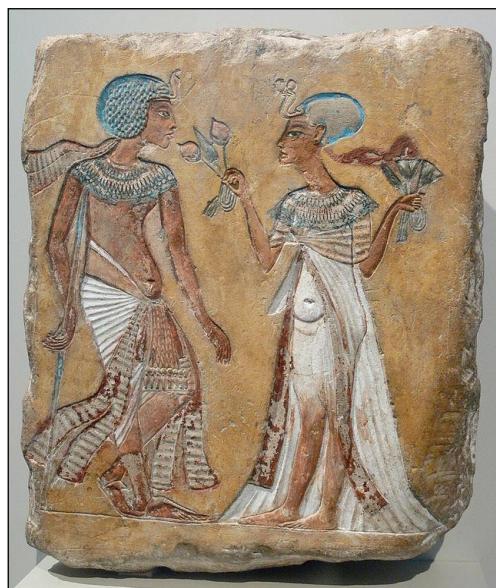


Fig. nº 1b: Estela de estilo amarniense que representa a Tutankhamon y a la reina. Se aprecia al rey apoyándose en un bastón (Museo de Berlín).



Figs. 2a y 2b: Bloque escultórico de Amenophis III junto a Sobek (Museo de Luxor), Estela del British que representa al mismo rey al final de su vida con graves problemas de obesidad.

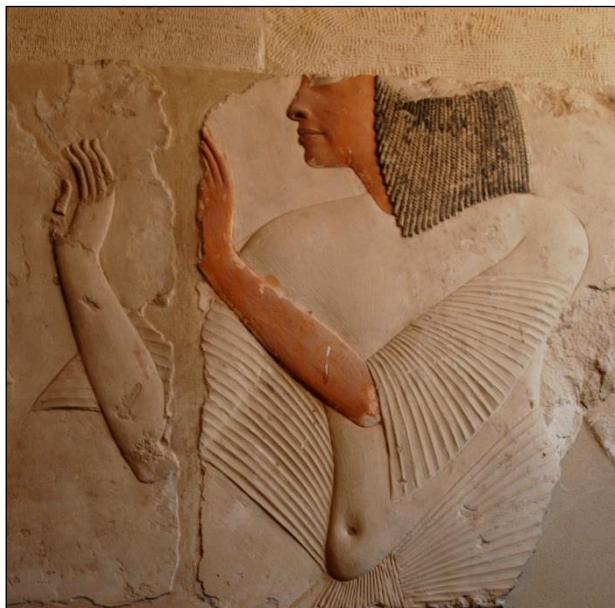
No cabe duda de que tanto nobleza como monarquía disfrutaban de una idealización de su figura y que ese embellecimiento del original es responsable del alto porcentaje de imágenes notablemente hermosas que acumulamos en el arte egipcio<sup>9</sup> entre las cuales queremos destacar aquí al tesorero Maya y a su esposa, paradigma de serenidad y perfección.

Sin disponer de estudios sobre sus momias, desconocemos, por tanto, si estos impactantes retratos les son fieles o simplemente obedecen al modelo social imperante, que establecía una relación clara entre la posición social y tanto el ideal físico como, en el caso del Reino Nuevo, un aura de apacibilidad muy característico.

En la línea de naturalidad pero también de un modelo ideológico y discursivo, el Reino Nuevo destacó asumiendo un nuevo paradigma que asociaba sabiduría y vejez, propagándose el gusto por la erección de estatuas en las que el representado evidenciaba una provecta edad en contraste con la profusión de imágenes en las que el faraón era representado como un niño<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Práctica nada original por cierto ya que todas las culturas tienden al embellecimiento de sus próceres en mayor o menor medida e incluso en la actualidad resulta dudoso que un cuadro o una fotografía oficial de un presidente de gobierno, monarca o incluso alto directivo de una compañía vea la luz si el representado no aparece en óptimas condiciones.

<sup>10</sup> Como es el caso de Ramses II, por citar un ejemplo. Todas las justificaciones simbólicas aducidas como explicación por una parte de la investigación vinculada a metodologías simbolistas no ocultan el hecho de que la imagen es la de un niño desvalido enfrentada a la de un adulto sabio.



Figs. nos. 3ay 3b: Relieves del tesorero Maya y su esposa, que se encuentran en la tumba de ambos en Saqqara.

Por otra parte, la frecuencia de representaciones naturalistas, habitual en Egipto como venimos afirmando, nos permite disponer de un buen muestrario de figuras de trabajadores, esculturas de parejas, etc. que ha sido inmortalizada con sus defectos o especiales características, que no les impedían llevar a cabo con éxito sus trabajos. Esta fidelidad al original también servía a los intereses egipcios cuando la imagen de un gobernante extranjero era plasmada sin adorno o rectificación alguna, enfrentándola al modelo egipcio. El conocido caso de la reina del Punt nos sirve como ejemplo (fig. n° 4). Comparar a esta reina, ya no con Hatshepsut, sino con la estilizadísima imagen de su madre embarazada y dirigiéndose al paritorio (fig. n° 5) es toda una declaración de principios.



Fig. nº 4: Relieve del templo de Deir el Bahri donde aparece la reina del Punt aquejada al parecer por gigantismo. Museo de El Cairo

Conviene puntualizar que esta galería de imágenes es más común para el periodo que se extiende desde el Reino Antiguo al Segundo Periodo Intermedio. No obstante, y como ya afirmábamos en la introducción, lo que nos parece sugestivo es la preocupación de la sociedad por personas con minusvalías, aquellas que en otras culturas eran consideradas una carga, apartadas, escondidas y en no pocas ocasiones, sacrificadas en el altar de los cánones físicos imperantes<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Es evidente el caso de la antigua Grecia, especialmente en aquellas polis de las que poseemos mayor documentación. No obstante, y pese a ser siempre citada, Esparta no tenía el monopolio de la残酷 dirigida a los más débiles.

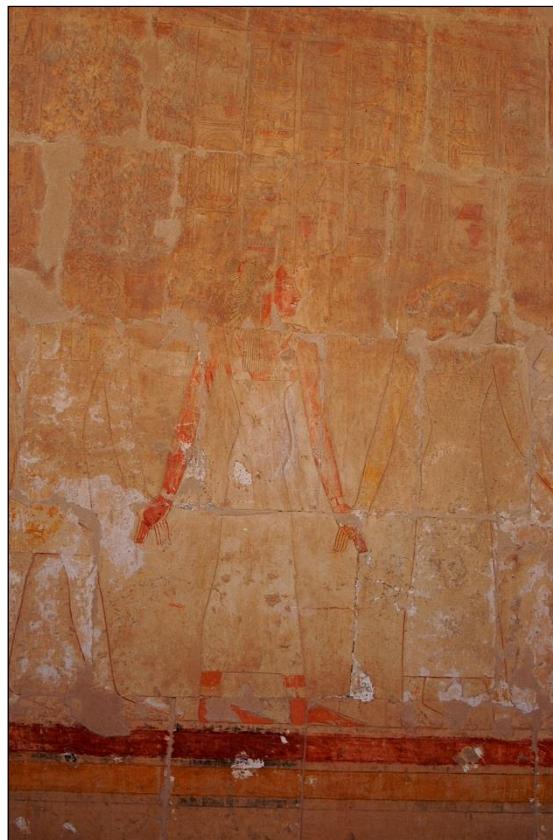


Fig. nº 5: Relieve de la reina Ahmose, siendo conducida a la sala de partos por dos divinidades. Templo de Deir el Bahri.

## Malformaciones y actuación social y familiar

Egipto parecía tratar de buscar el espacio en que la persona pudiera desarrollarse y contribuir a la sociedad, e incluso cuando se trataba de graves minusvalías incapacitantes, que impedían el desarrollo normal de la vida y por tanto cualquier tipo de contribución económica, hemos podido constatar la atención que prestaba la familia a dichos enfermos. Presentamos tres casos en los que este cuidado se pone de manifiesto: los dos primeros y sin duda más enternecedores fueron documentados en Deir el Medina, concretamente en la necrópolis del Este<sup>12</sup> en la zona especialmente reservada a niños y adolescentes<sup>13</sup> y tiene como primer protagonista al joven Iryky, con unas deformidades tan complejas y graves<sup>14</sup> que se nos antoja un milagro la supervivencia del bebé a su primer año de vida. Pese a ello, el niño fue cuidado por su entorno y llorado en su muerte. La familia consideró que su pequeño merecía el esfuerzo que suponía dotarlo con una tumba y un arcón decorado en

<sup>12</sup> La zona reservada a aquellos con menos capacidad económica. La necrópolis de los pobres en palabras de Lynn Meskell que trabajó sobre este asunto en su artículo “The Irresistible Body and the Seduction of Archaeology” pág. 155. (referencia completa en la bibliografía) y también en su obra *Archaeologies of Social Life*, pag- 171.

<sup>13</sup> Una práctica habitual en diversas culturas, separar a los adultos, niños y adolescentes.

<sup>14</sup> Sus extremidades estaban atrofiadas y su cabeza y torso eran anormalmente largos.

amarillo con los bordes negros, texto en hierático y, por supuesto, la inscripción de su nombre.

El segundo caso trata de un joven enterrado en la tumba 1373 del cual no se ha conservado el nombre y que sufría escoliosis. A su muerte fue inhumado con piezas de joyería, vasos y platos plenos de comida, grano, etc. todo ello bien resguardo en una cesta. La arqueología está de acuerdo en que ambos debieron disfrutar de la máxima atención de sus familias tanto en la vida como en la muerte y no es ocioso poner de manifiesto que un enterramiento en el mundo antiguo es un esfuerzo económico importante. En consecuencia ambos, así como el siguiente caso, nos hablan no sólo de sus vidas y de las de sus familias sino -y más importante para la investigación- del sustrato profundamente humano de la sociedad en la que nacieron y de su especial sensibilidad en este asunto.

El tercer y último caso fue presentado por el Dr. Miguel Ángel Sánchez en el III Congreso Ibérico de Egiptología<sup>15</sup> y resulta ciertamente interesante. Tras el análisis de la momia de Nesi Amón concluía que, contrariamente a la creencia generalizada, el personaje no había muerto como consecuencia de un atropello, sino que se trataba de una persona nacida con una grave deficiencia física, que habría comprometido su desarrollo y causado una muerte temprana. No obstante, al tratarse de una momia adulta, el Dr. Sánchez concluía que el enfermo había sido cuidado con mimo durante toda su existencia, e incluso a la hora de su muerte se había procurado reemplazar aquellos miembros de los que carecía para que pudiera llegar “entero” al más allá.

Estamos pues ante casos conmovedores de cuidados dispensados probablemente por la familia, sin abandonar al enfermo y como ya hemos podido constatar que no se trata de un ejemplo aislado, podemos afirmar que nuestra hipótesis inicial queda de este modo manifiestamente comprobada.

## **El arpista ciego y otros problemas físicos**

Casos extremos como los mencionados anteriormente se suman a otros en los que la deficiencia da paso a la especialización en una profesión concreta. Ocurre en Egipto con la ceguera. Habitualmente se asocia esta carencia a los profesionales de la música y en la representación de los arpistas se suelen resaltar el motivo. Bien es verdad que podría tratarse de un topó: el arpista ciego, (fig. nº 6) sin embargo en nuestra opinión estaría fundamentado en una realidad derivada de estrategias adaptativas de algunas poblaciones

<sup>15</sup> “La momia de Nesi-Amón del Metropolitan Museum of Art de Nueva York. ¿Accidente o transplante para la eternidad?”, *Actas del III Congreso Ibérico de Egiptología, Trabajos de Egiptología. Papers on Ancient Egypt*. 5/1 and 5/2. 2006.

con el fin último de integrar a sus individuos con carencias como anticipábamos y consecuentemente se haya presente en otras sociedades además de la egipcia.



Fig. nº 6: Imágenes de distintas tumbas en las que se representa le topis literario del arpista ciego.

En este punto conviene dejar constancia de la relación que existe en pueblos naturales entre los chamanes y las minusvalías. Es común que aquellos varones incapacitados para practicar la caza o la guerra sean “dirigidos” desde niños a “recibir la llamada” y se conviertan en chamanes; es un modo inteligente de aprovechar las capacidades de todos los miembros del grupo.

Los comportamientos anteriores contrastan vivamente con otros dirigidos al control demográfico en los que se aprecian actitudes tendentes a la eliminación de individuos que constituyen una carga para el grupo. En este sentido los trabajos de Scrimshaw resultan evocadores pese a la fuerte controversia que este tipo de investigaciones ha desatado habitualmente entre los especialistas en el mundo antiguo. Así mismo se puede encontrar una magnífica exposición sobre esta cuestión en el proyecto *MODOS DE REPRODUCCIÓN Y ESTRATEGIAS REPRODUCTIVAS EN SOCIEDADES ANTIGUAS*<sup>16</sup>, llevado a cabo por un grupo de investigadores entre los que cabe destacar al Dr. Carlos González Wagner (Universidad Complutense de Madrid) que ha dedicado gran parte de su investigación científica a trabajar sobre estos supuestos.

<sup>16</sup> Web del proyecto: <http://moreprod.blogspot.com.es/>

En la obra de Scrimshaw<sup>17</sup> se enumeran siete modos de comportamiento infanticida que es frecuente en las sociedades estudiadas:

- La muerte deliberada.
- El sometimiento a situaciones peligrosas.
- El abandono con posibilidades de supervivencia.
- Los “accidentes”.
- Los castigos corporales excesivos.
- La reducción del apoyo biológico.
- La reducción del apoyo emocional.

Para el caso de Egipto y en el actual estado de la cuestión, no podemos afirmar que se produjera la primera (muerte deliberada) y ni siquiera podríamos afirmarlo en el caso de la práctica de la exposición en Grecia ya que precisamente se usa esa estrategia, el abandono, para eludir la responsabilidad de la muerte directa. Únicamente en el caso de Esparta resulta evidente la intencionalidad debido a deficiencias físicas, lo cual no es siempre el caso en la Grecia de la exposición, donde confluyen otros factores como el sexo del neonato (las niñas eran abandonadas más frecuentemente), un embarazo no deseado por cuestiones económicas u otras, etc.

En cuanto a las demás prácticas, parecerían estar poco representadas en la sociedad que nos ocupa<sup>18</sup> debido a los argumentos expuestos con anterioridad, a la profusión de documentación gráfica y textual que muestra a personas con minusvalías y a la notoriedad alcanzada por algunos de ellos en diversos ámbitos de la sociedad<sup>19</sup>. Pese a ello es posible rastrear algún indicio que cabría ser clasificado entre los accidentes y el sometimiento a situaciones peligrosas muy especialmente relacionado con poblaciones cercanas o con relación directa al Nilo. Se sabe de la desaparición de niños en las orillas del río cuando acudían a jugar sin supervisión o simplemente a cumplir tareas relacionadas con sus obligaciones domésticas, en ocasiones por ahogamiento pero las más por ataques de los

<sup>17</sup> "Infanticide as Deliberate Fertility Control", En R. Bulatao y R. Lee. *Determinants of Fertility in Developing Countries: Fertility Regulation and Institutional Influences* 2, Nueva York, 1983, 245 - 266

<sup>18</sup> Aunque el castigo corporal excesivo es una constante que puede, incluso en la actualidad, comprobarse con solo darse un paseo por los poblados de la margen Oeste del Nilo por ejemplo a la altura de Luxor.

<sup>19</sup> Nuevamente hemos de hacer constar que cuando nos referimos al éxito profesional y social estamos aludiendo a personajes dedicados a tareas vinculadas con la administración del estado en un nivel medio, procedentes de familias ellas mismas integrantes de esta clase media (con todas las reservas que se suele presentar al usar esta categoría) que consiguieron –pese a su minusvalía- trepar por la pirámide social. Es una obviedad manifestar que las élites disponen de mayores recursos para enfrentar y soslayar los problemas derivados de una minusvalía.

temibles cocodrilos. En estos casos la cultura popular aplicaba un *bálsamo ideológico* a los familiares,<sup>20</sup> pues la tradición afirmaba que aquellos niños que desaparecían en el Nilo, y especialmente si habían sido víctimas de los saurios eran elegidos y habían sido reclamados por Sobek y por tanto estaban disfrutando de la compañía del dios.

Otros problemas físicos como deformidades en la espalda -la denominada joroba- casi siempre asociada a otras malformaciones, también están presentes entre los trabajadores egipcios que han sido representados en tumbas o inmortalizados en estatuas. Algunas están sin duda asociadas a problemas acaecidos en el transcurso del crecimiento por carencia alimentarias o sencillamente por meros accidentes. En las páginas finales de este trabajo incluimos una serie de imágenes (figs. nos. 9a, 9b, 10a y 10b), creemos que representativas de nuestra exposición. Encontramos figurillas de personas con pronunciadas jorobas, adultos con problemas debidos a una mala actuación médica, o ninguna, que habría ocasionado el mal cierre de una fractura, la estela llamada “De la Polio” donde dos personajes de la baja aristocracia presentan ofrendas y el noble evidencia un problema en su pierna derecha.... Incluso un *ostracón* en el que se plasma la imagen de un músico tocando la flauta y con una evidente desproporción patológica en el torso.

## Enanismo y posición social

Un paradigma imposible de eludir en el asunto que nos ocupa es el del enano Seneb<sup>21</sup>, alto funcionario dinastía IV del cual poseemos numerosa documentación. Consiguió emparentar por vía matrimonial con la casa reinante –desposó a una princesa real-, alcanzó gran riqueza y por su biografía se ha podido comprobar que los cargos religiosos no estaban vetados para personas con al menos este tipo de minusvalías –en su caso una acrondoplastia- ya que él ostentó algunos. Su tumba fue descubierta por Junker en 1926 junto a la de otro alto funcionario también enano de nombre Pernianku<sup>22</sup>. Estaríamos aquí en el escalón más alto conseguido por un personaje con minusvalía no perteneciente directamente a la familia reinante. Pero si únicamente dispusiéramos de esta referencia podríamos afirmar que estamos ante una excepción por la condición de miembro de la oligarquía del personaje. No obstante la profusa documentación de que

<sup>20</sup> Sin duda una tradición interesante ya que en España, entre la comunidad católica, se mantiene una fórmula muy similar, es común consolar a la familia que ha perdido a un niño diciendo que era un ángel y su sitio estaba en el cielo o que era tan bueno que dios lo ha querido con él.

<sup>21</sup> Renunciamos a incluir la imagen debido a su popularidad.

<sup>22</sup> Pernianku ha sido considerado por la bibliografía clásica el padre de Deneb pero no hay documentación que respalte tal hecho más allá de que ambos sean enanos. No obstante los hijos de Seneb no heredaron el problema y por esta razón es difícil con estas dos únicas razones adscribir con total seguridad una filiación a ambos personajes.

disponemos nos permite observar que personas con este tipo concreto de minusvalías eran habituales en diversos ámbitos laborales y de trabajo doméstico, en actividades para las cuales su corta estatura no constituía un handicap y en ocasiones se tornaba en ventaja. Así, encontramos con frecuencia a enanos trabajando codo con codo con pastores pero ocupándose de los animales domésticos, (fig. n° 7) -muy especialmente del cuidado de los perros-, representaciones de enanos trabajando en talleres de alfarería o de metalurgia artesana (fig. n° 8), los tenemos ocupando puestos de escribas e indudablemente eran contratados con frecuencia para el trabajo en las minas, ya que su talla y su fuerza física les hacía especialmente aptos. No se puede confundir a los enanos<sup>23</sup> (*nm* en egipcio jeroglífico) con los pigmeos (*dng* en egipcio jeroglífico) y los propios egipcios distinguían perfectamente.

Los enanos eran personas con este problema ya desde su nacimiento que podían nacer de padres con estaturas normales o no y los pigmeos pertenecían a tribus ajenas a Egipto, que había llegado por contacto durante las expediciones realizadas desde el predinástico hacia el sur del continente y que fueron haciendo un hueco en el especializado mundo egipcio relacionado con las danzas a las divinidades y el entretenimiento en la corte. Desde luego un pigmeo no tiene ningún tipo de problema médico sino una constitución distinta.

---

<sup>23</sup> Los enanos eran considerados próximos al dios Ptah, uno de los responsables de la creación en diversas mitologías. Resulta sorprendente constatar que en el siglo XIX se llegó a afirmar por parte de un doctor (T. Parrot “Achondroplasie. Sur l’origine d’une des formes de dieu Ptah” *Recueil de Travaux Relatifs à la Philologie et à l’Archéologie Egyptiennes* 2, págs. 129-133, Paris, 1880) que la acrondoplastia era inducida durante el nacimiento por los propios egipcios para responder a algún tipo de necesidad social. Obvio es decir que esta descabellada teoría, que implicaría la capacidad de manipulación genética, debe reposar en el mismo cajón que la idea de que los monumentos egipcios fueran erigidos por civilizaciones extraterrestres.



Fig. nº 7: Escena de la tumba de Mereruka (Reino Antiguo) en la que aparece un enano al cuidado de un perro.

El documento más curioso y tierno de esta relación entre los pigmeos y la corte se encuentra en la tumba de Herkhuf, en la frontera con Nubia. Este aristocrata, gobernador local y hombre de gran influencia en el entorno real, realizó diversos viajes al Sur y en el que nos ocupa, comunicó al rey Pepi II, en aquel momento un niño, que llevaba un pigmeo para la corte. La alegría del muchacho fue inmensa y se preocupó de escribirle para darle todo tipo de infantiles indicaciones acerca de cómo debía cuidar a su precioso pasajero y prometiéndole toda suerte de honores por la alegría que le había producido. El noble reprodujo esta misiva en los muros de acceso a su tumba:

Ven hacia el norte, hacia la Residencia, inmediatamente. Apresúrate y lleva contigo a este pigmeo que tú has traído del país de los Habitantes del Horizonte, vivo, sano y salvo, para las "danzas del dios", para alegrar el corazón, para deleitar el corazón del rey Neferkaré, que vive para siempre. Cuando suba contigo al barco, haz que haya hombres capaces que estén alrededor de él en la cubierta, para evitar que caiga al agua. Cuando duerma por la noche, haz que hombres capaces duerman alrededor de él en su tienda. Ve a controlarlo diez veces por la noche. Mi majestad desea ver este pigmeo más que los productos de la tierra de las minas y del Punt.

Cuando llegues a la Residencia y si este pigmeo está vivo, sano y salvo contigo, mi majestad hará para ti grandes cosas, más que lo que fue hecho para el canciller del dios Baurdjed en tiempos del rey Isesi, de acuerdo con el deseo de mi majestad de ver este pigmeo. Han sido enviadas órdenes al "jefe de las ciudades nuevas", Compañero y Superior de los Sacerdotes, para mandar que se proporcionen suministros de lo que está a cargo de cada uno, de cada almacén, de cada depósito y cada templo que no disfrute de exenciones".

Es indudable que en este caso se trataba de la segunda definición que dábamos al principio, no exactamente una persona con un problema de crecimiento.



Fig. nº 8: Imagen de la tumba de Merefnebef (Reino Antiguo) en la que aparecen enanos trabajando en metalurgia.

De la utilización de pigmeos en ceremonias religiosas, así como de la interacción hombres-dioses en la cuestión que nos ocupa trataremos en la segunda parte de este trabajo, en un próximo artículo. Dejamos para entonces el rol jugado por los enanos en los rituales vinculados a divinidades como Ptah o Bes. Así mismo hemos considerado que por su importancia, referencias simbólicas y paralelos en otras culturas, también abordaremos en el siguiente artículo las imágenes de nobles apoyados en bastón y con una evidente cojera.

### Conclusiones minusvalías egipcio

Abordamos las conclusiones poniendo de manifiesto, una vez más, nuestra percepción de que la sociedad egipcia parecería haber desarrollado una cierta sensibilidad hacia las personas minusválidas algo superior a la que parece detectarse en otras sociedades sincrónicas de su entorno. Ello no significa que estemos afirmando que los valores a los cuales apenas hemos llegado en el siglo XXI ya estuvieran presentes en el Egipto faraónico, pero si es cierto que cuestiones como el apoyo mutuo, la cooperación y la ayuda al necesitado, así como la ausencia de una rigidez estructural en el modelo social pueden haberse conjugado para producir esta situación.

Otros trabajos que venimos desarrollando acerca de la meritocracia en la sociedad egipcia podrían aportar alguna luz sobre el fenómeno y seguiremos trabajando en esa hipótesis.

## IMÁGENES



Figs. nos. 9a y 9b: Ostraca de aueletes con deformidad (Museo del Cairo) y Estela llamada “de la polio” en el Museo Carlsberg.



Figs. nos. 10a y 10b: Figurilla de hombre jorobado (Museo del Cairo) y hombre con fractura mal cerrada conduciendo ganado (tumba del príncipe Unasankh, Saqqara, Dinastía V)

## El caso griego

Para la cultura griega el desarrollo físico tenía gran importancia, dentro de la educación de cualquier ciudadano griego la gimnasia y el deporte eran puntos destacables. A este respecto Sahaj<sup>24</sup> expone que durante el periodo clásico griego el modelo ideal de ciudadano se expresaba con la idea de *kalokagathos*, palabra que se compone de dos adjetivos. El primero -*kalos*- significa hombre atlético, bien formado; el segundo -*kagathos*- expresa el ideal de hombre perfecto moral e intelectualmente. Este concepto sobre la educación física también aparece en escritos de filósofos griegos como Platón, el cual al describir su sociedad utópica, incidía en que la educación de sus ciudadanos se debía componer de música, filosofía y ejercicio físico.

La concepción de un noble griego era la de una persona con aptitudes para el deporte, capaz de llevar a cabo gestas en este campo, un ideal que se refleja claramente en la Odisea cuando se propone al protagonista una lanza deportivo para que pruebe su nobleza y el adversario de Odiseo lo insulta comparándolo con un pescador y afirmando que no será noble *de nacimiento* cuando desconoce *el noble entretenimiento de la rivalidad deportiva*. El deporte era, pues, un acto de reconocimiento social practicado por las élites, lo que impedía a las personas con alguna deficiencia el completo reconocimiento dentro de este sistema.

Por tanto, en una sociedad como la descrita, donde belleza y perfección eran requisitos del buen ciudadano, es bueno preguntarse cómo se consideraba a las personas con minusvalía física, ¿eran aceptados o rechazados?

## Estado de la cuestión

La percepción del mundo griego como refractario a la aceptación del minusválido fue puesta en cuestión por Martha L. Edwards<sup>25</sup> al afirmar que un recién nacido deformado no era visto necesariamente como un ser inferior o que precisara cuidados médicos, según la investigadora esta es una apreciación nacida en los siglos XIX-XX, vinculada a nuevos valores médicos y culturales que marcaban estándares de normalidad para el cuerpo humano. No obstante en el mismo trabajo se afirma que no se pretende sugerir que el mundo antiguo no tuviera un ideal de belleza y, muy especialmente el mundo griego, que conformó un ideal de cuerpo humano epitomizado en la estatuaria griega en la cual lo

<sup>24</sup> Sahaj, T. “The Body as a Form of Id and Social Differentiation (in Ancient Greece), *Human Movement* 2011, vol. 12 (4), pág. 387.

<sup>25</sup> “The Cultural Context of Deformity in the Ancient Greek World ‘Let There Be a Law that no Deformed Child Shall Be Reared’”, *AHB* 10, 3-4, 1996, pág. 83.

grotesco es únicamente necesario como contrapunto a la perfección, una perfección tal que se marcó mediante un canon matemático.

Oponiéndose a Edwards, las fuentes clásicas explican la necesidad de apartar a los recién nacidos que presentan alguna malformación. Así lo expone Aristóteles en su *Política* (1328A-1330A), donde recomienda la eliminación de los niños deformes<sup>26</sup>. En relación al mismo asunto, Platón en *Teeteto* (160E-161A), a través de una analogía que realiza Sócrates entre el nacimiento de una idea y el de un bebé, pregunta a *Teeteto* si lo que acaba de alumbrar debe ser criado o expuesto, haciendo referencia al ritual de abandono llevado a cabo con los recién nacidos<sup>27</sup>. Otro de los autores que informa sobre la exposición de niños es Plutarco, fijándose en la sociedad espartana de época de Licurgo, donde estos eran examinados por un consejo de ancianos que decidía si eran aptos, en caso contrario se descartaban y se despeñaban por el Monte Taigeto.

Por último debemos mencionar a Sorano de Éfeso, médico griego, en cuyo tratado imparte una serie de instrucciones para decidir si un recién nacido es o no apto para la crianza. Entre los criterios de medición destacaba la buena salud de la madre durante el embarazo, su duración, el grito del niño y si tenía todas sus partes, no tener orificios obstruidos, la debilidad o lentitud de sus miembros, el estiramiento de las articulaciones, el tamaño y forma adecuados del bebé, así como la sensibilidad al tacto de todos sus miembros. Según él, si no se cumplían las condiciones, el recién nacido no es apto para la crianza<sup>28</sup>.

Estos pasajes ilustran sobre la práctica de la exposición apuntada anteriormente, si bien es cierto que los dos primeros son textos filosóficos y el de Plutarco es muy posterior a la época que narra, todos ellos, junto al tratado médico, aluden a una circunstancia que debía darse habitualmente dentro de la sociedad griega clásica, ya que si un fuera una práctica habitual, pública y reconocida no existiría documentación al respecto. Consideramos que el ritual está muy relacionado con la idea de necesidad de ciudadanos fuertes, capaces de mantener el *oikos* y posteriormente defender la *polis*.

No obstante lo anterior, hallamos individuos con anomalías físicas dentro de la sociedad griega, ya sea por accidente o, incluso, por nacimiento y contamos con textos de autores que aconsejan ciertos métodos para curar problemas como fracturas en niños, pies zambos o moldear las extremidades de estos a través del vendaje o la manipulación de los miembros afectados.

---

<sup>26</sup> Edwards, *op. cit.* pág. 83.

<sup>27</sup> Edwards, *op. cit.* pág. 82.

<sup>28</sup> Edwards, pág. 83.

Aunque pareciera que estas personas suponían una carga, eran capaces de jugar un papel económico, incluso algunos de ellos destacaron y fueron aceptados socialmente en virtud de cualidades extraordinarias. Este es el caso de Homero<sup>29</sup>, que siendo ciego, descolló por sus relatos de la Odisea y la Iliada, trasmítidos de generación en generación. Otro ejemplo es Demóstenes, de los oradores más importantes de la antigua Grecia, conocido como uno de los padres de la terapia del habla, debido a que sufría un defecto de dicción. Para mejorarlo, trabajaba el tono de su voz en la playa y se introducía piedras en la boca con el fin de corregir el problema. Por último cabe mencionar a Pirro de Elis que, según Pausanias, fue ganador en el pentatlón de Olimpia y segundo en Nemea, sin embargo durante su infancia sufrió distrofia muscular a causa de un reumatismo, lo que provocó que se entrenara para la prueba con el fin de convertirse en un hombre sano e inmune a la enfermedad<sup>30</sup>, este ejemplo de superación es absolutamente acorde a los ideales aristocráticos.

## La situación entre el *demos*

¿Qué ocurría con el pueblo? Dentro del *demos* se pueden rastrear algunos ejemplos de trabajadores con alguna minusvalía, como es el caso del sastre reflejado en la obra de Alcífrón *Cartas de los labradores* (24,1) pero, una vez más, también encontramos en una de las comedias perdidas de Aristófanes, el *Anágyros*, un fragmento en el cual se ridiculizaba a un pobre vendedor de puerta en puerta porque era cojo<sup>31</sup>.

Mención especial merecen las heridas de guerra que eran consideradas un honor y que procuraban a los soldados fama y atención de la sociedad, si bien no podemos afirmar que el *status* de “herido de guerra” conllevara un beneficio a lo largo del tiempo. Podía darse y de hecho ocurría, que la familia a la cual pertenecía el herido fuera más protagonista cuidando del mutilado en el transcurso del tiempo que su ciudad, pese a su entrega a la *polis*. Por lo que se refiere a la fama, un buen ejemplo es el de Cinegiro, exaltado y convertido en un héroe que trasciende el tiempo por su sacrificio en Maratón donde perdió ambas manos y la vida, aunque resulta más sencillo y económicamente rentable rendir honores a un

<sup>29</sup> Sobre el *topos* que relaciona deficiencias físicas y profesiones artísticas ya nos hemos extendido en la introducción de este trabajo. El caso de Homero es paradigmático aunque también debemos tomar en consideración la vertiente científica que siempre consideró al propio autor un *topos literario*, un nombre tras el que poder sustentar el edificio de la narrativa griega. Las dudas sobre su lugar de nacimiento, su adscripción extranjera, que debemos a Luciano de Samósata, etc. dificultan la interpretación. Es bien cierto que su fama se debe al periodo helenístico, en su afán por recuperar un pasado glorioso de la Grecia clásica. En la actualidad el debate persiste.

<sup>30</sup> Sahaj, pág. 388.

<sup>31</sup> 'Anágyros' F 57 PCG 3, 2: 59.

muerto que mantener a un minusválido por que lo nuevamente la condición social del herido juega una baza fundamental.

Aquellos de entre los minusválidos que pertenecieran a la aristocracia podían considerarse afortunados e incluso puede que accedieran a labores de gobierno, este es el caso de Filipo II de Macedonia tuerto y que sufría una cojera a causa de una herida de guerra lo cual no impidió que siguiera siendo rey (fig. n° 11a y 11b), o Alejandro Magno que, según Plutarco, a pesar de haber sido herido en la rodilla continuó en el poder. Sin embargo para un miembro del *demos* sin afiliación la situación distaba mucho de ser halagüeña pese a haber sufrido los mismos embates de la guerra y haber defendido la misma *polis*.



Figs. nos. 11a y 11b: En la izquierda vemos la reconstrucción de la imagen de Filipo II de Macedonia y en la derecha una fotografía de su fémur y tibia fusionados.

Si la vida del veterano de guerra con una discapacidad era difícil, la del esclavo no era mucho mejor, ya que, mientras la integridad física del ciudadano griego era fundamental, no ocurría así con sirvientes y esclavos los cuales podían legalmente ser mutilados, castigados físicamente, etc. al ser considerados los primeros como dependientes sobre los cuales la imposición de correctivos físicos estaba ampliamente aceptada y en el caso de los segundos por su condición de propiedad. A lo anterior se añade que el sufrimiento de alguna minusvalía podría hacer del esclavo un objeto de burla y escarnio por parte de la sociedad en que vivía.

Un ejemplo claro de discriminación contra un minusválido lo narra Plutarco:

“Hallábase en el servicio de Alejandro un ateniense llamado Atenófanes, destinado con otros al ministerio de ungirle y bañarle, y también al de procurarle desahogo y diversión. Éste, pues, como a la sazón estuviese en el baño un mozuelo del todo despreciable y ridículo por su figura, pero que cantaba con gracia, llamado Estéfano, “¿Queréis- le dijo- yo, rey! que hagamos en Estéfano experiencia de este betún? porque si con tocarle no se apaga, es preciso confesar que su virtud es insuperable y terrible”. Prestábase también el mozuelo de buena gana al experimento, y en el momento de untarle y tocarle levantó su cuerpo tal llamarada, y se encendió todo de tal manera, que Alejandro se vio en el mayor conflicto y concibió temor, y a no ser que por fortuna se tuvieran a mano muchas vasijas de agua para el baño, un auxilio más tardío no hubiera alcanzado a que no se abrasase; aun así, se apagó con mucha dificultad el fuego, que ya se había extendido por, todo el cuerpo, y de resultas quedó bien maltratado.”. Vidas paralelas, Alejandro Magno, Tomo V pasaje. 35.

Destacan en la texto el desprecio del autor hacia el infortunado Estéfano la nula preocupación por sus graves heridas que son tomadas a la ligera y sirven únicamente como marco para explicar el problema que pudo haber tenido Alejandro, en este sentido consideramos que es un magnífico ejemplo de lo que venimos exponiendo con relación a la sociedad griega y, por extensión, a la del propio autor romano pero muy identificado con el ideal aristocrático griego.

## Mujer griega y minusvalía

Hemos analizado el comportamiento hacia las personas con minusvalía pertenecientes tanto a la aristocracia como al pueblo, pero ¿qué ocurría con la mujer griega que sufría algún tipo de problema físico? ¿cómo eran vistas por la sociedad?

A diferencia de la mujer egipcia, que gozaba de personalidad jurídica propia dentro de la sociedad permitiéndole heredar y legar bienes o ejercer cualquier profesión, la mujer griega permanecía primero bajo la tutela del padre y más tarde, tras contraer matrimonio, bajo la del marido, y su papel quedaba reducido al de proveedora de herederos al marido y al mantenimiento de la casa.

Edwards<sup>32</sup> pone de manifiesto que el nacimiento de una niña era menos deseable que el de un varón, consecuencia lógica del sistema social imperante. Si a ello añadimos una deformación todavía resultaba más difícil de aceptar a pesar de que ciertas deformidades no afectaban a la función ciudadana reservada a la mujer que, como hemos mencionado antes, era asegurar la descendencia. Así mismo, la autora añade también que entre las clases altas

---

<sup>32</sup> Edwards, pág. 91

una mujer “fea”<sup>33</sup> sería menos casadera. Sin embargo, teniendo en cuenta el ideal de perfección de la sociedad griega y el miedo a que el neonato sufriera los mismos defectos que la madre, -si recordamos las palabras de Sorano la salud de la madre es uno de los factores a tener en cuenta-, se provocaría el rechazo a contraer matrimonio con una mujer discapacitada en todas las capas sociales.

No obstante, la información sobre este asunto es escasa y poco estudiada por lo que solo podemos realizar especulaciones sobre ello. Una de las pocas fuentes clásicas que menciona algo concerniente con el tema es Herodoto (Historia I 196) cuando escribe sobre un mercado matrimonial en Babilonia donde las mujeres deformes eran comparadas de manera desfavorable en relación con las bellas, allí, tras vender a las más bonitas, los hombres pobres aceptaban casarse con las menos agraciadas a cambio de una suma de dinero. La problemática de esta historia es que la información hace referencia a la sociedad babilónica y no la griega por lo que no conocemos totalmente como eran tratadas las mujeres griegas.

## Los minusválidos frente al arte y la mitología

Para terminar nos queda ocuparnos de dos asuntos, el arte y la mitología. Con relación a la primera y en la medida de nuestras posibilidades no hemos podido rastrear ninguna pieza en la que el representado adolezca de algún defecto físico. No podemos afirmar categóricamente la inexistencia de tales imágenes pero consideramos consecuente este vacío en la tipología. Por lo que respecta a la mitología, lo más destacado en el mundo griego es, sin duda, la presencia de un dios con un marcado defecto físico como es Hefestos lo cual podría parecer una contradicción a nuestro análisis pero no lo es si tenemos en cuenta una circunstancia fundamental: Hefestos es una divinidad que trabaja, es un artesano y, por definición, el patrono de los artesanos en el mundo griego, de todos es sabido que los *aristoi* despreciaban el trabajo manual y el comercio, por lo que no resulta extraño que el máximo representante de los artesanos fuera percibido como una imagen en el Olimpo de sus patrocinados en la tierra. No es solo una tara física la que se representa en la imagen de Hefestos sino una tara social. A pesar de ello, se observa una evolución en su representación dentro de la imaginería griega que conduce a la desaparición de su defecto (figs. nos 12 y 13), siendo retratado igual que el resto de dioses, posiblemente el cambio esté relacionado con esa idea de perfección que impregna la sociedad de la Grecia clásica.

---

<sup>33</sup> “a female who was considered ugly may have been less marriageable, at least among the upper classes.” *op. cit.* pág. 91



Fig. nº 12: Hidria con escena del regreso de Hefestos datada en el 530 a.C. donde se puede apreciar la deformación de los pies del dios que va montado en un burro.

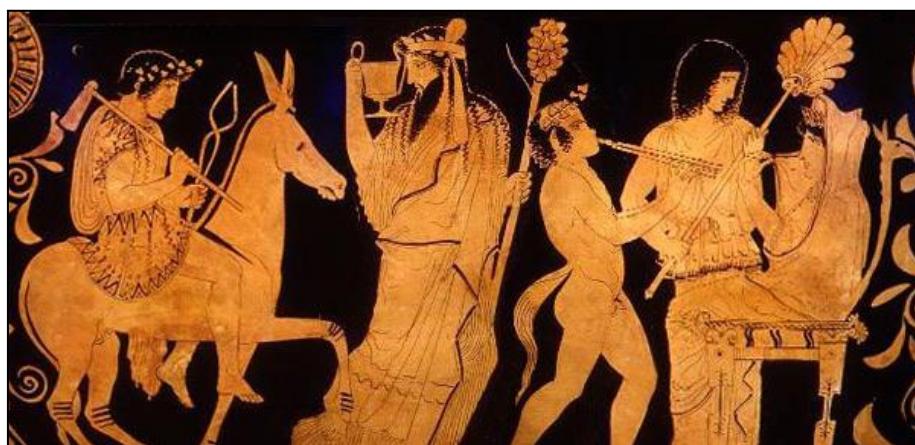


Fig.nº 13: Representación del regreso de Hefestos en figuras rojas datada en el 430-420 a.C. donde el dios Hefestos, montado en burro ya no sufre ninguna malformación

### Conclusiones grecia

A la luz de nuestras investigaciones la sociedad griega presenta una condición más desfavorable para el desarrollo social, económico y personal de las personas con minusvalías que la egipcia, salvo escasas excepciones. La condición de mujer, que no se manifiesta en Egipto aquí se nos antoja un handicap más y la diferencia entre aristocracia y pueblo también se nos muestra más tajante.

## Bibliografía

- ANDERSON & CARDEN *Enabling the Past: New Perspectives in the History of Disability* European Review of History-Revue européenne d'Histoire, vol. 14 n° 4, 2007, pp. 447-457
- BAINES, J., Merit By Proxy: *The Biographies of the Dwarf Djeho and his Patron Tjaiharptu*, JEA 78 pág. 241-258.
- EDWARDS, Martha L., *The Cultural Context of Deformity in the Ancient Greek World Let There Be a Law that no Deformed Child Shall Be Reared*, AHB 10, 3-4, 1996, 79-92.
- MITCHELL, D., Zinder, S., *The Body and Physical Difference, Discourses of Disability*, 1997, Ann Arbor.
- PONS Mellado, E., *Los talleres de metal en el Antiguo Egipto*, Isimu VII, págs. 313-346, Madrid, 2004.
- SAHAJ, T. "The Body as a Form of Id and Social Differentiation (in Ancient Greece), *Human Movement* 2011, vol. 12 (4), 385-390.
- SCRIMSHAW, S., "Infanticide as Deliberate Fertility Control", En R. Bulatao y R. Lee. *Determinants of Fertility in Developing Countries: Fertility Regulation and Institutional Influences* 2, Nueva York, 1983, 245 - 266
- SCRIMSHAW S., Infanticide in Human Populations: Societal and Individual Concerns, En Glenn Haufater y Sarah Hardy. *Infanticide: Comparative and Evolutionary Perspectives* , Nueva York 1984, 439 - 462



# Some remarks about the Egyptian Creator

Mariano Bonanno<sup>1</sup>  
Submetido em Agosto/2015  
Aceito em Agosto/2015

## ABSTRACT:

The sexual co-participation is of significant importance in the generative universal process of masculine Egyptian society. Nevertheless, it is true that the creator appears explicitly with extern masculine attributes and that its feminine part is his complement and that, in anyway, the sexual interrelation is the trigger of conception. The androgyny of the deity condenses the best of the sexual potency of both and the outcome is the conjoint work of the complete essences, and this concentration in only one entity constitutes the apotheosis of the original perfection. Thus, the androgyny constitutes the transcendence of the primordial non differentiation in which the generative energies of the pre-creationist chaos were concentrated, and also the previous stage to the definitive sexual differentiation. The aim of this paper is analyze and sketch out about the androgyny presence in the ones which constitute the principal theological systems of the ancient Egypt; in effect, the Memphis, Hermopolis and Heliopolis cosmogony will be our center of attention.

Keywords: cosmogony - creation myths - pre-creation state - androgyny - sexual co-participation

## RESUMEN:

La coparticipación sexual es de significativa importancia en el proceso generativo universal en una sociedad masculina como la egipcia. Es cierto igualmente, que el creador aparece explícitamente con atributos externos masculinos y que su parte femenina es su complemento y que, no obstante, la interrelación sexual es el desencadenante de la concepción.

La androginia del demiurgo condensa aquí lo mejor de la potencia sexual de ambos y su resultado es la obra conjunta de esencias completas. El que se concentren en una sola entidad constituye la apoteosis de la perfección original.

Así, la androginia constituye la trascendencia de la indiferenciación primordial en la que se condensaban las energías generativas en el caos pre-creacionista, y también el estado previo a la definitiva diferenciación sexual.

El objetivo del presente trabajo es analizar y bosquejar la presencia androginia en los que constituyen los principales sistemas teológicos del antiguo Egipto; en efecto, las cosmogonías de Menfis, Hermópolis y Heliópolis serán el centro de nuestra atención.

Palabras Clave: cosmogonía - mitos de creación - estado pre-creación - androginia - coparticipación sexual

---

<sup>1</sup> Doctor Mariano Bonanno (Universidad nacional de La Plata). Dictado de Morfo-sintaxis del Egipcio Clásico en el Instituto de Historia Antigua Oriental "Abraham Rosenvasser" (Universidad de Buenos Aires). mbonanno1971@gmail.com

## Introduction:

It is significance the sexual co-participation in the generative universal process in the masculine Egyptian society. Nevertheless, it is true that the creator appears explicitly with extern masculine attributes and that its feminine part is his complement and that, in anyway, the sexual interrelation is the trigger of the conception.

The androgyny of the deity condenses the best of the sexual potency of both and the outcome is the conjoint work of the complete essences, and this concentration in only one entity constitutes the apotheosis of the original perfection.

Far from being exclusively Egyptian, the concept of androgyny was present in numerous mythic-religious conceptions. Ying and yang in the Far East, Sin moon god at the Mesopotamia, the dual interpretation of the Genesis, the androgynian shape of Zeus in the Mediterranean mythology (Troy, 1986, 3), among others, are some of the examples that follow this direction. But beyond particular cases, we can deduct its importance in the general context of the pre-philosophical thought. And this is closely involved with its *Weltanschauung* and the natural forces that are its support.

The idea of a continuous interaction between opposites impregnates a great part of the mythic production of the ancient societies. The concept of androgyny is an inclusive concept in which the participation of the sexes is a complementary relation.

It was difficult, mostly for the Egyptian people, to achieve high levels of abstraction without going over concrete concepts, in a way that all thoughts were based on them.

This is probably the explanation for the bisexual conception of the creator deity. If life was the result of the conjunction of the sexes, the creator had to, although it was in a subtle way, get both of them together in integration for the generative process. Thus, the hand or the mouth, as we will see, was associated to the feminine element, trigger of the creative potency of the god; is for that reason that the doctrine of creation was based on the procreative and regenerative powers symbolized by the sexual division of the divine power (Tobin, 1988, 176).

In fact, the androgynian conception of the deity condenses, we believe, a big part of the general idea that Egyptians had of their gods. First, because it synthesises in one being the dual cosmovision of the universe that has always impregnated the Egyptian thought, second, because of the evident female function in the creative process which made woman

an omnipresent object of cult; and third, and speaking in a more general level, because of the attribution of supernatural potentials, one of the funding conditions of myth.

With sexual capacities defined, though integrated into one entity which unified them, creator was able to emerge as a leader of the human action not only over the earthly environment, but also over the celestial one and introduce itself to the mankind as the plenty of life and its eternal continuation.

This synthesis involved the characteristics of Creator of the male condition, and the female function of the triggering of the creative forces and the receiving of the seed.

Thus, the androgyny constitutes, accepting the validity of an evolutionist analysis, the transcendence of the primordial non differentiation in which the generative energies of the pre-creationist chaos were concentrated, and also the previous stage to the definitive sexual differentiation.

The act of creation was considered as a perfect conjunction of multihierarquical microcosms. That summed up in itself the whole totality of the natural forces latterly differenced, although already perfectible, given its correspondence to the empire of the humane. The Egyptian binary conception was solved and reflected itself in the deity, the uncreated One, the all mighty carrier of life and hope.

The primordial creation had to be reproduced indefinitely in the microcosmic level of mankind and thus emulate the original perfection and be the guarantee of the continuity of the work dictated supernaturally. In other words, the degraded movement, -in the sense of a limited cession of the divine potency to the human-, of the creator capacities, were the support of such state of original perfection.

Finally, for our analysis, it is important to state that the cosmogonic myths to which we will limit ourselves are the ones from Memphis<sup>2</sup> and Heliopolis, the ones which constitute the principal theological systems of the ancient Egypt.

### **Androgyny in the cosmogonic sources:**

Every creative process supposes the simultaneous participation of both sexes, and this complementation implicates the success in the continuity of specie. But, if we get into the domain of the cosmogonic conceptions, such status of things varies considerably<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> The chronology of such Theology is discussed. Some scholars consider it from XXV Dynasty, a period in which a solarisation of the religion and, moreover, the moment in which inscription of Sabacon preserved it was recorded. See Junker (1939), Junge (1973), Fazzini (1988), Kemp (1992, 42-43), Kraus (1999,239-246), Van Lieven (2007,255-258), Altenmüller, (1975, cols.1065-1069).

The human universe is very much limited than the divine one, because it handles the forces that condition the first one. Thus, the nature of gods becomes into intelligible, and gives them capacities and potencies substantially diverse and different from the human ones.

A brief extract of a main cosmogonic text is illustrative:

“The Lord of All, after having come into being, says: I am he who came into being as Khepri (i.e., the Becoming One). When I came into being, the beings came into being, all the beings came into being after I became. Numerous are those who became, who came out of my mouth, before heaven ever existed, nor earth came into being, nor the worms, nor snakes were created in this place. 1, being in weariness, was bound to them in the Watery Abyss...<sup>4</sup> (Piankoff, 1954, 24).

The text identifies clearly the becoming of the existence of the creator with the beginning of universal existence. This creator is called Khepri “the one who become to be” and it should be related since remote times to creator Atum. The “First Occasion” makes reference to the first elevation of god Atum over the primordial hill after having backed off the Nile’s flood. Little hills left uncovered were the promise of the annual life of Egypt and it was in one of them from where it was considered that the deity had started its work. As regards the primordial beings mentioned, Shu y Tefnut are the pristine couple sexually separated, later also creators themselves.

The text states the creation from only one entity which is introduced to us sexually non differenced although they carry within themselves, immanently, both sexes.

The cosmogonic myths, in their condition of phenomena that present themselves as facts with no explanation for men, are founded precisely because of this “defenseless” reasoning impregnated mostly with imagination. That is why the power, the capacity, the strength and any divine attribute are unlimited, being their origin the reflect of the human conscience of their lack in relation with the superhumane. But besides, and emphatically, the creator shows itself as the beginning of all existence.

“...Then I planned in my own heart, and many forms of beings came into being as forms of children, as forms of their children.” (Piankoff, 1954, 24).

---

<sup>3</sup> “The combining of masculine and feminine traits was not unique in Egyptian art and mythology *per se*: the fecundity of the Nile god, Hapi is portrayed in a similar fashion and the sole creator god, Atum is, by reason of his actions, essentially ‘hermaphroditic’ in nature”, Johnston (2010, 11).

<sup>4</sup> Also en Pyr. 1466c-d, n hprt pt n hprt b n hprt rmt mst ntrw n hprt mt; “the sky had not yet come into being, the earth had not yet come into being, mankind had not yet come into being, the gods had not yet been born, death had not yet come into being”.

Thus is showed the solitude of the deity when conceiving the different ways of existence, like the preconceiving of creation. It is probable that the “other” existence that the text makes reference should be that which comes from human liquids, which became into the son and the daughter Shu and Tefnut.

And the demonstration of the existence of these two, can come in our help, because conception and birth are the result of the active participation of both of the sexes, and in this way, and analogically, Shu and Tefnut come from the sexual exchange united in the androgynian creative divinity.

As regards “the ways of existence of Khepri (the creator)”, we can speak in two senses: on one side, understanding that its son and daughter are the conjunction of the bisexual generative potency of the god, because of being the fruit of the masturbation or of the solitary expectoration of this latter, and on the other side, we can speak about the identification of Khepri with Atum and Re, denominations of the Sun creator.

Going back to our first statement and analysing this last fragment of the Heliopolitan Theology, we found out that the deity came absolutely alone to the existence and setting himself the moment of his appearance as a creation, setting thus the time of his “becoming”. The idea is preserved in Chapter XVII from The Book of the Dead.

“...I am the Great God, the self-created. Who is it? The Great God, the self-created, is water, he is Nun, father of the gods. Otherwise said: He is Re. He who created his names, Lord of the Ennead. Who is he? It is Re who created his names and his members, it means the coming into existence of those gods who are in his suite.” (Faulkner, 1985, 44)

Nun is the first chaotic stage, waterish and dark, previous to the activity of the creator. From one point, the residence of the non being because there is no activity, movement or any kind of alteration, is also the residence of the being, the potentiality of the being is inferred from its latter creative activity.

Such chaos carried substantially all the generative forces, male as well as female, being the god a non differenced part of that primordial chaos. That this part hadn't been explicitly manifested doesn't mean that it wasn't present in this first status of not being. In Aristotelian terms, the ambivalent sexual potentiality of the deity becomes into act at the moment of creation of genders

This explains that Atum, Ptah and latterly Re, which is identified with the first one, being gods of male nature, wouldn't be exclusively male. As universal creators, they carry in themselves the two sexes, so creating of sexed essences was possible as a deed of a being substantially masculine-feminine.

To the original primeval non differentiation of this chaotic stage, follows the appearance of the deity self created, which contains in its essence both sexes although externally is being shown with masculine attributes.

Atum's solitary creation was cause of many speculations from the scholars in what is related to the feminine element during the act of creation. According to this cosmogony, Atum created from himself the first couple of gods sexually differenced and did it starting from his one physical activity. The original passivity of the creator was interrupted by his activity, the masturbation itself, the point at which started the first generation of gods.

The real and material agent that activated the generative potency of the deity was the hand, grammatically and conceptually feminine, according to the Pyramids:

“... This is Atum who is getting to be as the masturbator (*iws3w*) of Heliopolis. It was in his fist that he put his phallus (*hnn*). He got to the orgasm (*ndmmt*) with himself and his son and his daughter (*s3ty*) brother and sister (*snty*) Shu y Tefnut were born.”<sup>5</sup>

It is important to retain this last paragraph, because in later times the Divine Worshippers -*dwt-ntr*- was also holder of the title “Wife of the God”-*hmt-ntr*- they were called “Hand of the God”-*drt-ntr* (Leclant, 1957,168) in intimate relation to the Heliopolitan myth<sup>6</sup>.

Nevertheless, the last one has to go back at least to the Middle Kingdom, as an independent being, when a goddess, as companion to Atum, and called *drt.f*, “His Hand”, personifying Djeritef (Chassinat, 1912,159-160).<sup>7</sup>

It was the Atum's hand his companion in the loneliness of the Nun, and it was, as latter is mentioned the God's Wife, who satisfied (*htp*) Atum. She copes with their duties to the god, performing the rituals of the cult that give him strength and potency. In the case of the princesses send to the intimacy of the gods, a sexualised reinterpretation can be verified from the traditional acts of the pharaonic ritual (Leclant, 1957, 169). But it is not only sexual satisfaction what the feminine hand provides the god with, the ritual use of the *sistro* and of the *menat* necklace, contribute to the revivification of the heart of the god.

<sup>5</sup> Pyr. 1248 a-d.

<sup>6</sup> “Das les Textes des Pyramides, Atum, le démiurge solitaire d'Héliopolis (\*Urgott), de sa propre main donne naissance à Schu et Tefnout”, (Leclant, 1975, col. 813).

<sup>7</sup> “Toum devient ainsi un dieu analogues aux autres membres de l'enneade héliopolitaine conçus sur le type humain et groupés par couples. Au geste créateur du dieu solitaire qui donne naissance à Shou et à Tafnout, on substitue une personnalité féminine qui par son nom rappelle cet acte, mais dont l'existence même est une contradiction de fait avec le vieux mythe dont elle contribue à corriger la forme brutale”, (Chassinat, 1912,160).

This was the transcendental function of the God's Wife for the conservation of the pre-stated divine order.

Westendorf (1967, 141), consider that these objects represent male/female opposition. The feminine connotation of the necklace would be given by the term *mnyt* and its relation with *mnt* “tight”, while the male reference, is given by the phallic shape of the *sistro*. Both of themes were Hathor's instrument and were linked to the renascent. They symbolized permanent and continuity of life forces, and so to reenactment of primeval creation.

Such contribution to the maintenance of the universal order -*m3t*- is the most important cosmic function of feminine element in the cosmogonic myths<sup>8</sup>. During the pregnancy the body of woman takes the place of the recipient where the best of the generative forces of both sexes is condensed and its development is made possible, with her contribution the success of the generative process is guaranteed. But it is also true that once triggered the process, its alteration or any possibility of loosing its equilibrate position, the feminine element is the one capable of re-stabilisation and thus acts as the point of inflection.

“Die Majestät des Re sprach darauf: „Wisset, sie sind in die Wüste geflohen, den ihre Herzen sind in Furcht über das, was ich ihnen gesagt habe. Sie aber sprachen im Angesicht Seiner Majestät: „Laß dein Auge dahinziehen, daß es sie der bloßtelle die sich verschworen haben als Bösewichter. Es gibt keine Auge, das ihm überlegen ist, um sie für dich zu schlagen (so) möge es herabfahren als Hathor“. (Hornung, 1982, 38).

Those feminine entities are the ones in charge of restoring the altered order. In numerous cosmogonic texts, goddesses take that transcendental role of a forever returning to the primordial stage. Nevertheless, not making reference to the first chaos but to the “*thus heart and tongue rule over the limbs in accordance with the teaching that it (the heart, or: he, Ptah) is in every body and it (the tongue, or: he, Ptah) is in every mouth of all gods, all men, all cattle...*” (Lichteim, 1976, 54) that is to say, the original creation.

The universe was created once and for all according to a plan of immutability, any real or potential disorder, wasn't consider a cosmic aberration; on the contrary, it had been conceived in the deity's mind and it was a constitutive part of the original pre-conception.

<sup>8</sup> “The existence of evil is attributed to humanity and not to the creator god. The latter crushes mankind's rebellion brutally through the intervention of Hathor; to destroy evil he is compelled to annihilate humanity, an action that conflicts with the idea of creation itself. The ultimate solution—a separation of the cosmic levels of existence—limits the problem to the earthly realm. In this sense, the composition is complementary to the other netherworld books, such as the Amduat, the Book of Gates, and the Book of Caverns, which show how manifestations of disorder are punished and overcome in the Beyond”, (Guilhou,2010,4-5).

“Und die Majestät diesses Gottes (Re) sprach: “Willkommen in Frieden Hathor, die dem Schöpfer gefolgen hat, als ich zu ihr gekommen bin!”. Darauf sagte diese Göttin: “So wahr du für mich lebst, als ich mich der Menschen bemächtig habe, war es angenehmen für mein Herz”. Und die Majestät des Re sprach: “Ich werde Macht über sie haben als König, als der, der Sie verhindert hat”. So war es, daß Sachmet entstand, das Gebräu der nacht, im in ihrem Blute zu waten von Herakleopolis an”. (Hornung, 1982, 38-39).

This text talks about a conspiracy of men against their supreme governor Re, who send s the goddess Hathor in the shape of Sekhmet, (the powerful one) to frighten the human gender. Once again is a goddess the commissioned for the restoration and her violent action is justified as a purifying ritual. The conclusion that can be taken from this brief analysis puts the feminine element in the role of the guarantor of the continuity of the pre-stated cosmic order. Such function could have had its expression in the ancient myth through which the sun god had been born and was being born continuously from a mother god in the shape of a cow.

According to the solar mythology, the sun entered into the celestial cow's mouth during the night, to reappear in the morning through her vulva as “the bull of his mother” (*k3mwt.j*), that is to say, his own father, the self-engendered or created of himself.

The taking part of both sexes is clearly, resumed in the creator Re. As the feminine receiving activity is also clear shown in Hathor who receives the seed in the first instance, keeps it -during the night- until the ideal conditions for the conception are given, so as to finally conceive the creator.

In the earthly domain, this would have an institutional reflect, as when difficulties came upon in the dynastic succession, -guaranteed by the matrilineal filiation- it was usual to appeal or to the lateral branches or to look for any kind of relation with a feminine member of the royal family. Here, as in the mythological domain, the female element was the guaranty of the restoration of the order after a transitory crisis situation, as it was supposed during a dynastic changing period.

As frequently happens when trying to trace directive exes in the religious, thought we see that diverse traditions, contradictory in appearance, converge because of numerous ways. It would be naif to try to unify in only one doctrinaire corpus such a varied and rich production like in this case.

In this way, every production would have been the original result of the convergence of the various intellectual currents conformed around one or various canons of acceptation related directly to an ancestral unchangeable order. So, each change,

adaptation or reformulations were made accessible for the thought structure rooted in the omniscient tradition, supreme censor and sacredly above all speculation.

To illustrate the myth of Atum's creation, another cosmogonic text makes to arrive to existence of the first couple of gods by the expectoration of the deity: "*I spit (iss) what became Shu (Su) and expectorated (tf) what became Tefnut*". (Wilson, 1946, 6-7).

To be noted the shear difference between the creative actions described in the Texts of the Pyramids -through masturbation- and the one described in the Bremner Rhind papyri in which the mouth is the artifice of the existence of the sexed couple Shu and Tefnut.

"I planned in myself, I made all forms being alone, before I ejected Shu, before I spat out Tefnut before any other who was in me had become. Then I planned in my own heart, and many forms of beings came into being as forms of children, as forms of their children. I conceived by my hand, I united myself with my hand, I poured out of my own mouth". (Faulkner, 1937, 166-185 and 1933, cols.29,1-29,2,72)

Such generation represent the female element of the god, first by mention of the hand, and the word one by the mouth that we can identify with the vagina and thus reinforce the androgynian character of the creator.

Analysing the Book of defeating Apofis and the Bremner Rhind papyrus, we can recognize in the first place and in reference to expectoration, the mouth with the vagina where the semen, outcome of the masturbation, and then and having in mind the female role of recipient of the generative potencies, we can identify the expulsion – as a corollary of the interrelation of the sexes- of Shu and Tefnut.

It is also possible to identify Tefnut, the Humidity, with the mouth and also with the vagina because it's essential component is the liquid substance that through them enters. On the contrary, the identification of Shu, the Air, with the sexed element is more complex, although may be we the going through the physical space of the semen of the god can help us in this sense.

"... for the Ennead of Atum came into existence through his semen and his fingers. But the Ennead is the teeth and lips in this mouth which pronounced the name of every thing, from which Shu and Tefnut came forth and which gave birth to the Ennead." (Lichtheim, 1976, 54)

The verbal creation of Ptah transcend the Atum previous one; it reaches because it reaches a high degree of abstraction -the creator verb- and makes it depending on a pre- conception of the mind. Besides, the fact of bisexualising the Nun constitutes a subtle use of the male/female concepts. Here the androgyny not only characterises the creator, but also the first state of the non created.

Here, in the Theology of Heliopolis it seems to coincide on the androgyny of the deity.

Also, about Ptah , its principal deity, the Memphite Theology says:

“Ptah –Nun the father , the one who begat Atum,

Ptah- Naunet the mother, who gave birth to Atum”.(Iversen, 1990, 485)

Thus Path is identified with the absolute of the pre-created, with the Primordial Ocean in its male essence -Nun-, and in its female one -Naunet-. That is to say that the Memphite Theology sexualises Nun in an ambivalent way, giving to creator an androgyny nature. Furthermore, is Atum who appears effectively identified with the androgynian chaos.

“And thus the kas were made and the hemsut installed those who make all nourishment by this word.” (Iversen, 1990, 486)

Ptah is the supreme intelligence who conceives in his mind –heart- and gives shape with his tongue -verb- to the creation of Atum and of all gods , thus constituting this principle the closer approach of the Egyptian to the Logos ‘s doctrine, (Wilson, 1995, 96).

We have then two cosmogonics systems well distinguished. In Heliopolis we have a self-created god emerged from the chaos, from the non differentiation, who initiates the divine individualisation through defined sexes. This lonely activity implies a physical conception of creation.

In the creation by Re in the Bremner-Rhind papyrus, we find a more abstract idea of the chaos and creation.

“Because I created (some of) them in the Nun (or nnw= primordial water) like somnolents (inert ones , nnw= the dead ones), before I found a place where to stand (literally, to be stand up)”. (Faulkner, 1933,26,24 to 27,1,60)

It is interesting the use of the male and female ways respectively of the same word -nnw- to name the sexually differentiated nature which makes the divine essence of Ptah. The reference made to the primeval state, which is exempt of any sexualisation, seems to be contradictory to the Memphite Theology conception , where the creator appears being male and female.

Nevertheless, beyond the differences between both systems, the Egyptian thought included in some way both sexes. At the moment of explaining the creation it was reticent to get rid of components of the empire of the concrete.

The same happens in the creation hermopolitan tale which, together with the former, constitutes the most important Egyptians cosmogonics myths. According to this cosmogony, the primeval Nun is materialized in eight creatures, four frogs and four snakes of both sexes which are constitutive part of the same and not of the created universe (Frankfort, 1976, 176). For this reason, once created the universe, they must die because they were elements of this not-being or primeval chaos overcame by creation.

This assertion seems to arise from the names of such entities: Nun and Naunet (the primeval water), Huh and Hauhet (the Infinity), Kuk and Kauket (the Darkness), and Amun and Amaunet (the Hidden) (Tobin, 1988, 173).

Here, such as occurred in Memphite Theology, the androgynous sexualization goes back to the non-created chaos. The difference is based on the fact that in the Hermopolis cosmogony an identification of the demiurge with Chaos does not exist, such as Ptah-Nun-Naunet. The creator, on the contrary, appears the work concretion of Nun's constitutive human beings and from here creates all the known. His androgyny lies in that, following Troy analysis, if in each sexual union is combined both hearts and the child heart he was born with was provided by the mother (Bryan, 1997, 45) the creator, while masculine divine entity issued from the sexual exchange of the eight chaotic creatures, in this case, takes renowned forefathers hearts.

We must take into account that for the Egyptians the heart was the seat of the intelligence, the wish and the will; that means that in the creation of the intellectual conception there is also a direct participation of both sexes.

“Thoth is conceived as the first product of Re's thought, but he is also, the thinking faculty itself of Re. Further, the thought act of Re's heart by which Thoth is produced, is, at the same time, an act of the god who is the “Heart of Re”; thus Thoth is, in every sense, self-begotten”<sup>9</sup> (Boylan, 1922, 122)

This cosmogony is known in part, from the Coffin Texts and the Book of the Dead, but mostly from his Theban version of the Temple of Khonsu<sup>10</sup>. There is this conception a chaos inhabited by bisexual creatures that engender creative entity which can be or the primordial egg from which the sun rises, or a child demiurge or a Lotus.

But beyond the difficulties of reconstruction, it is clear that the chaos is bisexual and the creator becomes androgynous. However, it is important to point out that Toth is also the God of the Moon, feminine counterpart of the Sun; so we can affirm his androgynous character. If the Sun's rays can assimilate to the outflow of semen, the

<sup>9</sup> For a more recent study about Toth, see (Zivie-Coché, 2009, 167-225) and (Staedler, 2012)

<sup>10</sup> In this cosmogony, “Toth himself is described as “the one who created every- thing”, (Cruz-Uribe, 1994, 169-189).

significance of the moon has close ties with the placenta. An equivalent association occurs between the celestial bodies (sun and moon) and gold and silver as metals identified with the feminine and the masculine (Aufrere, 1992, 389-392).

## Conclusions:

To sum up, the Egyptian cosmogonic forces were as the complementarity and on the simultaneity of the action of the sexes in the integral generative process of the universe. This could be deducted from the same sources but also from the later situation of the female element in Egyptian society and religion.

Is also important to point out the functional differentiation of both sexes at the moment of creation. That is to say, that the masculine part of the god plans the creation in his heart and expels the seed stimulated by his female counterpart and triggers the conception. For the tradition which makes of the mouth the object through which the god creates, we can identify this last one, as we already mentioned, with the vagina recipient of the semen, product of the female manual excitation.

To sum up, the delimitation of the divine function of the sexes synthetised in only one being, supposes, in a first place, the dual conception of the Egyptian universe, and also the high valued role in which the woman was placed. This would then be seen in the high juridical status that she was given and, at a religious level, in her role of regulator and guarantee of the divine order, and finally the perfection of the pre-created stage, non -differenced but inclusive, potentially generative and synthesis of the Egyptian divine conception. And this original perfection, unconditioned (Eliade,1992,175), turns out into perfectibility when triggering the creative progress, as the creator concedes his capacities, limited of course, gets differenced sexually and his work becomes into an imports. It is Atum who appears in both cosmogonies as the god from whose physical activity generation gets to start, although is true that he is the one who cause the creation, the preconception of Ptah takes bethink even more the original idea. Connected to this, let me introduce a brief disaccording argument, of course relevant to the subject.

It is clear that all intellectual creation obeys to an intentionality; in this sense if we accept the hypothesis which situates the Memphite Theology in the 25<sup>th</sup> Dynasty, we will see how a previous period of crisis requires a justification that legitimates the latter state of harmony, as a result of the former one. Ptah seems to synthetize such order, to

the extent of being the predecessor of the creator *par excellence*, Atum, and by doing it through a mere predication or expressing of the mental preconception.

And it is precisely the problem of the chronology the one that conditions in a certain way the analysis of both creationist myths. We say so because when reviewing the different religious local Egyptian systems, we face a truly process of superation, if not of equalization or inclusion.

In fact, Re absorbs Atum, Khnum emerges as the universal deity the same as Toth and the different local gods , Amun gets to be “a new Re”;that is to say, the new system has its basements in the previous one, the one which takes as a model although in a superative instance.

That is why, and following the same path of reasoning, that may be Ptah Theology is later than that of Atum- Heliopolis- given that, if that were not the case, we wouldn't be able to understand why Atum, emerging as the creator god, had set a dependence of his action to the verb of Ptah, and thus became his physical vehicle of creation.

We wouldn't then be in front of a inclusive superative process of junction, so common when a god is to be arised to the supreme rank and this is to be justified ideologically.

On the contrary and focusing in the Memphite Theology we can make deductions in an ambivalent way, from the fact of the acceptation of the two probable moments of elaboration. Thus, accepting its chronologization based in the Dynasty II, we would be in the presence of a syncretic process that involves local or regional deities -systematized or not-, which follow the supreme deity Ptah as his hypostasis or predication. The way, the verb, through which Ptah emerges as the creator and ordenator, turns out to be strange for the pragmatism and the appealing for the sensitive shown in the Egyptian mentality. Let's also take into account the already mentioned idea about the inclusive theological systems.

Then , let's grant to the Dynasty XXV the intellectual characteristic, now we have at this level a fully conformed line of gods soundly established , with their different systems and relationships, with family ties between them or theologically bonded and all of them with a very prestigious reputation. Ptah, may be local god of Memphis, and put aside in the main theologies, retries the moment of the conception, operates over the abstracts concepts then turn into objects themselves and absorbs the rest of the gods under his existence.

'The presence of a god which its hypostasis is its physical generative agent, and who has gnoseologically preconceived the creation, gets an intellectual and also a temporal compatibility with the idea of the pre-socratic Logos and with verbal conception of the Genesis.

In fact , the Dynasty XXV, but mostly the Dynasty XXVI, who takes the Asirians out of Egypt, unifies the country after a long process of disgregation of the central authority, shows a strong archaising tendency in general<sup>11</sup>, in the whole intellectual production; according Leclant, "la qualité des œuvres est remarquable avec de nombreux traits d'une reprise archaïsante, consciente et affirmée" (Leclant, 1984, col. 503)<sup>12</sup> . In the religious field, a return to the cult of the ancient gods is shown, such as Ptah and Neith (Drioton and Vandier, 1986, 30).

---

<sup>11</sup> For this issue, see (Der Manuelian, 1993); (Neureiter, 1994); (Kahl, 2010).

<sup>12</sup> J. Leclant, "Shabaka", *LÄ* V :499-513.

## RELATION BETWEEN THE PRINCIPAL COSMOGONIES

Cosmogony	Precreation	God Creator		Creation
Heliopolis <sup>13</sup>	<b>Nun</b> non differenced	Atum	<b>Ambivalent Sexuality</b>	<i>Shu and Tefnut</i>
Memphis <sup>14</sup>	<b>Ptah-Nun</b> masculine <b>Ptah-Naunet</b> feminine	<i>Atum</i>	Derivation of Ptah	First sexual differentiation <b>Solar Egg</b>
Hermopolis <sup>15</sup>	Chaos <b>Nun-Naunet</b> <b>Kuk-Kauket</b> <b>Huh-Hauhet</b> <b>Amun-Amaunet</b> (chaotic creatures)	<i>Amun</i>	Personifications of the world primitive state before creation Channelling and convergence	

<sup>13</sup> Troy (1989,59-69); Tobin (1989,:46-53, 57-64, 89-92, 113-122, 195-215; Lesko (1991,91-95; Quirke (1992,22-30; Bickel (1994,33-53).

<sup>14</sup> See Breasted (1901,39-54); Wilson (1958); Frankfort (1976,50); Altenmüller, (1975,1065-1069); Lichtheim (1976,41-57); Fazzini (1988,10).

<sup>15</sup> See Sethe (1929); Yoyotte (1959,51-62); Zivie-Coche (2009,95-107).

## Bibliography:

- ALLEN, J.: *Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts.* Yale Egyptological Studies, 2. New Haven. Yale Egyptological Seminar, 1988.
- ALTENMÜLLER, H.: *Denkmal Memphitischer Theologie*, LÄ I, 1065-1069, 1975..
- AUFRÉRE, S.: *L'univers minéral dans la pensée égyptienne* 2, Bde 105. Cairo, 1992.
- BICKEL, S.: *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire.* OBO134. Universitätsverlag. Vandenhoeck and Ruprecht. Freiburg/ Göttingen, 1994.
- BOYLAN, P.: *Thoth the Hermes of Egypt. A study of some aspects of theological thought in Ancient Egypt.* Oxford University Press, Viena, 1922.
- BREASTED, J.H.: “The Philosophy of a Memphite Priests”, ZÄS 39, Leipzig, Berlin, 39-54, 1901.
- BRYAN, B.: *In Women Good and Bad Fortune are on Earth: Status and Roles of Women in Egyptian Culture*, in A.K. Capel y G. Markoe (eds.), Mistress of the house, Mistress of heaven. Women in ancient Egypt. Cincinnati, Cincinnati Art Museum, 25-46, 1997.
- CHASSINAT, M.: *La déesse Djeritef*, BIFAO 10, Cairo, 159-160, 1912.
- CRUZ-URIBE, E.: “The Khonsu Cosmogony”, JARCE 31, Boston, 169-189, 1994.
- DER MANUELIAN, P.: *Living in the Past: Studies in archaism of the Egyptian Twenty-six Dynasty.* Studies in Egyptology. London and Ney York: Kegan Paul International, 1993.
- DRIOTTON, J.; Vandier, J.: *Historia de Egipto*, EUDEBA, Buenos Aires, 1986.
- ELIADE, M.: *Myths, Dreams and Mysteries.* Harper Torchbooks, New York, 1992.
- FAZZINI, R.: *Egypt Dinasty XXII-XXV, Iconography of Religion* 16. E. J. Brill, Leiden, 1988.
- FAULKNER, R.: *The papyrus Bremner-Rhind* (British Museum no. 10188). (Bibliotheca Aegyptiaca 3- Édition de la Fondation Égyptologique Reine Elisabeth in Bruxelles, 1933.
- FAULKNER, R.: *The Bremner-Rhind Papyrus-III*, JEA 23, London, 166-185, 1937.
- FAULKNER, R.: *The Bremner-Rhind Papyrus-IV*, JEA 24, London, 41-54, 1938.
- FAULKNER, R.: *The Ancient Egyptian Book of the Dead.* London. British Museum Press, 1985.
- FRANKFORT, H.: *Reyes y Dioses.* Revista de Occidente. Madrid, 1976.
- Guilhou, N.: *Myth of the Heavenly Cow.* In Jacco Dieleman and Willeke Wendrich (eds.), UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles. <http://escholarship.org/uc/item/2vh551hn>, 2010.
- Hornung, E.: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen.* OBO 46, Fribourg/Göttingen-Universitätverlag, 1982.

- IVERSEN, E.: *The Cosmogony of the Shabaka Text*, in Israelit Groll. S. (ed.) Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichteim, 2 Vols. Jerusalen, 485-493, 1990.
- JOHNSTON, J.: *Beyond Isis and Osiris. Alternate Sexualities in Ancient Egypt*. Petrie Museum Trail, 2010.
- JUNGE, F.: *Zur Fehldatierung der sog. Denkmals memphitischer Theologie oder der Beitrag der ägyptischen Theologie zur Geistesgeschichte der Spätzeit*, MDAIK 29, Cairo, Wiesbaden, 1973.
- JUNKER, H., *Die Götterlehre von Memphis (Shabaka-Inschrift)*, APAWPK, Verlag der Akademie der Wissenschaften - Berlin, 1939.
- KAHL, J.: *Archaism*. In Willeke Wendrich (ed.) *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles. <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz0025qh2v>, 2010.
- KEMP, B.: *El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*. Ed. Crítica, Barcelona, 1992.
- KRAUS, R.: *Wie jung ist die memphitische Philosophie auf dem Shabako-Stein?*, in Gold of Praise : Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente, in : John A Larson, J.A., Teeter, E. & Wente, E.F. : *SAOC* 58, Chicago, Oriental Institute, 239-246, 1999.
- LECLANT, J.: *Tefnout et les divines adoratrices thebaines*, MDAIK 15, Cairo, Wiesbaden, 1957.
- LECLANT, J.: *Gotteshand*, LÄ II, cols. 813-815, 1975.
- LECLANT, J.: *Shabaka*, LÄ V, cols. 499-513, 1984.
- LESKO, L.: *Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology*. In Shafer, B., E. (ed.). Religion in Ancient Egypt: god, myths and personal practice. New York. Cornell University Press. 91-95, 1991.
- LICHTEIM, M.: *Ancient Egyptian Literature. A book of Readings*. Vol. 1, The Old and Middle Kingdoms. University of California Press, London, 1976.
- NEUREITER, S.: *Eine Neue Interpretation des Archaismus*, SAK 21, Hamburg, 219-254, 1994.
- PIANKOFF, A.: *The shrine of Tuthankamon*. Bollingen Series Nº 40 Vol. 1, 1954.
- QUIRKE, S.: *Ancient Egyptian Religion*. The British Museum Press. London, 1992.
- SETHE, K.: *Amun um die acht Urgötter von Hermopolis*. APAW 4. Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg, New York, 1929.
- STAEDLER, M.: *Toth*. In (Jacco Dieleman, Willeke Wendrich (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles.
- <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz002c4k99>, 2012.
- TOBIN, A.: *Theological Principles of Egyptian Religion*. American University Studies, Serie VII Theology and Religion. Peter Lang Publishing Inc. New York, 1989.
- TOBIN, A.: Mytho-Theology in Ancient Egypt”, JARCE 25, Boston, 169-183, 1988.

- TROY, L.: *Patterns of Queenship in Ancient Egyptian. Myth and History.* (Acta Universitatis Upsaliensis. Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations 14. Uppsala, Boreas, 1986.
- TROY, L.: *The Ennead: The Collective as Goddess. A Commentary on Textual Personification.* Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen 1987 and 1988; ACTA UNIVERSITATIS UPSSALIENSIS- Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations, 20, Uppsala, 59-69, 1989.
- Von Lieven, A.: *Grundriss des Laufes der Sterne. Das Sogenannte Nutbuch.* CNI 31, Museum Tusculanum Press and the Carlsberg Papyri, 2007.
- WESTENDORF, W.: *Bemerkungen “Kammer der Wiedergeburt im Tutanchamungrab,* ZÄS 94, Leipzig, Berlin, 139-150, 1967.
- WILSON, J.: *The Memphite Theology of Creation.* Pritchard, J.B.: *The Ancient Near East: An Anthology of Text and Pictures,* Princeton University Press. Princeton, 1958.
- WILSON, J.: *La Cultura Egípcia,* Breviarios, México, 1995.
- WILSON, J.: *The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East. Chapter 1 “Egypt”.* Chicago. The University of Chicago Press, 1946.
- YOYOTTE, J.: *La Naissance du Monde. Sources Orientales I.* Éditions du Seuil, Paris, 51-62, 1959. Zivie-Coché, Ch.: *L’Ogdoade, élaboration et évolution d’une cosmogonie (suite): Thèbes, à l’époque ptolémaïque,* (Annuaire EPHE, Section des sciences religieuses, t. 116 Paris. 2007-2008), 5-107, 2009. Zivie-Coche, Ch.: *L’Ogdoade à Thèbes à l’époque ptolémaïque et ses antécédents,* in Documents de théologies thébaine tardives (*D3T 1*), (ed. Christophe Thiers. Université Paul Valéry - Montpellier III), 167-225, 2009.

# The god Bes at Tell El-Ghaba, a site in the ancient egyptian eastern border

Cristina Bacquerisse

Silvia Lupo<sup>1</sup>

Submetido em Novembro/2015

Aceito em Novembro/2015

## RESUMEN:

Este trabajo tiene el propósito de presentar las representaciones iconográficas del dios Bes halladas en Tell el-Ghaba, norte de Sinaí, Egipto, e inferir el papel que estos hallazgos pudieron haber desempeñado en la religiosidad de sus habitantes. Tell el-Ghaba yace la llanura costera del Sinaí, en lo que alguna vez fue el antiguo Delta oriental. Conforme al repertorio cerámico recuperado en el sitio, Tell el-Ghaba fue datado a comienzos del Tercer Periodo Intermedio-periodo Saítico temprano, cuando fue destruido y abandonado.

Palabras claves: Egipto-Tell el-Ghaba-Bes-Tercer-Periodo Intermedio-periodo Saítico Temprano.

## ABSTRACT:

This paper aims to present the god Bes figurines recovered at Tell el-Ghaba, in North Sinai, Egypt, and the role these finds may have played regarding the religiousness of its people. Tell el-Ghaba lies in the northern coastal plain of the Sinai Peninsula, in what was once the Eastern Nile Delta. According to the ceramic repertoire recovered at the site, Tell el-Ghaba was dated to the beginning of the Third Intermediate Period-early Saite period, when it was destroyed and abandoned.

**Keywords:** Egypt- Tell el-Ghaba- Bes- Third Intermediate-Early Saite Period.

---

\* This study was conducted within the context of the PICT 2011 No. 1883, Project funded by the FONCYT-ANPCYT (National Fund for Scientific and Technological Research), Buenos Aires.

<sup>1</sup> Silvia Lupo, Ph.D. IMHICIHU-CONICET and University of Buenos Aires; Cristina Bacquerisse, BA, University of Buenos Aires.

## Introduction

The god Bes, who is not located among the main gods of the Egyptian pantheon, (HELCK, 1975, p. 721; VELAZQUEZ BRIEVA, 2001, p. 420) is a strange figure for the Egyptian artistic canon without the solemnity of other deities. He looks directly at the viewer; instead of crowns, he wears a high plumed head-dress, and his face has rustic features: piercing eyes, a wide and flat nose, an open mouth that sometimes shows his tongue and an elaborated beard. He is sometimes shown brandishing snakes, holding knives or playing musical instruments such as flutes, strums or lutes, or he appears dancing. Bes does not reflect the Egyptian ideal of beauty because he has short and thick arms and legs, a prominent stomach, fat buttocks and a tufted tail (ROMANO, 1998, p.89).

In fact, the denomination Bes is not precise. Some scholars assume that it comprises a group of dwarf-like entities with a grotesque face. In fact, the denomination Bes is not precise. Some scholars assume that it comprises a group of entities characterised by a grotesque face and short stature. These entities are usually contained under the generic name of Bes (BONNET, 1952, p. 101). It seems that ancient Egyptians employed this name to depict different deities such as Bes, Aha, Tetetenu, Soped, Hayet, Amam, Ihty, Mefdjett, Menew and Segeb (ROMANO, 1998, p. 89), being Bes the most popular among them (BALLOD, 1913, pp. 11-14, pp. 24-26). It is not easy to classify them; texts do not specify if they refer to Bes or to another similar deity, and almost all of their numerous representations lack of explanatory descriptions (BONNET, 1952, p. 101).

F. Velazquez tells us that Bes has been and continues to be – even for Egypt, the cultural environment that has provided the largest amounts of data related to him – a confusing being in many aspects (VELAZQUEZ BRIEVA, 2001, p. 15). She affirms that the debate with regard to his identity still exists because of the different denominations given to representations of gods with the same or very similar iconography. According to this author, there are three possibilities:

- A single god with different names depending on such external factors as chronology, geographical area, iconographic nuances, etc.
- Different gods with different names, but with the same iconographic characteristics (although distinctive details can exist) and the same or very similar attributes.
- A unique god with different versions of itself whose names vary according to its functions.

She considers that the distinction could have been unclear also for the Egyptians, since it could differ between the canonical version and the popular one (VELAZQUEZ BRIEVA, 2001, pp. 21-22).

Due to his unusual figure, some Egyptologists suppose that Bes is not an Egyptian god and they indicate different places of origin (BRUYÈRE, 1939, p. 95; KEIMER, 1954, p. 141; BUDGE, 1969, p. 284; IONS, 1972, pp. 110-111; JÈQUIER, 1915, pp. 117-118; SPENCE, 1995, pp. 246). Other scholars attribute Bes an indigenous origin (BALLOD, 1913, pp. 18; ALTENMÜLLER, 1965, pp. 152-156; KRALL, 1889, p. 86; ROMANO, 1989, p. 220) and claim that he could be a purely Egyptian creation expressing an Egyptian concept of the South (DASEN, 1993, p. 63). Nowadays the fight is settled between an African, Sudanese or Nubian origin and an Egyptian autochthonous origin (VELÁZQUEZ BRIEVA, 2001, p. 26).

Some scholars have preferred not to classify Bes according to his corporal form or his garments but according to his attributes (BONNET, 1952, pp. 102-103). Bes gods have been categorised into three groups: 1) those Bes who bear knives and that are identified as fighters who repel evil to protect newborns or kill enemies of the sun; 2) those who execute music (MANNICHE, 1991, p. 57), usually shown playing a stringed instrument or the tambourine. In Greek times they are seen playing the trumpet and making dance steps. The performance of musical instruments is interpreted as a way to repel evil forces; 3) Bes gods that take serpents in their hands and to whom they hang. This kind of Bes already appears in the Middle Kingdom magic knives (ANDREWS, 1994, p. 39). These Bes could have provided protection during childhood, given the danger that would suppose for a boy the bite of snakes and scorpions that were usual in Egypt (VELAZQUEZ BRIEVA 2001, p. 422).

However, to fully understand Bes gods, it is important to discover their essence rather than to group them according to their attributes. They all have the same essence: they are apotropaic in nature (BONNET, 1952, p. 104). Already their aspect produces this effect, because both their ugliness and their grimaces scare. They have such a wide protection field that they can embrace all dangers that come from wicked powers; for that reason they take knives or frighten spirits with their music (PINCH, 1994, p. 44).

Bes is placed wherever the attack of dark forces is feared. His representations are hanged on furniture, heads of beds (BALLOD, 1913) and even on mirrors (ROEDER, 1956, p. 95) and toilette accessories because what the mirror reflects attracts wicked images,

while creams and makeup repel them. All these items were placed under Bes protection (BONNET, 1952, p. 104).

Starting from his basic general apotropaic feature, other traits are added to Bes. The dance and the music are not just a means of protection; Bes not only repelled wickedness but also offered happiness and rejoicing. Thus, Bes is a god that likes games and offers happiness. This kind of Bes can be related to baboons because they are seen either dancing with him or seated at his feet, and also playing around his crown and his head. In addition to the dance and games, wine also produces joy (GRENFELL, 1901, p. 140); that is why some jars of wine as well as cups and other drinking accessories are adorned with the head of Bes (BONNET, 1952, p. 104) or used to contain that element that produces happiness (DEFERNEZ, 2009, p. 176).

During his long history this dwarf-like god was a helpful deity concerned not only with the protection of the house but also with human life in general. He protected women by watching over their health and beauty, and by providing care during pregnancy and delivery. In difficult births, he displayed his protecting power driving away evil spirits and venomous animals. He aided women after childbirth, especially during the mother's period of seclusion and purification; he guarded people during the dangerous time of sleep when men were abandoned to malignant forces; he ensured triumph over human enemies; he contributed to the rebirth of the deceased and he entertained people with his music, dance and wine.

The idea that Bes warded off evil influences at the moment of birth became very important as it was in that trance that the attack of enemy forces was feared. During the king's birth – as illustrated on the walls of the Birth House of Queen Hatshepsut temple at Deir el-Bahari, where he appears attending the birth of the queen – and during the young Sun's god birth, Bes is also present together with other protective spirits. Bes keeps guard before the newborn; he also looks after him; he takes him on his shoulders (HALL, 1929: 1) and suckles him (HORNBLOWER, 1930, p. 16). Bes is even present in frustrated births; the foetuses were buried in wooden Bes-shaped coffins (BONNET, 1952, p. 105).

It seems that the role of Bes also extended to sexual life. Some discoveries made to the East of the Serapeum of Memphis indicate it (BONNET, 1952, p. 105).<sup>2</sup> In these

---

<sup>2</sup> The complex consists of several rooms that, according to their decoration, possibly belonged to a sanctuary of the god. On the walls there are several high Bes figures and at his side there is a naked woman's figure, possibly a dancer with a sistrum and a tambourine.

rooms there were a large number of phallus figures.<sup>3</sup> It seems that at that place Bes was honoured as the giver of sexual force (MANNICHE, 1987, p. 35).<sup>4</sup> It is also not surprising to find representations of Bes with big penis among the Greco-Roman terracotta figurines (MARTIN, 1973, pp. 11-12).

Bes does not seem to have received an official cult during the dynastic period, but he was a popular deity most likely worshipped in domestic shrines within the home and represented in objects of daily use such as furniture, mirrors handles, makeup boxes, glasses etc. The god was present at Deir el-Medineh, where workmen's houses contained some items related to Bes probably used for the family cult (DASEN, 1993, p. 80). Images of Bes<sup>5</sup> were also found in palaces, apparently, as protective deities. As a popular apposition, he seems to have settled down in some temples together with other deities.<sup>6</sup> Probably in Greek-Roman times, Bes had some kind of sanctuary dedicated to him in the oasis of Bahariya, as well as in the enclosure found by Quirbell in Saqqara (VELAZQUEZ BRIEVA, 2001, p. 88). He was also consulted in oracles, such as those located in the adjacent rooms of the Temple of Abydos (SPURR, REEVES AND QUIRKE, 2001, p. 61; PINCH, 1994, p. 164; POSENER, 1959, p. 197; BONNET, 1952, p. 108; VELAZQUEZ BRIEVA, 2001, p. 88).

Amulets of Bes, as those in the shape of the hippopotamus goddess Taweret, whom Bes aided as she attended women during the delivery, were particularly worn in everyday life, especially by women and children; but these amulets also served a protective purpose in the tomb, as they ensured a successful regeneration.

Bes has generated an abundant and fruitful literature. He has been approached in a general way and a lot has been written about his origin, denomination, religious concepts, iconography, functions, etc. The objective of our work is not to add more data on the aspects already studied by numerous scholars but to make known the figures of Bes found at Tell el-Ghaba and their role in the site.

---

<sup>3</sup> An aspect of the concept of the physical needs of gods was the offering of phallic votive gifts which, eventually, were to benefit the supplicant himself.

<sup>4</sup> Bes is often present at places where physical love is celebrated. Bes chambers seem to have been used either as shelters for lady inmates and their clients or as places of worship for those seeking reassurance as to their ability to procreate.

<sup>5</sup> There were paintings of Bes on the walls of the king's rooms in the palace of Amehotep III in Malkata and he appears in faience badges in the palace of Ramses II in Qantir.

<sup>6</sup> He appears, for instance, in the temple of Hatshepsut in Deir el-Bahari, in that of Amehotep III in Luxor and in the temple of Mut in Karnak. He also appears in connection with god Hathor in the temples and mentioned mammisis.

## Bes god at Tell el-Ghaba

Tell el-Ghaba was a frontier settlement strategically located next to the Pelusiac branch of the Nile and on the route that linked Egypt with Palestine, the so called Ways of Horus. It is located between Tell Hebwa I<sup>7</sup> to the West and Tell Qedwa, distant 5 km away to the east of Tell el-Ghaba, where a buttressed fortress was erected during the Saite period.<sup>8</sup> In a site like Tell el-Ghaba, with no meaningful epigraphic inscriptions, pottery becomes an important chronological indicator. According to studies carried out of its ceramic repertorie, the site was dated to the Third Intermediate-Early Saite Period.

Excavations carried out at Tell el-Ghaba, in Areas I, II and VI, uncovered superimposed architectural remains, such as modest domestic structures, residential and public mud brick buildings and industrial workshops that revealed successive occupational levels. The dark and charcoal rich sediment with oxidation lenses that formed a thick layer over underlying strata in all the excavated areas indicates that the site ended in a violent conflagration.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> ‘Abd el-Maksoud 1998.

<sup>8</sup> Redford 1998: 45-60. Excavations at Tell el-Qedwa or site T-21 in Oren's survey were resumed by D. Redford in the '90s.

<sup>9</sup> Excavations were directed by Eduardo Crivelli. Connections between levels of different areas have not been determined. A brief summary of the structures and their locations is as follows. Area I: Level I, first occupation by fishermen, remains of flimsy structures; Level II: Building A and Structure G; Level III: washing out remains of former occupation, the area is abandoned; Level IV: Building B, two phases of use; Level V: industrial workshops; Level VI: deep trenches, probably remains of flimsy structures, filled with a thick charcoal rich sediment indicative of destruction by fire (conflagration layer). Area II, West section: Level I, sondages attested foundation trenches of flimsy structures; Level II: Building C and an industrial oven; Level III: decay of Building C, conflagration layer. Area II, East section: Level I, Structure M; Level II: Building L; Level III: decay of Building L and open air activities; Level IV: Building D; Level V: conflagration layer. Area VI: Level I, remains of flimsy structures; Level II: Building F; Level III: conflagration layer (CRIVELLI MONTERO 2005: 50-51, 53-54, 84-86, 130-31, 144, 203-04, 221-03, 275-76, 279-80, 281-83, 303-04, 345-46, 358-59, 362).

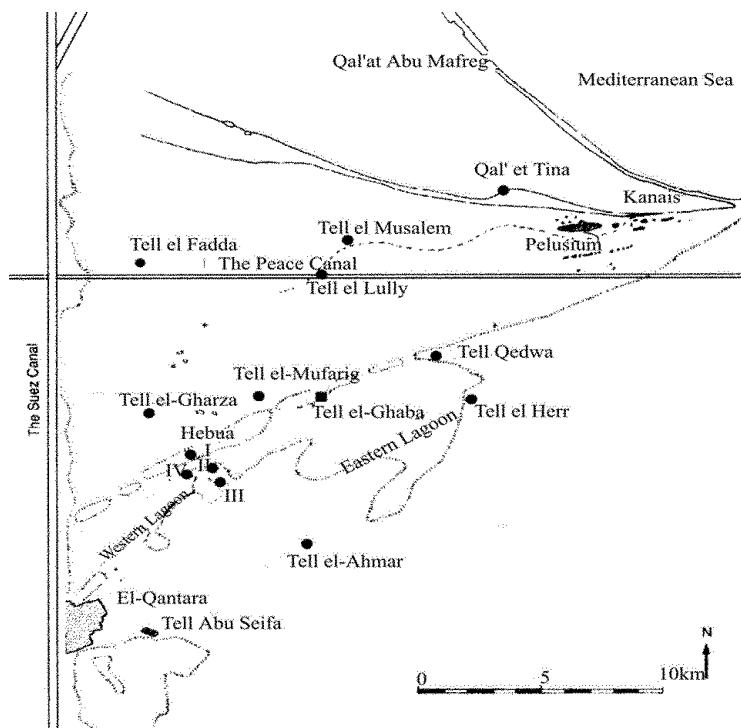


Figure 1. Location Map of Tell el-Ghaba, in the Eastern Delta. To the right, Tell el-Ghaba and nearby archaeological sites (modified from Valbelle et al 1992: fig. 1)

Several Bes figurines have been found at Tell el-Ghaba, almost all of them in the final destruction layer in Area I, except for F0009 (Area I, Level IV, Building B) and F0258 (Area II). We present here an annotated catalogue of these figurines.

#### F0009, Area I, Level IV, Building B, L0017.

*Description:* it represents god Bes with the four feather crown standing on a rectangular platform; the arms along the body (the right one is broken). No facial features can be distinguished because the piece is much eroded. It was found together with a gold bead, a faience compound bead made of several small beads, a loom weight and a sharpener.

*Dimensions:* 0.95 x 2.35 x 0.75 cm.

*Munsell colour:* 5GY 7/1 light greenish grey. *Material:* faience

*Publication:* FUSCALDO, 2005: 98, pl. 8.

*Comparanda:* HERRMANN, 1994: 359, pl. 29, fig. 407, from Megiddo, Iron Age IIB-C.



Figure 2. F0009

F0004, Area I, Level VI, L0001, final destruction layer.

*Description:* it shows Bes with the feather crown and it has a hole at the back under his nape.

This find is much eroded.

*Dimensions:* 2.35 x 0.95 x 0.75 cm.

*Munsell colour:* Chart 1 for gley 8N (white). *Material:* faience.

*Publication:* FUSCALDO, 2005: 191, fig. 40:35, no. 419.



Figure 3. F0004

F0158, Area I, Level VI, L0001, final destruction layer.

*Description:* it is a double-faced Bes. This kind of amulet appears more frequently during the Third Intermediate Period. The god is represented on both sides of the figurine, standing on a rectangular platform, with his arched arms resting on his stomach. The head-dress is lacking, both faces show a trapezoidal beard that would suggest the leonine ventral mane, covered with horizontal lines (representation of the ribs?) that mix with the torso and abdomen, where the navel is marked. His body is thick and his position is crouched down.

His face is big, the cavities of the eyes are represented by incised lines, standing out the bulky eyebrows, the nose is wide and snub with deep nasal holes, his cheeks are rounded; the ears are sharp-pointed. On one side, part of the face is broken. Bes appears naked, and we do not know if he had a feather crown because the upper part of the object is broken. The find does not accentuate the curves, but rather it follows the canon of the figures of the Third Intermediate Period, showing the use of lines and angles.

*Dimensions:* 1.7 x 1.2 x 0.4 cm.

*Munsell colour:* 10Y 8/1 (light greenish grey). *Material:* faience.

*Publication:* FUSCALDO, 2005: 191, pl. 15, fig. 40:35, no. 420.

*Comparanda:* HERRMANN, 1994: 364-365, pl. 30, figs 414 (Tell Jemmeh, Iron Age IIB), 416 (Tell en-Nashbe, Iron Age IIB).



Figure 4. F0158.

F0515A, Area I, Level VI, L0001, destruction layer.

*Description:* only the upper part of the figurine is preserved: the head with the lower part of the feather crown and the shoulders. The feather crown seems to appear directly from the head and it is flared, with the feathers curved toward outside. The face of the god can not be observed due to its deterioration, but a rounded beard can be seen. The ears are also rounded, and in general, the treatment of the figure accentuates the curves, with a naturalistic treatment of the shoulders. It seems that it had a dorsal pillar. The find is eroded.

*Dimensions:* 1.4 x 2.4 x 1.2 cm.

*Munsell colour:* 5YR 4/1 (dark grey). *Material:* faience.

*Publication:* FUSCALDO, 2005: 191, pl. 16, fig. 40:35, no. 421.

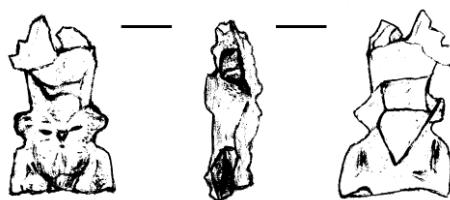


Figure 5. F0515

F0021, Area I, Level VI, L0008.

*Description:* it is a fragmentary statuette. The god has no feather crown preserved, the right ear and shoulder are lacking and the left ear is pierced. The beard is only delineated, the mouth is open, the eyes are marked by incised lines and the brows are thick and bulky. The head is covered with a net. It samples some typical iconographic characteristics of the Saite period: big and wide face, with rounded cheeks, except for the beard that does not finish in ripples. It is traced horizontally on his chest, formed by right lines, a feature more characteristic of the previous period. The nose is wide and snub and with deep nasal holes. The mouth is small and it is open, but it shows neither his tongue nor his teeth; the upper lip is fine and the lower one has a U-shape. He has a moustache that appears from under the nose and it is represented by two oblique lines. These features are characteristic of the Third Intermediate Period as well as of the Late Period. A feature of some Bes exemplars dated in the Third Intermediate Period, which is present in this find is the hair that is decorated with incised rhomboidal drawings forming a kind of net that covers his head. Another characteristic present in this find, and that has not disappeared completely from the Middle Kingdom, is the so called “widow’s pick”, i.e. the hair that finishes in a pick in the centre of the forehead. The face of the god has lost his leonine features, but he is not completely human; it is a mask-like face, and it is not aesthetic, stressing his apotropaic aspect.

*Dimensions:* 6.4 x 8.7 x 5.65 cm.

*Colour:* brown. *Material:* limestone.

*Comparanda:* similar to an exemplar of Musée d’art moderne (Strasbourg, Bas-Rhin), Antiquités Égyptiennes; Exposition à l’Ancienne Douane: 12 Juillet-15 Octobre 1973, catalogue 172, no. 58, dated to the Twenty-Sixth Dynasty.



Figure 6. F0021

F0258, Area II West, Level III, L1058.

*Description:* it represents a face or perhaps a mask. It is a double Bes, being the figure represented similarly on both faces, showing typical characteristics of the Third Intermediate Period: abundance of lines to represent his features such as the forehead, the brows, and the cavities of the eyes that are depicted by curved lines. The ears are round, small and of a feline type. The hair shows a “widow's pick” on the forehead. The big and snub nose is sketched; there are two incised right lines on each cheek. The figure has no mouth, beard or feather crown. It has four longitudinal holes on each end of the upper and lower parts.

*Dimensions:* 3.4 x 3.4 x 1.0 cm.

*Munsell colour:* 2.5Y 8/3 (pale yellow). Material: faience.

*Publication:* FUSCALDO, 2005: 311, pl. 6, no. 76.

*Comparanda:* HERRMANN, 2003: 125, pl. XC, no. 650; it is similar but bigger than Tell el-Ghaba's exemplar.



Figure 7. F0158

F0230, Area I.

*Description:* the find is fragmented and eroded. It shows a stylized torso and the upper part of the legs. The arms and legs are arched. The hands lean on the bulky hips. The navel is marked.

At the back, the hair ends up in a triangle shape.

*Dimensions:* 2.3 x 1.6 x 0.9 cm.

*Munsell colour:* 5YR 7/4 (pink). *Material:* faience.



Figure 8. F0230

F0034, Area I, Level VI, L0001, final destruction layer.

*Description:* it is very rudimentary and much worn away but with a complete body; the legs are bowed and part of the right leg is lacking. The figure does not show the feather crown, but it is so damaged that it is not possible to affirm whether it had one. The forms of the object are rounded.

*Dimensions:* 2.5 x 4.2 x 1.4 cm. *Material:* bronze

*Publication:* FUSCALDO, 2005: 191, pl. 17, fig. 40:35, no. 422.

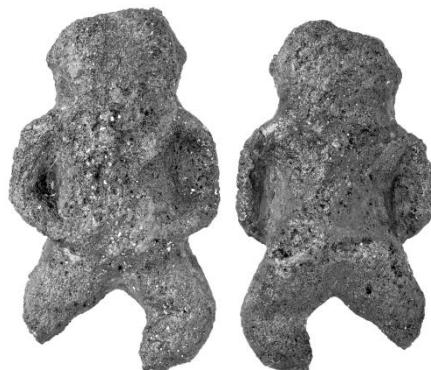


Figure 9. F0034

## Conclusions

Preliminary comparative observations on the Bes exemplars retrieved from Tell el-Ghaba indicate/show considerable variation among themselves.

F0004 and F0009, although badly eroded, can be assimilated in their shape; but the dorsal pillar, the base and what seems to be the breasts of the god of F0009 are features lacking in F0004.

All the remaining objects are different from each other. Some of them have characteristics typical of the Third Intermediate Period (F0158, F0258), some others of the Saite Period (F0034, F0515, F0004, F0009) and others have a mix of both periods (F0021). Another characteristic is that our Bes objects do not appear with such attributes as snakes, musical instruments or knives. F0034 alone could be in a dance posture, although due to its deterioration, we cannot affirm it.

On account of the characteristics of the Bes objects found at Tell the-Ghaba, we may conclude that they were used as amulets by its population and that they all shared the apotropaic character and function. In Building B they were worshipped in domestic shrines as household protectors fighting off evil spirits, aiding women in labour and watching over mothers, children, and childbirth.

## Bibliografía

- ALTMÜLLER, Hartwig, *Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens. Eine Typologische und Religionsgeschichtliche Untersuchung der Sogenannten "Zaubermeßter" des Mittleren Reichs*, 2 vols, Munich: Ludwig-Maximilian-Universität zu München, 1965.
- ALTMÜLLER, Hartwig, *Bes*. In: HELCK Wolfgang and OTTO Eberhardt, *Lexicon der Ägyptologie*, Band I , Wiesbaden: Harrassowitz, 1975, p. 720-724.
- ANDREWS, Carol, *Amulets*, London: British Museum Press, 1994.
- BALLOD, Franz, *Prolegomena zur Geschichte der Zwerghaften Götter in Ägypten*, Moscow: Liessner und Sobko, 1913.
- BONNET, Hans, *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin: de Gruyter, 1952, p. 101-109.
- BRUYERE, Bernard, *Rapport sur fouilles de Deir el-Médineh (1934-1935). Troisième partie: Le village, les décharges publiques, la station de repos du col de la Vallée des Rois*, FIFAO XVI, Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1939.

- BUDGE, Ernest, *The Gods of the Egyptians*, vol. II, New York: Dover Publications, 1969.
- DASEN, Veronique, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford: Clarendon Press, 1993
- DEFERNEZ, Catherine, Les vases Bès à l'époque perse (Égypte-Levant). In: BRIANT, Pierre et CHAUVEAU, Michel (eds), *Organisation des pouvoirs et contacts culturels dans les pays de l'empire achéménide : actes du colloque organisé au Collège de France / par la "Chaire d'histoire et civilisation du monde achéménide et de l'empire d'Alexandre" et le "Réseau international d'études et de recherches achéménides" (GDR 2538-CNRS), 9-10 novembre 2007* (Persika 14), Paris: Éd. de Boccard, 2009.
- GRENFELL, Alice, Note on scarab 384 in Mr. John Ward's Collection, *PSBA* 23 (1901), p. 139-141.
- HALL, Henry, An Egyptian St. Christopher, *JEA* 15 (1929), p. 1.
- HORNBLOWER, George, Funerary designs of Predynastic Jars, *Journal of Egyptian Archaeology* (1930), p. 10-19.
- IONS, Veronica, Egyptian Mythology, London: Paul Hamlyn, 1968.
- JEQUIER, Gustave, Notes et Remarques 24. Origine du dieu Bes, *RT* 37, 1915, p. 114-118.
- KEIMER, Ludwig, Das Bildhauer-Modell eines Mannes mit abgeschnittener Nase, *ZÄS* 79, 1954, p. 140-143.
- KRALL, Jacob, Über den ägyptischen Gott Bes. In: BENNDORF, O., *Das Heroon von Gjölbachi-Trysa* (Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses 9), Wien: Adolf Holzhausen: 1889, p. 58-104
- LOPEZ GRANDE, María José, Francisca VELAZQUEZ, Jordi FERNANDEZ y Ana MEZQUISA, *Amuletos del iconografía egipcia procedentes de Ibiza*, Eivissa: Museo Arqueológico de Ibiza y Formentera, 2014.
- MANNICHE, Lise, *Sexual life in Ancient Egypt*, London: Kpi, 1987.
- MANNICHE, Lise, *Music and Musicians in Ancient Egypt*, London: British Museum Press, 1991.
- MARTIN, Geoffrey, Excavations in the Sacred Animal Necropolis at North Saqqâra, 1971-2: Preliminary Report, *JEA* 59, 1973, p. 1-15.
- PINCH, Geraldine, *Magic in Ancient Egypt*, London: British Museum Press, 1994.
- POSENER, Georges, *Dictionary of Egyptian Civilization*, New York: Editorial, 1959.
- ROEDER, Günther, *Ägyptische Bronzefiguren*, Berlin: Staatliche Museen zu Berlin, 1956.
- ROMANO, James, The origin of the Bes image, *BES* 2, 1980, p. 39-56.
- ROMANO, James, *The Bes Image in Pharaonic Egypt*, Ph. D. Thesis, New York, 1989.

ROMANO, James, Notes on the historiography and history of the Bes-image in Ancient Egypt, *BACE* 9, 1998, p. 89-110.

SPENCE, Lewis, *Egipto*, Madrid: Editorial, 1995.

SPURR, Stephen, REEVES, Nicholas and QUIRKE, Stephen, *Egyptian Art at Eaton College*, New York: Editorial, 2001.

VELAZQUEZ BRIEVA, Francisca, *El dios Bes: aspectos iconográficos en el ámbito fenicio-púnico con especial referencia a la Península Ibérica e Ibiza*, Tomo I, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2001.



# New lintel of a False Door

## of the overseer of the works of Amun

Hassan Aglan<sup>1</sup>  
Recebido em Dezembro/2015  
Aceito em Dezembro 2015

### **ABSTRACT:**

New archaeological research was carried out between 2009 and 2011 by the Ministry of State for Antiquities (MSA) at central Dra' Abu el-Naga, New lintel of a False Door from Western Thebes, the author has been studying the findings from this area since then. A fragment of gray granite lintel of false door of the overseer of the works of Amun was fund. It seems that was carved from one block of gray granite; its façade is decorated in the shape of a false door stela, and The text was carved in sunk relief.

Keywords: False Door - Dra' Abu el-Naga - Western Thebes

---

<sup>1</sup> Ministry of States for Antiquities- Luxor PhD candidate, Humboldt University Berlin  
Institute of Archaeology, Advisor: Frank Kammerzell Dept. of Egyptology and Northeast African Archaeology [aglan\\_77@yahoo.com](mailto:aglan_77@yahoo.com)

New archaeological research was carried out between 2009 and 2011 by the Ministry of State for Antiquities (MSA) at central Dra' Abu el-Naga. Joining the MSA excavation team in the field in 2009, the author has been studying the findings from this area since then.

The excavation site is situated ca. 700 km south of Cairo, opposite the modern city of Luxor in Upper Egypt on the western side of the Nile. Dra' Abu el-Naga is the modern name of the northern area of the extended necropolis. Central Dra' Abu el-Naga lies to the north of the causeway of queen Hatshepsut and just south of the German and Spanish concessions, overlooking the valley where a temple of Amenhotep I was once erected. The tombs are situated just below the hilltop of the middle range of the Dra' Abu el-Naga hills (**Fig. 1**).

**A fragment of gray granite lintel of false door was fund During the removing** of debris from the middle area of the valley to reach the bed rock and the lower most level of the tombs, many blocks were found, which presumably are coming from the modern houses where they have been used as building elements (**Fig. 2**).

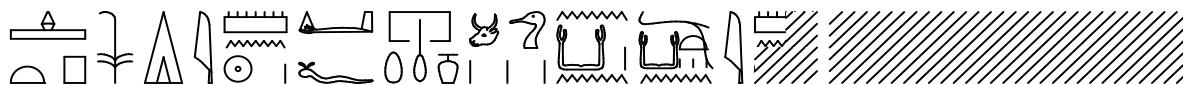
## Description:

The fragment false door measures about 95 cm (wide) x 40 cm (high), between 150 and 160 cm the actual high is probable, It seems that was carved from one block of gray granite; its façade is decorated in the shape of a false door stela, and The text was carved in sunk relief, contains of so-called torus molding, there is evidence, in the left part, of rounded corner, so it seems that it was triple set of door jambs framed by the torus molding (**Fig. 3**). Above it is the hollow cavetto cornice decorated with stylized palm leaves being formed by the nodding tops of the branches<sup>2</sup>. Cornice which occasionally used to mark the upper limit of the false door

**The Upper door jamb** below the cornice is inscribed with remains of offering formulae in two lines, which has been started from the middle area and continues in opposite directions, left and right, it seems the two sides are similar to each other:  
The text of the upper line reads:

---

<sup>2</sup> - the ribbig of the cornice, with this style, is seen on the earliest examples from 6<sup>th</sup> dynasty, Petrie, 1999, p. 90.



*htp d i nsw Imn R c d i.f p r t h r w t hnkt K3w 3pdw n k3 n imy-r k3t in Imn // / / / / /*

Offering given by the king to<sup>3</sup> “Amun Ra” that he may give invocation offerings of bread and beer, cattle and fowl to the soul of overseer of the works of Amun Ra / / / / / /

The second line which most of it is destroyed :



*htp d i nsw Wsir di.f c nh nfr w3h tp (b) n k3 (n) // / / / / /*

Offering given by the king to “Osiris” that he may give beautiful (renewed) life to the soul of / / / / / /

## Historical Context:

- When the offering formula is written by this type , normally Htp was used as a central and shared element<sup>4</sup>, which is several times clearly constructed as feminine Hpt, in addition to the sharp two round bread t were depicted. Since the antithetical overrides must retire at the matter of reading of the formula, the second t can be ignored in reading<sup>5</sup>. This formula with that type was depicted in parallel with the false door of Hwy TT56 in his tomb, the sculpture of Amun, in the reign of Amenhotep III<sup>6</sup>, also was depicted on a lintel during Amarna period<sup>7</sup>
- Of particular interest in the text is, the Gods Amun R' and Osiris were mentioned here but without titles, which is not common in offering formulas in false doors in this time<sup>8</sup>. While the false door's owner was mentioned with his titles followed n kA

3 - Opinions differed in the translation of the formula, Gardner has discussed at length and ended up reading the formula for “Htp di nsw” and translated offerings given by the King to .. , Gradiner. A., The tomb of Amenhat, p. 79-93.

4 - the same case if the formula was started with di or niswt , Barta, 1968, p. 108.

5 - Barta, 1968, p. 108.

6 - Polz, 1997, p. 40.

7 - Drioton, 1943, p. 41.

8 - أبو الصفا، 2012.

n as the overseer of the works<sup>9</sup>. The first one who holds this title, from the 18<sup>th</sup> dynasty was Ineni<sup>10</sup>.

- The reading of the middle part of the first line seems certain, but the other part, in the two sides, presents some problems. The scanty traces are very difficult to read, where a sign somehow odd in its shape is ⌂ and maybe ⌂, it could be think of require some emendations Imn-Ra, then there is a scanty traces of two signs ⌂ and ⌂, in the left side, which could be interpreted as the word for “Karnak Temple” ⌂, so the reconstruction [Imn-Ra m ipt-swt] “Amun-Ra in Karnak” is probable.
- The reading of the middle part of the second line seems also certain, but behind Htp di nswt, the lower part of Osiris name is missing, what is almost certainly ⌂, which is Cleary a XVIII dynasty writing of the God Osiris. the reconstruction [di.f anx nfr], is highly certain, the lower part of the next group a clear trace of sign ⌂, then followed by semi damaged group is still hypothetical, were as ⌂ seems quite certain, so the reconstruction [di.f anx nfr wAH.tp tA n kA n] “may give a beautiful renewed<sup>11</sup> life to the soul of”, and followed by “Imy-r kAt n” is highly certain.

It could be read the text of the false door as:

The first line:



*htp di nsw Imn R c di.f prt hrw t hnkt K3w 3pdw n k3 n imy-r k3t in Imn R c m Ipt-swt /// /"*

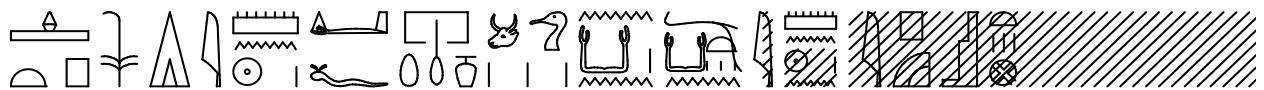
<sup>9-</sup> The first depict of the title “overseer of the works” was in the 3rd dynasty, and then used to use during the 4th dynasty. The works were included the building. and supervisoring of the artistes and agricultural works as well, and This title has been given to the ministers and others, = Strudwig,1985, pp. 249-50

<sup>10</sup> - Helck, 1961, p.524.

<sup>11</sup> - wAH tp tA is used as a title for men, “younger”, WB I, p. 255.

Offering given by the king to “Amun Ra” that he may give invocation offerings of bread and beer, cattle and fowl to the soul of overseer of the works of Amun Ra in Karnak // // //

The second Line:



*htp di nsw Wsir di.f<sup>c</sup>nh nfr w<sup>3</sup>h tp t<sup>3</sup> n k<sup>3</sup>/n imy-r k<sup>3</sup>t in Imn R<sup>c</sup> m Ipt-swt (Ipt-Rsyt) //*  
*//”*

Offering given by the king to “Osiris” that he may give beautiful renewed life to the soul of overseer of the works of Amun Ra in Karnak // // /”

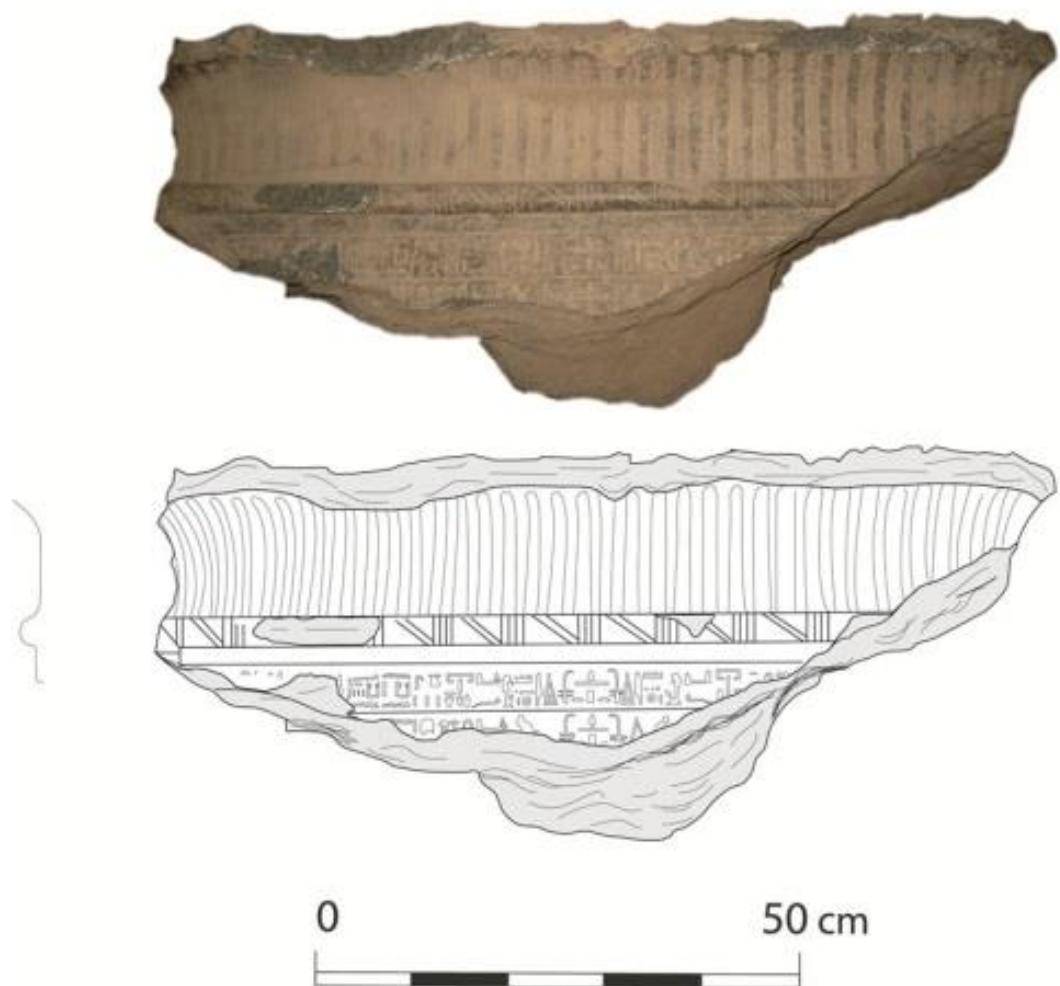
Altogether, the new false door fragment from Dra' abo el-Naga is likely to attest a False door of the overseer of the works of Amun in Karnak and may be according to the style, paleography and iconography indicates probable that it should be dated during early to middle the eighteenth dynasty, in the time of Thutmose IV or Amenhotep III.

Figure 01:



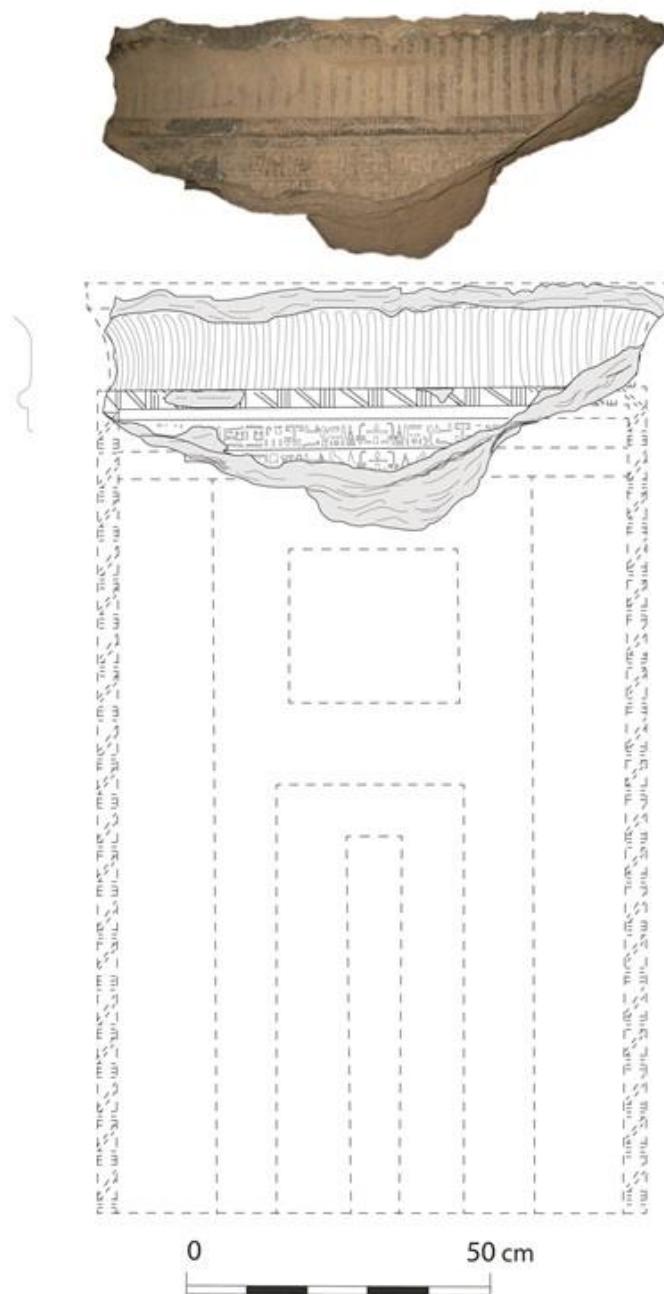
Satelite Image Dra' Abu el-Naga North, shows Central Dra' Abu el-Naga Location and tomb K01.4 After Polz, D., MDAIK 68, p. 116.

Figure 02:



Theoretical reconstruction of the fragment (Drawing and digitizing: H. Aglan).

Figure 03:



Picture and facsimile of the false door (Drawing and digitizing: H. Aglan).

## References:

PETRIE, W. M. Flinders, *Egyptian Decorative Art*, Bibliographical Note, London: Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, 1999.

GRADINER. A., *The tomb of Amenemhat* (No. 82), London: the Egypt Exploration Fund [Society]. The Theban Tombs Series, Ist Memoir, 1915.

BARTA, Winfried, Aufbau und Bedeutung der Altägyptischen Opferformel, ÄF (Ägyptologische Forschungen) 24, 1968.

POLZ, D., *Das Grab des Hui und des Kel*, ÄV (Ägyptologische Forschungen) 74. 1997.

DRIOTON, Étienne, *Trois documents d'époque amarnienne*, ASAE (Annales du service des antiquités de l'Égypte) 43, 1943.

1. أبو الصفا، عمرو، "الباب الوهمي في مقابر الأفراد في عصر الدولة الحديثة والعصر المتأخر في جبانة طيبة"، رسالة ماجستير غير منشورة، قنا، 2012.

N., Strudwig, The Administration of Egypt in the Old Kingdom The Highs Tittles and their Holder, London: Unwin Brothers Ltd: The Gresham Press 1985.

W. Helck, Urkunden der 18. Dynastie Überersetzung den Heften 17-22 , Berlin: 1961.

WB I. : Erman, Adolf. Frapow, Hermann. Wörterbuch der Ägyptischen Sprache, Erster Band, Berlin: Akademie-Verlag, 1971.



# **On the Self-Presentation of Payeftjauemawyneith on Naophorous Statue Louvre A 93 as a “Royal Self- Presentation”<sup>1</sup>**

Hussein Bassir<sup>2</sup>

Recebido em Dezembro/2015

Aceito em Dezembro 2015

## **ABSTRACT:**

This article deals with the concept of royal self-presentation used by a nonroyal high official in Late Saite Egypt. In his self-presentation on naophorous statue Louvre A 93, Payeftjauemawyneith confirms his involvement in building activities in a kingly manner. He points out that: “I built the temple of Khentyimentt, as an excellent construction of eternity, at his majesty’s command, that he might see that I was busy in the affairs of Tawer”. It is notable to see an official expressing himself in such a way. Although he further states that was done “at his majesty’s command,” he does not name the king, and the king’s presence is not that strong. This text reflects a sense of high self-esteem and a rise of individuality in the period. Payeftjauemawyneith’s self-presentation may draw on royal texts dealing with the same activity. Payeftjauemawyneith’s self-presentation stresses that he was on a mission on the king’s behalf and reflects his rule piety toward the deity. This nonroyal involvement in building activities in the period shows how royal prerogatives were probably seized by Saite officials such as Payeftjauemawyneith.

**Keywords:** Self-presentation\_ Payeftjauemawyneith\_ royal self-presentation\_ naophorous statue\_ Louvre A 93

---

<sup>1</sup> To the soul of H. De Meulenaere, one of our great pillars of Late Period Egyptian studies all over the world.

<sup>2</sup> Dr. Hussein Bassir (Ph.D.) General Director of the Giza Pyramids, Ministry of Antiquities, Giza, Egypt. Email:[husseinbassir2001@yahoo.com](mailto:husseinbassir2001@yahoo.com), Haury Visiting Scholar, University of Arizona, Tuscon, Arizona, USA. Email: [hussein@email.arizona.edu](mailto:hussein@email.arizona.edu).

The building activities at Abydos by the Late Saite high official Payeftjauemawyneith narrated in his self-presentation on naophorous statue Louvre A 93 (see Jansen-Winkel, 2014, 557-8) is similar to those of the kings in their texts. In her monograph on Middle Kingdom self-presentations, M. Lichtheim (1988, 5) excludes royal texts because, in her opinion, they are not “autobiographical.” However, S. Quirke (1992, 331)<sup>3</sup> does not agree that such texts fall outside autobiography, pointing out that the “*Königsnovelle*” affords “an analogy with the human autobiography.” He does believe that “the royal ideal” in royal texts differs from “the ideal of officials;” the royal “I” stresses “the ideal of kingship,” while the “I” of officials stresses “the ideal of human behaviour in their society.” Royal texts can be also classified “self-presentation” in a sense. However, one should keep in mind the differences between the king as a special kind of human being, similar to a god acting on earth, and the officials who were representatives of the king in the administration, attempting to imitate him. Moreover, the textual formation, themes and concerns, iconography, placement of each self-presentation were different. Therefore, the relations and differences between “royal self-presentation”<sup>4</sup> and “nonroyal self-presentation” need further exploration. Actually, the royal “I” versus the nonroyal “I”<sup>5</sup> was different in some inscriptions of the first millennium BCE such as that of Payeftjauemawyneith on Louvre A 93, in which he states:

*hw sj.n(=j) hwt-ntr nt #ntj-Jmnn m k3t mnht nt nhḥ m wd.n=j hr hm=f  
m3n=f rwd(=j) m jht &3-wr* (see Jansen-Winkel, 2014, 557)

I built the temple of Khentyimentt, as an excellent construction of eternity,  
at his majesty’s command, that he might see that I was busy (*Wb.* II, 412.6)  
in the affairs of Tawer.<sup>7</sup>

---

<sup>3</sup> On the term *Königsnovelle*, see Hofmann, 2004; Spalinger, 2011. For more on ideology and propaganda, Leprohon, 2015.

<sup>4</sup> Blumenthal, 1984, 88, refers to royal self-presentation in her study of the *Teaching of King Amenemhat*.

<sup>5</sup> For more on signs of the “I” (the narrator) in narrating, see Prince, 1982, 7-16.

<sup>6</sup> mAn is subjunctive of mAa, cf. Gardiner, 1973, § 452.

<sup>7</sup> The use of the first person of the suffix pronoun is notable especially in Payeftjauemawyneith’s building activities. The Saite text of Paderpesu (?) on Berlin stela 8438, from Psamtik I’s reign, refers also to a building activity, see Chassinat, 1916-1917, 180-82. Paderepsu seems to refer to building a small potter’s studio in the temple of Hor-Merty, not a full temple. The text reads jw qd.n(=j) pr n jqd-nDs n @r-Mrtj-m-r-MHt PA-drp-sw (?) “(I) constructed a potter’s house for Hor-Merty-em-er-mehet, Paderpesu (?).” The key term is jqd-nDs, “potter” (lit. “small builder”). Although this was certainly something to take pride in, Paderepsu was hardly appropriating royal authority for the modest construction. A. Leahy (Personal Communication) does not think “there is anything specific here” with this nonroyal

It is notable to see an official expressing himself in such a way. Although he further states that was done “at his majesty’s command,” he does not name the king, and the king’s presence is not that strong.

The royal building activities from the Twenty-fifth Dynasty,<sup>8</sup> put great emphasis on the king’s role in creating monuments for the gods. The first building inscription of Taharqa<sup>9</sup> in the Mut Temple at Gebel Barkal (ancient Napata) states:<sup>10</sup>

$jr(j).n=f\ m\ mnw=f^{11}n\ mwt=f^{12}\ Mwt\ Np(3)t\ kt=f^{13}\ n=s\ hwt-ntr\ n-m3w(t)$   
 $m\ jnr\ c'n\ hd\ nfr\ (n)\ rwd\ js(t)\ gm.n\ hm=f\ hwt-ntr\ tn\ kt\ m\ jnr\ m-c\ (tpjw-)c$   
 $m\ k3t\ nds(t)\ wn.jn\ hm=f\ (hr)\ rdj(t)\ kt.tw\ hwt-ntr\ tn\ m\ k3t\ mn(h)t\ n\ dt$

It is his monuments that he made for his mother, Mut of Nap(a)ta. He built for her a temple anew in beautiful, white, good sandstone.<sup>14</sup> When his majesty found this temple built in stone by (the ancestors) being as a

Payeftjauemawyneith’s task of carrying on building activities. He further states that the first person of the suffix pronoun was common in nonroyal self-presentations since the Old Kingdom. Although the use of the first person of the suffix pronoun in the self-presentations since the Old Kingdom was common, it was only used to express the protagonist’s life and career concerning his own actions, not to express royal actions and prerogatives. Leahy is correct in pointing out that Egyptians, since the Old Kingdom, took credit for building major things, including temples: for example, Heqaib, Ankhtify, Senenmut, Bakenchons. In all those cases, just as in the present text, they point out that they only accomplished these deeds “at his majesty’s command.” Even when Old Kingdom officials describe building their mastabas and sarcophagi, they point out that the king allowed them to do so. For more on nonroyal initiatives in Late Period temple building, see Spencer, 2010, 441-490.

<sup>8</sup> For the Twenty-fifth Dynasty buildings at Kawa, see Welsby, 2002, 26-39. <http://www.thebritishmuseum.ac.uk/bmsaes/issue1/welsby.html>. On Taharqa’s inscriptions, see Wolf, 1991; Dallibor, 2005. On the king and his reign, see Pope, 2014.

<sup>9</sup> Taharqa’s Memphite foundation stela (Cairo Museum JE 36861) has a similar phraseology, which this king employed in the texts of his building activities; see Meeks, 1979, pl. XXXVIII. The main verb usually used for “to build” in Taharqa’s inscriptions is qd, (which evokes the creative activities of Ptah of Memphis, and who, in his Memphite theology, had a great impact on the Twenty-fifth Dynasty kings). However, he used verb xwsj in lines 2-3 of his year 10 stela from Kawa (Kawa VII): xwsj.tw m jnr m mnw n Dt “being built of stone as a monument of eternity,” (referring to the temple of Amun at Kawa). This stela was located at the first court of the Amun Temple at Kawa (Temple T), now in Copenhagen under NY Carlsberg Glyptotek A.E.I.N.1713, see Macadam, 1949, 41-4, pls.13-14; Eide et al., 1994, 176, 178.

<sup>10</sup> See Dunham, 1970, fig. 3; Eide et al., 1994, 132.

<sup>11</sup> jr(j).n=f is as a nominal sDm.n=f, and on the dedication formula jrj.n=f m mnw=f, see Castle, 1993, 99-120.

<sup>12</sup> Leahy, 1987, 57-64, argues that the sDm.n=f is emphatic and the n jt=f + god’s name is the emphasized adverbial adjunct. Therefore, Leahy precedes Castle in formulating this proposed theory; Castle, 1993, 99 [\*], himself confirms this; see also Jansen-Winkel, 1990, 127-56. For a review of the main five grammatical analyses of the dedication formula jrj.n=f m mnw=f and his own, see Depuydt, 2001, 83-122.

<sup>13</sup> The main text of the Dream Stela of Tanutamun, from the Amun Temple at Gebel Barkal (Cairo Museum JE 48863, verso, 22), has qd=f n=f kt h(A)jt n prj(t) r-HA(t) “He built for him another portico for going outside;” see Grimal, 1981, pls. III-IIIa (22); Eide et al., 1994, 193, 201; Breyer, 2003, 485 (22).

<sup>14</sup> Lit. “in beautiful, white, good stone of sandstone.”

modest construction, then his majesty caused that this temple be built as an excellent construction for eternity.

Furthermore, from the second building inscription is another passage by the same king stating:<sup>15</sup>

*jr(j).n=f m mnw=f n mwt=f Mwt nb(t) pt hnwt &3-%tj kd=f pr=s s3=f  
hwt-ntr=s m-m3w(t) m jnr hd nfr (n) rwd*

It is his monuments that he made for his mother, Mut, mistress of heaven, and lady of Tasity. He built her temple, (and) he enlarged her temple anew in white (and) good sandstone.<sup>16</sup>

The main text of Taharqa's year 6 stela (Kawa IV) states that when he passed by this temple, while he was not yet a king (line 10):<sup>17</sup>

*gm.n=f hwt-ntr tn kd.tw m db3(w)t ...*

He found this temple built with bricks ....

In lines 13-14, Taharqa, now king, speaks to his friends:

*mk jb=j r kd hwt-ntr n jt=j Jmn-R<sup>c</sup> gm-p3-Jtn hr-ntt wnn=s kd.tw m  
db3(w)t (j)<sup>cc</sup>.tw m 3ht*

Look, my wish is to build a temple for my father, Amun-Re of Gempaaten (Kawa), because it is built with bricks and is covered over with earth.

This text also describes some of the items within this temple as follows (line 24-25):

*wd mnw=s c3 m b3 sd sw=s*

Its many trees were planted in the ground, and its lakes were dug.

<sup>15</sup> See Dunham, 1970, fig.3; Eide et al., 1994, 132-33.

<sup>16</sup> Lit. "in white and good stone of sandstone."

<sup>17</sup> It was located at the first court of the Amun Temple (Temple T) at Kawa; now in the Khartoum Museum as Khartoum 2678; Macadam, 1949, pls.7-8; Eide et al., 1994, 135.

The main text of Taharqa's year 6 stela from Kawa (Kawa V) states (lines 1-3):<sup>18</sup>

*(j)sk hm=f mrj ntr pw wrš=f m hrw sdr=f m grḥ hr ḥḥj ʒht n ntrw hr kd  
r3-pr(w=sn w3 r) mrḥ<sup>19</sup> hr kd r3-pr(w=sn w3 r) mrḥ hr msj ss̄mw=sn mj sp  
tp(j) hr kd šn<sup>c</sup>w=sn hr sdß<sup>20</sup>ḥ3wt=sn<sup>21</sup> hr sm3<sup>c</sup> n=sn htpw-ntr m ht nb(t)  
hr jrjt wdhw(w)=sn m d<sup>c</sup>mw ḥd hmt js(k) gr htp jb n hm=f m jrjt n=sn<sup>22</sup>  
ʒht r<sup>c</sup> nb*

Now his majesty is one who loves god, he spends the day and passes the night seeking what is good for the gods, building (their) temples which had fallen into decay, recreating their images as the primeval time, building their food production places, provisioning their altars, presenting to them divine-offering(s) of everything, and making their offering-tables of electrum, silver, and copper. Now, moreover, the heart of his majesty is satisfied by doing what is good for them every day.

The main text of year 10 stela of Taharqa from Kawa (Kawa VI) speaks of the monuments which the king made for his father Amun of Gempaaten (lines 14-15):<sup>23</sup>

*... nbw ḥ3st=f ... . . . . . rd(j).n=f k3rjw r=s m stpw nw dsds  
mjtt jr(j)w m rm̄tw nw &3-Mhw  
... gold of its desert<sup>24</sup> ... . . . . . He appointed gardeners to it  
from the best of the Bahariya-Oasis, and the likeness was made from the  
people of the Delta.*

<sup>18</sup> It was located at the first court of the Amun Temple (Temple T) at Kawa, now in Copenhagen, under number Ny Carlsberg Glyptotek Æ.I.N. 1712; Macadam, 1949, pls.9-10; Eide et al. (eds.), 1994, 145, 148-49.

<sup>19</sup> The section between pr and mrH is not clear in the original stela; see Macadam, 1949, pls.7-8.

<sup>20</sup> Here is a crack in the stela, but the word is clear; see Macadam, 1949, pls.7-8.

<sup>21</sup> Although the Eide et al., 1994, 148, (3), translates “their altars,” it does not transliterate the suffix pronoun =sn which is here used as a possessive adjective; however =sn is written without the three plural strokes perhaps due to the limited space on the stela; see Macadam, 1949, pls.7-8.

<sup>22</sup> Here also =sn is written without the three plural strokes perhaps due to the limited space on the stela, see Macadam, 1949, pls.7-8, and also the previous note.

<sup>23</sup> It was located at the first court of the Amun Temple (Temple T) at Kawa, now in Khartoum under Khartoum 2679; Eide et al., 1994, 164, 171-72; Macadam, 1949, pls.11-12.

<sup>24</sup> Not “its foreign country” as in Eide et al., 1994, 171.

The same text goes on as follows (lines 19-21):

*mḥ.n=f (st) m mr(t) ḫšwt rd(j).n=f hmw(t)<sup>25</sup> r=s m hmwt<sup>26</sup> wrw nw &3-  
Mhw hbm jrp m jrrw(t) nw njwt tn ḫš st r dsds rd(j).n=f k3rjw r=sn m  
k3rjw nfrw nw mntjw %tt*

He filled (it<sup>27</sup>) with many servants, and he assigned female servants to it from the wives of the chiefs of the Delta. Wine is pressed from the vineyards of this city; they are more numerous than (those of) the Bahariya-Oasis. He assigned gardeners to them from the good gardeners of the best of the nomads of Asia.

Thus, the Twenty-fifth Dynasty kings took credit for building temples, using the verbal *sdm=f form kd=f*. These passages show how the involvement with such projects was a royal prerogative. Although Taharqa's inscriptions use the singular third person of the suffix pronoun, not the first, they are done in the traditional way of this kind of royal inscription. Statements used by Payeftjauemawyneith are closer in phraseology to those of Taharqa. Payeftjauemawyneith's self-presentation may draw on this text or other royal texts dealing with the same activity. Payeftjauemawyneith's self-presentation stresses that he was on a mission on the king's behalf, while Taharqa's inscriptions reflect royal propaganda to legitimize his rule, the "King's Novel," and piety toward the deities. This nonroyal involvement in building activities in the period shows how royal prerogatives were probably seized by Saite officials such as Payeftjauemawyneith.

## References:

- Blumenthal, E. *Die Lehre des Königs Amenemhat (Teil I)*. *ZÄS*. v. 111, p. 85-107, 1984.  
 Breyer, F., *Tanutamani: Die Traumstele und ihr Umfeld*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2003.  
 Castle, E. W. *The Dedication Formula ir.n.f m mnw.f*. *JEA*. v. 79, p. 99-120, 1993.

---

<sup>25</sup> The transcription does not have *t* as the end, but has the female determinative, see Macadam, 1949, pls.11-12. Since the determinative of the previous word *mr(t)* refers to the collective meaning of "male and female servants," and the second *hmw(t)* is connected to the wives of the chiefs of the Delta, and if we put in mind the hostile relationship between the rulers of the Delta and the Kushites since the invasion of Piye, this *hmw(t)* should be understood as female servants, not male servants, because the latter are already included in the word *mr(t)* and need no repeating here.

<sup>26</sup> There is wordplay between *hmt* "female servant" and *hmt* "wife."

<sup>27</sup> I.e., the city.

- Chassinat, É. *À propos d'un passage de la stèle no. 8438 du Musée de Berlin.* *RecTrav.* v. 38, p. 180-82, 1916-1917.
- Spencer, N. *Sustaining Egyptian Culture? Non-Royal Initiatives in Late Period Temple Building.* In: Bareš, L., Coppens, F. and Smoláriková, K. (eds.). *Egypt in Transition: Social and Religious Development of Egypt in the First Millennium BCE, Proceedings of an International Conference, Prague, September 1-4, 2009.* Prague: Czech Institute of Egyptology, Charles University in Prague, 2010, p. 441-90.
- Dallibor, K. *Taharqo-Pharaos aus Kusch: ein Beitrag zur Geschichte und Kultur der 25. Dynastie,* Berlin: Achet-Verlag, 2005.
- Depuydt, L. "Of their Monuments they Made One for an Esteemed Colleague ...." *On the Meaning of a Formulaic Expression in Egyptian.* *LingAeg.* v. 9, p. 83-122, 2001.
- Dunham, D. *The Barkal Temples Excavated by George Andrew Reisner.* Boston: Museum of Fine Arts, 1970.
- Eide, T. et al. (eds.). *Fontes Historiae Nubiorum: Textual Sources for the History of the Middle Nile Region between the Eighth Century BC and the Sixth Century AD, I, From the Eighth to the Mid-Fifth Century BC.* Bergen, University of Bergen, Dept. of Classics, 1994.
- Gardiner, A. H. *Egyptian Grammar,* Oxford: Oxford University Press, 1973.
- Grimal, N. *Quatre stèles napatéennes au Musée du Caire. JE 48863-48866. Textes et indices.* Le Caire: Institut français d'Archéologie orientale, 1981.
- Hofmann, B. *Die Königsnouvelle: "Strukturanalyse am Einzelwerk".* Wiesbaden: Harrassowitz, 2004.
- Jansen-Winkel, K. *Vermerke: Zum Verständnis kurzer und formelhafter Inschriften auf ägyptischen Denkmälern.* *MDAIK.* v. 46, p. 127-156, 1990.
- Jansen-Winkel, K. *Inscriptions der Spätzeit: Teil IV, Die 26. Dynastie.* Wiesbaden: Harrassowitz, 2014.
- Leahy, A. *Multiple Adverbial Predicates in Ancient Egyptian: (The Formula ir.n.f m mnw.j).* In: Ray, J.D. (ed.). *Lingua Sapientissima: A Seminar in Honour of H. J. Polotsky Organised by the Fitzwilliam Museum, Cambridge and the Faculty of Oriental Studies in 1984.* Cambridge: Faculty of Oriental Studies, 1987, p. 57-64.
- Leprohon, R.J. *Ideology and Propaganda.* In: Hartwig, M.K. (ed.). *A Companion to Ancient Egyptian Art.* Chichester: Wiley Blackwell, 2015, p. 309-327.
- Lichtheim, M. *Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom: A Study and an Anthology.* Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1988.
- Macadam, M.F.L. *The Temples of Kawa,* I. London: Oxford University Press, 1949.

- Meeks, D. *Une fondation Memphite de Tabarqa (stèle du Caire JE 36861)*. In: Vercoutter J. (ed.). *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron 1927-1976*, I, *Égypte pharaonique*, Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1979, p. 221-259.
- Pope, J. *The Double Kingdom under Taharqa: Studies in the History of Kush and Egypt, c. 690-664 BC*. Leiden: Brill, 2014.
- Prince, G. *Narratology: The Form and Functioning of Narrative*. Berlin: Mouton Publishers, 1982.
- Quirke, S. *Review of Ancient Egyptian Autobiographies, Chiefly of the Middle Kingdom: A Study and an Anthology by Miriam Lichtheim*. *JEA*. v. 78, p. 330-32, 1992.
- Spalinger, A. Königsnovelle and Performance. In: Callender, V.G., Bareš, L., Bárta, M., Janák, J. and Krejčí, J. (eds.). *Times, Signs and Pyramids: Studies in Honour of Miroslav Verner on the Occasion of his Seventieth Birthday*. Prague: Faculty of Arts, Charles University in Prague, 2011, p. 351-74.
- Wb. = Erman, A. und H. Grapow. *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*. 7 vols. Leipzig; J. C. Hinrichs, 1926-1963.
- Welsby, D. Kushite Buildings at Kawa. *BMSAES*. v. 1, p. 26-39, 2002.  
<http://www.thebritishmuseum.ac.uk/bmsaes/issue1/welsby.html>.
- Wolf, P. M. *Die archäologischen Quellen der Taharqazeit im nubischen Nilthal*, Berlin, Humboldt-University Dissertation, 1991.

**“No seas poderoso en su vientre”.**  
**Una aproximación a la práctica ritual del nacimiento en**  
**el Antiguo Egipto**

Leila Salem<sup>1</sup>  
Submetido em Abril/2015  
Aceito em Abril/2015

**RESUMEN:**

Los antiguos egipcios conocían cuáles eran los mecanismos biológicos de la concepción y cuáles eran los tiempos del embarazo, sin embargo éstos no han sido aspectos ampliamente representados. Si bien el mito del nacimiento puede reconstruirse casi en su totalidad, es escaso el conocimiento que tenemos acerca del momento propio del nacimiento, del parto de la mujer, de quienes participaban en él, cuáles eran los aspectos míticos y los rituales que se realizaban durante el primer nacimiento. A partir de algunas evidencias iconográficas, textuales y arqueológicas reconstruiremos algunos los símbolos míticos que representan el parto y los primeros días de vida del niño, que permiten analizarlo como un ritual de nacimiento.

Palabras claves: Nacimiento- ritual- mito- *Inat*- ladrillos mágicos

**ABSTRACT:**

Ancient Egyptians knew biological mechanisms of conception and stages of pregnancy. However, they have not been widely represented. While the myth of birth can be reconstructed almost entirely, we know little about the proper time of birth, the birth itself, who participated in it, what mythical elements were represented in the early life. We seek to reconstruct, from iconographic and textual evidence, some of the mythical symbols representing childbirth and the first days of life of the child, that will allow us analyze it as a ritual of birth.

Keywords: Birth, ritual, myth, *Inat*, magical-bricks

---

<sup>1</sup> Profesora y Doctora en Historia. Universidad Nacional de La Plata- Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación- Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (Conicet)- Centro de Estudios de Historia Social Europea. Mail de contacto: [lsalem@fahce.unlp.edu.ar](mailto:lsalem@fahce.unlp.edu.ar)

## 1. Introducción

Las creencias religiosas del antiguo Egipto daban al (re)nacimiento del ser humano un significado trascendente. En una sociedad con pensamiento mítico el origen – del universo, la naturaleza, las cosas, los hombres y sus instituciones- explica su existencia (Eliade, 1992 [1963], 17). En un tiempo percibido como cíclico, los hombres nacían la primera vez en la Tierra, para nacer por segunda vez (renacimiento) en el Más Allá, lo que significaba para el difunto la vida eterna.

La procreación era una necesidad de la vida (Manniche, 1977, 329) y el origen de los dioses -y posteriormente el de los hombres- había sido creado por la divinidad. En la teología menfita, el dios Atum autoinspirado había tragado su propia semilla, dando comienzo al universo ordenado dentro del cual ocurría la concepción humana; por fuera de él no había posibilidad de creación, nacimiento y transfiguración. Según los antiguos egipcios en donde hubo nacimiento hubo concepción, y tanto el dios como el rey para nacer tenían que engendrarse en una diosa-madre y era el dios en quien recaía la capacidad divina de lograrlo (Frankfort, 1998 [1948], 190 y 191).<sup>2</sup>

Lo mismo puede considerarse para la concepción de los hombres, ésta únicamente podía producirse dentro de la existencia ya realizada por los dioses, mundo divino que garantiza su continua renovación (Hornung, 1999, 149-159). De este modo, las circunstancias de la concepción, y esencialmente las de nacimiento, adquirían así una dimensión cósmica. Se comprende entonces por qué el nacimiento se encontraba en el centro de las nociones cósmicas de los antiguos egipcios (Wegner, 2005, 480), luego de la muerte la concepción y el nacimiento es la metáfora más importante que da cuenta de la resurrección del individuo (Roth y Roehrig, 2002, 127).

Los antiguos egipcios conocían claramente cuáles eran los mecanismos biológicos de la concepción,<sup>3</sup> y cuáles eran los tiempos del embarazo.<sup>4</sup> Sin embargo, las circunstancias

---

<sup>2</sup> Esta idea es claramente representada en el mito del nacimiento divino del rey, tanto en su versión del Reino Medio, es decir en los dos últimos relatos del papiro Westcar, como en las escenas de los templos faraónicos del Reino Nuevo. En el relato mítico la narración y escenificación de la concepción nunca es omitida, y es el acto necesario para que se produzca el nacimiento: en el papiro Westcar la profecía de Djedi se realiza con una concepción ya consumada y en las teogamías se describen las escenas de la concepción divina (Salem, 2010 y 2012).

<sup>3</sup> Los antiguos egipcios conocían que los embarazos se producían por la introducción del semen en el cuerpo de la mujer, ya sea la vagina, el ano, la boca o la oreja. Al respecto véase: Grapow (1954, 10); Manniche (1977, 329); Feucht (1995, 93). Además conocían métodos anticonceptivos. Según Manniche (1977, 398) la relación sexual no tenía como único propósito la reproducción, lo que también puede deducirse de algunos textos medicinales que indican como realizar abortos. Algunos ejemplos de seducción los encontramos en la literatura: el papiro Westcar narra el encuentro de dos amantes, amorío que se castigará con la muerte; el papiro d' Orbinay (*Cuento de los Dos Hermanos*) describe como el

del primer nacimiento – y con ello nos referimos a la concepción, el parto y la crianza del niño– no han sido aspectos ampliamente representados por los antiguos egipcios (Robins, 1996, 88). La información es fragmentaria, y está relacionada con el aspecto mágico y protector que algunas divinidades cumplirían a favor de la madre y el recién nacido, ante lo riesgoso que en la práctica cotidiana implicaba un parto (Janssen y Janssen, 1990, 9; Robins, 1996, 88 y ss.).

Lo que nos proponemos en el presente trabajo, es poner en consideración algunos de los símbolos, imágenes, textos, representaciones y evidencias arqueológicas que permiten reconstruir un ritual de nacimiento, del primer nacimiento. Referimos a un ritual de nacimiento como una práctica mágica (fundamentada en el mito), en la cual participan hombres y mujeres, que se realiza durante el parto, y los primeros días de vida del niño. Si bien nuestro interés se encuentra en explicar los ritos alrededor del primer nacimiento, son ineludibles los vínculos interpretativos con los rituales funerarios del renacimiento del difunto en el Más Allá. Es decir, que también se examinarán las relaciones que estas prácticas plantean, con la búsqueda del renacimiento luego de la muerte en el Más Allá. De este modo, se apreciarán las diversas creencias que son puestas en práctica a lo largo de las diferentes épocas del antiguo Egipto, pudiéndose constatar similitudes y diferencias, para reconstruir un ritual de nacimiento.

## 2. El problema de los ladrillos mágicos

Los primeros ladrillos de nacimiento que conocemos están atestiguados en el Reino Antiguo y los encontramos mencionados en una escena de la tumba de Waatetkhethor de la dinastía VI.<sup>5</sup> En la escena se representa una danza, en la cual pueden leerse algunas líneas de los cantos que acompañan a los bailarines, tanto hombres como mujeres. En primer lugar, entre las líneas de las canciones se encuentra la frase: ii(i)fd con el determinativo de

---

hermano menor, Bata, es seducido por la mujer de Anubis. Referencias al placer sexual también se encuentran en el papiro erótico de Turín.

<sup>4</sup> La experiencia les habría dado el conocimiento sobre la duración del embarazo pero no hay ninguna mención explícita de los “nueve meses” de duración de la gestación (Janssens y Janssen, 1990, 4). Algunas de las menciones del tiempo que la mujer pasaba embarazada las encontramos en textos literarios, como en el papiro Westcar o el Príncipe Predestinado, mientras que la referencias más explícita se encuentra en la Instrucción de Ani: “cuando des nacimiento luego de tus meses de embarazo” (Janssen y Janssen, 1990, 4-5). También en textos mágicos “... sus meses han sido completados según el número correcto...” (Borghouts 1978, 40).

<sup>5</sup> La escena representa una escena de baile, que está inscripta sobre la pared norte de la habitación III de la capilla de la tumba de Waatetkhethor en Saqqara, quien fue la mujer Mereruka. Una publicación reciente de la tumba en Kanawati y Abder-Raziq (2008, pl. 30)

cuatro rectángulos, traducción interpretada como “*ob, cuatro*” (Roth y Roehrig, 2002, 131).<sup>6</sup> Se ha interpretado que el número cuatro haría referencia a los cuatro ladrillos de nacimiento sobre los cuales la parturienta se arrodillaba durante el parto.<sup>7</sup>

Así, los ladrillos aparecen asociados en un espacio funerario, que serían en este contexto ladrillos mágicos de nacimiento. Lo más probable que aquí, los ladrillos ya tengan un doble significado como lo encontraremos en épocas posteriores. Por un lado como un elemento de protección; y por el otro como una herramienta práctica, ya sea para la mujer se arrodille; o dónde el niño era colocado luego del nacimiento.

En tanto elementos de protección, los antiguos egipcios ponían en práctica con cada embarazo algunas creencias con el fin de que no se produzcan inconvenientes, ni para la mujer ni para el niño. Los ladrillos formarían parte de un conjunto de elementos apotropaicos, como marfiles mágicos, cuchillos y colgantes, que eran parte de la práctica ritual (Wegner, 2009, 447). Por ejemplo, los cuchillos, varitas o tiras mágicas, eran realizados con dientes de hipopótamo, y decorados con dibujos de grifos, leopardos, serpientes, sepopardos, etc. con el fin de captar (magia simpática) el poder de estas figuras y repeler a las fuerzas que pudieran perjudicar el nacimiento.<sup>8</sup> Los textos simples que acompañaban a los dibujos de las varitas revelan su carácter protector: “*Palabras dichas por estos dioses. Hemos venido con el fin de proteger a la señora de la casa X*” (Altenmüller, 1965, 64-77).<sup>9</sup>

Los ladrillos de nacimiento serían también un elemento práctico, como se ha sugerido se apilaban en hiladas de cuatro y la mujer se arrodillaba sobre ellos. De este modo lograba distanciarse del suelo, y le permitía tomar con sus manos al niño recién nacido.<sup>10</sup> También podría ser que sobre el ladrillo se colocaba al niño una vez expulsado del cuerpo

<sup>6</sup> Kanawati y Abder-Raziq (2008, 26) optan por transliterar: *i fdw sii stz3.t*. Al respecto véase también Roth (1992,41); Roth y Roehrig (2002:131) y Kinney (2008,257 y ss.).

<sup>7</sup> De todos modos hay que considerar que hasta el momento no se han encontrado ejemplares de estos ladrillos, quizás si lo sea el de Abidos (véase: Wegner, 2009). Hay una mención fragmentaria en un conjuro mágico en el papiro 3027: “*Uno que es empleado para hacer ladrillos de su padre Osiris...*”. El término es *dbt*, con el determinativo de un ladrillo (Erman 1901, 14). El número cuatro podría ser una referencia a los cuatro puntos cardinales, principalmente si ponemos en consideración la función que luego los ladrillos cumplirán dentro de las tumbas del Reino Nuevo y que la propia Meskhenet es la imagen de cuatro diosas (Roth y Roehrig, 2002, 137 y ss.).

<sup>8</sup> Se han fabricado varitas desde las primeras dinastías hasta el Segundo Periodo Intermedio, desapareciendo cuando los grandes templos del Estado se hicieron más accesibles a la gente común (Pinch, 1994, 42). Un estudio detallado de las varitas en: Altenmüller (1965; 1983; 1986). Recientemente Roberson (2009, 441-442) ha reconsiderado algunos significados de las varitas mágicas, y concluye que la iconografía real típica aparecería tempranamente en un contexto mágico privado, lo que no implica necesariamente un origen popular para los aspectos iconográficos del Más Allá representados en los elementos apotropaicos.

<sup>9</sup> Al respecto también Pinch (1994, 42 y ss.); Györy (2000, 118).

<sup>10</sup> Al respecto véase lo propuesto por Wegner (2009:475). De todos modos no se han encontrado evidencias de éste uso para el antiguo Egipto, sino que se atestigua por los paralelos etnográficos de algunas culturas actuales (Roth y Roehrig, 2002, 129).

de la madre.<sup>11</sup>

Desde esta perspectiva, los ladrillos de nacimiento formaban parte del ajuar que se confeccionaba para el parto de la mujer. De hecho, las conclusiones esgrimidas por Fischer dan cuenta que el título femenino *inat*, que puede ser traducido como “*partera*”, lleva un determinativo de una figura femenina con un ladrillo entre las manos y el cabello recogido (Fischer, 1989, 27-28; Fischer 1996, 238-239).<sup>12</sup> Esta representación de la mujer, se vincula con las aquellas que trabajan en actividades serviles, ya sea en el campo, la panadería o como se deduce en este caso, ayudando en el parto (Blackman, 1927, 63 y Fischer, 1989, 27-28). En estas menciones de *inat* se excluye a la mujer que está dando a luz, y solamente se nombran a las parteras, quienes serían las encargadas de reclutar a la mujer durante el parto y el puerperio.<sup>13</sup> El objeto ladrillo formaría parte de los elementos que ellas llevaban para ayudar a las mujeres durante el parto.

Lo interesante es que en estos dos primeros ejemplos del Reino Antiguo, el nacimiento humano no se encuentra representado en las escenas de la vida cotidiana, sino en las paredes de las tumbas (Fischer, 1989, 27). Es decir, que los rituales que formaban parte de una práctica cotidiana (como lo es el nacimiento) son incluidos dentro del equipamiento y simbología para el difunto dentro de su mundo de ultratumba. Estos elementos mágicos que acompañan a la mujer en el parto, continúan vigentes en el Reino Medio.

Se encontró en el sur de Abidos, en un edificio residencial de la élite local, el único ladrillo de nacimiento que se conoce para el Reino Medio<sup>14</sup> y el único ladrillo que se conoce por fuera del contexto mortuorio. Las decoraciones del ladrillo mágico de Abidos sugieren una vinculación con las prácticas rituales y el imaginario construido alrededor del nacimiento durante el Reino Medio egipcio (Wegner, 2005, 474). La escena central del ladrillo – en la cual la madre (de quien no sabemos el nombre), sentada sobre un trono real, sostiene al niño recién nacido, quien está acompañada de dos nodrizas con la imagen dual de la diosa Hathor en los costados del recuadro– han llevado a Wegner a proponer allí

<sup>11</sup> Al respecto véase Wegner (2009, 477-478). A favor de esta interpretación, en los relatos del papiro Westcar – la única narración sobre un parto que se conoce hasta el momento– las diosas que asisten en el parto de Reddjdet a cada niño “... *lo lavaron y cortaron su cordón umbilical y lo colocaron sobre un asiento de ladrillos*” (Westcar 10.12-13). Sin embargo, las dimensiones del ladrillo no coinciden con el tamaño promedio que un niño tiene al nacer (según Staehelin, en Roth y Roehrig, 2002,132).

<sup>12</sup> Sobre la interpretación del título también véase Kaplony (1968, 197, fig. 4 y pl. 3).

<sup>13</sup> El parto era considerado un acto impuro, por lo que se aislaba a la mujer durante este periodo y únicamente podía integrarse a la sociedad luego de un rito de purificación. En el papiro Westar (11,18-19) hay una mención de este hecho: “*entonces Reddjdet se purificó luego de los catorce días de purificación*”. Al respecto véase Janssen y Janssen (1990, 7-8) y Robins (1996, 90).

<sup>14</sup> Ha sido publicado y analizado detalladamente por Wegner (2005).

la representación de la transfiguración/encarnación de la madre como Hathor, derivado del simbolismo de su cabellera azul y el trono en el cual está sentada; además de las relaciones simbólicas de la iconografía de la rama del árbol, en relación a Hathor como “señora del sicomoro”, también asociado al renacimiento de Ra en el Horizonte (Wegner, 2005, 456-459).<sup>15</sup>

En este sentido, Wegner está poniendo el acento en la identificación de la madre como la diosa Hathor, y la necesidad de su participación para que el nacimiento se produzca con éxito.<sup>16</sup> Como parte de alguna práctica ritual, el nombramiento de Hathor se comprende por la participación que la diosa tiene en el renacimiento del difunto. En los Textos de las Pirámides, Hathor actúa en favor del segundo nacimiento del rey muerto: “... *Eres tú Horus, hijo de Osiris? Eres tú el dios, el Viejo, el hijo de Hathor? Eres tú la semilla de Geb?*”<sup>17</sup>

Por lo tanto, parte de las concepciones rituales del nacimiento en el Reino Medio, dentro de un ámbito privado cercano a la realeza, comparte – o acompaña– la concepción cosmogónica que el rey muerto en el momento de su primer nacimiento es hijo de un dios (Hathor como madre), para asumir su renacimiento diario en los cielos.<sup>18</sup> Tanto en el primer nacimiento, como en el renacimiento, los hombres los reyes y los hombres comunes, se asociaban como hijos de la divinidad. ¿Dónde radicaba entonces la exclusividad de los faraones de ser hijos del dios?

La inquietud que se nos plantea es cuál era la circulación de ideas mítico rituales ante el evento del nacimiento y renacimiento entre un ámbito de la legitimación cósmica real como lo son los Textos de las Pirámides, con un espacio privado doméstico, destinado al nacimiento de un niño. Principalmente, porque las evidencias relacionadas al ritual de nacimiento aparecen vinculadas a la tumba.

Esta identificación de la parturienta con la diosa Hathor y la invocación de los

---

<sup>15</sup> Toda la simbología en el Reino Medio alrededor de los nacimientos se asocia con los elementos solares de la teología Heliopolitana. Wegner (2009, 462-463) afirma que “esta escena establece un modelo mitológico explícito para comprender el evento del nacimiento humano. Esta escena invoca directamente el nacimiento de Ra en el horizonte oriental como un paralelo divino del momento del nacimiento humano. En el nacimiento del dios sol, uno de los eventos más importantes es la asociación con la batalla heliopolitana contra Apofis. El uso de la iconografía que expresan las ideas religiosas del nacimiento solar en el horizonte oriental ofrece una visión de un aspecto verdaderamente elemental de la práctica de un nacimiento en el Reino Medio, el acto físico del nacimiento humano sobre los ladrillos fue concebido como una imitación del nacimiento del dios sol en el horizonte...”. Hemos analizado esta relación en el relato de los tres primeros faraones de la dinastía en el papiro Westcar (Salem, 2012).

<sup>16</sup> Robins (1996, 88); Weger (2005, 458); Borghouts (1978, 39-40, spell 62); Borghouts (1971, 30).

<sup>17</sup> Declaración 303 de los Textos de las Pirámides.

<sup>18</sup> La ideología del Estado faraónico sostenía como condición que el rey era un hijo de un dios. Esta relación se expresó en el Reino Medio a través del relato literario en el papiro Westcar (Salem 2012). En el Reino Antiguo esta relación se había establecido con la fijación del quinto título real: *s3 r<sup>c</sup>* “Hijo de Ra”. Al respecto véase Salem (2009, 2010 y 2012).

poderes protectores que la imagen del ladrillo representarían, es la misma finalidad ritual que se pretendía con la pronunciación de los conjuros durante el Reino Nuevo. En uno de estos textos puede leerse: “*Regocijo, regocijo en el cielo, en el cielo! El nacimiento se acelera, Ven a mí Hathor, mi señora, a mi hermosa habitación, en esta hora feliz*” (Bourghts, 1978).

En este mismo sentido, en las escenas del nacimiento divino la diosa Hathor es quien está proporcionando ayuda a la mujer. Pero su invocación no parece implicar más que un pedido de protección para la parturienta, pues las diosas que propiamente ayudan durante el parto y tienen una función de parteras son Isis y Neftis. Por lo tanto, el nacimiento implicaría para la mujer una transitoria figuración con la diosa, como madre.<sup>19</sup>

Las evidencias arqueológicas en las tumbas reales y en tumbas de funcionarios cercanos a la realeza egipcia, dan cuenta de que la utilización de ladrillos mágicos durante la práctica ritual de enterramiento se acentúa durante el Reino Nuevo.<sup>20</sup> A priori se supone que la colocación de los ladrillos mágicos es un elemento necesario para que el difunto logre su entrada en el Más Allá, es decir, renacer.<sup>21</sup> A juzgar por el lugar dónde éstos se colocaban y sus inscripciones, sin duda es plausible dicha explicación.

Los ladrillos mágicos de nacimiento eran puestos en la tumba del difunto, idealmente siguiendo las indicaciones del capítulo 151 del Libro de los Muertos.<sup>22</sup> Roth y Roehrig, quienes estudiaron en profundidad estos ladrillos mágicos, concluyeron que su uso respondería a un lazo metafórico con los ladrillos de nacimiento. En otras palabras, que los ladrillos mágicos usados en un contexto mortuorio representan cuatro ladrillos de nacimiento; y que los ladrillos mágicos del Reino Nuevo ven inspirada su función protectora del uso que pudieron haber tenido durante el parto a partir del Reino Antiguo

---

<sup>19</sup> Más adelante desarrollaremos este aspecto de la participación de las diosas Isis y Neftis durante el nacimiento.

<sup>20</sup> Se han encontrado hasta el momento ladrillos en las tumbas reales del Reino Nuevo: Thutmosis III; Amenofis II; Thutmosis IV; Amenofis III; Tutankamón; Amenofis IV; Horemheb. Para la misma época se han encontrado ladrillos mágicos de nacimiento en tumbas de nobles. Al respecto véase Scalf (2009).

<sup>21</sup> En relación a la colocación de ladrillos mágicos de nacimiento y la orientación del cuerpo humano en el enterramiento véase Raven (2005).

<sup>22</sup> De acuerdo con el capítulo 151 del Libro de los Muertos, en la cámara funeraria debía colocarse cuatro ladrillos mágicos orientados a los puntos cardinales. En la pared Norte, frente Sur con una figura momiforme; en la pared Sur, frente Norte con una antorcha roja; en la pared oeste, frente Este un pilar djed; y en la pared Este, frente Oeste una figura de Anubis. Régen (2010) ha estudiado detalladamente cómo y por qué difiere la práctica ritual de enterramiento y lo que estipula para ellas el capítulo 151 del Libro de los Muertos. La interpretación de la autora, es que estas discordancias deben ser comprendidas más como innovaciones para mejorar y garantizar una mejor realización del ritual (teniendo en cuenta adaptaciones y relecturas según la época), que como un desconocimiento del mismo. Además que el rito establecido en los enterramientos aparece restringido a una pequeña esfera, la única copia del Libro de los Muertos 151 en papiro permite la difusión hacia una categoría social más amplia (Régen, 1969). Al respecto también véase Roth y Roehrig (2002, 132).

(Roth y Roehrig, 2002, 129-130 y 133).<sup>23</sup>

Pero hemos visto que su uso ligado a una metáfora con la renovación de la vida que se espera en el Más Allá no es una novedad dentro de este espacio funerario como lo sugieren Roth y Roehrig, los ladrillos como ladrillos mágicos de nacimiento son incluidos en los enterramientos desde el Reino Antiguo, y que su significado como ladrillos mágicos de nacimiento se explica tempranamente desde una función práctica y ritual para lograr el renacimiento, como un objeto que formaba parte del mobiliario que era utilizado durante el parto.

La función de los ladrillos mágicos de las tumbas del Reino Nuevo sería entonces la misma que los ladrillos de nacimiento desde el Reino Antiguo (Roth y Roehrig 2002, 133). Durante el parto, protegerían a la madre y al niño para que no se produzcan inconvenientes, y finalice exitosamente el nacimiento. En el Reino Nuevo, los ladrillos de las tumbas cuidarían aquel niño nacido ya fallecido a que consiga su segundo nacimiento, su entrada al Más Allá. Es decir, que las concepciones que formaban parte del ritual de nacimiento ya para el Reino Antiguo – que se afianzan en el Reino Medio– pasarán a formar parte de las ideas sobre el pasaje al Más Allá del Reino Nuevo.

Al mismo tiempo que los ladrillos significaban la posibilidad de renacer en la otra vida, invocan protección para esta transición. Los ladrillos usados durante un proceso peligroso como lo es el nacimiento podrían haber adquirido funciones protectoras en el renacimiento luego de la muerte (Roth y Roehrig, 2002, 129). Por ejemplo, el grupo de ladrillos mágicos que se encuentran en el *Oriental Institute Museum* de la Universidad de Chicago, tienen todos ellos las mismas inscripciones en las dos caras del ladrillo. Lo que se modifica es el nombre del propietario, por quien se pronuncian las palabras mágicas: “*Yo soy la protección de Osiris, el profeta de Amón Ra...*” (Scalf, 2009, 282-284).

La protección en el momento del parto estaba ya extendida desde el Reino Medio, como mencionábamos la protección era uno de los significados que las varitas mágicas junto a los ladrillos tenían dentro de la práctica ritual del nacimiento.<sup>24</sup> Los antiguos egipcios consideraban que el abdomen donde se desarrollaba el feto del bebé, podía estar sujeto a ataques de demonios, principalmente el dios Seth (Györy, 2000, 105-106).<sup>25</sup> Por ejemplo, palabras mágicas de protección en el momento del parto, son mencionadas en el

<sup>23</sup> Siguiendo el argumento de las autoras, las mujeres en el antiguo Egipto al parir para levantar su cuerpo del nivel del piso colocaban sus rodillas sobre cuatro ladrillos apilados. De hecho, personificaron al ladrillo en la diosa Meskenet. El nombre de las diosas está formado con el prefijo *m* y un causativo formado desde el verbo *hn* (“posarse”), por lo que su significado en tanto ladrillo sería “el lugar de aterrizaje”.

<sup>24</sup> Al respecto véase Altenmüller (1965).

<sup>25</sup> La participación de Seth como demonio se comprende en términos del mito.

relato mítico-literario del papiro Westcar, además que otros conjuros son conocidos para para salvaguardar el cuerpo del niño al nacer, y ahuyentar demonios de su cuerpo.<sup>26</sup> Es decir, que una práctica ritual que formaba parte de un ámbito privado cuando la mujer daba a luz, es el Reino Nuevo utilizada para efectivizar el renacimiento del difunto en el Más Allá, lo que simboliza el renacimiento del difunto en el Más Allá

### 3. Espacios de nacimiento y escenas de la vida cotidiana

En el periodo comprendido entre finales de la dinastía XVIII – época de El Amarna- y principios de la dinastía XIX, se han encontrado interesantes representaciones de la vida cotidiana asociadas al momento del nacimiento. Es para la época del Reino Nuevo que se han conservado la mayor cantidad de imágenes acerca del parto y los primeros cuidados del niño detallados en un ámbito que no es el funerario.

Las representaciones se encuentran principalmente en las dos ciudades construidas en la época: en la ciudad de El Amarna fundada por el faraón Akenatón y la ciudad de los trabajadores en Deir el-Medina.

Barry Kemp, en el año 1979, publicó las representaciones que se habían preservado en unas antiguas fotografías, de unas escenas murales que se encontraban frente a la calle principal de la casa 3 y la larga pared de la casa 10 en la ciudad de El-Amarna.<sup>27</sup> En los frescos murales pintados de la casa principal 3, un grupo de figuras danzantes del dios Bes, con una posible representación de la diosa Thoeris ocupan la escena (Kemp, 1979, 47-48). Mientras que la pared de la casa 10, en la escena se observan tres figuras humanas de sexo femenino, que visten largos vestidos con flecos, entre las mujeres se encuentran dos niñas, aparentemente desnudas. Apenas puede reconstruirse la presencia de un cuarto adulto.<sup>28</sup>

Por otro lado, en las ruinas de una de las casas de Deir el-Medina,<sup>29</sup> se puede reconstruir una escena en la cual una mujer desnuda con un tocado con los cuernos que rodean al disco solar, está sentada con sus piernas cruzadas sobre un taburete mientras le da al pecho a un niño, y sus pies adornados con tobilleras están apoyados sobre un

<sup>26</sup> Un compilado de estos conjuros mágicos para la protección de la parturienta y el niño en sus primer años de vida en Borghouts (1978). También fórmulas mágicas son mencionadas en papiros con prescripciones ginecológicas, por ejemplo en el papiro Ram. IV C.15-6. Al respecto véase Grapow (1954 y 1955).

<sup>27</sup> Estas escenas murales habían sido excluidas de la publicación de *City of Akhenaten*. Al respecto véase Kemp (1979).

<sup>28</sup> Por el estado en que se ha encontrado la fotografía con la escena, es arriesgado poder avanzar en la reconstrucción de todo el dibujo. Kemp ha sugerido un paralelismo con una representación en la tumba de Neferhotep en Tebas, y con las que se encuentran en las algunas tumbas de El-Amarna (Davies 1905: I: pls. ix, xiii; II: pls. XI, xviii, xxxvi; VI, pl. XX, quizá también pl. V).

<sup>29</sup> Publicadas por Bruyère (1923), pero la reconstrucción de toda la escena se encuentra en Brunner-Traut (1955).

colchón/almohadón; dos mujeres delante de ella mientras una le ofrecen una flor sobre su nariz, la otra sostiene un espejo y un kohl; por detrás una mujer negra sostiene un collar. Toda la escena de la vida familiar se desarrolla en un espacio de la casa con columnas papiriformes, y hojas de vid entrelazadas (Bruyère, 1923, 123).<sup>30</sup>

Las escenas mencionadas encuentran sus similitudes en cuanto que se hallan en un contexto doméstico, lo que puede pensarse un mismo propósito de protección y celebración del nacimiento para los trabajadores de las tumbas reales. Este tipo de representación ya es un hecho dentro del ámbito familiar, al mismo tiempo que las representaciones del nacimiento divino del rey ocupan un lugar de privilegio dentro del programa iconográfico de los faraones del Reino Nuevo. Según lo ha señalado Kemp, en las ciudades de los trabajadores pareciera no existir ningún tipo de presión de estatus al momento de elegir la decoración de las paredes de sus casas (Kemp, 1975, 50-51). Incluso dentro del mobiliario de las casas, como sillas o respaldos de cama son similares, se han representaciones similares (Robins, 1996, 90).

Las escenas de las casas de los trabajadores, posee paralelismos con algunas estelas y ostracones encontrados también para el periodo del Reino Nuevo. El ostracón BM 8506,<sup>31</sup> tiene una composición similar a la pintura mural de Deir el-Medina. En la escena una mujer con un vestido translúcido, está amamantando a un niño que sostiene entre sus brazos. Se encuentra sentada sobre un taburete, y sus pies adornados con tobilleras se apoyan sobre un almohadón/colchón. Su cabello está recogido por una tiara, que deja caer mechones de pelos a los dos lados de la cabeza. Debajo de ella, sólo se observa la parte superior del registro: la cabeza de una mujer con rasgos de extranjera que sostiene en cada una de sus manos un espejo y un kohol. Toda la escena se encuadra entre columnas papiriformes y hojas de vid entrelazadas.<sup>32</sup>

El significado de estas escenas ha sido interpretado por Brunner-Traut (1955) como la conmemoración del nacimiento y el inmediato periodo post-parto y cuidado de los niños, en una habitación destinada para tal tarea: *Wochenlaube*.<sup>33</sup> Si bien no se han encontrado estas casas, los testimonios del Reino Nuevo, nos permite reconstruirlas. El parto tenía lugar en una estructura construida especialmente para la ocasión, quizá levantada sobre techo de la casa o en el jardín (Janssen y Janssen, 1990, 7; Robins, 1996, 89). Estos espacios pueden ser

<sup>30</sup> Para Bruyère (1923, 124) estas escenas continúan con el estilo artística amarniano.

<sup>31</sup> El ostracón BM8506, fue publicado por Birch (1868, pl. VI).

<sup>32</sup> Otras escenas similares en ostracón Berlín 21461; ostracón IFAO 2858; ostracón IFAO 2853. Relieve de Menfis M-2795. Al respecto véase Schulman (1985).

<sup>33</sup> En estas habitaciones es posible visualizar el origen de los mammisis de los templos greco-romanos. Se refiere a aquellas escenas en las cuales una mujer sentada sobre un taburete amamanta a un niño, llamadas también “escena de nacimiento” (Brunner-Traut, 1955).

comprendidos tanto como lugares de confinamiento para la mujer (Janssen y Janssen, 1990, 7,) en los cuales las mujeres y los niños vivían hasta que se reintegraban a la comunidad luego de un rito de purificación.

En este sentido, la presencia de los dioses se comprende es su potencialidad mágica de proteger a la madre durante el parto y cuidar al niño recién nacido. La presencia de Bes y Teohris, son fundamentales en estas instancias como quienes protegen el nacimiento. Comparación con las escenas del nacimiento divino de los templos.

Al mismo tiempo, estas habitaciones de nacimiento podrían ser comprendidas como un espacio sagrado, el cual es preparado adecuada y especialmente para la realización del ritual de nacimiento. Sería allí dónde se realizaba el parto, y la parturienta era protegida por los dioses y ayudada por las parteras/nodrizas. La mujer no es simplemente una amante de la casa, en estas escenas es una princesa, ella misma es Isis en su rol de madre divina, y el niño que tiene sobre sus brazos es Isis, por lo que una escena de la vida familiar se convierte en un símbolo mítico y ritual (Bruyère, 1923, 124).<sup>34</sup> La transfiguración femenina en el momento del parto nuevamente se pone en el centro de la acción, en el fresco que se reconstruye para Deir el-Medina, la mujer lleva el tocado de Hathor. Por lo que estas escenas familiares, formarían parte de las creencias puestas en práctica para la realización de un acto ritual durante el nacimiento.

Un conjuro pronunciado en el momento del parto contra el demonio baa, hace referencia a esta cohabitación de la parturienta en la diosa Isis.

“Es lo que había salido de los pantanos [...] por lo que ha dicho la diosa Isis. Me había golpeado mis cabellos, se me ha desordenado el cabello después de que había encontrado a mi hijo Horus con corazón cansado, sus labios lívidos, las piernas débiles cuando él había aspirado el baa que estaba en mi pecho, la amargura (?DHa[w.t]) [...] de mi pecho. Me senté a [llorar (?)... mi madre] Isis! Dijo Horus. Vas a salir mal baa – en el nombre baa tuyos- que dibujas el corazón, que hace débiles las rodillas sobre aquel en quien el perdura”. (Bourghots, 1978).

Un significado mítico-ritual del nacimiento producido en un espacio reducido y específicamente pensado para la ocasión, es representado en un espacio funerario en el capítulo 151 del Libro de los Muertos. La disposición de las figuras y los ladrillos alrededor de la momia del difunto deja en claro que la viñeta representa la cámara funeraria o la cripta de enterramiento (Roth y Roehrig, 2002, 127).

El sarcófago era el lugar donde el difunto lograba su renacimiento (Györy, 2000, 119). El sarcófago sobre el cual el difunto era colocado, podía significar un regreso al útero

<sup>34</sup> En este sentido son significativos los paralelos que las escenas tiene con aquellas estatuas que representan a Isis amamantando a Horus. Al respecto Ranke (1950).

materno (Assmann, 1989, 139). Relación de la representación de Hathor con el útero humano y Meshkenet quien lleva un útero en la cabeza.<sup>35</sup> Durante el Reino Nuevo en la tumba, el cuerpo del difunto vuelve a colocarse en el cuerpo de la madre, en el cuerpo de la diosa Nut,<sup>36</sup> para lograr el deseo más profundo que tiene el difunto, que es encontrarse con el dios Osiris, lo que se produce solamente en el recinto más íntimo, más aislado y más sagrado que es la cámara funeraria y el sarcófago, logrando el difunto renacer como un dios, se rejuvenece en el sarcófago (Assmann, 1989, 140). Es este sentido también pueden comprenderse que las mujeres eligieran para el parto una habitación construida o preparada especialmente para el momento del parto. Este aspecto de la diosa-madre en los Textos de los Sarcófagos pasará a ser parte del repertorio de los textos del Amduat. Pero será la diosa Nut quien ocupará el lugar asignado para la madre.<sup>37</sup>

#### 4. Isis y Neftis: parteras divinas

En el relato literario del papiro Westcar, el dios Ra le pide a las diosas Isis, Neftis, Hequet y Meshkenet que – junto con Khunm – asistan a la madre de sus hijos en su parto. Las diosas para acercarse a la casa de Reddjedet: “... *tomaron la forma de cantantes/bailarinas, junto a ellas Khnum estaba llevando una valija...*” (p.W. 9.27-10.1).

La palabra que se utiliza es xnywt suele traducirse como “*bailarinas*”. Si bien se ha querido interpretar esta transformación por el hecho que los dioses no podrían representarse ante los humanos en su forma divina,<sup>38</sup> éste término está vinculado con xnr, que puede significar tanto a un grupo de realizadoras de música como también “*restringir*” o “*confinar*”, puede ser traducido como harén (Ward, 1986, 69-72) y Fischer (1989/2000:26).

Lo que encontramos es una relación entre estas mujeres que tenían conocimientos de música y participaban de los rituales como bailarinas y percusionistas, con su actividad de nodrizas o parteras. Pero a las parteras que asisten en el nacimiento se las puede asociar

<sup>35</sup> Frankfort y Müller tradicionalmente han sostenido esta interpretación de la corona de la diosa Meskenet. Contrariamente Roth (1993).

<sup>36</sup> En la tumba del rey Ramsés VI se encuentra la única representación del viaje diurno que le dios Ra realiza por el cuerpo de la diosa Nut, del cual está recién nacido (Al respecto véase Hornung, 1999, 116-122 y figs. 65-71). Aquella función llevada adelante por Hathor, se traslada ahora a la diosa Nut. En la representación se observa el disco solar y el escarabajo alado símbolo de Ra, siendo expulsado del cuerpo de la diosa cielo. Debajo del escarabajo se duplica la representación: la diosa embarazada con un niño es su vientre es asistida por dos mujeres, probablemente Isis y Neftis.

<sup>37</sup> Este significado en relación a la diosa Nut, ya es mencionado en los Textos de la Pirámides. Al respecto véase Györy (2000, 119).

<sup>38</sup> Se ha sugerido que el motivo por el cual las diosas toman apariencia de bailarinas es porque los dioses no podrían mostrarse a los humanos como tales, de ahí que tomen forma humana o animal.

con el título de Inat, que se registra para el Reino Antiguo (Fischer, 1989/2000, 27-28).<sup>39</sup> El determinativo de este título es una figura femenina sentada con los brazos extendidos sosteniendo lo que se interpreta como un ladrillo, que lo podemos asociar con los ya mencionados ladrillos de nacimiento. Es decir aquel mismo ladrillo msxnt o Dbt sobre el cual era colocado una vez que el niño nacía, como así también la silla de nacimiento, y por el modo que lleva atado el cabello (Fischer, 1989/2000, 27-28).<sup>40</sup>

En el Reino Antiguo, las actividades más importantes que realizaban las mujeres que no pertenecían a la realeza, eran sus funciones en los templos, como lo era esencialmente el ritual funerario, principalmente los de las diosas Hathor y Neith (Fischer, 1989/2000, 24).<sup>41</sup> La mayoría de ellas llevaban el título de Hmt-nTr, sacerdotisas de Hathor.<sup>42</sup>

En las tumbas de los funcionarios del Reino Antiguo, las mujeres eran representadas cantando y tocando instrumentos musicales.<sup>43</sup> Por ejemplo, en la tumba que anteriormente mencionamos de la dinastía VI de Waatetkhethor, En la tumba de Waatetkhethor de la dinastía VI el nacimiento es acompañado por música, cantos y danzas ejecutadas por mujeres que son xnwt. En una de las líneas de la canción que ellas están cantando versa: mk swt sStA n msit “*Mira, este es el secreto del nacimiento*”.<sup>44</sup>

Una de las funciones más destacadas era como “percusionistas” en el culto de la pirámide del rey (Fischer, 1989/2000, 25). Las “percusionistas” ocupan el rol de Isis y Neftis en cada uno de los extremos del sarcófago del rey, según puede interpretarse a partir de los Textos de las Pirámides: “*Viene chillando, la cometa viene, es decir Isis y Neftis, han venido en busca de su hermano Osiris, en busca de su hermano el rey Pepi I*” (Fischer, 1989/2000, 25).

La posición cósmica y ritual que las diosas toman en este renacimiento, se asemeja al rol que ocupan durante el primer nacimiento y el renacimiento del difunto. Por ejemplo,

<sup>39</sup> Una discusión acerca del significado e interpretación de este título en Fischer (1989/2000, 27-28); Fischer (1996, 238-239); Kaplony (1968).

<sup>40</sup> En este sentido Blackman había sugerido que las parteras deberían tener dentro de su kit de trabajo éstos ladrillos y sillas, que las llevaba cada vez que acompañaba a la mujer durante su parto y días de confinamiento.

<sup>41</sup> El título más importante que llevaban era el de *hmt-ntr* sacerdotisas de Hathor.

<sup>42</sup> Por ejemplo, puede observarse la figura 22 que publica Fischer (1989/2000, 24) observamos una de las sacerdotisas quien sostiene con sus brazos los sistros para “hacer música”. Además que se la representa a la mujer con un tocado en la cabeza, como si tuviera el pelo recogido. La imagen corresponde a la Estela de Nebet (Saad, 1943, pl. XL).

<sup>43</sup> Al respecto véase Kinney (2008).

<sup>44</sup> Es una de las primeras menciones que se conoce hasta el momento de un nacimiento. Waatetkethor era la esposa de Mereruka (visir de Teti, dinastía VI). Entre sus títulos, Waatetkethor fue “*sacerdotisa de Hathor, señora del sicomoro*”. Sobre la descripción de la escena Kanawati y Abder- Raziq (2008:25-26). Una interpretación en Kinney (2008:257 y ss.).

en el papiro Westcar las diosas “... entraron ante Reddjdet y se encerraron en la habitación junto con ella. Entonces Isis se colocó enfrente de ella y Neftis detrás de ella, (mientras que) Hequet aceleraba el parto” (*pW.* 10.6-9).

En el Reino Nuevo, en el Capítulo 151 del Libro de los Muertos, las diosas Isis y Neftis ocupan la misma posición, ahora ante el sarcófago del difunto. El lugar de Isis por delante y Neftis también aparece representado en las escenas del ciclo mítico del nacimiento divino del rey (Salem, 2012).

Se ha sugerido que la profesión de estas mujeres sería “impura”, al estar en contacto con la mujer durante su labor de parto (Janssen y Janssen, 1990, y ss.).<sup>45</sup> Lejos de esta interpretación, estas mujeres probablemente estarían encargadas del ritual, y conocerían el uso de los instrumentos. Quizá las varitas mágicas sería parte del kit que acompañaba a estas parteras/nodrizas durante su trabajo (Janssen y Janssen, 1990, 9).<sup>46</sup> Un conjuro para un nudo para el bebé (Xrd.TA), menciona la participación de una nodriza para otorgarle la protección al niño: “¿Está usted en el nido? ¿Estás caliente en el arbusto? ¿Tu madre no está contigo? ¿No hay una hermana para que te de el aire? ¿No hay una nodriza para darte protección?...” (Borghouts, 1975, 42-43).<sup>47</sup>

Asimismo se ha deducido una posición humilde de estas mujeres (Janssen y Janssen, 1990, 11), idea que para algunos investigadores puede confirmarse si se tienen en cuenta las representaciones de la vida familiar del Reino Nuevo. En ellas las mujeres que acompañan a la madre, son representadas con tonalidades más oscuras y en una posición inferior (Bruyère, 1923,122-123).

El lugar que las diosas ocupan durante el parto tiene un significado cósmico. Son las diosas-parteras que ocupan los mismos espacios en el evento mítico y mágico que es el nacimiento. Las mujeres que llevaban en la práctica este “oficio”, se asimilaban a las diosas para hacer exitosa su labor. Es fundamental la participación de las bailarinas como parte de quienes llevan adelante el ritual y tienen el conocimiento sobre el parto. Por lo que la actividad lejos de ser “impura”, es sagrada.

En este sentido, en tanto diosas y parteras, las mujeres encargadas de ayudar en los partos eran las encargadas tanto de tomar todos los recaudos para que sea un nacimiento exitoso, como realizar un augurio a favor del niño. En el relato del papiro Westcar es la diosa Isis quien recita un juego de palabras entre el nombre del niño que está naciendo y

<sup>45</sup> Al respecto véase Frandsen (2007, 81-106).

<sup>46</sup> Para el Reino Medio ha sido afirmado por Wegner (2009, 474).

<sup>47</sup> El significado literal del término *hrd.tj* “pichón-niño”. Se supone que este conjunto era colocado en un collar sobre el cuello del niño recién nacido.

aquellos que le provoca a la madre. Durante el parto podían darse circunstancias no deseadas, para las cuales deben tomarse precauciones. “*No seas poderoso (wsr) en su vientre*” dice Isis a Reddjedet mientras acelera el nacimiento de Userkaf. Los antiguos egipcios creían que el dios Seth podía actuar contra el niño que está en el vientre de su madre, y causar su muerte (Györö, 2000, 106-107). Cuando el niño era bautizado con un nombre, uno de los recursos mágicos y cómo un buen deseo para su futuro, se expresó con el sonido y los nombres compuestos con ayuda de la palabra snb o anx.<sup>48</sup>

Este juego de palabras que podía producirse en el nacimiento del niño en el Más Allá, espera tomar la misma efectividad en la esfera del Más Allá. Estos conjuros que realizan las bailarinas en el papiro Westcar, se trasladan a los ladrillos de nacimiento en el Reino Nuevo. Por ejemplo, en los ladrillos mágicos que se preservan en el Oriental Institute Museum of the University of Chicago, tienen un mismo texto i m sA Wsir “*Yo soy la protección de Osiris*” (Scalf, 2009, 283-284). El término sA, que significa “protección” y que también puede ser utilizado para significar “amuleto”. A demás que el jeroglífico sA acompañaba a las figuras del enano Bes, que era utilizado como amuleto. El jeroglífico sA ☩, que significa “protección”, era utilizado como un amuleto para ahuyentar a los demonios, signos que acompañaban a las representaciones del dios enano Bes y la diosa Taweret quienes – además de Meshkenet – cuidaban a la mujer.<sup>49</sup>

Scalf (2009, 283) nos recuerda que Horus como hijo de Osiris, a menudo se lo relacionó con el mD-it.f “*protector de su padre*”, es decir que en el texto hay una relación mítica asociándose al difunto con Horus. Esta vinculación sin duda le permitiría al difunto hacer efectiva su pasaje al Más Allá, identificándose al igual modo que lo hizo al nacer, la protección que espera para salir del vientre de su madre se asemeja a aquella protección deseada para lograr entrar al reino de su padre Osiris. En su nombre – en su esencia- estaría garantizado el pasaje.

Además que está en ellas la posibilidad de marcar el destino del niño. Desde esta perspectiva se asocian con la diosa del nacimiento Meshkenet, quien en la literatura y en el mito del nacimiento divino de Hatshepsut, es quien predice el destino y la posición social

<sup>48</sup> Son nombres que tienen un significado protector y preventivo, principalmente cuando su propietario nació con algún tipo de anormalidad o cuando es poca la esperanza de vida. Al respecto véase Györö (2000, 109-110).

<sup>49</sup> En relación a los mammisis Campbell (1912, 33) interpretó que el signo debería representar el útero y el apéndice, de ahí que simbolizaría el nacimiento. Con respecto a otros significados del símbolo sʒ y su uso como amuleto para la protección véase Pinch (1994, 108 y ss.); Robins (1996, 90-92); Wilkinson (1998, 199).

del recién nacido (Roth y Roehrig, 2002, 136).<sup>50</sup>

Si tenemos en cuenta la estatuaria del Reino Medio, las nodrizas o madres que están dándole al pecho al niño, también se asociarían simbólicamente con la diosa Isis, Hathor o Neftis, quienes en las representaciones míticas y rituales aparecen cumpliendo esta función. En ambas estatuas, el rostro de la mujer con sus ojos delineados. Por ejemplo, en dos estelas que se encuentran actualmente en el Museo de Brooklyn, son esculpidas dos mujeres dando el pecho.

## 5. Conclusión

El recorrido por diferentes fuentes, tanto textuales, epigráficas como arqueológicas, que se encuentran desde el Reino Antiguo hasta la época del Reino Nuevo nos permite comprender algunos indicios de la realización de un ritual durante el primer nacimiento. En primer lugar se plantea que el ritual de nacimiento – y propiamente el parto de la mujer– se realizaría en un espacio. Esto es una habitación construida o preparada especialmente para la ocasión, que tendría un significado simbólico trascendente. Lo cerrado, y con ello también queremos decir lo que es íntimo, mantiene una relación con el útero materno, y éste con el sarcófago, espacio donde le difunto adquiere su pasaje a la vida eterna. Es decir, que en este espacio para el ritual, la madre y el niño por nacer se encuentran en una posición en la cual el nacimiento se simboliza míticamente con el renacimiento en el Más Allá.

El momento del parto, la mujer se transfigura en una divinidad. Lograr esta transfiguración es la garantía del éxito del nacimiento, la mujer es Isis o es Hathor dando a luz a un niño, que es Horus. Este momento ritual estaría acompañado por cantos y danzas que lo celebran, al mismo tiempo que la palabra divina da protección a la parturienta y al niño, pues el riesgo de muerte siempre está presente.

Durante el nacimiento de su hijo la mujer estaría acompañada por parteras que son las encargadas tanto de oficiar un ritual – en tanto que ellas también son bailarinas y cantantes–, al mismo tiempo que ellas conocen el uso del equipamiento necesario para el nacimiento, a juzgar por el determinativo de la palabra Inat. Este elemento estaría vinculado con los ladrillos mágicos de nacimiento que ya son incluidos en las representaciones rituales al menos a partir de la dinastía VI.

---

<sup>50</sup> En la literatura se menciona en el relato del papiro Westcar y en la Sátira de los Oficios, en este último caso Meshkenet se junta con la diosa Renenutet.

Estas mujeres Inat serían las encargadas de realizar conjuros mágicos para la protección de la madre y el niño recién nacido. Además que la participación de estas mujeres también adquiere una dimensión mítica y cósmica, al representar ellas mismas a las diosas Isis y Neftis.

## 6. Bibliografía

- Altenmüller, H. 1965. *Die Apotropaia und die Gotter Mittelägyptens: Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung der sogenannten “Zaubermesser” des Mittleren Reichs*. Ludwig-Maximilians-Universität, Munich.
- Altenmüller, H. 1983. “Ein Zaubermesser aus Tübingen”. *Die Welt des Orients* 14, pp. 30-54.
- Altenmüller, H. 1986. “Ein Zaubermesser des Mittleren Reich”. *SAK* 13, PP. 1-27.
- Altenmüller, H. 1997. “Auferstehungsritual und Geburtsmythos”. *SAK* 24, pp. 1-21.
- Assmann, J. 1989. “Death and Initiation in the Funerary religion of Ancient Egypt”. En Birch, S. 1868. *Inscriptions in the hieratic and demotic characters drom the collection of the British Museum*.
- Blackman, W. 1927. *The Fellahin of Upper Egypt: Their Religious, Social and Industrial Life*. Harrap, Londres
- Borghouts, J.F. 1978. *Ancient Egyptian Magical Texts*. Brill, Leiden.
- Brunner Traut, E. 1955. “Die Wochenlaube”. *MIO* 3, pp. 11-30.
- Bruyère, M.B. 1923. “Un fragment de fresque de Deir el Médineh”. *BIFAO* 22, pp. 121-133.
- Davies, N. 1905. *The Rock Tombs of el Amarna*. Tomos I; II y VI.
- Eliade, M. 1992 (1963). *Mito y realidad*. Labor, Barcelona.
- Erman, A. 1901. *Zaubersprüche für Mutter und Kind aus dem Papyrus 3207 des Berliner Museums*.
- Feucht, E. 1995. *Das Kind im Alten Ägypten: die Stellung des Kindes in Familie und Gesellschaft nach altägyptischen Texten und Darstellungen*, Campus, Frankfurt.
- Fischer, H. G. 1989 (2000). *Egyptian Women of the Old Kingdom and of the Heracleopolitan Period*. The Metropolitan Museum of Art.
- Fischer 1996.
- Frankfort, H. 1998 (1948). *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Alianza, Madrid.
- Grapow, H. 1954. *Grundriss der Medizin der alter Ägypter: Anatomie und Physiologie*. Akademie, Westendorf.

- Grapow, H. 1955. *Von den Medizinischen texten. Art, Inhalt, Sprache und Stil der medizinischen Einzeltexte sowie Überlieferung, Bestand und Analyse der medizinischen Papyri*. Akademie, Berlín.
- Györy, H. 2000. “Providing Protection to a New-born on the day of Birth. Extra- and Intrauterine Complications and Abnormalities in Ancient Egypt”. *Orvostörteneti Közlemények* 170-173, pp. 103-119.
- Hornung, E. 1999. *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*. Cornell University Press.
- Janssen J. y Janssen M.R. 1996. *Growing up in Ancient Egypt*. Rubricon.
- Kanawati, N. y Abder-Raziq, M. 2008. *Mereruka and his family. Part II. The Tomb of Waatetkhetor*. Aris and Phillips, Oxford.
- Kaplony 1968.
- Kemp, B. 1979. “Wall paintings from the workmens’s Village at El-‘Amarna”. *JEA* 65, pp.53.
- Kinney, L. 2008. *Dance, Dancers and the Performance Cohort in the Old Kingdom*. BAR.
- Maruejol, F. 1983. “La nourrice: un thème iconographique”. *Annales du Service des Antiquités Égyptiennes* 69, pp. 311-319
- Manniche, L. 1977. “Some aspects of ancient Egyptian sexual life”, *Acta Orientalia* 38, pp. 11-23.
- Pinch, G. 1994. *Magic in the Ancient Egypt*. Briths Museum Press.
- Régen, I. 2010. “When the Book of the Dead does not match archaeology: The case of the protective magical bricks (BD 151)”. *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan* 15, pp. 267-278.
- Roberson, J. 2009. “*The Early History of 'New Kingdom' Netherworld Iconography: A Late Middle Kingdom Apotropaic Wand Reconsidered*”. En Silverman, D.P. et.al (Eds.) *Archais, and Innovation: Studies in the Culture of Middle Kingdom Egypt*. New Haven: Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Yale University Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archeology and Anthropology, pp. 427-445.
- Robins, G.1996. *La mujer en el Antiguo Egipto*. Akal, Madrid.
- Roth, A.M. 1992. “The psS-fk and the 'Opening of the Mouth Ceremony: a ritual of Birth and rebirth'. *JEA* 78, pp. 113-147.
- Roth, A.M. 1993. “*Fingers, Stars, and the 'Opening of the Mouth': The Nature and Function of the nTrwjj-blades*”. *JEA* 79, pp. 57-79.
- Roth, A.M. y Roehrig C.H. 2002. “Magical Bricks and the Bricks of Birth”. *JEA* 88, pp. 12-139.

- Saad, Z.Y. 1943. “Preliminary Report on the Excavations of the Department of Antiquities at Saqqara 1942-1943”. *ASAE* 43, pp. 449-557 y pls. XLII-XLVI.
- Ranke, H. 1950. “Ein Ägyptisches relief in Princeton”. *JNES* 9, pp. 228-237.
- Salem, L. 2009. “Mito y literatura egipcia. Acerca de un mito de origen en los dos últimos cuentos del Papiro Westcar”. Publicado en Actas XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, Bariloche.
- Salem, L. 2010. “La realeza egipcia: Dios padre- hijo rey. Algunas consideraciones míticas literarias sobre el faraón como Hijo de Ra”. *Trabajos y Comunicaciones* 36, pp. 271-292.
- Scalf, F. 2009. “Magical Bricks in the Oriental Institute of the University of Chicago”. *SAK* 38, pp. 275-295.
- Schulman, A.R. 1985. “A Birth Scene (?) from Memphis”. *JARCE* 22, pp. 97-103.
- Spieser, C. 2012. “Les nourrices égyptiennes”, en Dasen, V. y Gérard-Zai, M.C. (Eds.), *Art de manger, art de vivre : Nourriture et société de l'Antiquité à nos jour*, pp. 19-39.
- Ward, W. 1986. *Essays on Femenine Titles of The Middle Kingdom and Related Subjects*. American University of Beirut, Beirut.
- Wegner, J. 2009. “A Decorates Birth-Bricks from South Abydos: New Evidence on Childbirth and Birth Magic in the Middle Kigdom”. En Silverman, D.P *et.al* (Eds.) *Archais, and Innovation: Studies in the Culture of Middle Kingdom Egypt*. New Haven: Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Yale University Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archeology and Anthropology, pp. 447-496.



# Monumentalización y evocación en el paisaje de Tebas occidental, Egipto

Submetido em Julho/2015

Aceito em Julho/2015

Liliana M. Manzi<sup>1</sup>

## RESUMEN:

En la monumentalización del paisaje tebano intervinieron templos de millones de años y tumbas privadas como parte de una estrategia que testimoniaba la relevancia alcanzada por ciertos actores sociales durante el proceso de ocupación de la necrópolis y la perpetuación que alcanzaron en su consolidación.

En este proceso la toma de decisiones operó, entre otras situaciones, respondiendo a fines visuales -ver y ser vistos- y discursivos -transmitir mensajes mediante alusiones a personas, divinidades y acciones- en la organización territorial.

Mediante la selección de lugares en el emplazamiento de templos y de sectores del paisaje -distritos en donde se concentran tumbas- se estableció una jerarquización del espacio, en donde cada estructura arquitectónica tuvo por meta ser omnipresentes y exponer las interacciones entre actores sociales, específicamente entre quienes mandaron a construirlas, quienes fueron venerados y sus beneficiarios.

En este sentido, cada construcción individualmente o en conjunto formó parte de un sistema de comunicación "evocativo" y en ocasiones "invocativo", estructurando redes sociales y articulando decisiones políticas y preceptos religiosos.

**Palabras claves:** Paisaje - Monumentalización - Red social - Tumbas y templos - Evocación

## ABSTRACT

In the Theban landscape monumentalization intervened temples of millions of years and private tombs as part of a strategy that testified to the importance achieved by certain stakeholders during the occupation of the necropolis and the perpetuation achieved during their consolidation.

In this decision making process operated, among other situations, responding to visual and discursive purposes -by allusions to people, divinities and actions- in the territorial organization. In this sense, each construct individually or jointly formed part of a system of "evocative" communication and sometimes "invocative" structuring social networks and articulating policy decisions and religious precepts.

**Keywords:** Landscape - Monumentalization - Social network - Tombs and temples - Evocation

---

<sup>1</sup> Dra. Universidad de Buenos Aires, Área Antropología, Especialización Arqueología. Investigadora CONICET y Docente-investigadora Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.  
[lm\\_manzi@yahoo.com.ar](mailto:lm_manzi@yahoo.com.ar)

## Introducción

En la margen occidental del Nilo se encuentra el Valle de Nobles y comprende una porción de la necrópolis tebana. En este espacio se distribuyen templos de millones de años y tumbas privadas abarcando los distritos de el-Tarif, Dra Abu el-Naga, Deir el-Bahari, el-Assasif, el-Khokha, el-Qurna, Qurnet Murai y Deir el-Medina (Figura 1).

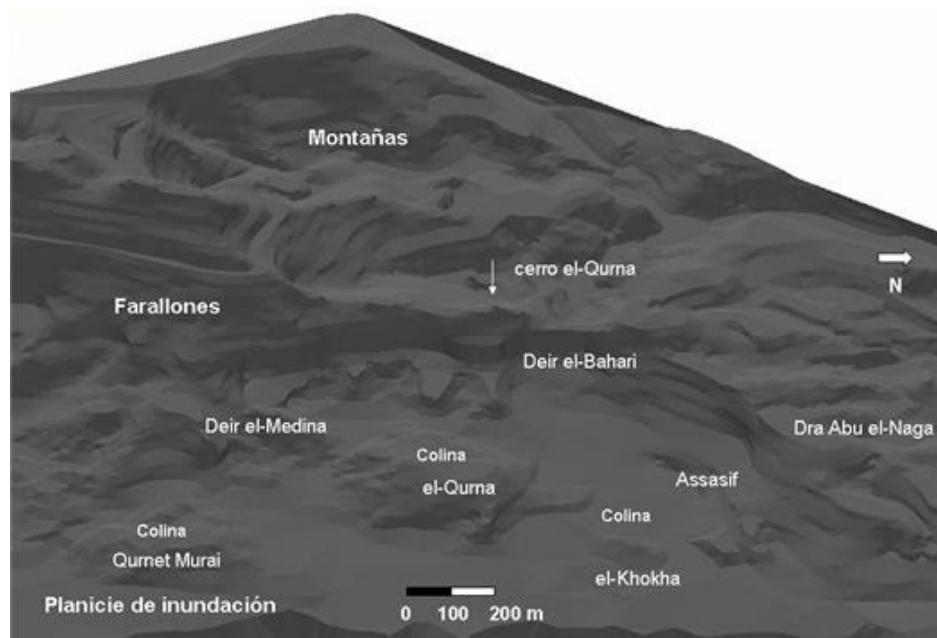


Figura 1. Unidades geomorfológicas y distritos

El proceso de ocupación del área se extendió por unos 2500 años consolidando un paisaje monumentalizado, cuya función principal fue el desarrollo de prácticas rituales. Los templos, en su carácter de construcciones oficiales, habrían sido edificados al inicio del reinado de cada faraón, debido a que en ellos tenía lugar su glorificación, la rendición de honores, el cumplimiento de funciones mítico-religiosas y redistributivas de los bienes allí acumulados. Las tumbas fueron otorgadas a miembros de la élite en virtud de sus rangos - cargos y títulos-, previendo que los mismos eran mantenidos después de su muerte.

En este marco, la distribución de monumentos muestra una selección de lugares sustentada en la toma de decisiones, evidenciada en relaciones de vecindad y contacto visual entre estructuras y son indicativas de la conformación de redes sociales.

## Paisajes, Actores e Instituciones

Una forma de percibir el paisaje es mediante el reconocimiento de las fisonomías que asume a lo largo de un recorrido físico o visual. Las unidades geomorfológicas identificadas en Tebas occidental comprenden la planicie de inundación del río, la depresión de el-Assasif, un sector de colinas -el-Qurna, el-Khokha y Qurnet Murai-, los farallones del macizo tebano -Deir el-Bahari y Deir el-Medina- y el cerro el-Qurn-. (Figura 1).

Esas unidades geomorfológicas no sólo conformaron el sustrato geológico sobre el que se distribuyeron tumbas, templos y vías procesionales, sino que algunas geoformas pudieron ser dotadas de significación simbólica (Manzi 2012; Pereyra *et al.* 2013); en alusión al mito de la creación, con la emergencia de la montaña primigenia de las aguas del caos (Strudwick y Strudwick 1999); el culto a la diosa Hathor, soberana de la necrópolis y protectora de la realeza, representada como una vaca saliendo de la montaña (Cienfuegos y Ojeda 2014; Pereyra 2012); la excavación de hipogeos en sustento de la renovación cósmica (Pereyra *et al.* 2013) y el culto solar, con el sol saliendo y ocultándose detrás y entre las montañas (Manzi y Pereyra 2012).

El proceso de ocupación y diferenciación del paisaje se activó a partir de la selección de lugares para el emplazamiento de monumentos reales, constituidos en residencias de los dioses y sedes de celebración mítica y religiosa, actuando como nodos organizadores del ordenamiento territorial y de la circulación humana y de bienes. Las tumbas fueron contenedoras de las momias de sus beneficiarios y de su parentela, además de localizaciones en donde se honraba su memoria y se integraba al difunto durante la celebración de festividades con sus parientes vivos, la élite propietaria de otras tumbas y la realeza.

La percepción que se obtiene del paisaje a través de los sentidos es mediante procesos cognitivos captada de forma conceptual, diferenciando e incorporando en una estructura de sentido rasgos naturales y culturales, que hace posible su interpretación y la generación de actitudes y acciones.

La distribución de estructuras en cuanto a sus relaciones de vecindad y de prominencia en el relieve son expresivas de una sintaxis organizativa de carácter evocativo, al exhibir acciones ocurridas en el pasado y conservarlas vigentes. Asimismo, cada edificio cumplió funciones "invocadoras" de intervenciones divinas, que en el ámbito público se orientaron al mantenimiento del orden -material e ideológico-, venciendo la amenaza que representaba el caos interior -fragmentación política- y exterior -los extranjeros y la

frontera-. Mientras que en el ámbito privado, garantizaba la regeneración vital, necesaria para que los ciclos recomiencen.

La monumentalización del paisaje y el ordenamiento territorial resultante se originó mediante acciones, que a pesar de que se reconozcan algunos actores individuales, en ningún caso fueron de índole personal, sino integrando estructuras sociales en las que en ocasiones predominaban las relaciones de parentesco -estructura corporativa (*sensu* Feinman 1995)-, mientras que en otras se destacan las jerarquías por títulos y cargos -estructura de red (*sensu* Blanton *et al.* 1996)-.

La realeza, el faraón y su linaje, se adscribe a esta última forma organizativa, aunque también era posible que participaran de esta estructura algunos altos dignatarios del estado. Su expresión en la apropiación de lugares en el paisaje puede observarse en el mayor tamaño alcanzado por sus monumentos conmemorativos, sus ubicaciones en relación con la circulación ritual y las relaciones de proximidad a rasgos culturales y naturales con valoración simbólica. No obstante, es probable que contuviesen componentes corporativos, observables en el culto a los antepasados; siendo esta la forma de organización más frecuente entre la élite de menor rango, cuyo rasgo más preponderante habría sido el de posibilitar el acceso a tumbas y sepulcros a la parentela del beneficiario original.

El patrón distribucional de tumbas y templos es representativo de la forma e intensidad del poder ejercido por los gobernantes en sus reinados (Manzi 2012); dado que uno de sus objetivos fue inducir percepciones, generar actitudes y mantener la memoria entre los actores sociales en sus distintos estratos jerárquicos.

El acceso a lugares para la construcción de tumbas habría sido alcanzado mediante arduas negociaciones, incluso de mayor envergadura que la de obtener los materiales y la mano de obra para su construcción y decoración, puesto que ésta se encontraba ya disponible y a cargo del estado. Mediante esta negociación se generaba un patrón distribucional que tenía por meta garantizar la vigencia y la evocación de preceptos políticos, sociales y religiosos.

En el paisaje construido la articulación de las nuevas estructuras con las preexistentes era representativa de la expansión de las redes sociales, como manifestación de la ampliación de la élite, lo que a su vez podría ser una evidencia de la forma e intensidad del poder ejercido por los diferentes gobernantes (Manzi 2012); puesto que es esperable que la concesión de monumentos se concretase mediante la celebración de alianzas, como materialización discursiva del mantenimiento de un ideal de orden, del que

el faraón era garante; generando percepciones, actitudes y memoria cultural (Assmann 2008).

## La monumentalización del paisaje

Monumentalización es entendida como una estrategia constructiva de obras distribuidas en el espacio regional que conlleva un ejercicio perceptivo visual y mental (Criado Boado 1993). Los monumentos son una forma de materialización de discursos que se transmiten y perciben de forma sensorial, donde la modalidad visual fue quizás la más evidente, pero no la única. Puesto que cada estructura estuvo inmersa en una "atmósfera" conformada también por componentes auditivos -vegetación agitada por el viento, etc.-, olfativos -quema de esencias, etc.-, y banquetes de tipo gustativo y representativos, plasmados en la iconografía (Manzi y Pereyra 2014).

La monumentalidad alcanzada por los templos de millones de años se sustenta, no sólo en sus grandes dimensiones, sino también en ser representativos de la ideología política, económica y religiosa del estado, y tenía expresión en sus planos arquitectónicos mediante la segregación de sectores con accesos restringidos, la utilización de materiales de construcción de procedencia alóctona -areniscas y granitos-, selección de temas de decoración -conmemorativa de acciones, personas y dioses- y la elección de lugares de emplazamientos -conectando posibles contenidos simbólicos atribuidos a ciertos rasgos del paisaje y vinculaciones sociales-.

El conjunto de estas características contribuyen a la monumentalización del paisaje entre las que se destacan la alta visibilidad de las construcciones, en su efecto visual directo y como imagen mental mediatizada -evocación e invocación-. En este ordenamiento territorial, los templos de millones de años se desempeñaron como nodos ordenadores de redes sociales, dada sus características arquitectónicas -dimensiones, materiales, decoración, etc.- y relaciones -localización, vecindad con otras estructuras, etc.-. Así por ejemplo, estas estructuras habrían operado como aglutinadoras de tumbas en sus inmediaciones, ya sea de nobles que sirvieron en esas instituciones (van Dijk 1988) o de quienes obtuvieron la concesión durante el reinado del faraón a quien estaba dedicado (Manzi 2012). Los pilones, por ejemplo, que conforman el ingreso a los templos se levantan entre unos 20 y 25 m por encima del nivel de suelo, logrando una prominencia edilicia y visual, cuya perduración excedía el reinado del faraón que construyó el monumento.

Las tumbas privadas también intervinieron en la monumentalización de la necrópolis, desempeñándose como nodos subordinados en la red de relaciones sociales. La excavación de los hipogeos pudo sustentarse en la existencia de relieves naturales -colinas- con sugerentes alusiones simbólicas con la montaña primigenia y el culto a Hathor y con la cercanía a localizaciones dotadas de significación simbólica y social, tales como templos de millones de años o tumbas asignadas a parientes o miembros de la élite de mayor jerarquía. Su mayor expresión edilicia fue alcanzada de forma subterránea, conformada por corredores, vestíbulos, capillas, galerías y sepulcros. Son pocas las estructuras que aún conservan desarrollos externos visibles, tales como pilones -TT34, tumba de Monthuemhat y TT279, tumba de Pabasa- y piramydiones, que se alzaban por encima de la fachada de ingreso.

La ocupación de la necrópolis tebana comenzó en el Reino Antiguo, dinastía VI (*sensu* Saleh 1977) y continuó con diferentes intensidades hasta el advenimiento del cristianismo, con el abandono como lugar de culto funerario. En este proceso se destaca que después de la reunificación política e ideológica de Egipto por Mentuhotep II, en el Reino Medio -ca. 1991-1785 a.C.-, dinastía XI, Waset (Tebas) se constituyó en capital, e hizo construir su templo en proximidad de los farallones de Deir el-Bahari. Momento a partir del cual se observa un uso intermitente de la necrópolis hasta alcanzar su máximo desarrollo hacia fines del Reino Nuevo -ca. 1550-1070 a.C.- (Tabla 1 y 2).

Los templos de la margen occidental se vincularon mayormente con la figura del faraón, en referencia a su autoglorificación y cumplimiento de funciones económicas y religiosas. Motivo por el cual, su construcción debió conformar una de las primeras acciones de gobierno (Manzi 2012).

Localización	Dinastía	Faraones
Deir el-Bahari	dinastía XI	Nebhepetre Mentuhotep II
	dinastía XVIII	Hatshepsut
		Tutmosis III
Deir el-Medina	dinastía XIX	Seti I
		Ramsés II
	Ptolemaica	Templo de Hathor
Dra Abu el-Naga	dinastía XVIII	Amenofis I y Ahmes Nefertari
	dinastía XIX	Seti I
	dinastía XX	Ramsés IV
el-Qurna	dinastía XVIII	Tutmosis III
	dinastía XIX	Ramsés II -Ramesseum-
Qurnet Mura'i	dinastía XVIII	Tutmosis IV
		Amenofis III
	dinastía XIX	Merneptah
		Siptah
		Tauseret
	dinastía XX	Ramsés IV
Medinet Habu	dinastía XVIII	Tutmosis II
		Amenofis hijo de Apu (Amenofis III)
		Tutankamón /Ay / Horemheb
	Ptolemaica	Complejo de templos

Tabla 1. Templos de millones de año por distrito y cronologías

La distribución de templos en el paisaje describe un patrón agrupado conformado a partir del emplazamiento del templo de Mentuhotep II, dinastía XI, cuya localización podría sustentarse en la proximidad física y simbólica con el sector de montañas y con el cerro el-Qurn. En la dinastía XVIII, la decisión de reocupar este espacio por Hatshepsut para la construcción de su templo se podría sustentar en una apelación a la continuidad ideológica con la figura de aquél faraón. En parte las intenciones de Tutmosis III de construir uno de sus dos templos en su vecindad, pudo también sumarse a este ideal de continuidad, a la que se habría agregado la finalidad de interferir con la memoria y el culto a su predecesora, debido a los avatares de la sucesión real a favor de su hijo Amenhotep II.

Un patrón lineal es descripto por los restantes templos que se disponen a lo largo de la planicie aluvial -en un sector bajo del relieve-, posiblemente con la intención de facilitar el acceso de las procesiones que se desplazaban desde la margen oriental, e inducida por la búsqueda de una “ubicación preferencial” que les permitiera establecer contactos visuales directos durante su desarrollo (Figura 2).

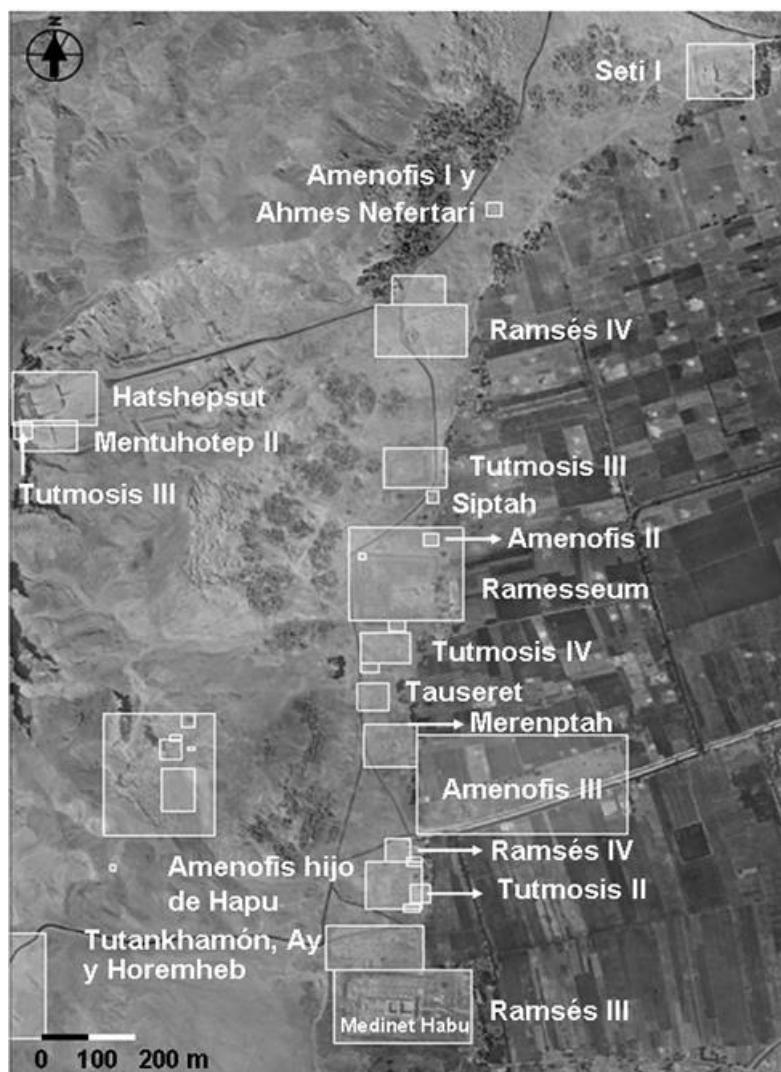


Figura 2. Templos de millones de años: patrones distribucionales.

En las celebraciones oficiales, los templos de Luxor y Karnak, ubicados en la margen oriental del Nilo, desempeñaron un rol preponderante como punto de inicio de las procesiones rituales que se desplazaban entre ambos templos y cruzaban el río para continuar, en la margen occidental, su tránsito terrestre hasta el templo del faraón oficiante.

Las tumbas privadas identificadas ascienden a unas 904 estructuras (OLGIS-TN 2009-2010), sin embargo, los monumentos que cuentan con alguna clase de adscripción cronológica suman 415 (Porter y Moss 1970, Tabla 2). Un posible criterio para su otorgamiento podría haber sido la celebración de alianzas con la realeza, por lo que se especula que tales beneficios hubieran sido concedidos también al inicio de los reinados (Manzi 2012), y tal vez mantenidos en el tiempo ante eventuales ampliaciones de la burocracia, como respuesta a una expansión del poder real o territorial.

		Distritos							
Reinados / Períodos	Dinastía	Deir el-Bahari	Deir el-Medina	Abu el-Naga	el-Assasif	el-Khokha	Qurnet Mura'í	el-Qurna	Totales
Reino Antiguo	VI					3			3
1er. Período Intermedio						3			3
Reino Medio	XI	10			2	2		3	17
	XII							1	1
2do. Período Intermedio									s/d
Reino Nuevo	XVIII	2	6	40	2	30	4	102	186
	XIX		26	14	8	16	1	17	82
	XX		21	29	6	9	11	15	91
	XXI	1						2	3
3er. Período Intermedio	XXV			1				2	3
	XXVI	1		1	19	2		2	25
Período Ptolemaico							1		1
	Totales	14	53	85	37	65	17	144	415

Tabla 2: Tumbas privadas por períodos y distritos

Tanto la arquitectura como la decoración fueron representativas de las redes de relaciones establecidas entre lugares, personas y deidades, con la meta de representar hechos concretos en lugares específicos, de forma que la propia estructura “garantizara” el “correcto” cumplimiento de la práctica ritual y a la vez anular toda ambivalencia en el posicionamiento terrenal -social- de los protagonistas, y que se mantenía en el más allá.

## Percepción y evocación

En el Egipto antiguo el comportamiento ritual fue una expresión del poder político y religioso del estado, motivo por el cual su simbología trascendía a los individuos y sus linajes. La realeza y la nobleza se desempeñaron como miembros de una burocracia que ejecutaba políticas de gobierno, por lo que sus acciones estaban integradas a las instituciones en las que ejercían sus funciones, y no eran decisiones exclusivas de su persona. En consecuencia, sus decisiones no debieron representar sus voluntades, sino expresiones de un colectivo organizado ideológicamente.

En este sentido, se sostiene que el otorgamiento de tumbas, la acumulación y distribución de bienes prescindían de las personas que ocupaban cargos, pero no de la existencia de los cargos que ejercían las personas. Salvando el juego de palabras, se sostiene que los cargos funcionaron como entidades en sí mismas y que su existencia era esencial para el funcionamiento del estado. Debido a que los cargos estuvieron ocupados por individuos, quienes lo ejercían generaron una red que se superponía a la estructura

administrativa, conformando grupos de poder para, a través de ellos, consolidar alianzas e intervenir en las negociaciones por la sucesión real.

El desempeño práctico de los miembros de las élites como funcionarios especializados estaba secundado por una parafernalia simbólica que reubicaba a las personas -discursiva y efectivamente- dentro de esferas de prestigio y poder, sobre las que establecían y sustentaban las diferencias de rango. Entendidas como la conjunción de títulos y cargos sobre las que se organizaba la red de relaciones sociales. Estas prerrogativas eran a su vez las que les permitían ejercer funciones.

En esta organización política y social, las construcciones; además de cumplir funciones específicas, tales como contener momias, depósito de bienes, etc.; fueron también sustentadoras de aspectos inmateriales del comportamiento humano al poner en evidencia los esfuerzos privados y oficiales para marcar diferencias y cercanías entre instituciones y personas, y además preservar la memoria evocativa en el paisaje en el plano póstumo.

Los templos además de ser lugar de prácticas rituales y ámbito de desempeño de burócratas fueron también residencia de sacerdotes. Motivo por el cual la intensidad de uso, medida en lapsos de permanencia en esas localizaciones, fue alta, debido a su uso fue continuo. A la vez que también eran visitados ocasionalmente durante las celebraciones. En cambio, las tumbas fueron lugares de culto y celebración de ritos funerarios de índole parental, visitadas de forma esporádica durante los ritos de enterramiento, propiciatorios de la renovación divina y de culto a la memoria. Cabe mencionar que algunas de estas celebraciones estuvieron enmarcadas en prácticas rituales definidas por calendarios oficiales.

Los lugares de emplazamiento de las tumbas, sus desarrollos constructivos y decorativos, dieron muestras del posicionamiento social de sus beneficiarios y de las relaciones entabladas con el Estado y entre sus dignatarios. En consonancia con esta situación se posicionaron como nodos subordinados en el ordenamiento territorial, siendo precisamente los atributos antes mencionados los que exponen los esfuerzos por mantener interrelacionados a sus propietarios dentro de la estructura de poder.

En este aspecto se diferencian las acciones públicas de las privadas, puesto que las primeras tuvieron la facultad de direccionar la prominencia visual de las estructuras, la circulación ritual y operar sobre la memoria evocativa, al modificar o destruir monumentos y registros a favor del resaltamiento, mantenimiento o menoscabo. Entre las segundas, la más alta diferenciación social dentro de la élite, siempre que los plazos entre la

construcción y la muerte del beneficiario de un monumento lo permitieran, se plasmaban inicialmente en la mayor complejidad alcanzada por la estructura a partir de un plano básico, sea en: la profusión decorativa; las relaciones exaltadas en las representaciones murales, los elementos ornamentales con que fueron dotadas -columnas y pórticos- y su ubicación en el espacio. En relación a este último rasgo se señalan: la cercanía a templos de millones de años y vías procesionales, en cuanto a sus vinculaciones con el poder político y religioso, y a tumbas de otros miembros de la élite, de jerarquía semejante o superior en la estratificación social.

En el proceso de monumentalización del paisaje el templo de Mentuhotep II habría ejercido influencias en la reocupación del área en el reino nuevo. Es posible que se instituyera como un nodo con significación evocativa en las redes de relaciones que se tejieron contemporáneamente y *a posteriori*. Más tarde, los templos localizados a lo largo de la planicie de inundación del río parecen enfatizar la elección de una ubicación preferencial para establecer conexiones visuales directas con los templos de la margen oriental y con el desarrollo de procesiones rituales.

El acceso y el ingreso al interior de los templos indican que la práctica ritual se desarrollaba básicamente en ámbitos con accesos restringidos, a los que accedían sólo algunos funcionarios y donde el principal agasajado era el dios y el faraón. En consecuencia, el desarrollo y exposición pública durante estas celebraciones, en el sentido de involucrar a la mayor parte de la élite, era breve y finalizaba con el ingreso de la procesión al templo. Una vez allí, la participación continuaba reduciéndose cada vez más, a medida que los celebrantes se internaban en sus dependencias.

El templo de Hatshepsut es el monumento emplazado a mayor distancia de la margen del río y en más estrecha proximidad con las montañas, plasmando su vinculación con el mito de la creación -montaña primigenia-, adhiriendo al culto solar -cerro el-Qurn-, honorando a Hathor -con su santuario en la montaña- y manteniendo vigente la memoria de Mentuhotep II. A la vez que su elevada posición en el relieve regional garantizaba el contacto visual de todo el trayecto recorrido y de los templos de Karnak y Luxor. Esta ubicación, asimismo, implicaba un recorrido más extenso de las procesiones que transitaban por vías procesionales atravesando el-Assasif hasta arribar a Deir el-Bahari.

Este alargamiento de la distancia recorrida por la procesión para alcanzar el ingreso al templo oficiante debió ser parte de una estrategia para aumentar el tiempo de exposición a la vista de los nobles, quienes participaban de las celebraciones desde los patios de sus tumbas, logrando de esta forma prolongar la “participación pública” de la élite. Podría

pensarse en una intención concreta de expandir las celebraciones sin ampliar el ingreso de los miembros de la élite al templo mediante la ampliación de las posibilidades de "ver y ser vistos", en lo que se considera, un estado en expansión, con una burocracia en aumento que necesitaba ser integrada en las prácticas oficiales a cambio de consenso.

Los dos templos erigidos por Tutmosis III podrían vincularse con lo anterior, pero a la vez enfatizar su vinculación con la nobleza. Así, el templo construido en el-Qurna, que cronológicamente precede al levantado en Deir el-Bahari, se posicionaba en una "ubicación preferencial" en cuanto a las conexiones visuales entabladas con el desarrollo de las celebraciones que se iniciaban en la margen oriental, al mismo tiempo que se emplazaba en medio de las tumbas de nobles como una forma de exhibir o destacar sus vínculos con la élite. En tanto el templo edificado en Deir el-Bahari, además de materializar su intención de menoscabar la evocación a su antecesora Hatshepsut y de hacerse de la alta valoración que aún sustentaba Mentuhotep II, se prolongaba el recorrido procesional con un aumento en el tiempo de "exposición pública" de la celebración ritual.

## Discusión

La monumentalización del paisaje es una materialización de las representaciones mentales de las acciones instrumentadas por el estado, en la que los individuos y linajes nobles tuvieron participación mediante el acceso a determinados lugares a los que accedieron por y para exhibir sus posicionamientos en las redes sociales de la que formaron parte.

En la organización del territorio cada estructura, dependiendo de su carácter privado o real, y en función de sus tamaños, formas y decoración alcanzó una percepción diferencial en la evocación de personajes, momentos y acciones. A la vez que bajo ciertas circunstancias, también protagonizaron un rol invocador de benevolencia y protección en la adoración de deidades y en el culto a los antepasados.

El accionar del Estado como agente sustentador de simbología religiosa monumentalizó el paisaje regional mediante la construcción y sostenimiento de templos y tumbas. Estas últimas, a pesar de haber sido otorgadas a personas individuales, el beneficio y los mecanismos de otorgamiento se activaban en función de los títulos y cargos. Los cargos tuvieron existencia en sí misma, separada de quienes los ocupaban, siendo las personas que los ejercieron quienes desplegaban las funciones previstas en su definición.

La tumba era el ámbito de evocación de la identidad de las personas, de su filiación y desempeño -incluso de sus recompensas-, a la vez que se invocababa que estos parientes muertos desempeñaran un rol protector a través de la oración y de las inscripciones que personas ajena dejaban en sus tumbas (Pereyra. Com. Pers. 2014). Su otorgamiento fue una prerrogativa del estado y una de las herramientas para establecer alianzas con "algunos" miembros de la élite, a partir del cual su parentela lograba un grado de participación a través de la depositación de su momia en algún sepulcro excavado en el interior de esa estructura o de una tumba abierta en el patio. Con esto queda planteado que no todos los miembros de la élite habrían accedido al beneficio de la concesión de una tumba, por lo que es esperable que parte del rito funerario para aquellos que no lo consiguieron, hubiese tenido lugar en otros contextos funerarios y con otra materialidad.

Las referencias a los faraones en cuyos reinados se realizaron construcciones de templos y tumbas fueron una forma de construir memoria cultural (Assmann 2008) con el objeto de generar cohesión política, religiosa y social en forma inclusiva y coerción política, religiosa y militar mediante la propaganda.

En un paisaje monumentalizado, el templo del faraón gobernante se posicionaba alternadamente como nodo central de la red social. Luego de su muerte y con la construcción de otros nuevos, los templos precedentes se irían reubicando dentro de la red. Al finalizar un mandato, el templo construido por el faraón anterior dejaba de cumplir funciones. Sin embargo, la no reocupación de esos lugares actuó también como una marca en el paisaje para la evocación perceptual y discursiva, y en algunos casos para la invocación. Algunos templos, a medida que iban siendo desplazados como nodos de actividad económica, política y religiosa, mantuvieron su valoración positiva, puesto que se constata que faraones posteriores hicieron construir, por ejemplo, capillas -en honor a Seti I por Ramsés I- o colocar estatuas -en el templo de Mentuhotep II por Sesostris III- (Strudwick y Strudwick 1999:77). En cambio, las tumbas fueron pasibles de ser reasignadas a otro propietario diferente al original, pudiendo en estos casos resultar modificadas algunas inscripciones o partes de la estructura del monumento, sin obliterar la materialidad del culto del anterior beneficiario.

Lo expuesto permite pensar que en una y otra clase de construcción, la evocación de los personajes a los que estuvieron inicialmente dedicados no se perdía, salvo que hubiera una intención de cometer *damnatio memoriae*. Actividad que no habría sido una acción individual, sino conducida por grupos de poder actuando de forma corporativa o en red.

Finalmente se señala que como proceso perceptual, cognitivo y discursivo, la evocación tuvo por meta perdurar en el tiempo, mientras que de la invocación se espera un resultado concreto e inmediato, que una vez alcanzado, o bien pierde eficacia -e incluso desaparece-, o bien se transforma en evocación, como alusión a lo ocurrido, necesitando para ello de los monumentos para ligar nombres, acciones y lugares.

## Bibliografía

- ASSMANN, Jan. *Religión y memoria cultural*. Buenos Aires: Ediciones Lilmod. 2008.
- BLANTON, Robert., FEINMAN, Gary., KOWALEWSKI, Stephen y Peter, PEREGRINE. *A Dual-Processual Theory for the Evolution of Mesoamerican Civilization*. Current Anthropology 37, p.1-14, 1996.
- CIENFUEGOS, Celeste y Valeria, OJEDA. *Introducción a la estructura y funcionamiento de las Enéadas tebanas: análisis de la evidencia en Dyeser Dyeseru*. NEARCO, Río de Janeiro, Vol.7, Num. I, p.74-89. 2014.
- CRIADO BOADO, Felipe. *Visibilidad e interpretación del registro arqueológico*. Trabajos de Prehistoria 50, p.39-56, 1993.
- FEINMAN, Gary. *The Emergence of Inequality. A Focus on Strategies and Processes*. En: Price, D. y G. Feinman. Foundations of Social Inequality. New York: Plenum Press, p.255-274, 1995.
- MANZI, Liliana. La jerarquización del espacio a través de la distribución de tumbas privadas en Tebas Occidental, Egipto. *Novos Trabalhos de Egipciologia Ibérica* Vol. 1, p.637-655, 2012.
- MANZI, Liliana y M. Violeta, PEREYRA. Espacios creados, espacios representados. IV Congreso de Teoría Arqueológica Sudamericana. Goiania. Brasil. MS. 2012.
- MANZI, Liliana y M. Violeta, PEREYRA. *El banquete funerario y la Bella Fiesta del Valle en Tebas occidental*. NEARCO, Río de Janeiro, Vol. 7, Num. 1, p.238-259. 2014.
- On-line Geographical Information System for the Theban Necropolis (OLGIS-TN)*. Universidad de Charleston, Santa Cruz y Serapis Research Institute, Chicago, [disponible en <http://spinner.cofc.edu/olgis/olgissearch.html>]. 2009-2010
- Pereyra, M. Violeta. *Espacio y tiempo ritual en la antigua Tebas. Consideraciones en torno a su representación (parte I)*. Revista Mundo Antigo, Vol. 1, Num. 1, p.68-85. 2012.
- PEREYRA, M. Violeta., MANZI, Liliana y Livia, BROITMAN. *La tumba tebana 49 y su propietario, en el paisaje sacralizado del occidente tebano, Egipto*. Revista Arqueología, Vol. 19, p.103-123. 2013.
- PORTER, Berta y Rosalinda, MOSS. *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings. I. The Theban Necropolis, Part 1. Private Tombs*. Oxford. 1970.

- SALEH, Mohamed. *Three Old Kingdom Tombs at Thebes*. Deutsches Archäologisches Institut. Mainz am Rhein. 1977.
- STRUDWICK, Nigel y Helen, STRUDWICK. *A Guide to the Tombs and Temples of Ancient Luxor*. Cornell University Press. Slovenia. 1999.
- VAN DIJK, Jacobus. The Development of the Memphite Necropolis in the Post-Amarna Period. En Zivie, A. *Memphis Et Ses Nécropoles Au Nouvel Empire*. Paris: CNRS, p.37-45, 1988.



## Fraseología real y memoria cultural.

### una reconsideración de su significado<sup>1</sup>

Submetido em Março/2016

Aceito em Maio/2016

Elisa Soledad Neira Cordero<sup>2</sup>

#### **RESUMEN:**

El presente trabajo propone un estudio del gran nombre real de los soberanos de la dinastía XVIII con el objetivo de desarrollar el análisis de la existencia de un proyecto dinástico. La fraseología será analizada en relación al uso de la memoria cultural como instrumento de discurso político y proyecto secular. La identificación del rol del faraón como ser divino y soberano reinante, aspectos ideológico y administrativo respectivamente, contribuye a la investigación de las bases dinásticas utilizadas en el protocolo real, que también responde a su contexto histórico.

Palabras claves: gran nombre real – memoria cultural – ser divino – soberano reinante – proyecto dinástico.

#### **ABSTRACT:**

This paper proposes a study of the great royal name of the sovereigns of the 18<sup>th</sup> Dynasty, with the purpose of developing the analysis of the existence of a dynastic project. Phraseology will be analyzed in relation to cultural memory, as an instrument of politic discourse and secular project. The identification of the pharaoh as god and ruling king, ideological and administrative qualities, contribute to the research of the dynastic bases that constituted the royal name, which also responds to its historical context.

Key words: great royal name – cultural memory – god – ruling king – dynastic project.

---

<sup>1</sup> Una versión inicial de este estudio fue realizada en colaboración con M. Violeta Pereyra, quien tuvo a su cargo los antecedentes del comienzo del período dinástico, y presentada en las XIV<sup>as</sup> Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, organizadas por la Universidad de Cuyo (Mendoza, 2 al 5 de octubre de 2013).

<sup>2</sup> Profesora de Historia, Instituto de Historia Antigua Oriental “Dr. A. Rosenvasser”, Facultad Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. [elisa.neira.cordero@gmail.com](mailto:elisa.neira.cordero@gmail.com).

Bajo la dirección de la Dra. M. Violeta Pereyra. Instituto de Historia Antigua Oriental “Dr. A. Rosenvasser”, Facultad Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

## El nombre y el gran nombre real

Considerado por los antiguos egipcios como un componente inmaterial del individuo, el nombre (*rn*) daba cuenta de esencia y se constituía en un rasgo de identidad que tenía proyección en la vida social<sup>3</sup>. El apelativo al recuerdo del nombre se exaltó en las tumbas de los funcionarios, como una de sus funciones esenciales (ASSMANN, 2004), conjuntamente con las restantes de preservación de la memoria histórica del difunto y de su momia, y la de asegurar su culto póstumo<sup>4</sup>.

La literatura recoge ejemplos elocuentes respecto del sentido del nombre. Para dar cuenta de su inocencia, al referirse al momento de su huida de Egipto dice Sinuhe: “no se escuchó mi nombre en la boca del heraldo” (GALÁN, 1998, 85), y lo reitera luego de recibir el decreto real que permite su regreso (GALÁN, 1998, 90-91). El sentido del nombre como descriptor de la identidad social del sujeto refiere asimismo a su conocimiento, y dice Sinuhe en relación a los sirios que están con él en su viaje hacia los Caminos de Horus: “Llamé a cada uno por su nombre” (GALÁN, 198, 93).

Si el nombre identificaba al sujeto, también proyectaba su vida social póstumamente. Desde esta perspectiva, el sentido del gran nombre real, i.e. el protocolo, era un elemento apto para identificar al soberano en tanto gobernante, redactado en cada caso al ascender al trono un nuevo rey. Tal elaboración debió poner de manifiesto la proyección ideológica y política buscada -y que debía ser esperada- de las acciones del gobierno de cada soberano, circunstancia que, en consecuencia, hacía del protocolo una exposición del proyecto político y cultural que debía llevar adelante quien accedía al trono, tal como nos proponemos mostrar en este trabajo. Sin embargo, debemos destacar que no se trataría de un proyecto personal, sino del grupo de poder que daba sustento a la realeza<sup>5</sup>.

El análisis del protocolo de los soberanos egipcios del Reino Nuevo que nos proponemos tiene como objetivo interpretar el significado que tuvieron en cada caso. Para ello -y siguiendo la interpretación de Gundlach (2009)- se identificaron los elementos que componen su estructura, que fueron diferenciados e interpretados en confrontación con las circunstancias históricas existentes, para reconocer, por último, sus vinculaciones con el proyecto político subyacente en su formulación.

<sup>3</sup> Sobre el tema véase el clásico estudio de Gardiner (1954).

<sup>4</sup> Assmann señala cinco funciones.

<sup>5</sup> Asumimos la interpretación de Cruz-Uribe (1994) de una realeza emergente del interjuego entre las fuerzas sociales que se verificó en los diferentes períodos y que era resultado de la existencia de un reducido número de familias capaces de imponerse política y económicamente a partir de sus propias esferas de influencias.

Finalmente, dadas las tensiones existentes en el seno de los grupos gobernantes y administradores del estado faraónico, se analizaron las relaciones entre los diferentes protocolos y la proyección que pudieron tener en la perspectiva dinástica.

Nuestra hipótesis es que los argumentos sobre los que se apoya el proyecto político enunciado en el gran nombre real, además de encontrarse en la fraseología empleada en las fuentes reales funerarias también fue expresado en la iconografía del palacio. Ambas variables forman parte de la construcción de la imagen de poder faraónico.

Hemos limitado nuestra investigación al análisis de los protocolos reales del período comprendido entre Amenhotep I y Amenhotep IV. Justifica esta restricción el tratarse de una etapa que, aún cuando podamos distinguir diferentes momentos, también es posible reconocer algunos procesos que habrían tenido continuidad a través de los sucesivos reinados. Después del hiato representado por Amarna, el reinado de Tutankhamón puede reconocerse como de transición en el restablecimiento de las posiciones de los diferentes grupos de poder, en tanto que con Ay y su sucesor es posible percibir la gestión de los cambios que culminarían con el advenimiento de los ramésidas al trono de Egipto.

Asimismo, la introducción de la representación del palacio real en la iconografía privada de la necrópolis de Akhetatón puede considerarse indicativa de los cambios verificados en la ideología dominante y expresiva de una alteración de las relaciones establecidas entre los miembros de la élite y la realeza (PEREYRA, 2005).

### **Consideraciones en torno al origen y desarrollo del gran nombre real**

La concepción tradicional del protocolo real egipcio (*nxbt*) considera que su configuración se inició a fines del Predinástico y que, en diferentes momentos se fue haciendo más complejo, con la inclusión de cinco grandes títulos (*rn wr*, “gran nombre”) ya en la dinastía V, hasta alcanzar su morfología clásica en la dinastía XII (MÜLLER, 1938; MENU, 1989, 273; BAINES, 1995, 125-144).

El origen del título de Horus muestra al rey asociado con su palacio (Gundlach 2009, 46), como su ocupante, y la fachada de éste se reconoce como el ícono en el que se inscribe el nombre de cada soberano histórico, el *srx*. Si se acepta esta interpretación, sería posible considerar, además, que la realeza egipcia procuró exhibir en forma ostensible el carácter divino del rey en forma conjunta con la sede terrenal desde la que ejercía su poder. Esta configuración puede reconocerse desde su temprana concepción en el predinástico,

período al que se remontan los más antiguos *serejs* que conocemos (KAISER y DREYER, 1982; HOFFMAN, 1982; BAINES, 1995, 107-108).

La fraseología real no siempre se llevó a cabo de forma completa. Las variantes se vinculaban al tipo de monumento donde se colocaba el protocolo. Asimismo el uso de nombres divinos, como Thot y Amón, realzaba la condición divina del faraón y/o su rol como soberano reinante.

Entendidos como construcciones culturales que son productos de la sociedad en la que se elaboraron, los procesos de configuración del gran nombre real dan cuenta del tiempo histórico de cada rey. Desde esta perspectiva, el protocolo de los reyes de la dinastía 0 y de Narmer inclusive muestran el consistente empleo de su denominación como Horus. El de su sucesor Aha (PEREYRA, 1987) es interesante porque corresponde al soberano que consolidó la unificación política de Egipto y su estructura se limita al uso del mismo título, que define su carácter divino, en tanto que su nombre de ahA(w) (“El Luchador”) revela un interés particular por exhibir sus aptitudes guerreras. La circunstancial vinculación del Horus Aha con las plantas heráldicas del Alto y del Bajo Egipto<sup>6</sup>, como del Horus Dyed con las diosas Nekhbet y Wadyit<sup>7</sup>, que posteriormente integrarían los respectivos títulos de Rey del Alto y del Bajo Egipto y de Las Dos Señoras, sólo se registraron en forma aleatoria, por lo que su identificación como título real es incierta. Sin embargo, tales asociaciones con símbolos evocativos de la identidad dual del estado son significativas porque muestran la búsqueda de elementos que pusieran de manifiesto esa dualidad en la fraseología real, a la vez que la unicidad de su gobernante.

Los nombres correspondientes a los títulos serían entonces los que definían expresamente la identidad de cada rey histórico en sus funciones cósmica y terrenal, y los epítetos acompañantes también harían referencia a cuestiones de orden político y social con explícitos fundamentos ideológicos. Esto es reconocible con nitidez en la dinastía XVIII, en cuyo devenir se produjeron profundos cambios que pueden reconocerse en los protocolos de sus reyes.

## **La construcción social del protocolo y su sentido**

Una consideración previa para comprender el sentido del gran nombre real, es ponderarlo como una construcción cultural producto de la sociedad que es su contexto. En

---

<sup>6</sup> Etiqueta de Aha (PETRIE, 1901, Pl. III, fig. 4).

<sup>7</sup> Etiqueta de Dyed (GARDINER, 1958; 34).

consecuencia, una adecuada valoración de la cultura y sus productos se presenta como necesaria a fin de precisar el significado que esa misma cultura le dio al protocolo real.

La cultura es comprendida como ‘la segunda naturaleza del hombre’ (ASSMANN, 1994, 121) y se proyecta en el tiempo en tanto que es moldeada por la memoria de los individuos conformando así la memoria cultural (ASSMANN, 2008). Esta última permite la conexión con el pasado a través de la escritura cuya función de almacenamiento, es decir de exteriorización de la memoria, sostiene la visión de conjunto de una sociedad determinada. En el caso de Egipto dicha perspectiva ubica a la civilización en un lugar donde la memoria pública (ASSMANN, 2008, 118) es utilizada por los soberanos para hacer visibles sus prácticas socio-políticas con el objetivo de crear un orden simbólico en el que se vea representado al Estado.

De esta manera, mediante el protocolo real, entendido como producto de la memoria cultural, se legitimó el poder de los faraones que encarnaban el aparato estatal. Ideológicamente, los faraones eran los únicos individuos aptos para centralizar el poder, preservar el principio de armonía universal y re-crear el orden debido a que Horus había sido concebido por el creador para doblegar el caos. La creación original requería ser mantenida y el mito cosmogónico daba fundamento a la praxis real, en tanto que éstos actúan como respaldo ideológico del control y disciplinan al cuerpo social, en la medida que el desorden se manifiesta como amenazador para la sociedad (BALANDIER, 1993).

Dicha creencia tiene su origen en la teología menfita, conservada en la Inscripción de Sabacón (ROSENVASSER, 1976, 57), donde se sustenta el rol del gobernante y sus funciones<sup>8</sup>. Esta fuente relata el mito de origen centrado en Ptah, dios que representa a la totalidad de lo creado y que tiene la capacidad de creación por medio de la palabra. A partir de esta última crea la enéada<sup>9</sup>: Shu y Tefnut; Geb y Nut; Set y Osiris junto a Isis y Neftis y finalmente a Horus. Cada pareja divina agudizaba el grado de especificidad desde una primera diferenciación de dioses sexuados hasta llegar a Horus, quien recibiría de Geb los derechos para gobernar el Alto y Bajo Egipto como heredero legítimo. Al asumir el rol de gobernante del vasto territorio, Horus obtuvo el título de Rey del Alto y Bajo Egipto (*nsw-bjt*) estableciéndose así el *prenomen* del protocolo real. De esta manera, como dioses en la tierra, los faraones adquirieron la función primordial de conservar el orden del territorio, junto a otras tareas: asignar y mantener los centros de culto, fundar ciudades y capillas, velar por Maat preservando la estabilidad del reino.

<sup>8</sup> Si bien se trata de una copia tardía, el sistema teológico que preservó sería más antiguo. En los Textos de las Pirámides la figura del rey Horus que domina el caos está presente.

<sup>9</sup> El número nueve representa la idea de totalidad.

El protocolo real expresaba lo que el rey era y exaltaba su figura (GUNDLACH, 2009), además de sustentar la legitimidad del gobernante de turno a partir de la composición de títulos ideológicos y seculares que reflejaban los dos aspectos del faraón: el rey-Horus, es decir el ser divino, y el soberano reinante, quien administraba y legislaba en la sociedad terrenal.

Como fue señalado antes, el faraón es un Horus en la tierra. Ser Horus (*Hr*) calificaba al gobernante como heredero legítimo y reafirmaba su función primordial de re-creación del orden, así como ser Hijo de Ra (*sA-ra*) era la precondición del soberano para convertirse en un Horus (ROSENVASSER, 1976), en tanto que ratificaba la naturaleza divina del rey. Otros dos títulos caracterizaban el aspecto sagrado del gobernante desde su protocolo: Horus de Oro (*Hr nbw*) y Las Dos Señoras (*nbty*). El primero exaltaba a Horus en su calidad de representante de la deidad solar cuya relevancia en la cultura faraónica se inició durante el Reino Antiguo, permitiendo restablecer las bases de una monarquía autocrática y centralizada evocando a Ra, primer gobernante del mundo y padre de los dioses. El circuito recorrido en forma cotidiana por dios-sol simbolizó la totalidad de lo gobernado, en tanto que el ícono del sol destacaba la importancia de éste como fuente de vida y poder. El segundo título reflejaba la unidad de Egipto a partir de su composición por los nombres de la diosa-buitre Nekhbet, que representaba al Alto Egipto, y la diosa-cobra Wadyt, que simbolizaba al Bajo Egipto.

Desde un punto de vista mundial, el título de Rey del Alto y Bajo Egipto expresaba la unidad territorial de lo administrado, así como también otorgaba al soberano la responsabilidad de la gestión política de Egipto.

En la cosmovisión egipcia el nombre de una persona representaba su esencia y, en consecuencia, el conocimiento del nombre ponía de manifiesto su naturaleza como entidad viviente. En consecuencia, el nombre de cada gobernante -o mejor dicho el gran nombre real que asumía el rey al acceder al trono- debía ser resultado de una minuciosa elaboración que, como unidad, expresaba lo que el nuevo faraón era en tanto soberano reinante y ser divino (GUNDLACH, 2009).

Por otra parte, los nombres propios de los faraones remitían a las deidades principales del panteón oficial y expresaban a la vez una opción ideológica. En el caso de Amenhotep (*jmn Htp(w)*), cuyo significado es “Amón está satisfecho”, se muestra la preeminencia del dios tebano para la realeza. Así, por ejemplo, “gobernante de Tebas” (*Hqa wAṣt*) fue incorporado al protocolo de Amenhotep III, como epíteto secular de su *nomen*, mientras que como componente ideológico utilizó al dios Amón. Thutmose III, en

cambio, incluyó al dios Thot en su nombre propio: “Thot nacido” (DHwty-ms(w)). Tal atribución divina daba legitimidad al rey para el óptimo desenvolvimiento de las funciones específicas de su realeza: conservar el orden terrenal a modo de re-creación de lo creado en el tiempo primigenio. Ese poder remitía a su condición de heredero de Ra, dios creador y primer gobernante del mundo.

De esta manera las condiciones de soberano reinante y ser divino se presentaron estrechamente vinculadas en la figura del rey mediante el uso del protocolo real, el cual representaba la cultura faraónica conservada a través de la memoria cultural de los antiguos egipcios.

Siguiendo el sentido de la construcción del *nomen* ya señalado, podemos inferir que detrás del protocolo real y de los epítetos correspondientes a cada título, hubo una intención de construir un discurso de poder que reflejaba un proyecto político.

El protocolo de Thutmos I, de acuerdo a su Decreto de Coronación (SETHE, 1906, 80) puede ser indicativo ya que al inicio de la inscripción deja explícito que la elaboración de su gran nombre es una acción personal del rey: “Yo hice (...)", a continuación de lo cual se desarrollan los cinco títulos:



“Yo hice<sup>10</sup> mi protocolo como **Horus** ‘Toro Poderoso’, amado de Maat; **Las Dos Señoras** ‘El que aparece como grande de poder’; **Horus de Oro** ‘El que es bello de años y hace vivir los corazones’; **Rey del Alto y Bajo Egipto** Aajeperkara<sup>11</sup>, **Hijo de Ra** Dyehutymes<sup>12</sup>, ¡qué viva eternamente y por siempre!”

La inscripción de coronación de Thutmose III (SETHE, 1906, III, 155-162), registrada en el gran templo de Amón en Karnak, es de diferente tenor y hace referencia a su presentación con el rango de un dios y con sus coronas cuando le fueron atribuidos sus títulos. La inscripción señala que la entronización se ha hecho por el favor del dios Amón, circunstancia que recuerda al oráculo por el que el dios Amón lo eligió para gobernar. Dice el texto:

Él<sup>13</sup> permitió que yo me levantara en la residencia de Tebas

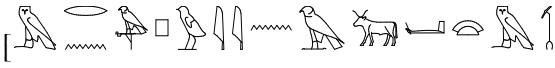
<sup>10</sup> Con el pronombre de primera persona omitido.

<sup>11</sup> “El ka de Ra es Grande de formas” o “de transformaciones”.

<sup>12</sup> “Thot ha nacido”.

<sup>13</sup> Se refiere a Amón.

(Sethe *Urk.* IV: III, 160, 14), haciendo manifiesto de manera categórica que fue el dios quien lo hizo poderoso.

Sigue el desarrollo del protocolo, [  ] “[en éste mi nombre de **Horus**: ‘Toro poderoso, que se levanta en Tebas’]” (SETHE, 1906, III, 160, 15), que alterna la exposición de los títulos y nombres de Thutmose con expresiones que refuerzan la dependencia del rey del poder de Amón, como “[Él hizo mi realeza duradera, como Ra en el cielo, en] este, mi [nombre] de favorito de **Las Dos Señoras**: ‘Permanente de mi realeza como Ra en el cielo’” (SETHE, 1906, III, 160, 16).

Con ese objetivo, el texto reitera la fórmula  (“Él hizo (...)”, “Él permitió (...)”, etc., de acuerdo a la acepción que se tome del verbo) precediendo el desarrollo de los títulos (SETHE, 1906, III, 161, 1-12).

“Él me hizo como un Horus de Oro y me dio su poder y su fuerza, y fui sagrado con sus coronas, en este mi nombre de [**Horus de Oro**: ‘Poderoso de fuerza, sagrado de coronas’]. (Sethe *Urk.* IV: III, 161, 1-5) (...) [en éste, mi nombre] de **Rey del Alto y Bajo Egipto**, Señor de los Dos Países: ‘Menkheperra’<sup>14</sup>. Yo soy su hijo que vino de él (...) y él embelleció todas mis formas, en éste, mi nombre de **Hijo de Ra**: ‘Thutmose’, Bello de formas, qué vive para siempre, eternamente.”

## El gran nombre real en la perspectiva diacrónica de la dinastía XVIII

de una realeza que se había recuperado después de su debilitamiento durante el Segundo Período Intermedio, cuando el poder secular perdió capacidad de Durante el Reino Nuevo los reyes egipcios comenzaron a componer nuevos nombres asociados a su protocolo en momentos en que un evento relevante tenía lugar (LEPROHON, 2010, 8-17). Thutmose I no era hijo del rey e inició una práctica de la realeza al tomar múltiples nombres que en su proyección a lo largo de la dinastía serían evocativos de la situación del país en el momento de su ascenso al trono, anunciaban una política particular y aún un rasgo personal, de la misma manera que había ocurrido con sus predecesores. Se trataba de recrear la fraseología empleada en el protocolo retomando algunos ejemplos del pasado.

Como señalamos antes, la memoria cultural permite la transmisión de un bagaje selectivo del pasado de la sociedad faraónica a través de los monumentos y de la escritura, reflejando el sentido socio-político del gran nombre real empleado por los soberanos. Su objetivo habría sido construir una imagen y un discurso políticos cuyas bases se

<sup>14</sup> “El ser de Ra Permanece”.

remontaban a la ideología egipcia surgida con el estado, a la que Kemp (1992 [1989], 43) caracteriza como el “factor psicológico” operante en el proceso. Siguiendo esto último, el análisis de los títulos y epítetos adoptados puede mostrarnos la forma en que fue elaborado un discurso de poder fundado en la divinidad del rey. Se buscaba asentar así las bases de la legitimidad del soberano, presentado como *Hijo de Ra* y, en consecuencia, como el único y verdadero heredero del trono.

La reiteración en la adopción de los nombres Thutmose y Amenhotep en la dinastía XVIII permite distinguir el apelativo a la memoria cultural de la sociedad egipcia empleada como instrumento de práctica y de discurso político. Ocho faraones recurrieron a la inclusión de los nombres de Thot o de Amón en sus propios nombres para exaltar su condición divina y su poder en su condición de hijos de Ra. Inferimos que su finalidad central habría sido preservar el prestigio centralización política frente al avance de un grupo que tomó el poder sustentado en parte en el exterior<sup>15</sup>. Si éste fue el objetivo de los thutmósidas, la elección de uno y otro nombre habría sido reafirmar sus vínculos con el dios tebano Amón y/o con Thot, divinidad del panteón local vinculada al ordenamiento de la sociedad y a la realeza.

Los thutmósidas fundaron su poderío también en la construcción de un imperio enfocándose en la consolidación interna del rey como soberano reinante, para lo cual apelaron a grandes campañas militares. Esto podría estar relacionarse con la importancia de presentarse el rey como un *toro poderoso* en su calidad de Horus, es decir, de gobernante. A partir de Thutmose I la utilización en el nombre de la expresión “Toro poderoso”, así como la de imágenes de valor y fuerza del rey, tomaron gran relevancia en la construcción de la figura faraónica. Tal identificación no era nueva, ya que el rey aparece como toro que embiste un sitio fortificado como en la paleta de Narmer por lo que puede inferirse que constituía un apelativo a la memoria cultural que fue preservada a lo largo de la dinastía XVIII, incluso luego del quiebre producido con la ascensión al trono de Hatshepsut. Ella también utilizó el ka entendido como esencia de poder (PEREYRA, 1991) en la elaboración de su discurso considerándose “La poderosa de kas” y mostrando al poseerlos su derecho y justificar su entronización. Es interesante destacar que los epítetos usados por Hatshepsut, quien buscó apoyo con el clero de Amón, reflejaban su estrecho vínculo con el dios, ya que era “La amada de Amón”, “La protegida de Amón” pero también, a partir de su *nomen*, “La que está al frente a los nobles” como Hija de Ra.

---

<sup>15</sup> Las bases en Palestina del poder hicsos y su alianza con Nubia son bien conocidas.

Luego de este reinado, en los nombres de Horus, es decir del gobernante, no sólo se incrementaron en cantidad aquellos encabezados por el “Toro poderoso”, sino que además buscaron representar la figura del soberano asociándola a su capacidad de ‘aparecer’, entendiendo el sentido de esta palabra a partir de su relación con el sol, que cubre la totalidad de lo gobernado y da vida.

Thutmose III habría enfatizado sus ‘apariciones’ con la finalidad de mostrar su gran poder y su capacidad de dominio sobre la totalidad. Nombres como “El Toro poderoso que aparece en Tebas” y “El Toro poderoso que aparece en Maat” constituyeron parte de la estrategia adoptada a la hora de elaborar el protocolo real que caracterizaba la nueva imagen del rey. Se engrandecía así la ostensible exposición de su poder y se hacía pública su capacidad de mantener el control y el orden sobre todo lo creado como soberano reinante y ser divino.

Para poder reforzar su poder, Thutmose III se denominó “Toro poderoso amado de Ra” iniciando una gestión política de renovación y búsqueda que recuperara la autocracia del Reino Antiguo (CRUZ URIBE, 1994)<sup>16</sup>, lo que coincide con el inicio proceso de solarización en el Reino Nuevo. Al ser Ra, el dios-sol, el primer gobernante del mundo la asociación del faraón con éste sirve como sustento para enfrentar a clero de Amón enriquecido no solo material sino simbólicamente por el gobierno de Hatshepsut, quien se alió con ellos para poder mantenerse en el trono.

Asimismo, Thutmose III destaca en su *prenomen*, el aspecto secular del gobernante apelando a la vez a su estirpe solar en el nombre correspondiente: Menkheperra, “La forma de Ra permanece” y en ocasiones Menkheperkarra, “La forma del ka de Ra permanece”. En el obelisco de Thutmose III ubicado en el séptimo pílono del Templo de Karnak se evidencia la construcción de esta nueva imagen que apela a la memoria cultural enfatizándose mediante el protocolo real egipcio.

En primera instancia, la utilización de un piramidión refleja su conexión con la luz del sol así como el propio obelisco busca exaltar el poder militar del faraón. Ambos aspectos de importancia para la figura del gobernante, por un lado remite al dios-sol y por el otro destaca su cualidad de “toro poderoso” haciendo hincapié en su individualidad para diferenciar su reinado del correspondiente a Hatshepsut, quien había sustentado su posición de poder y accedido a la realeza gracias al clero de Amón.

---

<sup>16</sup> Cruz Uribe plantea un retorno a la autocracia del Reino Antiguo para el gobierno de Akhenatón. La utilización de dicho planteo en esta oportunidad se justifica a partir de la relación con el proceso de solarización iniciado por Thutmose III en su gestión política entendiendo que tal proceso culmina con Amenhotep IV tras la búsqueda de disminuir el poder del clero de Amón.

En segundo lugar, en cada lado del obelisco, el gobernante destaca su vínculo con Ra. En la cara frontal se encuentra el protocolo completo:

“Horus, Toro poderoso que aparece en Tebas, Las Dos Señoras, floreciente de realeza como Ra en el cielo. Horus de Oro, sagrado de apariciones, poderoso, fuerte, rey del Alto y Bajo Egipto, Menjeperra, el elegido de Ra”.

Asimismo, en los lados restantes se presenta el protocolo más acotado pero acompañado de epítetos que exaltan la imagen del faraón vinculándolo con el dios-sol: “Horus, todo poderoso, amado de Ra, Menjeperra, el que hace grande el nombre de Ra a causa de Atum”.

Una vez concluidas las campañas de conquista y afirmación del imperio exterior de Egipto y estabilizado el sistema de control, la monarquía se enfocó en la consolidación de su posición en el interior del reino frente a otros grupos de poder. El epíteto “Gobernante de Tebas” que fue utilizado en el *nomen*, con Amenhotep III es probable que deba relacionarse con el enfrentamiento entre el faraón y el clero de Amón. La utilización de este epíteto en el protocolo buscó resaltar la figura de quién tenía el dominio sobre el centro de poder, es decir Tebas, donde además, desde el reinado de Thutmosis III, habían sido introducidos una diversidad de cultos como producto de una decisión política.

La divinidad solar fue exaltada durante los Reinos Antiguo y Medio, e incluso en vinculación con la realeza, en particular en las dinastías IV y V, pero su relación con la monarquía reinante se acentuó durante la era del Imperio. Para ello se apeló a la memoria cultural utilizando al disco solar como símbolo de poder en la construcción de un nuevo proyecto político, representado en el proceso de solarización cuya consolidación puede ubicarse bajo el reinado de Amenhotep III y su radicalización se verificó con su sucesor, Amenhotep IV. Amenhotep adoptó diversos recursos para lograr su exaltación como divinidad. Desarrolló un particular culto al ka real en Luxor (BELL 1997, 127-184) y en la necrópolis tebana<sup>17</sup>, y puso énfasis en su identificación con el sol, de acuerdo a sus epítetos.

No obstante, los gobernantes debieron confrontar con el poderoso clero de Amón con el objetivo de restablecer la centralización de poder en la figura del soberano. Los cambios generados por este último a nivel material fueron notorios, pero la ideología subyacente reflejada en la conservación del protocolo real evidencian permanencia de aspectos esenciales de la cultura faraónica iniciada en el Reino Antiguo en relación a la

---

<sup>17</sup> Su templo de millones de años de Kom el-Hettan y la erección de colosos dan muestra de ello.

concepción del soberano: preservar la armonía y el orden de acuerdo a Maat, desde un poder autocrático que seguía siendo la base de la política.

Amenhotep IV conservó su *nomen* de entronización durante los primeros años recurriendo a Amón al igual que sus predecesores. Como *Hijo de Ra* su nombre era “Amón está satisfecho, dios y gobernante de Tebas” con lo cual muestra la continuación del proyecto político centralizador y la naturaleza divina de su persona, que lo legitima como gobernante. Sin embargo, no logró imponerse al clero de Amón por lo cual radicalizó su estrategia dando un golpe de estado que lo llevó a establecer una nueva burocracia, fundando Akhetatón como nueva sede de poder donde trasladó a su corte. Los cambios estilísticos introducidos en el arte figurativo, en especial en la representación de la familia real y el propio aspecto del soberano, y en la arquitectura fueron significativos y se correspondieron con una reforma que alterando la religión oficial imponía el culto solar y proscribía al Amón tebano.

Al realizar estos cambios, el faraón modificó su *nomen* a Akhenatón, cuyo significado era “El que es agradable a Atón”. Por medio de la alteración de su nombre como Hijo de Ra, título que exaltaría en el protocolo, se evidencia la existencia de un proyecto político dinástico de centralización de poder, e incluso de retorno a la autocracia. Luego del reinado de Hatshepsut, cuando el clero de Amón había incrementado su poder limitando al faraón, el plan fue enfatizándose con la construcción de una nueva imagen del soberano en relación al sol. Por ello puede inferirse que el proceso de solarización fue incrementándose a lo largo de la dinastía XVIII hasta culminar, bajo Akhenatón en una expresión extrema: sin lograr imponerse frente a este grupo, Amenhotep IV tuvo que radicalizar la estrategia llegando al golpe de estado representado en el cambio de culto.

La recuperación de la autocracia se gestó a partir de la memoria cultural preservada, lo que era fundamental para el funcionamiento del mundo desde la cosmovisión egipcia. Se evocaba la revitalización cósmica derivada de la manifestación terrenal del sol con la aparición diaria del disco, en las condiciones rituales que el rey aseguraba en un marco de pompa real celebrada por toda la ciudad de Akhetatón como verdadero *axis mundi*. Por esto se buscaría re-construir un proyecto político a nivel dinástico dado a conocer a través del *nomen* desde el comienzo de la historia y recurriendo al mito de origen, a los nombres de las deidades y al protocolo real y sus epítetos como elementos de evocación de la memoria cultural que, además de otorgar legitimidad y establecer las funciones de administración del reino a desarrollar por el rey, permitía la transmisión de la ideología egipcia a través de los años y las generaciones.

## Conclusiones

Respecto del título de Horus, dado que definía la naturaleza divina del rey y representaba al ka real, su uso insoslayable en los protocolos reales de todos los períodos da uno de los indicios más claros del proyecto político de cada rey. Los otros títulos que hacen alguna referencia de similar significado acentúan diferentes aspectos de la realeza y sus vinculaciones con los dioses del estado, mientras que los que aluden al faraón como soberano reinante se enfocan en la dimensión política del gobernante y las expectativas de su gestión.

La conformación de los títulos e incluso de los epítetos puede ser entendida desde una diferente perspectiva. La caracterización del momento en que se fueron incorporando y su configuración en relación a un nombre específico habría expresado realidades políticas particulares.

Aha es el primero en asociarse a un antecedente del título *nby* y esa circunstancia puede ser relacionada con el intento de consolidar ideológicamente su realeza sobre una base dual, mientras que Den usa el de *nsw-bjt* por primera vez, retoma el de *nby*, emplea un título “de oro” y adopta un conjunto de emblemas reales entre los que se destaca la doble corona. Estas decisiones debieron responder a una situación de la realeza ya consolidada que requería de una fraseología expresiva de la unidad del estado en su dimensión dual y en la que el rey reinante reforzaba su divinidad, contrastando así la dualidad del reino con la unitaria figura real.

El uso del título de *Hijo de Ra* se regulariza en la dinastía IV y su empleo sin solución de continuidad muestra que la estirpe solar era un sólido fundamento de la realeza, profundamente incorporado a la memoria cultural egipcia.

Los protocolos de algunos faraones del Reino Nuevo muestran clara relación con opciones de naturaleza política. Así Thutmose III es el “Toro poderoso que aparece en Tebas”<sup>18</sup>, nombre que revela su voluntad de erigirse como poder solar que se sustenta en la ciudad de Amón y frente al poder de su dios, en tanto que Amenhotep III integra en la cartela con su *nomen* el epíteto “Señor de Tebas”, con sentido similar.

También la inclusión de los nombres de Thot y de Amón, puede ser tomada como indicio de la existencia de un poder que sustentaba un proyecto dinástico. Con ese objetivo, los thutmósidas adoptaron en forma alternada uno y otro nombre teóforo, lo que puede

<sup>18</sup> O ‘que se levanta en Tebas’, según la acepción que se toma para la traducción del verbo *hṣj*, que puede ser tanto “appear in glory of god or king” como “rise of sun” (FAULKNER 1976: 185).

revelar la búsqueda de una nueva forma de vinculación con el dios tebano sobre nuevas bases.

Con Amenhotep IV lo que parece ser un proyecto de confrontación entre la realeza y el dios tebano alcanza su máximo desarrollo, pero el rey no logra imponerse al clero de Amón y, al cambiar la estrategia da un golpe de estado y altera su nombre por el de Akhenatón. Con él el palacio reemplaza al rey-Ra entronizado para presentar a su titular como gestor terrenal de la renovada recreación de la sociedad.

La preservación de esta memoria cultural resultó fundamental para el funcionamiento del mundo desde la cosmovisión egipcia, así como también para la supervivencia de la propia civilización. Por esto, en cada reinado se buscaría re-construir, renovar o reformar el proyecto político de nivel dinástico dado a conocer a través del gran nombre real desde el comienzo de la historia.

## Referencias Bibliográficas

- ASSMANN, Jan. "The Ramesside Tomb and the Construction of Sacred Space". En: STRUDWICK, N. y TAYLOR, J. (eds) *The Theban Necropolis. Past, Present and Future*, pp. 46-52. London: British Museum, 2004.
- ASSMANN, Jan. 2005 *Dead and Salvation*. Ithaca, Cornell University Press. [Título original: *Tod und Jenseits im alten Ägypten*. Munich: C.H. Beck, 1994].
- ASSMANN, Jan. *Religión y memoria cultural. Diez estudios*. Buenos Aires: Llmod, 2008.
- BALANDIER, George. *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona: Gedisa, 1993.
- BAINES, John. "Origins of Egyptian Kingship". En: O'CONNOR, D. y SILBERMAN, D. P., *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden – New York – Köln: E.J. Brill, 1995, pp. 95-156.
- BELL, Lanny. "The New Kingdom 'Divine' Temple: The Example of Luxor". En: SHAFER, B. E. *Temples of Ancient Egypt*. Ithaca – New York: Cornell University Press, 1997, pp. 127-184.
- CRUZ-URIBE, Eugene. *A Model for the Political Structure of Ancient Egypt*. En *For his Ka. Essays Offered in Memory of Klaus Baer*. Studies in Ancient Oriental Civilization. Chicago: The University of Chicago Press, vol. 55, pp. 49-53, 1994.
- FAULKNER, Raymond O. *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- GALÁN ALLUÉ, José Manuel. *Cuatro viajes en la literatura del Antiguo Egipto*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998.
- GARDINER, Alan. *The Theory of Proper Names. A Controversial Essay*. London: Oxford University Press, 1954 [1947].

- GARDINER, Alan. *The Personal Name of King Serpent*. Journal of Egyptian Archaeology. London: vol. 44, pp. 58-59, 1958.
- GUNDLACH, Rudolf. “*Horus in the Palace*”. En: GUNDLACH, R; TAYLOR, J. H. (ed.), *4<sup>th</sup> Symposium on Egyptian Royal Ideology. Egyptian Royal Residences. London. June 1<sup>st</sup> – 5<sup>th</sup> 2004*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 45-67, 2009.
- HOFFMAN, Michael A. (et al). *The Predynastic of Hierakonpolis – an Interim Report*. Egyptian Studies Association 1. Cairo – Illinois: Cairo University Herbarium – Western Illinois University, 1982.
- KAISER, Werner; DREYER, Günter. *Umm el-Qaab: Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof, 2. Vorbericht*. Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Berlin: vol. 38, pp. 211-269, 1982.
- KEMP, Barry. *El antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*. Barcelona: Crítica, 1992 [1989].
- LEPROHON, Ronald J. *The Royal Titulary in the 18<sup>th</sup> Dynasty. Change and Continuity*. Journal of Egyptian History. Leiden: vol. 3, pp. 7-45, 2010. En: <http://booksandjournals.brillonline.com/content/10.1163/187416610x487223>.
- MENU, Bernardette. *Petite Léxique de l'Égyptien hiéroglyphique à l'usage des débutants*. Cairo: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1989.
- MÜLLER, Hugo. *Die Formale Entwicklung der ägyptischen Königstitulatur*. Glückstadt: J.J. Augustin, ÄF 7, 1938.
- PEREYRA, M. Violeta. La realeza egipcia: los fundamentos del poder en el Período Arcaico. *Anexos de la Revista de Estudios de Egipciología. Colección Estudios 1*. Buenos Aires: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, vol. 1, 1991.
- PEREYRA, M. Violeta. *La secularización del poder durante el Imperio Nuevo egipcio. La epifanía real en la ventana de aparición*. Tesis Doctoral, 2005, inédita.
- PETRIE, William M. F. *The Royal Tombs of the Earliest Dynasties, Part II. The Royal Tombs of the Earliest Dynasties. Memoirs Egypt Exploration Society 21*. London: Egypt Exploration Fund, 1901.
- SETHE, Kurt. *Urkunden der 18. Dynasti, III-IV*. Leipzig: J.C.Hinrichs'sche, 1906.



# Organizando simbolicamente o panteão do antigo egipto. As tríades divinas

Submetido em Março/2016

Aceito em Maio/2016

José das Candeias Sales<sup>1</sup>

## RESUMO:

O esquema das tríades divinas (associações de três divindades, inicialmente de uma mesma cidade, depois também em locais geográficos diferentes) é o agrupamento de divindades egípcias mais frequente do antigo Egípto.

A constituição de uma triade respondia directamente à intenção e ao interesse do(s) sacerdócio(s) em estabelecer uma ligação entre os vários cultos de uma determinada localidade ou entre os cultos de regiões distintas.

As funções dos membros desses agrupamentos dependiam inteiramente do contexto mítico ou ritual em que eram invocadas e em que justificavam as suas associações, em que, em todos os casos, se procurava «a unidade na diversidade».

**Palavras-chave:** Tríades -Pensamento religioso – Unidade - Pluralidade.

## ABSTRACT:

The scheme of divine triads (associations of three deities, originally from the same city, later also from different geographic locations) is the most frequent group of deities of ancient Egypt.

The formation of a triad resulted directly from the intention and interest of the priesthood(s) in establishing a link between the various cults of a particular locality or between services of different regions.

The functions of the members of these groups depended entirely on the mythical or ritual context in which they were invoked and in which they justify their associations that, in all cases, was an attempt for «unity in diversity».

**Keywords:** Triads - Religious thought – Unity - Plurality.

---

<sup>1</sup> Doutorado em História Antiga – domínio de Egíptologia; Professor Auxiliar com Agregação da Universidade Aberta (Portugal); Investigador Integrado do Centro de História da Universidade de Lisboa (CHUL); Investigador Associado do Centro de História d’Aquém e d’Além Mar (CHAM) da Universidade Nova de Lisboa; [Jose.Sales@uab.pt](mailto:Jose.Sales@uab.pt).

«Il est impossible de définir ce qu'est un dieu. Quel que soit notre commentaire à son propos, il n'en exclut pas une quantité d'autres.»

Erik Hornung, *Les dieux de l'Egypte - Le Un et le Multiple*,  
Monaco, Éditions du Rocher, 1986, p. 238.

As tríades divinas são um tipo de agrupamento muito comum no âmbito da organização do panteão da antiga religião egípcia, frequentemente considerado como constituindo uma unidade, associando os conceitos e os simbolismos de «três» e de «um», e algumas vezes encarado como transformando o politeísmo em triteísmo e em monoteísmo ou como tendo influenciado a própria formulação cristã da doutrina da Trindade (DERCHAIN, 1970, 132, 133; TE VELDE, 1971, 80; GRIFFITHS, 1973, 28; MORENZ, 1977, 191-198; KÁKOSY, 1980, 48; SALES, 1999, 34).

Embora as formações em triade sejam um fenómeno relativamente tardio na história egípcia (TRAUNECKER, 1992, 66, 67) e o termo «tríade» raramente apareça nos textos egípcios, as tríades eram, de facto, muito frequentes no Egipto: Osíris, Isis e Hórus (Abidos), Ptah, Sekhemet e Nefertum (Mênfis), Amon, Mut e Khonsu (Karnak), Khnum, Satet e Anuket (Elefantina), Khepri-Ré-Atum ( Heliópolis); Ptah-Sokaris-Osiris (Mênfis), Hathor, Hórus e Ihy (Dendera), Hórus, Hathor e Harsomtus (Edfu), são alguns dos casos mais conhecidos.

No âmbito do esquema familiar de organização das tríades, o deus-criança pode ser introduzido na família divina através de dois processos: ou mais tarde, num processo «2 + 1», ou ao mesmo tempo em que se associa a deusa-mãe ao casal divino (num processo «1 + 2»). As fontes são, normalmente, imprecisas e ignoramos, por isso, em muitos casos, o processo de adição praticado no âmbito de uma triade (HORNUNG, 1986 , 199, 200, e WILKINSON, 2003, 75). Parece claro, todavia, que a constituição de uma triade responde directamente à intenção e ao interesse do(s) sacerdócio(s) em estabelecer uma ligação entre os vários cultos de uma determinada localidade, embora este aspecto não possa ser entendido e interpretado, para todos os casos, de forma sistemática.

De facto, só os grandes centros religiosos recorreram a este processo de constituição de famílias divinas, susceptíveis da sua integração num contexto mitológico-cosmogónico-teológico maior. Noutros casos, as funções dos membros dessas «pseudo-famílias» dependiam inteiramente do contexto mítico ou ritual em que eram invocadas e em

que justificavam a sua «associação familiar», em que se procurava «a unidade na e sob a diversidade».

No pensamento religioso egípcio, como reconhecem muitos autores, a tríade é geralmente usada precisamente como uma forma de responder ao problema da pluralidade *versus* unidade divina: «The triad restricts plurality and differentiates unity, as every plural number does» (TE VELDE, 1971, 80); «”Trois” semble être en même temps une façon de désigner le pluriel» (MORENZ, 1977, 191); «”Trois” est la manière la plus simple et donc la plus appréciée d’exprimer ”plusieurs” ou le pluriel» (HORNUNG, 1986, 200); «The number three was an important one signifying plurality – or unity expressed in plurality – for the Egyptians.» (WILKINSON, 2003, 76; WILKINSON, 1994, 131).

Sendo estrutural no seio da religião egípcia, com claras repercussões no desenvolvimento do culto e da devoção, este conceito dinâmico não se esgota, porém, como veremos, aqui. Quando se aborda esta temática da tríade divina egípcia como agente formativo da mitologia há uma série de *nuances* e de distinções operativas que é necessário considerar para se alcançar uma adequada definição do conceito e do termo quando aplicado ao antigo Egito.

Desde logo, a mais definidora das distinções nocionais que distingue dois tipos, de acordo com a sua estrutura ou concepção. De um lado, temos a chamada «*tritheistic structure*»<sup>2</sup>, ou seja, um agrupamento familiar formado com base em critérios de fertilidade, abundância ou legitimidade real/ sucessão hereditária, normalmente por um deus-pai, uma deusa-mãe e um deus-filho, independentemente do momento/ da fase histórica, das tradições e divisões locais e das motivações, significações e implicações políticas e religiosas da adição do «terceiro elemento» (o deus-criança) a um determinado casal divino. A relação (em muitos casos, «prévia») do casal divino expressa a oposição binária masculino/ feminino contida na tríade, tornada fértil a partir da inclusão de um deus-criança. Nesta constelação de deuses, estão assim presentes ambos os géneros.

De outro, consideram-se as divindades agrupadas de acordo com a «*modalistic conception*», definida por Kákosy como: «a sort of triune conception of deities where the god appears under three aspects or modes without becoming, in fact, three gods. The members reflects three aspect of one reality» (KÁKOSY, 1980, 48). Sem uma «obrigatória» relação familiar, as três divindades unidas reflectem, pois, aspectos/ modalidades de uma mesma realidade e são um agrupamento formado por razões puramente simbólicas.

---

<sup>2</sup> O termo é usado, entre outros, por Kákosy (KÁKOSY, 1980, 48). Te Velde, por seu turno, usa a designação «*triadic structure*» (Cf. TE VELDE, 1971, 80).

Significativamente, na especulação teológica egípcia uma mesma divindade, por enriquecimento da sua natureza, por assimilação ou sincretismo, podia integrar-se numa qualquer categoria de tríade e cumprir, assim, simultaneamente, vários papéis e atributos. Pode, por isso, encontrar-se a mesma divindade cumprindo várias funções sem que isso prejudique a «mensagem» inerente à tríade egípcia como forma de organização do panteão.

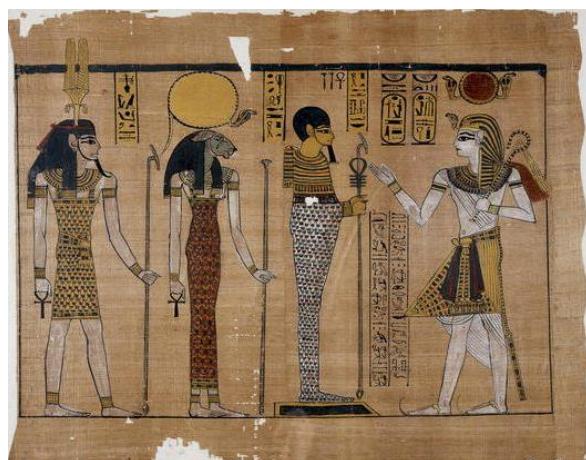
No âmbito da tritheistic structure, a tríade «normal» egípcia (Grupo I) congrega, pois, três divindades associadas familiarmente, em que a divindade principal é um deus-pai e a divindade menor um deus-filho (masculino), sendo o outro lugar disponível na tríade ocupado por uma deusa-mãe (WILKINSON, 2003, 74). São numerosos os casos atestados no seio da mitologia egípcia:

<b>MEMBRO</b>	<b>DEUS-PAI</b>	<b>DEUSA-MÃE</b>	<b>DEUS-FILHO</b>
<b>LOCAL DE CULTO</b>			
<b>ABIDOS</b>	Osíris	Isis	Hórus
<b>ALEXANDRIA</b>	Serápis	Isis	Horpakhered
<b>ATHRIBIS</b>	Min	Repit	Kolanthés
<b>BUBASTIS</b>	Atum	Bastet	Horhekenu
<b>EDFU</b>	Hórus	Hathor	Harsomtus
<b>FAIUM</b>	Sobek	Renenutet	Hórus
<b>HERMONTIS</b>	Montu	Tjenenet	Harpré
<b>KARNAK</b>	Amon	Mut	Khonsu
<b>KOM OMBO</b>	Hor Uer	Tasenetnofret	Panebtaui
<b>KOM OMBO</b>	Sobek	Hathor	Khonsu-Hor
<b>MENDES</b>	Banebdjedet	Hatmehyit	Horpakhered
<b>MÊNFI</b>	Ptah	Sekhemet	Nefertum
<b>MÊNFI</b>	Ptah	Hathor	Imhotep
<b>NAG EL-MADAMUD</b>	Montu	Rettaui	Horpakhered
<b>NAQA</b>	Apedamak	Isis	Hórus
<b>SAFT EL-HINNA</b>	Sah	Sopdet	Sopedu
-----	Geb	Renenutet	Neheb-Kau

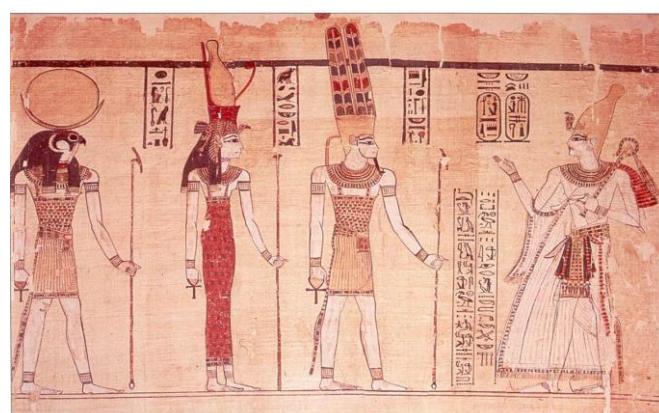
Na esmagadora maioria das vezes, o deus principal é do sexo masculino e o terceiro elemento da família divina é um deus-filho. Esta preferência pela «descendência masculina» pode estar relacionada com os vários relatos míticos que enfatizam a passagem de herança e a sucessão de pai para filho.



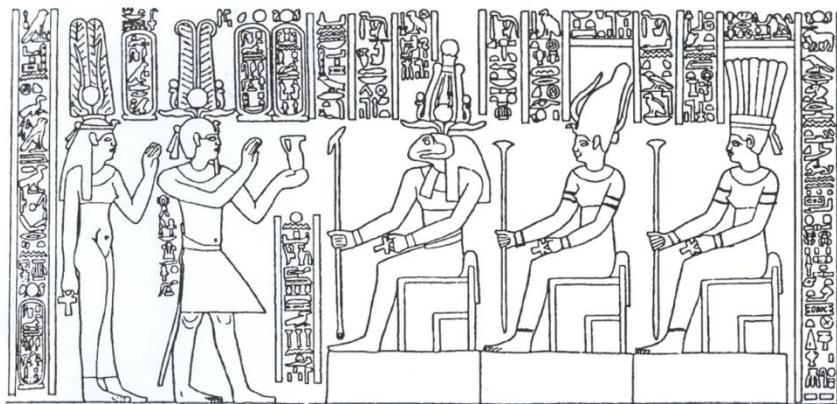
**Fig. 1.** A triade de Abidos - Osíris, Ixis e Hórus.  
Pendente de ouro e lápis-lazúli em nome do faraó Osorkon II (XXII Dinastia). Museu do Louvre.



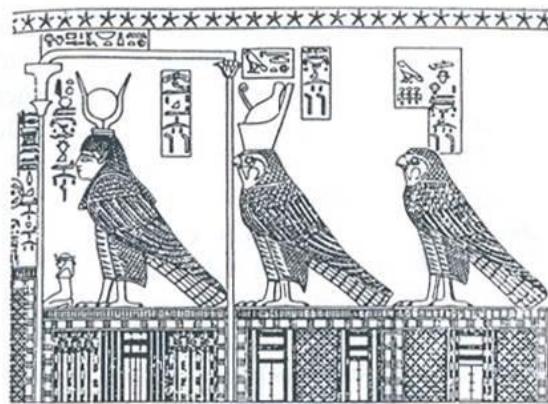
**Fig. 2.** A triade de Mênfis - Ptah, Sekhemet e Nefertum.  
Grande Papiro Harris (XX Dinastia). British Museum.



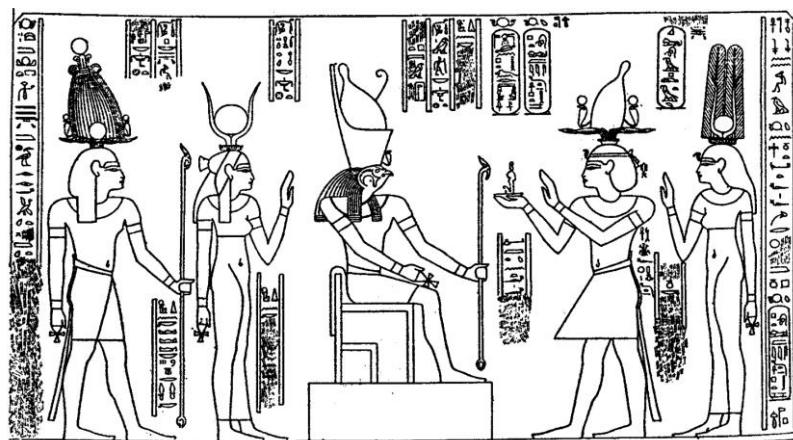
**Fig. 3.** A triade de Karnak – Amon, Mut e Khonsu.  
Pormenor de papiro da XX Dinastia (reinado de Ramsés III).



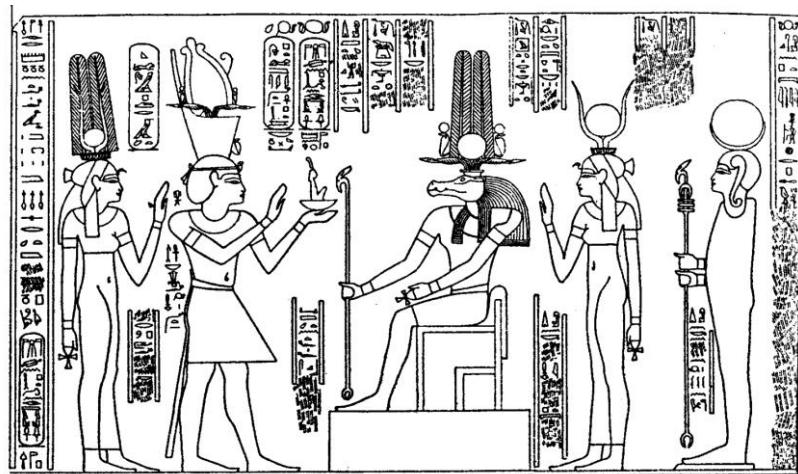
**Fig. 4.** A triade de Elefantina. Khnum, Satet e Anuket.  
Mammisi do Templo de Ísis em Filae (sala III, parede oeste).



**Fig. 5.** A triade de Edfu: Hórus, Hathor e Harsomtus.

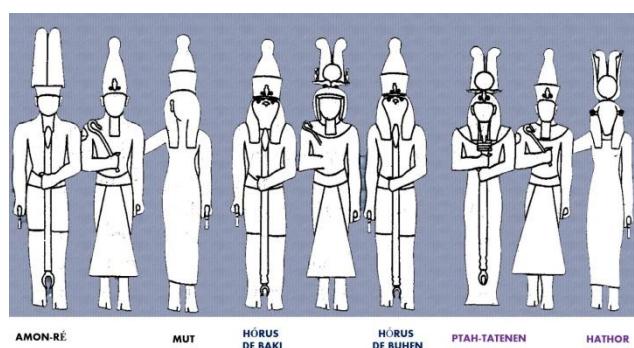


**Fig. 6.** Uma triade de Kom Ombo: Hor Uer, Tasenetneferet e Panebtaui.  
Templo de Kom Ombo, Lintel da porta da sala B, face oeste.  
(*Catalogue des Monuments et Inscriptions de l'Egypte antique. Tome II. Kom Ombos*, 1895, 292).

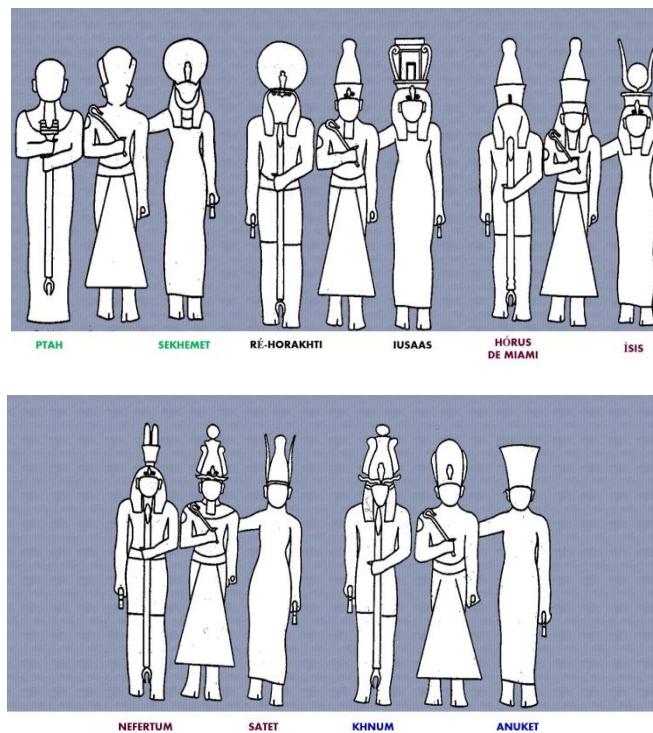


**Fig. 7.** Outra tríade de Kom Ombo: Sobek, Hathor e Khonsu-hor.  
Templo de Kom Ombo, Lintel da porta da sala B, face oeste.  
(*Catalogue des Monuments et Inscriptions de l'Egypte antique. Tome II. Kom Ombos*, 1895, 292).

Este esquema («pluralistic triads: the family») admite, todavia, algumas variações: em Dendera, em Sais, em Behbeit el-Haggar e em Filae, a divindade principal é uma deusa, embora se mantenha a presença de um deus-menino masculino (Dendera: Hathor-Hórus-Ihy; Sais: Neit-Set-Sobek; Behbeit el-Hagar e Filae: Isis-Osiris-Hórus). Em Elephantina e em Esna, o deus-criança é extraordinariamente do género feminino (Elephantina: Khnum-Satet-Anuket; Esna: Khnum-Neit-Satet). Muitas vezes, como testemunham vários exemplos iconográficos e literários, é o próprio faraó que é associado ao par divino como seu «filho», formando uma tríade de base familiar, pondo em acção do ponto de vista religioso, simultaneamente, os seus membros humanos e divinos, bem como as «heranças» que dessa forma se transmitiam e captavam<sup>3</sup>.



<sup>3</sup> Um exemplo paradigmático é o de Ramsés II: faz-se passar como filho de Amon e Mut, Ptah-Tatenen e Hathor, Ptah e Sekhemet, Ré-Horakhti e Iusas, de Hórus de Miam e Ísis, de Nefertum e Satet, de Khnum e Anuket (Cf. SALES, 2005, 54; SALES, 2007, 177, 204) – vide figs. 8-10.



**Fig. 8-10.** Nichos da sala hipostila do templo de Ptah, em Gerf Hussein:  
Ramsés II como filho de uma série de casais divinos.  
(DESROCHES-NOBLECOURT, 1999, 259).

Da mesma forma, a multicultural «tríade da sexualidade» Qadesh-Rechep-Min (Deir el-Medina), da Época Ramessida, e compostas por uma deusa e dois companheiros masculinos (duplicação de adultos do género masculino), e a tríade de Karnak, Montu-Iunet-Tjeneret ou Montu-Tjeneret-Rettaui, um deus e duas deusas (duplicação de adultos do género feminino), são classificáveis na categoria de tríades de tritheistic structure, expressando todas a plural total do divino.



**Fig. 11.** A tríade da sexualidade de Deir el-Medina: Qadech, Rechep e Min.  
Detalhe da Estela de Turim C 1601, proveniente de Deir el-Medina (XIX Dinastia). Museu Egípcio de Turim.

Neste sub-grupo das tríades de um deus masculino com um par de deusas são ainda de mencionar Osíris-Isis-Néftis, Hórus-Isis-Néftis e Atum-Iusas-Nebethetepet. É possível, portanto, como defendia Te Velde, distinguir nesta primeira categoria tríades que agrupam dois deuses e uma deusa (qualquer tríade do Grupo I) ou um deus e duas deusas (por exemplo, a tríade de Elephantina ou as tríades de Karnak mencionadas acima). As tríades de Menkauré (o faraó entre duas divindades do panteão) podem também ser integradas neste sub-grupo<sup>4</sup>.

O deus de Amarna, Aton, não se une com outras figuras divinas em tríade, no entanto, há, por vezes, em certos autores, uma certa «obsessão» pela «produção» de uma «família» para Aton e assim associam-se-lhe Akhenaton e Nefertiti, qual tríade divina especial (um deus + dois humanos): o rei e a rainha louvavam Aton e o povo louvava a tríade (SILVERMAN, 1991, 85; ASSMANN, 2001, 107). Outros, procuram construir a tríade com Ré-Horakhti, Akhenaton e Aton, embora sem uma clara demarcação das suas «relações familiares». É, compreensivelmente, um «esforço» de equiparar a religião de Amarna com a de outros grandes centros teológicos egípcios, como Tebas e Heliópolis, onde o divino se exprimia através dessas configurações em tríade (ZABKAR, 1954, 90, 91). Em bom rigor, com base na hinoologia e na liturgia amarniana, poderíamos falar, quanto muito, de uma «díade», pela profunda relação entre Aton e Akhenaton. Mesmo neste caso, estamos a falar de um deus e de um agente humano, que se faz passar por «filho de deus», e não perante dois deuses.

Em síntese, como afirma Wilkinson, o «divine family models clearly did not intimate mere plurality in their three-part structure, but each seems to have symbolized what might be called a unified system, or numerically, a unified plurality» (WILKINSON, 1994, 133).

As tríades da «modalistic Conception» (trindades ou tri-unidades), além de reflectirem aspectos de uma mesma realidade e de constituírem uma «pluralistic totality», consistem em três deuses ou três deusas, não havendo, neste caso, diferenciação sexual no interior do agrupamento divino. Integram-se nesta categoria, por exemplo, as *bau* de Pe

---

<sup>4</sup> Em quatro estátuas de xisto (grauvaque), descobertas em 1908, por George Reisner, no Templo do Vale da mais pequena das três grandes pirâmides de Guiza (três hoje no Museu do Cairo – [JE 40678](#), [JE 40679](#) e [JE 46499](#) – e a outra, representando Hathor no centro, no Museum of Fine Arts of Boston – [09.200](#)), este faraó da IV dinastia surge, como figura central, entre a deusa Hathor e outra divindade feminina prefigurando um *nomos* do antigo Egito. Este agrupamento de três seres divinizados,posta ao serviço da ideologia real, tendo por base a concepção do apoio / suporte divino como garante do exercício do poder, desenvolve-se de acordo com o mesmo simbolismo do número três (a unidade expressa pela pluralidade).

(Buto) e Nekhen (Hierakômpolis)<sup>5</sup>, as formas solares Khepri-Ré-Atum (Heliópolis)<sup>6</sup>, Ptah-Sokar-Osiris (Mênfis)<sup>7</sup>, Amon, Ré-Horakhti e Ptah (Abu Simbel)<sup>8</sup>, os três Khonsu de Tebas (Khonsu Neferhotep-Khonsu Uennekhu-Khonsu Pairsekhet)<sup>9</sup> ou Hórus de Miam-Hórus de Baki-Hórus de Buhen (Abu Simbel)<sup>10</sup>. Estamos sempre em presença da sub-categoría de três divindades masculinas<sup>11</sup>. As deusas Qadesh-Astarte-Anat (Deir el-Medina), três das mais importantes deusas da Ásia ocidental, integram-se no sub-grupo das três divindades femininas<sup>12</sup>.

---

<sup>5</sup> Os *bau* de Pe (a capital do reino do Delta) são representados como três deuses com cabeça de falcão e os *bau* de Nekhen (antiga capital do Alto Egípto) são três deuses com cabeça de cão selvagem. Em ambos os casos, trata-se de divindades masculinas que simbolizam os governantes pré-dinásticos das duas regiões e eram encarados como poderosos espíritos ou divindades que serviam os reis falecidos e assistiam os reis vivos (WILKINSON, 2003, 89, 90) – vide figs. 12 e 13.

<sup>6</sup> A tríade solar de Heliópolis representa as modalidades ou aspectos do Sol durante o dia: Khepri (escaravelho ou figura híbrida com cabeça de escaravelho) representando o Sol matinal; Ré, o disco solar, a presença física do Sol do meio-dia; Atum (como ancião ou como figura híbrida com cabeça de carneiro) representando o Sol do entardecer. Os três momentos da existência do astro-rei (a tri-unidade dos deuses solares) expressa teologicamente a unidade do próprio Sol (ASSMANN, 2001, 107) – vide fig. 14.

<sup>7</sup> A forma composta Ptah-Sokar-Osíris congregava três divindades que zelava pelo bem-estar e segurança do defunto no Além, podendo, por isso, ser considerada uma divindade funerária que assegurava a regeneração/ renascimento/ recriação dos mortos. A tríade representava as três facetas da existência: a criação (Ptah), a morte (Sokar) e a ressurreição (Osíris) – MORENZ, 1977, 191; TRAUNECKER, 1992, 67, 68; SALES, 1999, 347 – vide fig. 15.

<sup>8</sup> Os três deuses representados escultoricamente no santuário do Templo Grande de Abu Simbel (a tríade dos deuses masculinos principais) constituem uma unidade, na medida em que são a representação essencial dos diferentes e diversos deuses do império egípcio na época de Ramsés II (TE VELDE, 1971, 81; PETERS-DESTÉRACT, 2003, 227). Como se diz no Hino a Amon de Leiden numa expressiva formulação teológica: «Três são os deuses: Amon, Ré e Ptah; não têm quem se lhes equipare. Amon é o seu nome (*rn*), enquanto oculto; Ré é a sua face (*hr*) e o seu corpo (*d.t*) é Ptah» (Hino a Amon de Leiden, capítulo 300 –in BARUCQ, DAUMAS, 1980, 224). Não pode ser uma coincidência que esta estrofe do Hino a Amon, que explora a destacada importância do número 3, tenha o número «300». Todo o panteão é restrito à tríade, como se de um só deus se tratasse. Morenz, na senda de Gardiner, chama a atenção para a tensão/ dialéctica entre o singular e o plural, «a trinity as a unity». A exacta expressão de Gardiner era «Amon, Re and Ptah, the three principal gods of the Ramesside time, are represented as a trinity in a unity» (GARDINER, 1905, 36; MORENZ, 1977, 193). Vide também BAINES, 2009, 123-125 – fig. 16.

<sup>9</sup> Vide HART, 1986, 113.

<sup>10</sup> As três formas de Hórus representavam as três grandes regiões da Núbia ou se preferirmos três formas ou aspectos de um deus (Hórus). Na época de Horemheb, a esta tríade juntar-se-á uma quarta figura: o Hórus de Meha, formando então a tétrade da Núbia (DESROCHES-NOBLECOURT, 1999, 59, 165).

<sup>11</sup> A este grupo, podiam ainda acrescentar-se as tríades Amon-Ré-Montu, Amon-Ré-Horakhti, Amon-Ré-Atum, Ré-Horakhti-Osíris e Ré-Horakhti-Atum-Osíris (GRIFFITHS, 1973, 29).

<sup>12</sup> Esta tríade, tardivamente integrada no panteão egípcio (XVIII Dinastia) e cujas divindades são originárias da região da Síria-Fenícia-Palestina, onde nunca foram associadas em tríade, simboliza aspectos (erotismo, prazer sexual, fertilidade) de um mesmo fenômeno: a sexualidade. Vide também EDWARDS, 1955, 51.



**Figs. 12 e 13.** Três deuses masculinos: as *bau* de Pe (Buto) e Nekhen (Hierakómpolis).  
Templo de Ramsés II, em Abidos, e túmulo de Inherkhau (TT 359), em Deir el-Medina, respectivamente.



**Fig. 14.** Três deuses num só: as formas solares Khepri-Ré-Atum (Heliópolis).

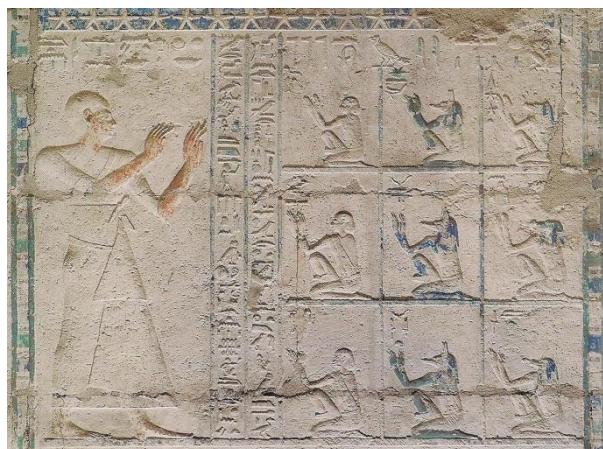


**Fig. 15.** Três deuses num só Ptah-Sokar-Osiris (Mênfis).  
Estatueta de madeira estucada e pintada com 49 cm de altura. Época Baixa.  
Kunsthistorisches Museum, Viena.



**Fig. 16.** Os três grandes deuses do Egito na XIX Dinastia.  
Da esquerda para a direita: Ptah (Mênfis), Amon (Karnak) e Ré-Horakhti.  
O faraó Ramsés II está sentado entre Amon e Ré-Horakhti.  
(naos do Templo Grande de Ramsés II, em Abu Simbel).

Os agrupamentos divinos de três deuses obedecem, portanto, à mesma ideia de pluralidade ou de unidade expressa na unidade associada ao número três, podendo consistir também em três divindades com cabeças de carneiro, de leão, de homem, de crocodilo ou de cão selvagem, por exemplo. O deus Anupu/Anúbis, a título de exemplo, pode ser representado três vezes para enfatizar justamente a ideia de pluralidade.



**Fig. 17.** Sichu venerando nove divindades-génios antropomorfas:  
três com cabeça humana, três com cabeça de cão selvagem e três com cabeça de crocodilo.  
Naos do túmulo de Petosiris em Tuna-el-Guebel.  
(Cf. CHERPION, OTEGGIANI, GOUT, 2007, 206, cena 95).

Na mitologia egípcia, o simbolismo do número três pode ainda assumir a função de sinal de tensão, de oposição, de desafio, de permanente crise. O exemplo mais significativo e conhecido é certamente o jogo de antíteses e de dinâmicas contrárias subjacente às divindades Ísis, Set e Hórus, no âmbito do mito osírico (WILKINSON, 1994, 133). Ísis desempenha o papel de divina e protectora mãe da indefesa criança-divina Hórus das constantes investidas do brutal monstro Set. Este triângulo divino, além de dar coerência a toda a narração mítica, permite a sua evolução para um final de superação e de unificação.

Os três funcionam como uma unidade representativa da pluralidade de motivações, de percursos, de destinos.

O mesmo, aliás, se pode estipular para a trindade «especial» constituída por Osíris e as suas duas irmãs Ísis (também sua esposa) e Néftis (também sua amante), a que aludimos atrás. Esta unidade tripartida age nos relatos míticos em prol de uma unidade maior, futura, quer no plano físico-terrestre-histórico (produção de um filho sucessor, Hórus, incarnação de todos os faraós reinantes), quer no plano metafísico-do mundo subterrâneo-do metahistórico (produção de um filho preparador da vida no além-túmulo, Anupu/Anúbis, que possibilitará, assim, a seu pai a entrada e o domínio numa outra dimensão espaciotemporal). A «proximidade» das irmãs fará delas uma entidade dupla omnipresente na literatura e na iconografia tendo sempre por «referente agregador» o seu parceiro masculino Osíris.

As mesmas deusas, agindo, inseparavelmente, desde a mágica concepção à sustentação de vida, em prol da «herança política» do menino-deus Hórus constituem também com ele uma «tríade familiar», destinada a reafirmar a linha genealógica da fertilidade, da ordem, da legitimidade e da sucessão.

Enquanto as categorias da «tritheistic structure» representam a unidade divina através da pluralidade («plural differentiation of unity»), as três divindades da «modalistic Conception» são três modos de ser ou de se manifestar de uma mesma potência divina e reduzem dessa forma a pluralidade à unidade («restriction of plurality»). A tríade é, pois, a formulação teológica que permite melhor a mutação da unidade para a pluralidade e vice-versa: «By way of the triad, plurality moves to unity here, and vice versa» (TE VELDE, 1971, 81).

Talvez o exemplo mais extraordinário deste mecanismo seja a tríade constituída por Atum-Chu-Tefnut, ou seja, Sol, ar e humidade, as forças de vida presentes no «vazio» do Universo inciado<sup>13</sup>. No mundo mítico inicial, de «um» (*«Eu sou a Totalidade quando estava sozinho no Nun»* - LM 17) passou-se rapidamente a «três»:

«(aquele) que Atum, o mais antigo, criou pelo seu poder, quando trouxe à existência Chu e Tefnut in Heliópolis, quando era um (e) quando se tornou em três.» (TS II, 39);

«Eu sou vida, senhor de anos, vida de eterna recorrência, senhor de eterna identidade, o mais velho que Atum fez com o seu poder, quando deu nascimento a Chu e Tefnut, em Heliópolis, quando ele era um e se tornou em três (...).» (TS 80);

<sup>13</sup> O capítulo 115 do *Livro dos Mortos*, naturalmente em contexto funerário, denomina a tríade de Heliópolis como «os bau de Heliópolis»: «Eu conheço os bau de Heliópolis: é Ré, Chu e Tefnut». Neste texto, Ré toma o lugar de Atum. *Bau* é a forma plural de *ba*, vulgarmente traduzido como a «alma» do defunto. No entanto, aqui o termo deve ser entendido como «potências» (BICKEL, GABOLDE, TALLET, 1998, 43, nota 27).

«Atum é aquele que (uma vez) veio à existência, que se masturbou em Iunu, que agarrou o seu membro com a mão e provocou com ela o orgasmo. Assim foram criados os gémeos Chu e Tefnut.»( TP 1248)

«Quando o Um se tornou Três» – m wn.f wa m xpr.f m xmt – é uma referência directa à problemática da desmultiplicação da unidade divina. Da unidade do ser autocrado (Atum/ Ré) evolui-se rapidamente para «dualidade original» (Atum de um lado, o primeiro casal divino do outro). A classificação numérica de base 2 (o casal divino) é perspectivada como uma desmultiplicação aritmético-sexual e uma diferenciação progressiva da pujante e dinâmica unidade original centrada no demiurgo solitário (SALES, 2007,171). Passa-se de um esquema unitário «1 + 0» para um tríade «1 + 2».

«Tríade peculiar»<sup>14</sup>, na medida em que não é constituída como nenhuma outra das tríades egípcias: excepcionalmente, é composta por um deus-pai e «duas crianças» (TAty), uma masculina e outra feminina<sup>15</sup>. É o único caso em que uma tríade contém mais do que uma criança divina. Herdeiras legítimas de seu pai, ambas as crianças cumprem o princípio da regeneração cíclica, teoricamente reservado nas tríades para o deus-filho, e manifestam, assim, a potência activa do deus-pai Atum (o deus que veio à existência para criar tudo o que existe). Não há, porém, uma divindade que desempenhe o papel de oposição binária sexual ao demiurgo<sup>16</sup>. Como deuses cósmicos simbolizando o ar/ a humidade, cumprem de igual modo o papel e as funções de provisores e sustentadores de vida e da alimentação que os tradicionais deuses-criança assumem na mitologia egípcia.

Na concepção teológica de Heliópolis, a divindade solitária do pré-cosmos, Atum, reunia em si as qualidades masculinas e femininas que, depois, se expandiram na criação do primeiro casal cósmico-divino. A natureza dual do demiurgo original está implícita na passagem do TS II, 161a, que coloca na boca de Atum as seguintes palavras: «*Eu sou o masculino e o feminino*». Chu e Tefnut possuíam em si os mesmos caracteres do pai Atum e eram, nesse sentido, desdobramentos do original e único Atum do princípio dos tempos; eram a manifestação da dualidade presente na unidade, através da separação de género sexual (CLARK, 1978, 80; SERVAJEAN, 2008, 3; BICKEL, 1994, 168; MEEKS, FAVARD-MEEKS, 1986, 148, 149). O monólogo do criador é enfático e persuasivo:

<sup>14</sup> Siegfried Morenz chama à tríade Atum-Chu-Tefnut «une trinité du devenir» («eine Trinität des Werdens») ou «trinité par émanation» (Morenz, 1977, 195, 197). Te Velde considera-a um «special case» no âmbito das tríades egípcias (Te Velde, 1971, 83) e Englund «a creative unit» (Englund, 1989, 11).

<sup>15</sup> Por vezes, Chu e Tefnut surgem em iconografias idênticas, sendo que na escultura greco-egípcia, ela é a «irmã» do deus-criança Chu (BUDDE, 2010, 2).

<sup>16</sup> Essa oposição binária masculino-feminino só surgirá em Heliópolis com a deificação da «mão masturbadora» como Iusaas (CLARK, 1978, 53; Sales, 1999, 96).

«*Diz Atum: “É a minha filha viva Tefnut; ela está com o seu irmão Chu. Vida é o nome dele; Maet é o nome dela”.*» (TS 80; BICKEL, 2003, 44).

A dimensão trinitária do demiurgo significa que o «único» e «solitário» passava a ter uma família (Chu e Tefnut são-lhe consubstanciais) e a estar, dessa forma, acompanhado, não afectando esta multiplicidade, todavia, a unidade fundamental e a superioridade sexual e energética do criador: ele pôde criar sozinho o primeiro par divino; os irmãos-gémeos nascidos directamente do pai precisaram um do outro para demonstrarem o seu potencial criador.

Não mais seria possível retornar à unidade primígena. De um monoteísmo ou henoteísmo primordial evoluiu-se para um triteísmo, estádio anterior ao politeísmo (TE VELDE, 1971, 80). Da tríade Atum-Chu-Tefnut desenvolveu-se em Heliópolis, através do processo hierogâmico, uma Grande Enéade (*Psdt-wrt*)<sup>17</sup>.

Também em Mênfis, Chu e Tefnut são associados a Ptah, como seus *ban*, formando uma tríade que, na opinião de Kákosy, «displays traits of both the modalistic and triheistic triads and (...) represent an intermediary form of the two» (KAKOSY, 1980, 53). A tríade Ptah-Chu-Tefnut, em que os deuses da segunda geração da Enéade heliopolitana são integrados em Mênfis como aspectos (ou consortes) de Ptah, «illustrate also the amalgamation of two theological concepts» (KAKOSY, 1980, 53).

## Conclusões

Os deuses egípcios (*netjeru*) não se revelavam e, assim, para se captar a sua natureza, atributos, experiências e actuação histórica, é necessário perceber os traços das construções teóricas humanas desenvolvidas em seu redor (a chamada «langage d'abstraction») e neste domínio é indesmentível que o «plural que se torna uma unidade» associado à tríade como método de ordenamento do panteão foi um processo usado para correlacionar divindades e para transmitir e enfatizar a(s) sua(s) respectiva(s) função(ões). Neste sentido, a tríade divina soluciona o problema da tensão entre a multiplicidade empírica do panteão e a unidade do divino (MORENZ, 1977, 191).

A análise dos mecanismos estruturais do pensamento religioso egípcio no que se refere ao estabelecimento de diversos tipos de agrupamentos de três deuses do panteão

<sup>17</sup> Neste caso da Enéade de Heliópolis, a «enéade» tinha nove deuses (embora com algumas variantes quanto aos seus membros), mas nem sempre uma «enéade» consistia em nove deuses. Em Abidos, integrava sete deuses; em Karnak, quinze. O importante não é o número definido de deuses, mas a sua indefinida pluralidade. A *pesedjet* é a expressão última da pluralidade (TE VELDE, 1971, 82; BILOLO, 1986, 48; TROY, 1989, 59; TRAUNECKER, 1992, 68; WILKINSON, 2003, 78, 79; SALES, 2007, 183, 206).

egípcio («tritheistic structure» e «modalistic conception») ao longo das várias épocas históricas mostra que subjacente a essas ordenações marcadamente dialécticas e politeístas está essa intenção de exprimir a essência do divino. A tríade é, sem dúvida, acrescentamos nós, a forma social e culturalmente mais eficaz de transmitir essa noção.

Por vezes, como conceito mitológico, a tríade é um «símbolo», isto é, «the manifestation of a human attempt to make an element of the divine world conceivable in human terms, that is, in terms of logic and sensuous perception, although these do not necessarily conform with the laws of nature» (ANTHES, 1961, 23). Mesmo quando para o estudioso moderno, amiúde mais confortável a falar de «Deus» do que de «deuses», há «aparentes contradições e inconsistências» no funcionamento interno das tríades egípcias, é preciso entender que a «diversidade de aproximações e explanações», nomeadamente as simbólicas, eram um princípio psicológico essencial do pensamento religioso egípcio<sup>18</sup>.

Definir a natureza dos deuses egípcios e penetrar no âmago da crença e dos rituais dos antigos Egípcios é, por isso, um assunto delicado e caleidoscópico. Mas, do ponto de vista do pensamento religioso, esse é justamente o ponto essencial que justifica a formulação – e o estudo – das tríades divinas egípcias.

## Bibliografia

- ANTHES, R. *Egyptian Theology in the Third Millennium B. C.* JNES 18, N° 3, 1959, pp. 169-212.
- \_\_\_\_\_. *Mythology in Ancient Egypt*. In: *Mythologies of Ancient World*. New York: Anchor Books, 1961, pp. 16-90.
- ASSMANN, J. *The search for God in ancient Egypt*. Ithaca & London: Cornell University Press, 2001.
- BAINES, J. *Presentando y discutiendo deidades en el Reino Nuevo y el Tercer Período Intermedio en Egipto*. In: CAMPAGNO, M.; GALLEGOS, J.; MAC GAW, C. G. G. Política y Religión en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma, PEFSCA n° 6 – Estudios del Mediterráneo Antiguo. Buenos Aires:Miño y Dávila, 2009, pp. 103-156.
- BAINES, J. et al. *Religion in Ancient Egypt: gods, myth and personal practice*. New York: Cornell University Press, 1991.
- BARUCQ A.; DAUMAS, F. *Hymnes et Prières de l'Égypte Ancienne*. Paris: Éditions du Cerf, 1980.
- BICKEL, S. *L'iconographie du dieu Khnoum*. BIFAO 91, 1991, pp. 55-67.
- \_\_\_\_\_. *La Cosmogonie Égyptienne avant le Nouvel Empire* (OBO 134). Friburg-Göttingen: Éd. Universitaires, 1994.
- BICKEL, S.; GABOLDE, M.; TALLET, P. *Des annales héliopolitaines de la Troisième Période Intermédiaire*. BIFAO 98, 1998, pp. 31-56.
- BILOLO, M. *Les cosmo-theologiques philosophiques d'Héliopolis et d'Hermopolis. Essai de thématisation et de systématisation*. Kinshasa/ Libreville/ Munich: Publications Universitaires Africaines, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Le créateur et la création dans la pensée memphite et amarnienne. Approche synoptique du «Document Philosophique de Memphis» et du «Grand Hymne Théologique d'Echnaton*. Kinshasa/ Libreville/ Munich: Publications Universitaires Africaines, 1988.
- BLEEKER, C. J. *Hathor and Thoth: Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion*. Leiden: E.J. Brill, 1973.

<sup>18</sup> DERCHAIN, 1970, 75. Como escreve o mesmo autor, «Dans une civilisation évoluée comme la civilisation égyptienne, la notion du divin peut avoir pris des caractères propres, proches d'autres conceptions évoluées, sans pourtant s'identifier nécessairement avec elles» (DERCHAIN, 1970, 78).

- BUDDE, D. *Child Deities*. In: DIELEMAN J.; WENDRICH, W. UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles. 2010, (<https://escholarship.org/uc/item/9cf2v6q3>).
- CARREIRA, J. N. *Estudos de Cultura Pré-Clássica*. Lisboa: Editorial Presença, 1985.
- *Catalogue des Monuments et Inscriptions de l'Egypte antique. Tome II. Kom Ombos*, Vienne: Adolphe Holzhausen, 1895.
- CHERPION, N.; CORTEGGIANI, J.-P.; GOUT, J.-F. *Le tombeau de Pétosiris à Touna el-Gebel. Relevé photographique*. Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale, 2007
- CLARK, R. T. R. *Myth and symbol in ancient Egypt*. London: Thames and Hudson, 1978.
- DAUMAS, F. *Les dieux de l'Egypte*. Paris: P.U.F., 1982.
- DAVID, A. R. *The Ancient Egyptians. Religious Beliefs and Practices*. London/ Boston/ Henley: Routledge & Kegan Paul, 1982.
- DERCHAIN, P. *La religion égyptienne*. In: Histoire des Religions I, Encyclopédie de la Pléiade. Paris: Éditions Gallimard, 1970, pp. 63-140.
- \_\_\_\_\_. *Les dieux de l'Egypte*. In L'Egypte ancienne, Paris: Éditions du Seuil, 1996, pp. 17-28.
- DESROCHES-NOBLECOURT, C. *Le secret des temples de la Nubie*. Paris: Stock/ Pernoud, 1999.
- DEVAUCHELLE, D. *Osiris, Apis, Sarapis et les autres. Remarques sur les Osiris memphites au Ier millénaire av. J.-C.* In: COULON, Laurent, *Le culte d'Osiris au Ier millénaire av. J.-C. Découvertes et travaux récents*. Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 2010, pp. 49-62.
- DUNAND, F.; ZIVIE-COCHE, C. *Dieux et hommes en Egypte. 3000 av.J.-C. - 395 apr. J.-C. Anthropologie religieuse*. Paris: Armand Colin Éditeur, 1991.
- EDWARDS, I.E.S. *A Relief of Qudshu-Astarte-Anath in the Winchester College Collection*. JNES 14, n°. 1, 1955, pp. 49-51.
- ENGLUND, G. *God as a frame of reference. On thinking and concepts of thought in Ancient Egypt*. In: ENGLUND, G. *The religion of ancient Egyptians – cognitive structures and popular expressions*. Uppsala: Universitatis Upsaliensis, 1989, pp. 7-28.
- GARDINER, A. H. *Hymns to Amon from a Leiden Papyrus*. ZÄS 42, 1905, pp. 12-42.
- GRIFFITHS, J. G., *Triune conceptions of divinity in Ancient Egypt*. ZÄS 100, 1972, pp. 28-32.
- HART, G. *A dictionary of Egyptian gods and goddesses*. London/ New York: Routledge & Kegan Paul, 1986.
- HORNUNG, E. *Conceptions of god in ancient Egypt*. London: Routledge & Kegan Paul, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Les dieux de l'Egypte - Le Un et le Multiple*. Monaco: Éditions du Rocher, 1986.
- KÁKOSY, L. *A Memphite triad* JEA 66, 1980, pp. 48-53.
- LALOUETTE, Claire, *Dieux et pharaons de l'Égypte ancienne*. Paris: Librio, 2004.
- MEEKS, D. *Notion de "dieu" et structure du panthéon dans l'Égypte ancienne*. Revue de l'Histoire des Religions, tome 205, n° 4, 1988, pp. 425-446 ([http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr\\_0035\\_1423\\_1988\\_num\\_205\\_4\\_1885](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035_1423_1988_num_205_4_1885)).
- \_\_\_\_\_. *Zoomorphie et image des dieux dans l'Égypte ancienne*. In: Corps des dieux. Le temps de la réflexion VII, Paris: Éditions Gallimard, 1986, pp. 171-191.
- MEEKS, D.; FAVARD-MEEKS C. *La vie quotidienne des dieux en Egypte*. Monaco: Éditions du Rocher, 1986.
- MORENZ, S. *La religion égyptienne. Essai d'interprétation*. Paris: Payot, 1977.
- PETERS-DESTÉRACT, M. *Abou Simbel. À la gloire de Ramsès*. Monaco: Éditions du Rocher, 2003.
- SALES, J. das C. *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egito antigo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Cosmogonia*. In: ARAÚJO, L. M. de. Dicionário do antigo Egípto. Lisboa: Editorial Caminho, 2001, pp. 243-246.
- \_\_\_\_\_. *Recuperação do património arquitectónico: o caso de Abu Simbel*. Discursos. Língua, Cultura e Sociedade, III Série, n.º 6. Estudos do Património, 2005, pp. 29-66.
- \_\_\_\_\_. *Estudos de Egipciologia. Temáticas e Problemáticas*. Lisboa: Livros Horizonte, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Sexualidade e sagrado entre os Egípcios. Em torno dos comportamentos erótico-sexuais dos antigos deuses egípcios*. In: RAMOS, J. A.; FIALHO, M. C. F.; RODRIGUES N. S. A sexualidade no mundo antigo. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa/ Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2009, pp. 55-79.
- \_\_\_\_\_. *Diálogo teológico-cosmogónico egípcio*. Revista Lusófona de História das Religiões, Ano X - n° 16, Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2011, pp. 189-227 (<http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cienciareligioes/article/view/3821/2551>).
- \_\_\_\_\_. *Divine Triads of Ancient Egypt*. Hathor. Studies of Egyptology. Lisboa: Instituto Oriental/ CEAUCP, 2012, pp. 115-135.
- SERVAJEAN, F. *À propos du temps (nebeb) dans quelques textes du Moyen Empire*. ENIM 1, 2008, pp. 15-28.
- SILVERMAN, D. *Divinity and deities in ancient Egypt*. In: SCHAFER, B. Religion in ancient Egypt: Gods, myths, and personal practice. Ithaca: Cornell University Press, 1991, pp. 7-87.
- TE VELDE, H. *Some remarks on the structure of Egyptian divine triads*. JEA 57, 1971, pp. 80 -86.

- \_\_\_\_\_. *Mut and other ancient Egyptian goddesses*. In: PHILLIPS, Jacke, Ancient Egypt, the Aegean, and the Near East. Studies in honour of martha Rhoads Bell. Volume I. San Antonio: Van Siclen Books, 1997, pp. 455-462.
- THOMAS, A. P. *Egyptian Gods and Myths*. Aylesbury: Shire Publications Ltd., 1986.
- TRAUNECKER, Cl. *Les dieux de l'Égypte*, Paris: P.U.F., 1992.
- TROY, L. *The Ennead: the collective as goddess. A commentary on textual personification*. In: ENGLUND, G. The religion of the ancient Egyptians – cognitive structures and popular expressions. Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen, 1987 and 1988. Uppsala: Universitatis Upsaliensis, 1989, pp. 59-69.
- WATTERSON, B. *The gods of Ancient Egypt*. London: Batsford Ltd., 1984.
- WILKINSON, R. *Symbol & Magic in Egyptian Art*. London: Thames and Hudson, 1994.
- \_\_\_\_\_. *The complete temples of Ancient Egypt*. London: Thames & Hudson, 2000.
- \_\_\_\_\_. *The complete gods and goddesses of ancient Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Anthropomorphic Deities*. In: DIELEMAN, J.; WENDRICH, W. (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles, 2008 (<https://escholarship.org/uc/item/5s54w4tc>).
- ZABKAR, L. V. *The theocracy of Amarna and the doctrine of the ba*. JNES 13, nº 2, 1954, pp. 87-101.

## Migration of elites in early Egypt

Submetido em Março/2016

Aceito em Abril/2016

Juan José Castillos<sup>1</sup>

### ABSTRACT:

A study of the variations in social inequality of Egyptian predynastic cemeteries provides evidence for what can perhaps best be interpreted as migrations by local elites to the contemporary political and economic centres at the time, where they enjoyed better prospects of advancement at the service of the regional royal administrations and later on, of the centralized monarchy at the time of the unification of the country under the first pharaohs. The study of eight sites, six of which show a remarkable level of agreement, point at the time in which such migrations could have taken place. Two others do not contradict this picture but rather hint at a probable earlier migration.

---

<sup>1</sup> Professor of Uruguayan Institute of Egyptology.

Post-processual critics of the so-called neo-evolutionary approach in archaeology in order to justify their rejection often emphasize diversity in broad and local geographic contexts as well as within the communities themselves<sup>2</sup>.

This should add to the general picture and make us aware of such complexities but that same overdiversified approach tends as well to make us lose sight of the relevant process in each case that introduced the significant social, economic and political changes that led to increasing social inequality and stratification towards the appearance of powerful rulers and of the state, wherever it did take place<sup>3</sup>.

If this process was sometimes thwarted by external or internal factors or by the inability of some members of the line of emerging hereditary leaders, it does not necessarily mean that the development in that direction never happened or that seeing it as a process underway is an inadequate interpretation.

In the case that I am going to discuss here these remarks may be relevant to understanding the evidence and the direction in which it points according to the writer and perhaps other scholars as well, without any prejudice emerging from preconceived attitudes as to the likelihood and real occurrence of internal migrations at this time.

Migrations have been a constant since our very beginnings as a species. According to the current state of our knowledge, homo sapiens originated in Africa and from there spread all over the world replacing earlier varieties of the homo genus<sup>4</sup>.

From then on constraints of an environmental, demographic or other nature have pushed individuals, groups and sometimes whole nations onto lands that seemed to offer them better chances of prosperity or mere survival<sup>5</sup>.

The subject of migrations as an interpretation for changes in the archaeological record has a long history, with ups and downs according to the evolution of the paradigms at the time and the criticism that such inferences received, mainly due to the validity of the arguments used to support them<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> D. Bolger and L. Maguire, Introduction: The Development of Pre-state Communities in the Ancient Near East, in the book by the same title of which they are the editors, Oxford, 2010, 1-2.

<sup>3</sup> Similar development to the one that seems to emerge from the mainly funerary archaeological evidence and which I suggest for early Egypt was also detected in early Mesopotamia, for example, M. Frangipane, Different models of power structuring at the rise of hierarchical societies in the Near East: Primary economy versus luxury and defence management, in D. Bolger and L. Maguire, (eds.), The Development of Pre-state Communities in the Ancient Near East, Oxford, 2010, 79-82.

<sup>4</sup> I. Tattersall, The World from Beginnings to 4000 BCE, Oxford, 2008, 90-91.

<sup>5</sup> In the case of ancient Egypt see B. Kemp, Ancient Egypt, Anatomy of a civilization, London, 2006, 37-46.

<sup>6</sup> D. Anthony, Migration in archaeology: The baby and the bathwater, American Anthropologist 92, 1990, 895-914; The Bath refilled: Migration in archaeology again, American Anthropologist 94, 1992,

For the detection and evaluation of migrations the most reliable method seems to be the measurement of the content of strontium isotopes in skeletal remains to determine if they match the local signature, if not, we would be in the presence of migrants<sup>7</sup>.

However, other variables in funerary data such as tomb size and wealth, this last variable expressed in a number of different ways, have been considered satisfactory to determine social inequality in early Egypt and their variations through time as indicating changes within each predynastic community. Some of those changes have been interpreted as the result of migrations.

Migrations have also been internal within nations readjusting the distribution of their population, usually in the direction from the villages and small cities to the political and economic centres where better living conditions and prospects of social advancement seemed to be available for those willing to break away from their ancestral abodes<sup>8</sup>.

Another example of migrations that were part of attempts to control trade with neighbouring areas can be obtained from Southern Palestine where already from the middle of the Fourth Millennium BC there was a permanent Egyptian colony established there which probably canalized the export of Canaanite and other goods to Egypt. The Egyptian settlement was surrounded by walls which were initially 1.5 m thick and then were expanded to about 4 m thickness. This colonial expansion lasted several centuries and ended abruptly just before the First Dynasty, when Egypt was involved in its process of political unification. After some time the southern Palestine site was reoccupied by Canaanites who built 8 m thick walls around their settlement<sup>9</sup>.

In ancient Egypt during pharaonic times those who wanted to prosper in the service of the state could either wait in their villages to be discovered by important officials or by Pharaoh himself or more realistically migrate to the capital at the time to display their skills and ability and put them at the service of the royal administration<sup>10</sup>.

---

174-176; Prehistoric migration as social process, in J. Chapman and H. Hamerow (eds), *Migrations and invasions in archaeological explanation*, Oxford, 1997.

<sup>7</sup> T. Price et al., Residential mobility in the prehistoric southwest: a preliminary study using strontium isotope analysis, *Journal of Archaeological Science* 21, 1994, 315-30.

<sup>8</sup> For migrations of elites elsewhere, J. Miksic, Chinese ceramics and the economics of early Southeast Asian urbanisation, 14th to 16th centuries, *Indo-Pacific Prehistory Association Bulletin* 26, 2006, 147-153; S. Subrahmanyam, *Iranians Abroad: Intra-Asian Elite Migration and Early Modern State Formation*, *The Journal of Asian Studies* 51, No. 2, 1992, 340-363; A. Slusser, Discerning migration in the archaeological record: A case study at Chichén Itzá, Orlando, 2008.

<sup>9</sup> P. de Miroschedji and M. Sadek, *Gaza et l'Égypte de l'Époque Prédynastique à l'Ancien Empire: premiers résultats des fouilles de Tell es-Sekan*, *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie*, 152, 2001, 28-52.

<sup>10</sup> M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, Volume I: The Old and Middle Kingdom, London, 1975, 17, Inscription of Nefer-Shesem Re, Dyn. 6: "I have come from my town, I have descended from my

At the very beginning of state formation in Egypt, elites emerged in various parts of the country. Those of Upper Egypt set in motion the changes that paved the way for the appearance of hereditary chiefs, later on of regional kingdoms and then of the single monarchy that pushed its way towards the north and unified Egypt at the time of the First Dynasty and the beginning of ancient Egyptian civilization<sup>11</sup>.

This push to the north might have involved the migration of population that contributed to consolidate the adoption by Lower Egypt of Upper Egyptian practices<sup>12</sup> although there is also the contrary opinion which would make such migration unnecessary to explain the changes that took place in Lower Egypt<sup>13</sup>.

More recent studies admit that the interactions between Upper and Lower Egypt were complex and protracted, but population movement has been an important feature of human behavior and ought to be considered<sup>14</sup>.

During the last phase of this transition in Upper Egypt the local elites had the choice of staying where they had developed their power bases or migrate to the political and Economic centres at the time that offered them better opportunities for social advancement since the early kings needed capable and experienced individuals to run the emerging bureaucratic administration that was being set up during this stage of state formation.

There is archaeological evidence that seems to point in this direction, mainly from cemeteries dating to this period.

---

nome, I have done justice for its lord, I have satisfied him with what he loves”; 24, Autobiography of Harkhuf, Dyn. 6: “I have come here from my city, I have descended from my nome, I have built a house, set up its doors, I have dug a pool, planted sycamores. The king praised me, my father made a will for me”.

<sup>11</sup> J. J. Castillos, The development and nature of inequality in early Egypt, British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan 13, 2009; J. J. Castillos, Cómo surgieron los faraones, Montevideo, 2009.

<sup>12</sup> D. Wengrow, The archaeology of early Egypt, Cambridge, 2006, 88.

<sup>13</sup> Ch. Köhler, The State of Research on Late Predynastic Egypt: New Evidence for the Development of the Pharaonic State?, Göttinger Miszellen 147, 1995, 85; Interregional contacts between Upper and Lower Egypt: A view from Buto, in L. Krzyzaniak, K. Kroeper and M. Kobusiewicz, Interregional contacts in the Later Prehistory of Northeastern Africa, Poznan, 1996, 220.

<sup>14</sup> A. Stevenson, Ethnicity and migration? The Predynastic cemetery of el-Gerzeh, in B. Midant-Reynes et al. (eds.), Proceedings of the Second International conference on Predynastic and Early Dynastic Egypt, Leuven, 2008, 550-552, 559.

For instance, quantitative estimations of inequality at Armant<sup>15</sup> based on the changes of tomb size expressed as volume indicated a steady decline, with only one temporary interruption, from Naqada Ic to Naqada IIIa<sup>16</sup>.

Some attempts have been made to explain the archaeological record in this regard from several sites at this time as a loss of power by local elites. But how could this have happened? A sort of revolution perhaps that deprived the wealthy and influential members of the community of the means to display their status and brought about a more egalitarian social organization? This would be an occurrence without further examples all through later ancient Egyptian civilization, local communities rising against their leaders? Or maybe other circumstances led to the impoverishment of such communities which affected the status and the opportunity for the elite to display their wealth in the contemporary cemeteries? But then, if that were the case, the more reason for members of the elite, used to a certain standard of living, to seek elsewhere at the service of rising bureaucratic structures the means to continue to enjoy a privileged way of life.

Naqada	Ic	IIa	IIb	IIc	IID	IIIa	IIIa+IIIc2
Gini	0.38	0.33	0.24	0.32	0.25	0.19	0.76
n	17	14	18	29	24	12	17

Table 1 – Inequality at Armant (size of the tombs as volume) (Griswold)

The sharp increase in inequality in the last stage of development at Armant in Naqada IIIa to IIIc2 (First Dynasty) may imply a change originated from outside as Armant became part of a unified country under central administration.

My own research on quantitative estimation of social inequality involved a large number of predynastic cemeteries in Upper and Lower Egypt, using several standard

<sup>15</sup> R. Mond and O. Myers, Cemeteries of Armant I, London, 1937.

<sup>16</sup> W. Griswold, Measuring inequality at Armant, in R. Friedman and B. Adams (eds.), *The Followers of Horus*, Oxford, 1992, 193-198.

methods besides Gini, and including not only the size of the tombs, also expressed as volume, but their extant wealth in funerary offerings as well<sup>17</sup>.

This research confirmed the above results obtained by the pioneer work carried out at the end of the last century and provided similar evidence from other contemporary sites in predynastic Upper Egypt, namely at Matmar, Mahasna and to some extent, at Naqada.

	n	Gini	Volume	Theil	AD
<b>Naqada I</b>	14	0.41	0.83	0.28	1.02
<b>Naqada II</b>	78	0.33	0.63	0.18	2.19
<b>Naqada III</b>	10	0.19	0.36	0.06	1.55

Table 2 – Inequality at Armant (size of the tombs as volume) (Castillos)

	n	Gini	Volume	Theil	AD
Naqada I	21	0.52	0.96	0.49	4.95
Naqada II	101	0.44	0.86	0.36	6.20
Naqada III	11	0.38	0.70	0.26	11.20

Table 3 – Inequality at Armant (extant wealth of the tombs in objects) (Castillos)<sup>18</sup>

For Armant we can see from the above tables that the results obtained by two lines of research, in the more recent study using several methods and more than just one variable, show a remarkable agreement.

<sup>17</sup> J. J. Castillos, Inequality in Egyptian predynastic cemeteries, *Revue d'Égyptologie* 49, 1998, 25-36, where a complete description of the methodology used by the author (choice of variables, methods and other necessary clarifications) based on quantitative sociology is given as well as the results of its application to all predynastic cemeteries in both Upper and Lower Egypt where the published data allowed me to carry out this work.

<sup>18</sup> J. J. Castillos, Wealth evaluation of predynastic tombs, *Göttinger Miszellen*, 163, 1998, 27-33, provides a justification for the choice of this variable as it was conceived for this study.

When we attempt to evaluate changes in inequality as expressed by data from the archaeological record we should be very careful as to take into consideration the absolute values of the variables, which the standard quantitative methods tend to ignore or minimize, otherwise we could draw quite wrong conclusions. Our AD (Average Difference) calculations provide such necessary evidence.

For instance, in the predynastic cemetery U at Abydos the evolution of inequality measured according to the standard methodology shows the following picture:<sup>19</sup>

	<b>n</b>	Gini	Volume	Theil
Naqada I	17	0.43	0.80	0.32
Naqada II	27	0.41	0.77	0.28
Naqada III	31	0.28	0.52	0.13

**Table 3a - Size evaluation of inequality at Abydos cemetery U (standard methods)**

	<b>n</b>	AD
Naqada I	17	3.7
Naqada II	27	10.3
Naqada III	31	14.6

Table 3b – Size evaluation of inequality at Abydos cemetery U (with absolute values of the variables, that is, what I call the level of inequality)

In cemetery U at Abydos the average size of the tombs went from 2.7 cubic metres in Naqada I to 8.0 in Naqada II and then to 17.1 in Naqada III, a very marked increase through time which indicates an uninterrupted development. But how does this agree with the also marked decrease in inequality from Naqada I to Naqada III?. The explanation is

---

<sup>19</sup> J. J. Castillos, Predynastic cemeteries at the Abydos area, Göttinger Miszellen, 199, 2004, 23-29.

that as cemetery U became increasingly an elite cemetery, inequality decreased here because the tombs were becoming increasingly equally large and rich, the picture shown by Table 3b.

We still lack unfortunately detailed and comprehensive published cemetery data from Hierakonpolis, the other large Upper Egyptian political centre, to carry out a similar quantitative study of the variations in inequality from Naqada I to Naqada III but as at Abydos, there seems to have been at Hierakonpolis a similar uninterrupted development towards the appearance and consolidation of a powerful elite<sup>20</sup>. Both Abydos and Hierakonpolis were the centres at the time to where the elites of more marginal communities seem to have migrated at different times during the predynastic.

The following tables all correspond to the research I carried out on other predynastic cemeteries where the published information made it feasible.

	n	Gini	Volume	Theil	AD
Naqada I	21	0.30	0.61	0.15	0.79
Naqada II	106	0.46	1.28	0.45	2.54
Naqada III	66	0.39	0.85	0.28	1.49

Table 4 – Inequality at Matmar (size of the tombs as volume)

	n	Gini	Volume	Theil	AD
Naqada I	24	0.44	0.85	0.33	9.98
Naqada II	134	0.36	0.81	0.23	6.66
Naqada III	76	0.30	0.54	0.14	5.61

Table 5 – Inequality at Matmar (extant wealth of the tombs in objects)

<sup>20</sup> R. Friedman, Excavating Egypt's early kings: Recent discoveries in the elite cemetery at Hierakonpolis, in B. Midant-Reynes and Y. Tristant, Egypt at its origins 2, Leuven, 2008, 1157-1194.

In the case of Matmar<sup>21</sup> the general agreement between the two sets of data is also quite remarkable and consistent with a situation similar to that at Armant.

	n	Gini	Volume	Theil	AD
Naqada I	12	0.48	1.14	0.43	6.58
Naqada II	42	0.38	0.79	0.25	2.27
Naqada III	28	0.44	0.97	0.35	2.77

Table 6 – Inequality at Mahasna (size of the tombs as volume)

	n	Gini	Volume	Theil	AD
Naqada I	15	0.51	1.23	0.48	17.40
Naqada II	48	0.46	0.98	0.37	12.20
Naqada III	37	0.37	0.74	0.24	7.23

Table 7 – Inequality at Mahasna (extant wealth of the tombs in objects)

At Mahasna<sup>22</sup> Table 6 calculated from the size of the tombs does not clearly show the decline during Naqada III exhibited by other predynastic cemeteries of marginal communities, but Table 7 involving tomb wealth does show a very similar trend to that observed at Armant and Matmar.

	n	Gini	Volume	Theil	AD
Naqada I	38	0.31	0.84	0.21	4.50
Naqada II	93	0.34	0.66	0.19	4.03
Naqada III	37	0.42	0.86	0.30	5.65

Table 8 – Inequality at Naqada (size of the tombs as volume)

<sup>21</sup> G. Brunton, Matmar, London, 1948.

<sup>22</sup> J. Garstang, Mahasna and Bet Khallaf, London, 1903.

	n	Gini	Volume	Theil	AD
Naqada I	108	0.43	0.84	0.31	8.50
Naqada II	231	0.53	1.20	0.49	15.80
Naqada III	78	0.47	0.96	0.38	14.20

Table 9 – Inequality at Naqada (extant wealth of the tombs in objects)

Again at Naqada<sup>23</sup> the inequality data considering the size of the tombs does not show decline during Naqada III, which is however registered in Table 9. If we bear in mind the possibility that in such a decline the wealth of the contemporary elite and its ability to endow their dead for the afterlife was more affected than the resources to dig larger or smaller graves, then we can include Naqada, as well as Mahasna, in the group of migrating elites.

More recently, at Adaïma<sup>24</sup>, although the published report lacked the required information for quantitative evaluations of social inequality, the authors reached a similar conclusion as to a migration of the local elite (“fuite des élites”) at the end of the Predynastic, perhaps to the nearby large city of Hierakonpolis.

At Diospolis Parva<sup>25</sup>, where I had no reliable data as to the size of the tombs, the results from their wealth point to a period of maximum social inequality during Naqada I and a very significant drop during Naqada II which may also imply an episode of migration of its elite. As in other sites, inequality rose again in the last stages of the Predynastic, perhaps as part of changes coming from outside due to the development of the central royal administration, but according to most of the results, never to the level reached during Naqada I.

<sup>23</sup> W. Petrie, Naqada and Ballas, London, 1896; E. Baumgartel, Petrie's Naqada excavation: A supplement, London, 1970, besides data obtained by the author from Petrie's original notebooks kept at the Petrie Museum, for Naqada as well as for other sites incompletely published by Petrie such as Diospolis Parva. I must posthumously thank Barbara Adams for her help in securing this information by making Petrie's notebooks available to me while she worked at that museum.

<sup>24</sup> B. Midant-Reynes, N. Buchez, E. Crubézy and T. Janin, Adaïma, Cairo, 2002, I, Économie et habitat, 575; II, La nécropole prédynastique, 490.

<sup>25</sup> W. Petrie, Diospolis Parva, The cemeteries of Abadiyeh and Hu, London, 1901.

	n	Gini	Volume	Theil	AD
Naqada I	23	0.51	1.22	0.48	16.60
Naqada II	96	0.30	0.56	0.15	6.96
Naqada III	56	0.40	1.29	0.38	9.20

Table 10 – Inequality at Diospolis Parva (extant wealth of the tombs in objects)

The other Upper Egyptian sites included in our study, Mostagedda<sup>26</sup> and Badari<sup>27</sup>, present some problems.

Table 11 – Inequality at Badari (size of the tombs as volume)

	n	Gini	Volume	Theil	AD
Naqada I	26	0.42	0.95	0.32	6.49
Naqada II	103	0.32	0.62	0.17	5.20
Naqada III	63	0.30	0.59	0.15	3.23

Table 12 – Inequality at Badari (extant wealth of the tombs in objects)

In the case of Badari we could be in the situation found at Mahasna and Naqada, where tomb size did not reveal the drop in inequality that took place in Naqada III but Table 12 makes very clear the decline in inequality according to all the methods employed here to calculate such a change.

Summing up, a body of clear evidence can be brought forward to prove a drop in social inequality between Naqada I and more significantly, between Naqada II and Naqada III, in several Upper Egyptian predynastic communities such as Matmar, Badari, Mahasna,

<sup>26</sup> G. Brunton, Mostagedda and the Tasian culture, London, 1937.

<sup>27</sup> G. Brunton and G. Caton-Thompson, The Badarian civilization and prehistoric remains near Badari, London, 1928.

Naqada, Armant and Adaïma which I can only satisfactorily explain as the result of the migration of the elites of such places to the great political centres that were developing during the final part of that period.

	n	Gini	Volume	Theil	AD
<b>Naqada I</b>	41	0.38	0.81	0.25	0.91
Naqada II	56	0.32	0.72	0.19	1.37
Naqada III	30	0.46	1.17	0.43	5.74

Table 13 – Inequality at Mostagedda (size of the tombs as volume)

	n	Gini	Volume	Theil	AD
Naqada I	49	0.41	0.85	0.29	4.54
Naqada II	71	0.26	0.48	0.11	4.35
Naqada III	35	0.42	1.30	0.41	10.60

Table 14 – Inequality at Mostagedda (extant wealth of the tombs in objects)

The only site that shows all through the Predynastic a very consistent picture as to size or wealth but differing from our other results is Mostagedda, which sets it apart from most of the other cemeteries considered here, that with some degree of variation tell us basically the same story. Diospolis Parva, however, as far as the published data allows us to decide, approaches Mostagedda on this.

But if we look more carefully at the results for Mostagedda we can see that there is a marked drop in social inequality between Naqada I and Naqada II which could very well register as at Diospolis Parva, an earlier migration of its elite than in the other cases studied here, the final increase in Naqada III being due to changes coming from outside.

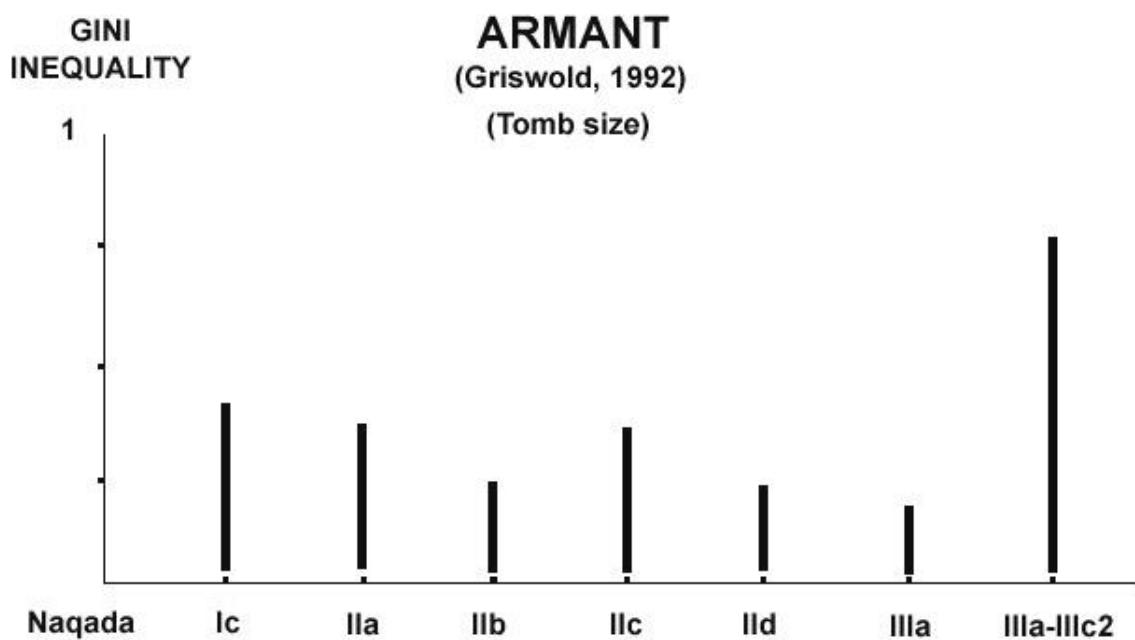
Other possible explanations for these results such as changes in access to material and ideological resources and shifting networks of exchange which would involve the concomitant disenfranchisement of others do not seem convincing since the power base of the elites in declining large or smaller communities in predynastic Upper Egypt was surely

based on more important economic factors than networks of exchange, which undoubtedly played a part in the development and consolidation of elites but not the major role.

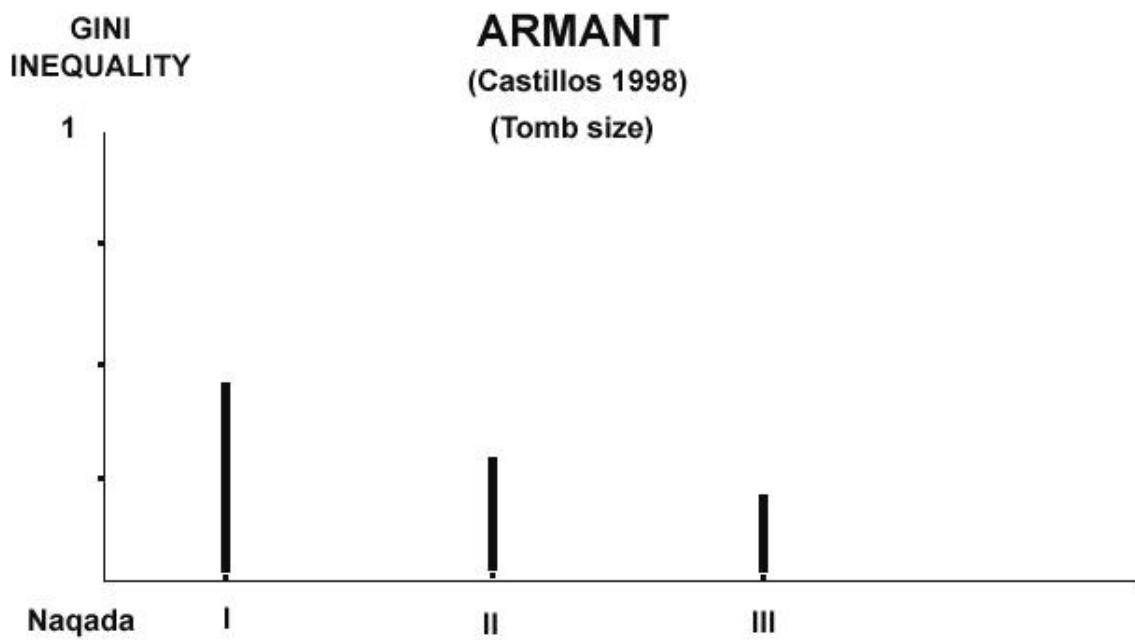
As I see it, there are only three possible interpretations for the decline in inequality I and others have detected in the archaeological record. One would be that in each of these sites the local elite was replaced by another coming from outside as a result of the expansion of the growing political centres at the time, but in that case there would not have been any decline in inequality, one elite being replaced by another. The second would have to accept a sort of internal revolution in each of these several mostly marginal communities that deprived the local elite of its power, but in that case where is the archaeological evidence in the relevant sites for the violence and disruption this would have brought about since no elite anywhere ever willingly relinquished its power? This leaves the interpretation of migrations of some of these elites seeking to occupy positions of power in the administration of the growing political centres in Upper Egypt who could use the experience and ability of the newcomers for their own purposes.

Scholars who have dealt with this subject, as I pointed out above (Griswold, 1992, Midant-Reynes et al., 2002), have mentioned migrations as a likely explanation for the situation at Armant and Adaíma.

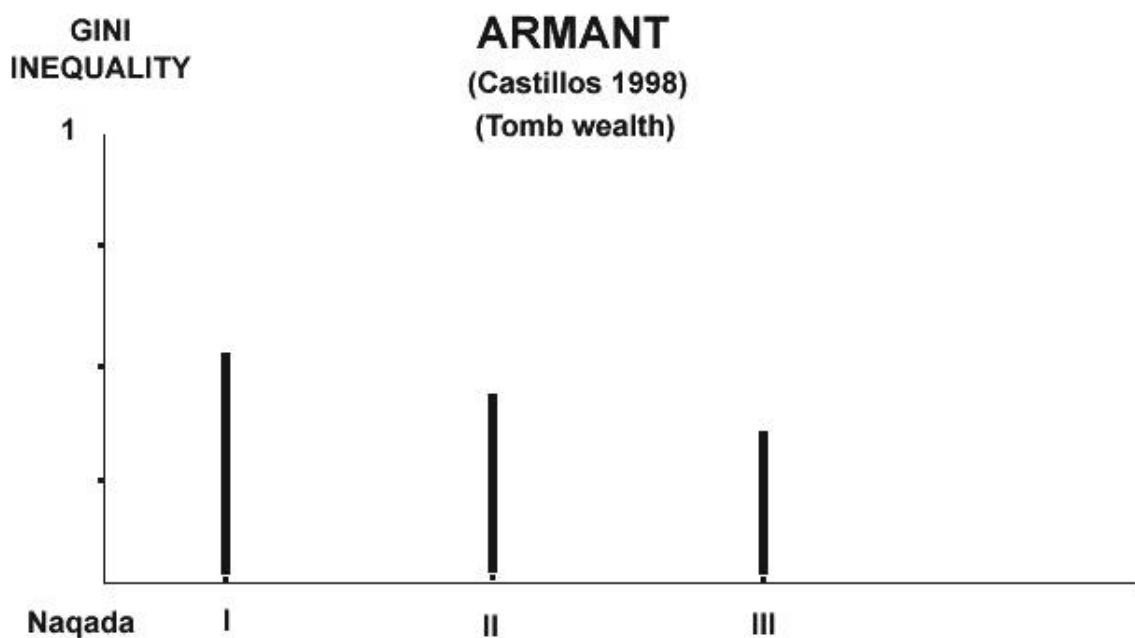
I do not postulate continuously mobile elites at the time but what I suggest, as others have also pointed out, is that a migration by elites in several locations at certain times, can provide a satisfactory explanation, in the absence so far of other reasonable interpretations, for the drop in inequality I and others have detected in the archaeological record.



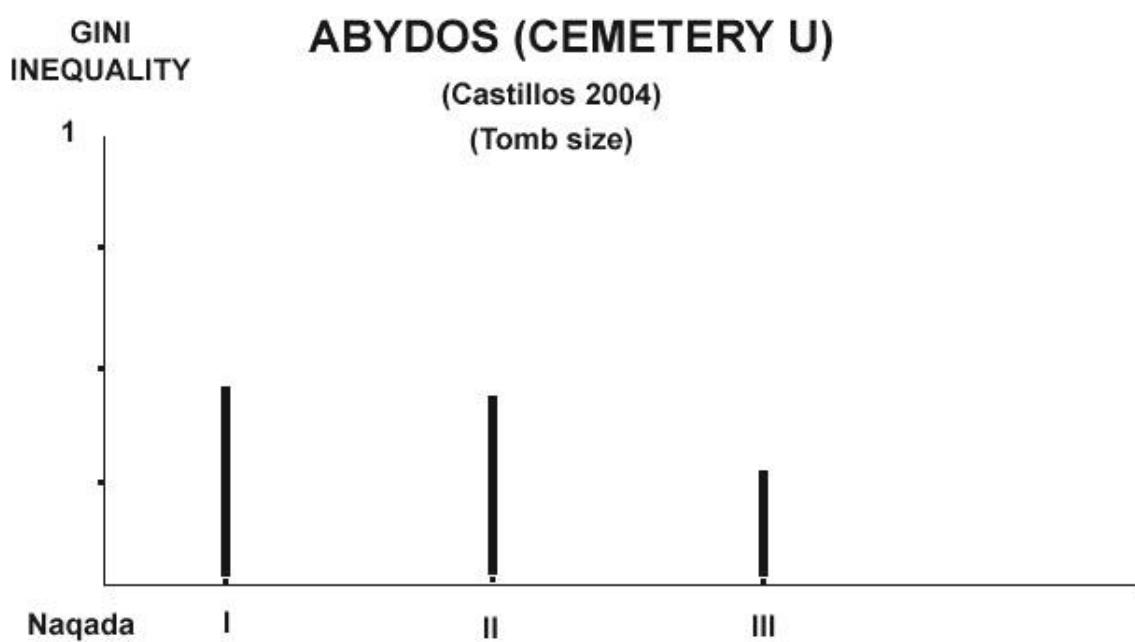
Graph 1



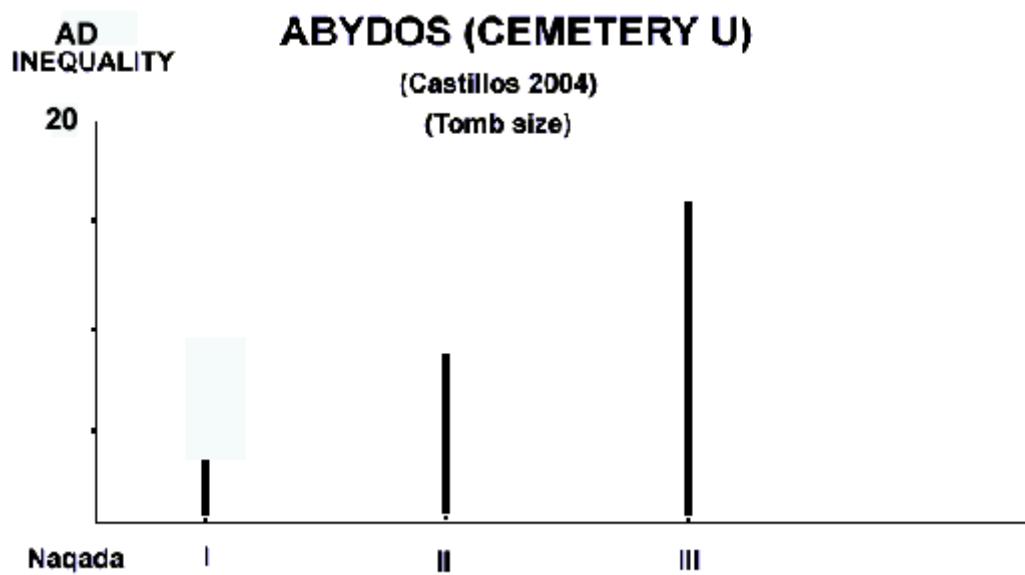
Graph 2



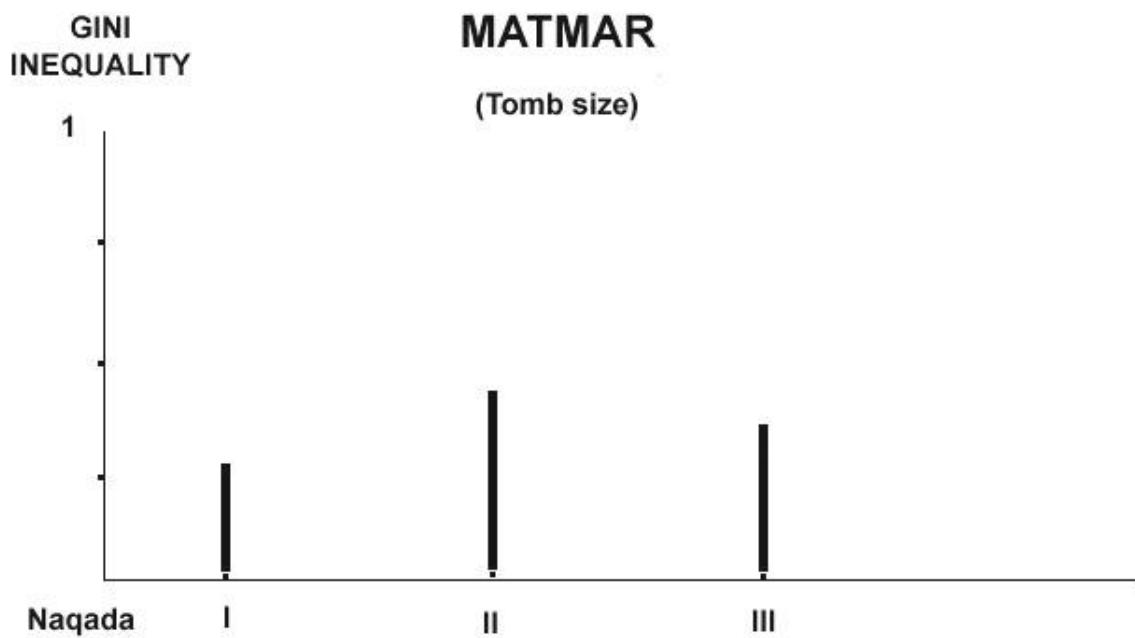
Graph 3



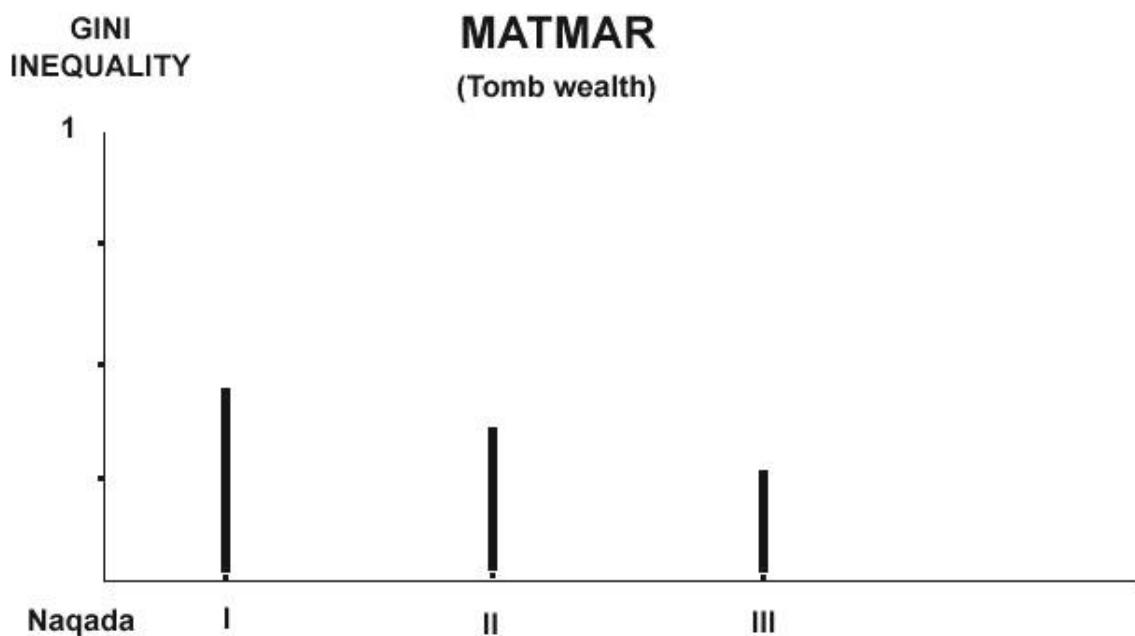
Graph 4



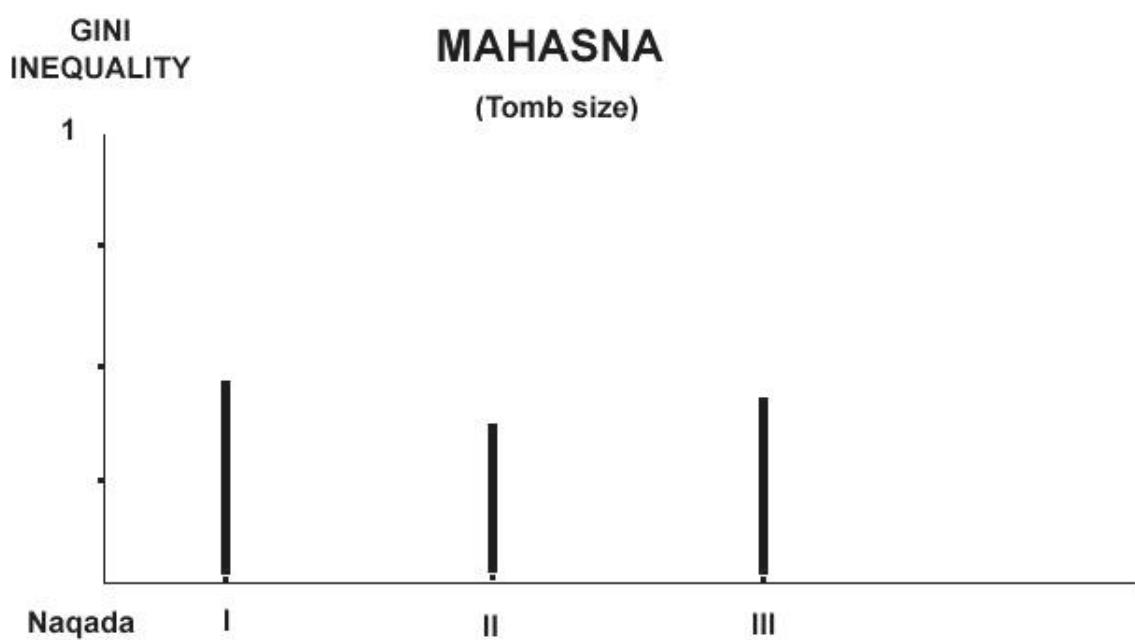
Graph 5



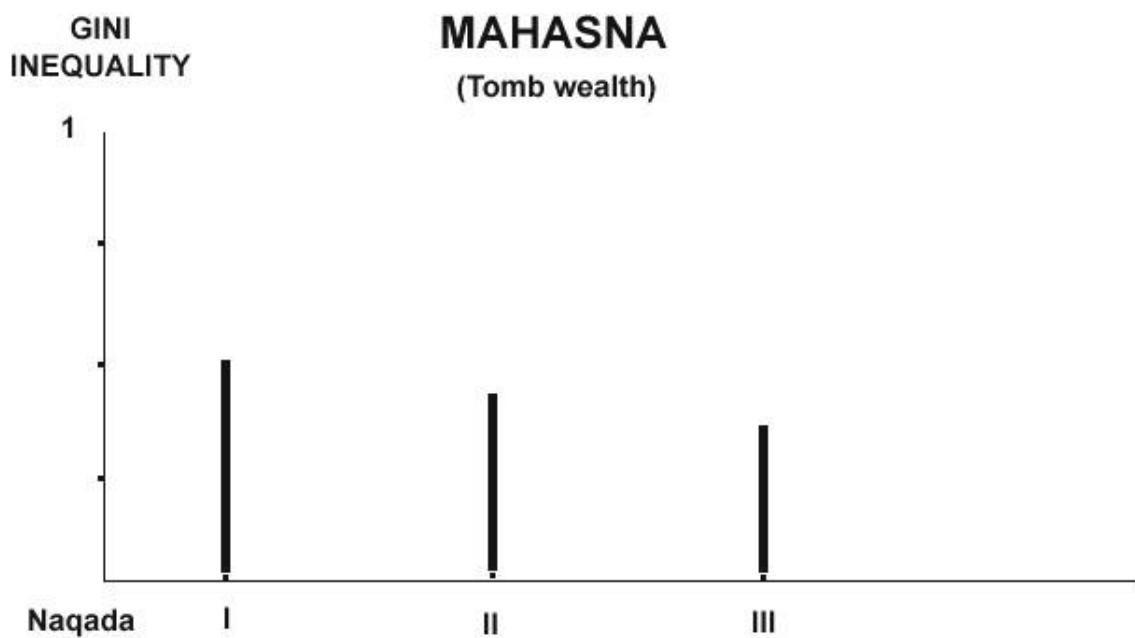
Graph 6



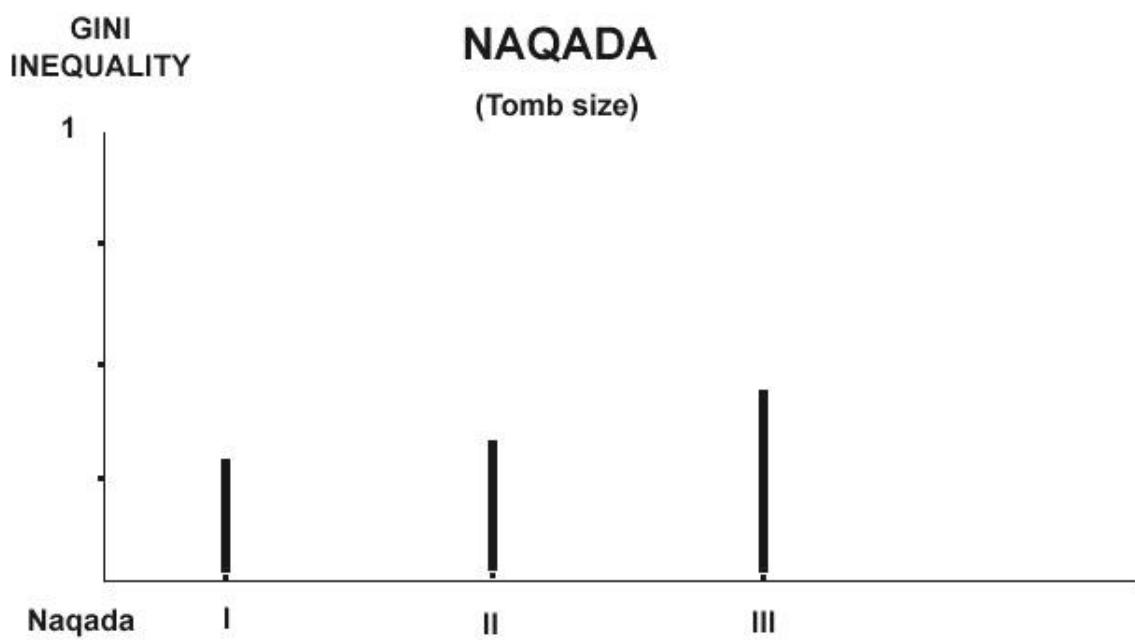
Graph 7



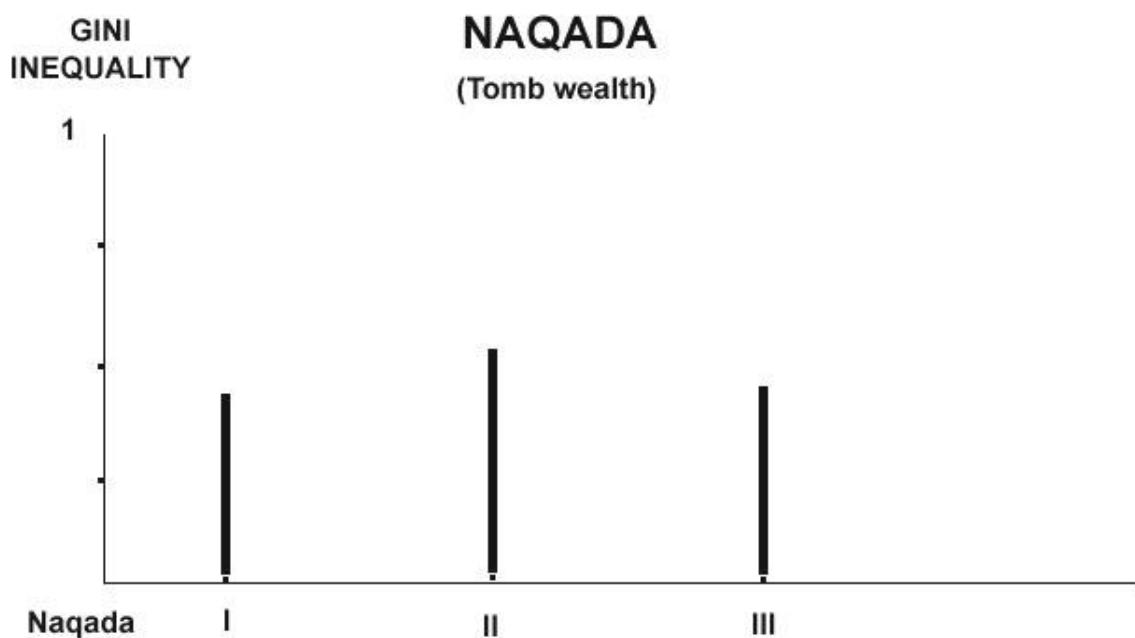
Graph 8



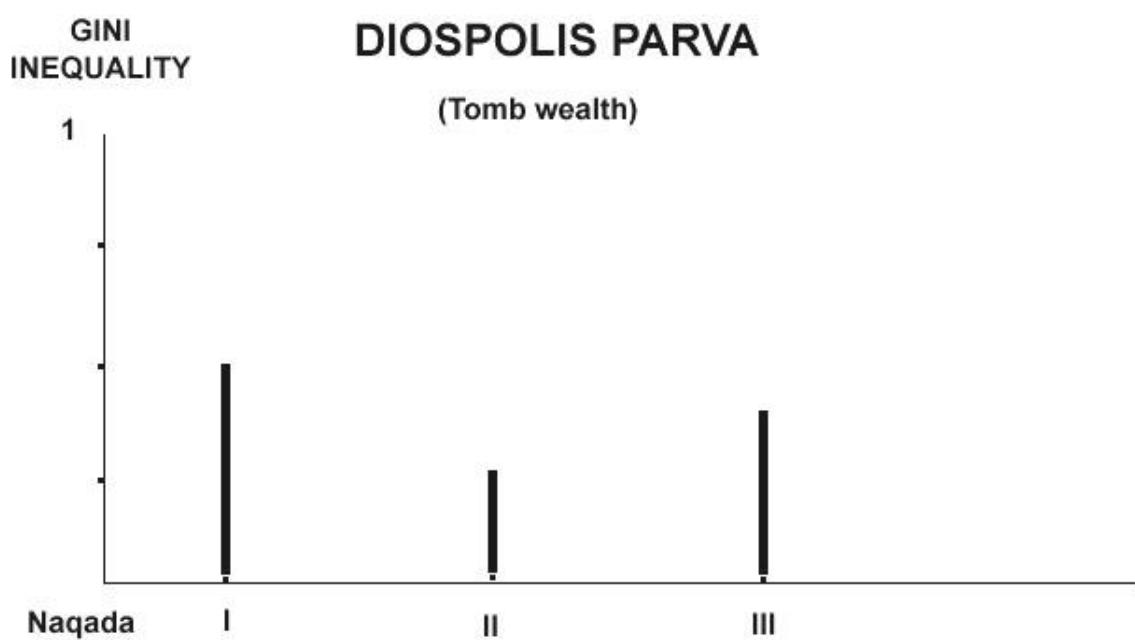
Graph 9



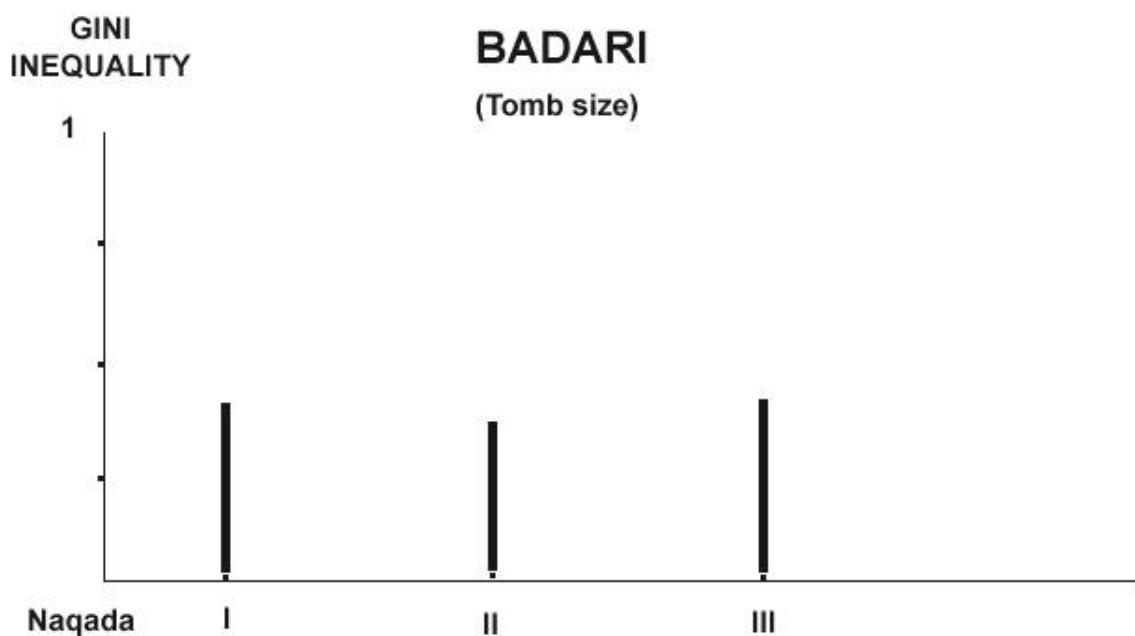
Graph 10



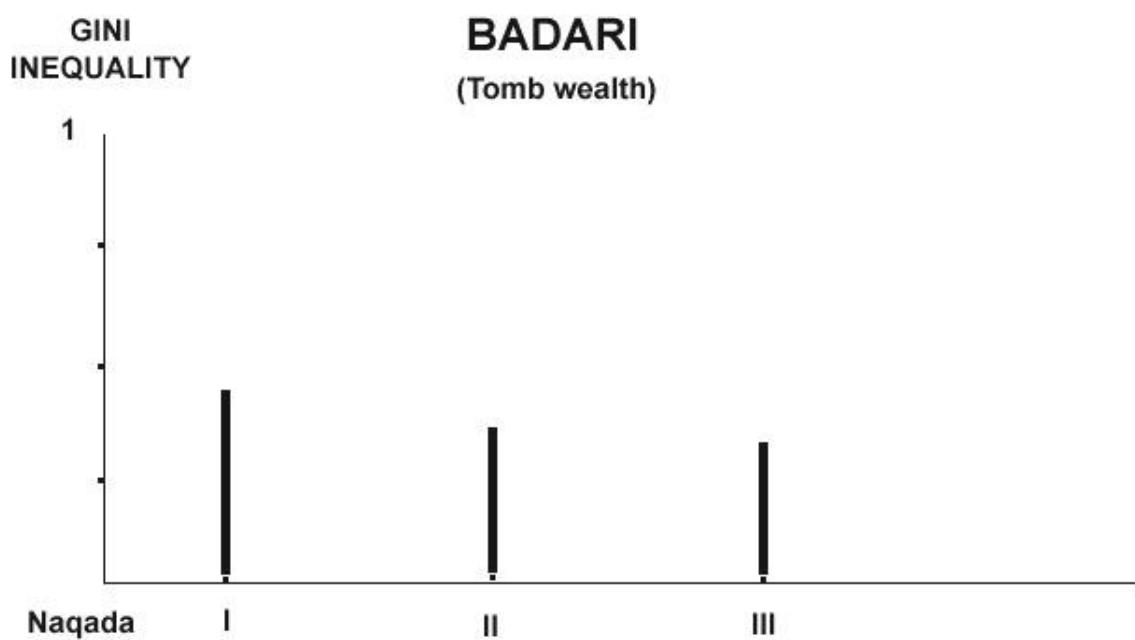
Graph 11



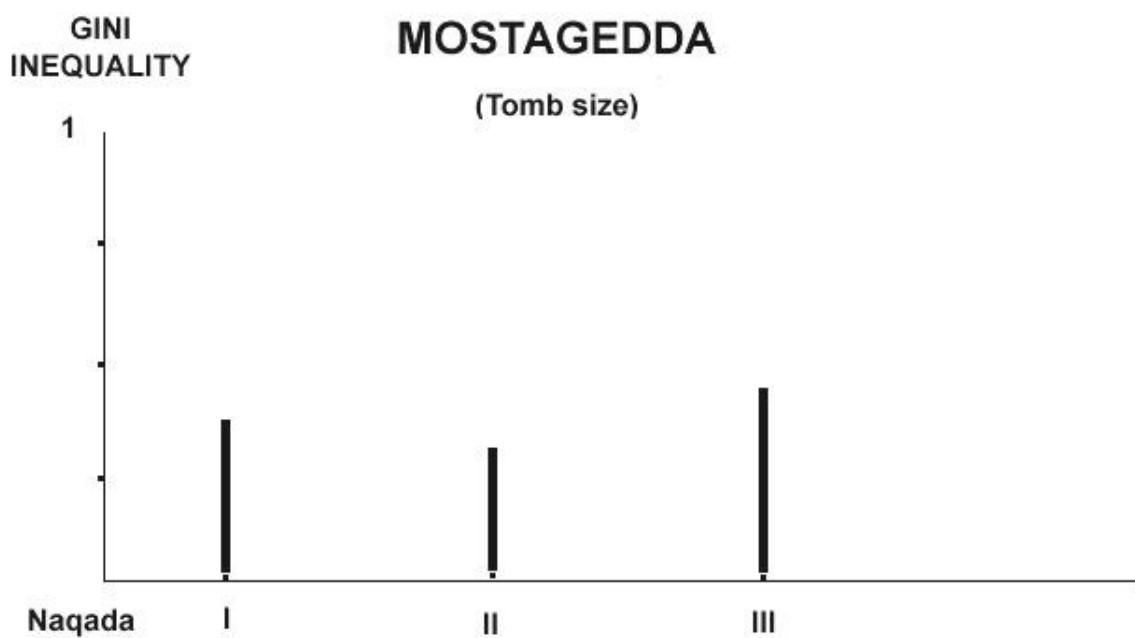
Graph 12



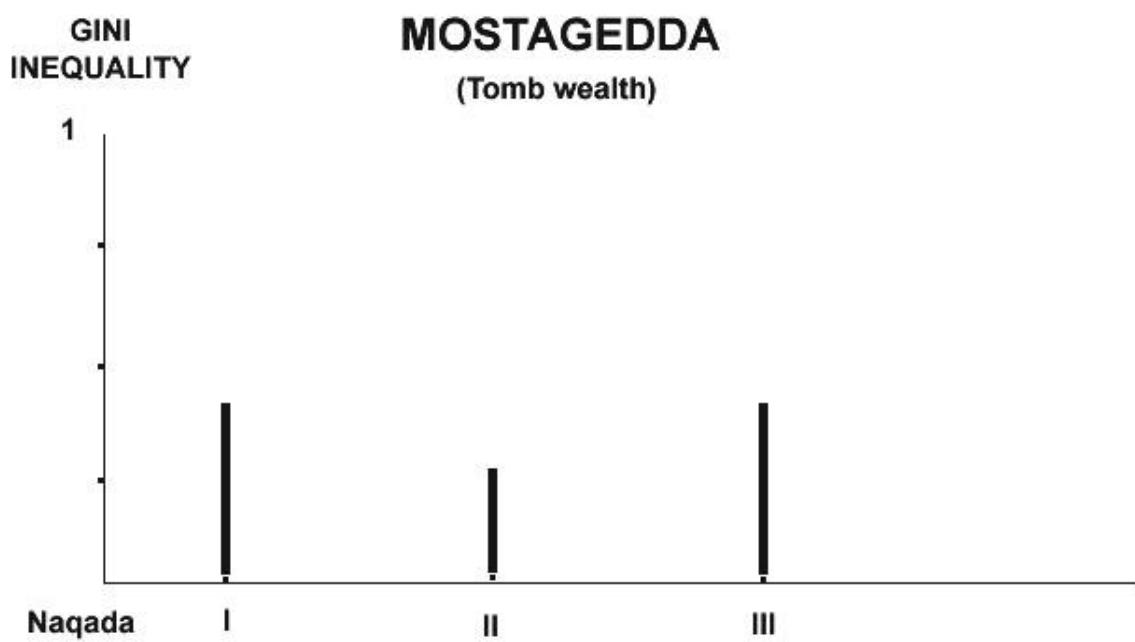
Graph 13



Graph 14



Graph 15



Graph 16

## APPENDIX

Comments by an anonymous colleague:

Firstly you appear to be confusing "migration" with "nucleation".

Evidence for increasing nucleation (concentration of population at important centers or 'proto-kingdoms') during the PD has been collected and commented on before (notably by Barry Kemp).

Secondly, the basis for assessing relative wealth must be included in a treatment such as yours; a simple reference to the 1998 GM article is felt not to be sufficient: Quantifying diversity and relative value of tomb assemblages is tricky and I find it surprising not to include references to the two best attempts to carry out such an analysis in this paper: Janet Richards (for the MK) and Kathryn Bard (for the PD period).

In particular, Bard reached the same conclusions regarding social stratification over the course of the PD long ago, and noted then that it is interesting that there seems to be less 'inequality' during NIII than during NII. However, her work is not referenced at all in your treatment.

Finally, a comment that the writing style is not easy to follow, and some work should be done in this area.

Suggestion: that you may wish to re-focus your discussion in the evidence relating to actual migration during the PD, which forms but a short part of your paper, but is an area that truly deserves further analysis.

My reply:

Thank you for your interesting comments.

I am afraid there is here a misinterpretation of the main point of my paper, drawing mistaken conclusions and trying to steer me into fields I decided not to go into at this time.

There are at least three areas of 'migration' that are getting confused here.

'The nucleation you mention was indeed very important when the rising chiefs and early regional kings were setting up their power bases for further expansion, perhaps my subject was part of this process but only a small part of it.

Larger migrations could have resulted in the late Predynastic large stratified communities in Lower Egypt and elsewhere, but that was quite another subject I just briefly mentioned in this paper. A subject that is not the one I approach this time.

Then there is my subject here which is very limited in the sense of providing evidence for SOME members of the elite of CERTAIN settlements migrating (moving) to the growing power centres at the time, perhaps in order to seek better fortune there, which I think is reflected in the examples I quote of variations in quantitative inequality data.

Because the quantitative inequality methodology I use in this paper taken from modern quantitative sociology has been as far as I know used to some extent by only one other colleague (Griswold) I can hardly make reference to others' research within egyptology, although I mention that at least some made comments (which I mention) in the same direction of my conclusions (Griswold and Midant-Reynes).

And as to wealth assessment I have found other approaches like the one by Bard, Wilkinson, Hendrickx and others as quite subjective or too selective and in the paper I mention (GM) I have shown that my approach considering number of artifacts still extant in tombs seems to agree quite consistently with the evidence from intact tombs in several cemeteries among the best published ones in Predynastic Egypt.

The statement about less inequality in NIII by Bard is quite another matter and my paper in RdE 1998 shows the opposite, only in some cases inequality appears as decreasing in NIII but like in the example I quote in this paper, it is because as some cemeteries were increasingly reserved for the elite, the tombs became more equally large and rich (decreasing inequality) but certainly not in the sense of decreasing elite power, quite on the contrary.

So, I am quite satisfied with the paper as it is, although some may try to find in it what they would like to see discussed by others or would like to make me go into other fields I do not want to enter at this time.

I have a strong suspicion that for some reason you fail to grasp the scope, extent and meaning of my aim in this paper which is understandable since my methodology in this case is different to others used by colleagues working on predynastic Egypt.



## **Aspectos da divindade no Egito (Reino Novo)**

**Iconografia e a imagem como elemento de culto nas relações deus-humanidade e deus-faraó**

## **Aspects of divinity in Egypt (New Kingdom)**

**Iconography and image as element of worship in god-humanity relationship and god-pharaoh relationship**

Julio Cesar Mendonça Gralha<sup>1</sup>

### **RESUMO:**

A imagem como representação, comunicação não verbal e elemento de culto pode ser encontrada tanto na documentação imagética quanto nas diversas narrativas textuais. O Reino Novo (1550-1070 a.C.) produziu exemplos significativos perceptíveis na relação deus-humanidade e na relação deus-faraó. Assim sendo, neste artigo pretende-se analisar algumas destas situações.

Palavras chave: imagem, culto, comunicação não verbal, religião egípcia.

### **ABSTRACT:**

The image as a representation, as nonverbal communication and as worship element can be found both in image documentation (iconography) and textual narratives. The New Kingdom (1550-1070 BC ) produced significant examples in god - mankind relationship and god - Pharaoh relationship. Thus, this paper aims to analyze some situations based on these categories.

Keywords: picture, worship, non-verbal communication, Egyptian religion.

---

<sup>1</sup> Professor Adjunto em História Antiga e Medieval da UFF-ESR, coordenador do Núcleo de Estudos em Idade Média, Antiga e Arqueologia Transdisciplinar da UFF (NEHMAAT-UFF).

## A complexidade da imagem

O uso da imagem como forma de comunicação não verbal; de concentração visual em cerimônias; e de legitimidade nas relações de poder parece ser central nas sociedades complexas da Antiguidade. No Egito Antigo, estes usos da imagem poderiam ser compreendidos por diversos segmentos sociais em situações específicas e em outras somente por um determinado grupo social. Isto confere a imagem e, sobretudo, aos seus criadores, uma capacidade sofisticada de articulação de símbolos, proporções e materiais no momento da produção – seja na pintura, na arquitetura ou na estatuária – pois, de um modo geral, tudo possuía um sentido.

Mas o que seria então uma imagem tendo em vista que o termo pode ter diversos significados? Martine Joly, por exemplo, salienta a complexidade da definição de imagem.

O termo é tão utilizado com tantos tipos de significados sem vínculo aparente que parece bem difícil dar uma definição simples dele, que recubra todos os seus empregos. (JOLY, 2005, p. 13)

No presente trabalho tratamos a imagem como uma forma de representação que em determinado momento pode significar o que ela é (a imagem do sol como o próprio Sol) ou a representação de algo (a imagem do sol como símbolo de luz ou como uma divindade).

Se a imagem é um tipo de comunicação não verbal, então podemos pensá-la também como uma forma de linguagem comprehensível e possível de decodificação pelos diversos segmentos ou indivíduos. Para que isso aconteça é necessário que haja um mínimo de convenção sociocultural.

Se essas representações são compreendidas por outras pessoas além das que as fabricam, é porque entre elas um mínimo de convenção sociocultural... (JOLY, 2005, p. 40)

Além disso, se imagens são produzidas deve haver um sentido ou intenção na grande maioria das vezes. Não parece ser algo gratuito. Ou seja, elas foram produzidas para serem vistas tanto por um segmento social específico e reduzido quanto para diversos segmentos da sociedade. No nosso caso a sociedade egípcio-faraônica.

...a produção de imagens jamais é gratuita, e desde sempre, as imagens foram fabricadas para determinados usos, individuais ou coletivos. (AMOUNT, 2002, p. 78)

### A iconografia da imagem – três meios possíveis

De acordo com Hornung (1996, p. 135), o sistema teológico desenvolvido no Reino Novo apresentava aspectos importantes sobre a imagem da divindade, que podiam ser encontrados em documentos funerários, estelas e inscrições nos templos.

Nesta concepção teológica da imagem, Amon-Ra, por exemplo, era apresentado em três meios diferentes. Em primeiro lugar, ele se localizava no céu, representando aquele que ilumina o mundo (HORNUNG, 1996, *Id. ibid*), estando assim, a meu ver, associado de alguma forma ao deus Ra, navegando na barca de Ra e viajando pelo corpo de Nut (a representação do céu). Em segundo lugar, seu corpo estava no “mundo inferior” egípcio (HORNUNG, 1996, *Id. ibid*). Este, não deve ser comparado ao inferno cristão, mas dever ser associado, de alguma forma, ao domínio de Osíris até onde posso compreender. Por último, no mundo onde os humanos vivem, no qual o deus dava testemunho de sua existência através das inúmeras representações, sobretudo na forma de imagens. Estas representavam seu corpo na Terra e ratificavam a presença do deus entre os homens (HORNUNG, 1996, *Id. ibid*).

O culto à imagem, normalmente confeccionada em material de alta qualidade, permitia que o deus estivesse mais próximo da Terra e dos homens como algo visível e palpável. Era uma forma de reafirmar diariamente, de modo cíclico, a presença do deus no santuário e no templo a ele dedicado. Apesar disso, o culto diário à imagem do deus em seu santuário era acessível somente ao segmento sacerdotal que realizava o culto, um privilégio concedido a poucos, e curiosamente era executado na penumbra. Aparentemente, este culto deveria ser realizado pelo faraó, como pode ser observado na capela funerária de Séthi I, em Ábidos, dedicada ao culto matutino do deus Ra-Harakhty (ver DAVID, 1981) – uma das poucas representações detalhadas do culto diário que ficou preservada. Nesta capela, podemos ver algumas das fases do culto que estão acompanhadas de purificações, libações, toques e encantamentos diante das imagens (fig. 01). Como era impossível ao faraó estar presente em todos os santuários e templos dedicados aos deuses, ele, o mediador legítimo dos mundos (divino e terreno), delegava funções para uma legião de servidores (neste caso, sacerdotes), que atuavam pelo faraó, mas não como o faraó; ou seja, eles não eram a representação do faraó.

**Figura 01: Culto matutino a Ra-Harakhty por Séthi I, em Ábidos.**



Referência: Foto de Julio Gralha. (Nas duas cenas, Séhti I toca, de forma ritualística, o deus no trono. Capela de Ra-Harakhty, em Ábidos).

Em vários festivais durante o ano egípcio, sobretudo o de Opet, as imagens das divindades deixavam os templos e, em pequenos santuários em forma de barca, eram carregadas nos ombros dos sacerdotes de onde, de acordo com o ritual, estariam acessíveis aos outros segmentos da sociedade egípcia. Entretanto, a imagem do deus não era visível, com a exceção possível do deus Min (divindade parecida com Amon tendo o falo ereto). Durante o festival de Opet, que anualmente rejuvenescia o deus e o rei, Amon-Ra do templo de Karnak viajava até o templo de Luxor (a poucos quilômetros) e, em cortejo, o santuário da barca no qual o deus estava encerrado, podia ser visto pela população que acompanhava o ceremonial; em dado momento, Amon-Ra fornecia respostas através de oráculos e era acessível às preocupações humanas (BELL, 1999, p. 157). Mesmo assim, esta imagem do deus não podia ser vista. Por outro lado, era comum ao egípcio nobre ou comum ter em sua casa pequenos santuários dedicados aos deuses. Inclusive Amon-Ra.

Este aspecto aparentemente contraditório, do que podia ser visto ou não no em relação ao culto à imagem do deus, pode ser explicado pela complementariedade (teoria da complementariedade) que existe na religião egípcia. Segundo os estudos de Erik Hornung (1996, pp. 241- 242 e 253) tal teoria teria como enunciado que “*proposições diferentes não são necessariamente excludentes, não são mutuamente exclusivas*”. Desta forma, penso que, se a imagem de Amon está oculta durante a cerimônia realizada no templo e na procissão, não impede que ela seja visível nos lares egípcios: os santuários nos lares são complementares aos santuários e cultos realizados “de modo secreto” nos templos. A questão do “culto secreto ou visão secreta” poderia ser uma forma também de expressar pela iconografia/imagem a diferença de acesso às práticas religiosas dos segmentos sociais, a forma de legitimidade nas relações de poder e prestígio social (quem pratica ou tem acesso à rituais secretos tem o poder).

### A imagem na relação deus-humanidade

Outro aspecto do uso da imagem se refere à relação deus-humanidade que pode ser encontrado nas instruções de sabedoria ou máximas. Nos ensinamentos dirigidos ao rei Merikara, provavelmente datado do Primeiro Período Intermediário (2134-2040 a.C.), encontramos a seguinte declaração:

Bem atendido são os homens, o gado do deus. Ele fez o céu e a terra por sua causa, repeliu o monstro da água<sup>2</sup>e fez o sopro da vida (para) seu nariz. Eles são **a sua imagem e saíram de seu corpo...** Erigiu seu santuário entre eles, e quando choram ele (o deus) ouve. (ARAÚJO, 2001, p. 291)

No Reino Novo (1550-1070 a.C.) temos como exemplo as instruções de Amenemope:

Se a língua do homem é o leme de um do barco, o Senhor de Tudo é o seu piloto<sup>3</sup>. O coração do homem é uma dádiva do deus, guarda-te de descuidá-lo<sup>4</sup> Um homem é lama e palha, e deus o seu oleiro<sup>5</sup> (ARAÚJO, 2001, p. 278)

Na relação deus-humanidade o homem aparece como imagem do deus ou relacionado a ele de alguma maneira. Esta forma de pensar pode legitimar o culto do faraó após a sua morte e de alguns homens notáveis como Imhotep, vizir e chefe de obras do Rei

<sup>2</sup> Provavelmente uma referência ao crocodilo de Seth.

<sup>3</sup> Capítulo 18.

<sup>4</sup> Capítulo 25.

<sup>5</sup> Capítulo 25.

Djéser na III<sup>a</sup> dinastia, responsável pela pirâmide escalonada de Saqqara (CARDOSO, 1999, p. 63).

Imhotep foi cultuado como divindade da cura, provavelmente um patrono para os médicos, a exemplo de Hipócrates para os gregos. Na XVIII<sup>a</sup> dinastia, no reinado de Amenhotep III, um vizir de nome Amenhotep, filho de Hapu, recebeu tratamento igual; posteriormente à sua morte foi objeto de culto como deus. A igualdade aparente entre o deus e a humanidade permitia ao egípcio (que não descendia de uma linhagem real), em uma dada circunstância, ser cultuado como um deus após a sua morte. Isso é algo significativo nesta sociedade.

Tanto Imhotep quanto Amenhotep filho de Hapu continuaram sendo cultuados durante o período ptolomaico e romano (LATJAR, 2005). Ao que tudo indica todos estes homens só se tornavam realmente divindades e objeto de culto, após suas mortes. O mesmo também acontecia com os reis.

Dentre os reis, que tiveram um culto organizado por longo tempo após a morte, citamos Amenhotep I, cuja veneração pode ser atestada até a XXVI<sup>a</sup> dinastia. Cabe ressaltar que sua mãe, a Rainha Ahmés-Nefertari, recebeu o mesmo tratamento. Estudos mostram que ele foi bastante popular entre os trabalhadores de Deir-el-Medina<sup>6</sup> e foi representado de modo a ser “um igual” entre os deuses mais importantes, inclusive Amon-Ra. Era venerado em santuários, contendo estátuas que podiam ser de duas formas: “Amenhotep dos domínios” ou “Amenhotep da cidade”, e “Amenhotep como favorito de Amon” (SADEK, 1987, p. 133). Um grupo de sacerdotes, que funcionava de modo independente da religião oficial, era encarregado dos rituais para o culto a Amenhotep I, das procissões e festivais dedicados a este deus (SADEK, 1987, p. 134). No primeiro dos nove festivais do ano egípcio, a estátua do deus Amenhotep I era levada para fora da necrópole tebana e, através de um oráculo, o deus decidia as petições e anseios das populações, até mesmo em questões legais (SADEK, 1987, p. 134).

Provavelmente, as estelas votivas para Amenhotep I e Ahmés-Nefertari são os exemplos de adoração mais conhecidos. Uma destas estelas, também de Deir-el-Medina, datada da XIX<sup>a</sup> dinastia, mostra um egípcio de nome Neferhotep em posição de adoração, cultuando ambas as divindades. Na verdade, uma ação mítica se processa ao criar-se uma estela na qual o deus Amenhotep I, com apoio de sua mãe Ahmés-

<sup>6</sup> Ver SADEK, Ashraf Iskander. *Popular religion in Egypt during the New Kingdom*. Hildesheim: Gersten-erg Verlag, 1987, pp. 131-142. COONEY, Kathryn M. AND MCCLAIN, J. Brett. *The daily offering meal in the ritual of Amenhotep I: an instance of the local adaptation of cult liturgy*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2006, pp. 41-78 (academia.edu).

Nefertari, faz uma proclamação em favor de necessitados em cuja estela “eles concedem vida, prosperidade e saúde”. Ao descrever uma ação, como a que aparece na estela, acreditava-se que poderia ser concedida uma graça divina, seja para um falecido, seja para um problema do cotidiano, ou em agradecimento por um objetivo alcançado em vida (WILKINSON, 1994, pp. 7-8.)

No caso de Amenhotep I, percebemos que, após a sua morte ele se tornou objeto de culto popular, sobretudo na vila de trabalhadores em Deir-el-Medina. Entretanto, isto pareceu não funcionar muito bem para alguns reis do Reino Novo, que desejavam ser objeto de culto, tanto em vida quanto na morte. Podemos citar, por exemplo: Hatshepsut, Amenhotep III, Akhenaton e Ramsés II. Com menor ênfase, podemos verificar tal deificação em Amenhotep II e Séthi I. De fato o herdeiro do trono era considerado o primeiro filho da divindade e imagem do criador (HORNUNG, 1996, p. 139). O conceito do rei como imagem do deus, seja esta imagem a do deus dinástico, a do deus local de uma cidade ou a de um deus de um templo específico, não era algo rígido ou estático; provavelmente porque as manifestações da divindade eram múltiplas dentro da concepção egípcia da multiplicidade após a criação (a “existência”) ter sido engendrada.

### **O rei, o deus e a divindade do faraó.**

No Reino Antigo, a divindade do rei parecia estar impregnada do deus, de modo que o rei poderia ser a imagem do deus, realmente um deus na Terra. Nos momentos seguintes, esta forma divina do rei deu aparentemente lugar à submissão do rei aos deuses. Primeiramente, o deus dinástico Hórus, deus do céu, que estava em posição preponderante, dá espaço ao culto solar de Ra, no qual o rei aparece como “Filho de Ra”, durante a IV<sup>a</sup> e V<sup>a</sup> dinastias.

Outro elemento a ser destacado diz respeito ao colapso do Primeiro Período Intermediário, que parece ter deixado o faraó “menos divino”, estabelecendo uma relação deus-rei no Reino Médio (2040-1640 a.C.), na qual as partes divina e humana do rei estavam em desequilíbrio.

No final do Segundo Período Intermediário (1640-1532 a.C.) e início do Reino Novo (1550-1070 a.C.), uma nova concepção de rei parece ter tomado forma e uma nova relação deus-rei parece ter sido levada a efeito. Nesta concepção, o rei passa a ter uma similaridade aos deuses, na aparência e nas ações, bem superior àquela encontrada durante o Reino Antigo.

Assim como o deus dinástico Amon-Ra assumiu atributos do deus primordial e assimilou outras divindades, assim também o rei passou por um processo similar, tendo nas suas ações e representações uma relação direta aos atributos do deus numa forma de *assimilação ou identificação com a divindade*. Em função disso podemos destacar três aspectos nesta relação:

1. Em um momento o rei age por ordem do deus.
2. Em um momento o rei age como o deus por *assimilação de atributos do(s) deus(es)*.
3. O rei passa a ser representado como o deus e cultuado em vida, estando em determinados períodos em igualdade com os deuses das principais escolas cosmogônicas da época (Amon-Ra de Tebas; Ra de Heliópolis; Ptah de Mênfis).

Esta terceira condição, que aparentemente não existia em outros períodos, é significativa, a partir do 5º rei da XVIII<sup>a</sup> dinastia – a Rainha-Faraó Hatshepsut – e os primeiros reis da XIX<sup>a</sup> dinastia (o quadro de análise textual adiante é um bom exemplo da aplicação dos três aspectos no Reino Novo).

Em termos iconográficos a rainha Hatshepsut, que se tornou faraó por volta de 1490 a.C., é exemplo do terceiro aspecto analisado na relação deus-rei. Conforme Hornung,<sup>7</sup> parece não ter havido problemas canônicos para a rainha ter se tornado a imagem do deus Amon-Ra. Desta forma, Hatshepsut incorporou os três aspectos: agindo por designio do deus, agindo como o deus (a imagem de Amon-Ra) e permitindo ser cultuada em vida. As cenas na Capela Vermelha de Hatshepsut, na qual Tutmés III aparece queimando incenso diante de Hatshepsut, permitem elaborar tal hipótese.

Durante o reinado de Akhenaton (1553-1535 a.C.) o primeiro e o terceiro aspectos são mais evidentes. Para este faraó o deus Aton seria “o pai e a mãe de toda humanidade”. Por outro lado, o exemplo mais significativo a meu ver é a representação de Ramsés II (1290-1224 a.C.) no santuário do templo de Abu Simbel. A partir das categorias desenvolvida por Wilkinson (1994) Ramsés II parece estar em igualdade de relação aos principais deuses das escolas de pensamento religioso da época se observarmos sobretudo a imagem/iconografia do santuário dos deuses.

---

<sup>7</sup> HORNUNG, Erik. *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*. Ithaca (New York): Cornell University Press, 1996, p. 139.

No santuário temos - a partir da direita para esquerda - Ra-Harakhety, para quem o templo foi erigido e representante da escola de Heliópolis; em seguida Ramsés II, aquele que construiu o templo na fronteira sul; logo após Amon, representante do principal culto e escola sacerdotal de Tebas; e finalmente Ptah representando o principal culto de Menfís, uma divindade de característica lunar. Estas três divindades representavam cultos primordiais (mitos cosmogônicos). O quadro abaixo pode auxiliar nesta análise.

#### Análise da Iconografia - Referências

Núm. de ordem:	001
Título:	Santuário do templo de Ra-Harakhty em Abu Simbel

A dark, reddish-brown relief sculpture from the Temple of Ra-Harakhty at Abu Simbel. It depicts four seated figures in a row, facing forward. They have long, wavy hair and are wearing traditional Egyptian clothing. The figures are set against a dark background, with light highlighting their forms and the architectural elements behind them. The style is characteristic of ancient Egyptian iconography, particularly in its representation of multiple gods or pharaohs.

### Referências:

<b>Local:</b>	Templo de RaHarakhty em Abu Simbel.
<b>Orientação:</b>	Leste.
<b>Período Histórico:</b>	XIXa dinastia.
<b>Datação:</b>	Reinado de Ramses II possível inicio da construção entre 1264 e 1244 a.C..
<b>Rei:</b>	Ramses II.
<b>Descrição:</b>	Cena representa o faraó e outras três divindades (Ra-Harakhty, Amon-Ra e Ptah) no santuário principal do templo.
<b>Função:</b>	Função mágico-religiosa e política.
<b>Observação:</b>	Ramses II parece ser uma divindade entre as principais divindades do Egito.
<b>Referência Bibliográfica:</b>	Foto de Julio Gralha Out/1995.

### ANÁLISE DA ICONOGRAFIA – Tipologia de Wilkinson

ANÁLISE DA ICONOGRAFIA (2) TIPOLOGIA DE WILKINSON																
Elementos encontrados (X)																
Forma	Dimensão	Localização	Ações	Cor	Número	Hieróglifo	Material	Gestos								
X	X	X	X		X	X	X	X								
<b>Forma:</b>	Não identificada.															
<b>Dimensão:</b>	O faraó possui a mesma dimensão das divindades.															
<b>Localização:</b>	A cena se localiza no santuário do templo de Ra-Harakty em Abu Simbel.															
<b>Ações:</b>	O faraó, assim como as outras divindades, está sentado em posição passiva e atenta.															
<b>Cor:</b>	Não identificada pelo desgaste.															
<b>Número:</b>	O faraó e as divindades estão em mesmo número denotando equilíbrio.															
<b>Hieróglifo:</b>	Não identificada.															
<b>Material:</b>	Pedra simbolizando algo imperecível e durável.															
<b>Gestos:</b>	O faraó, assim como as outras divindades, está sentado em posição passiva e atenta															
<b>Considerações</b>																
A iconografia indica que Ramsés II, em função das ações, gestos, número e dimensão está inserido na cena em equilíbrio e igualdade em relação às outras divindades indicando assim ser um deus entre os deuses no santuário.																

Em relação à produção textual tomamos algumas passagens do Reino Novo e tentaremos exemplificar os três aspectos expostos, analisando cada passagem com base na *análise de conteúdo* a partir do trabalho de André D. Robert e Annick Bouillaguet no *livro L'Analyse de Contenu*. Será utilizado um quadro de análise simplificado de modo a tornar mais claro a aplicação do método, entretanto descreveremos todas as possibilidades do método (GRALHA, 2009, pp 80-82).

Segundo os autores a análise dos conteúdos *stricto sensu* se define como uma técnica, que permite o exame metódico, sistemático, objetivo e, dependendo da ocasião, quantitativo dos conteúdos de certos textos visando classificar e interpretar seus elementos constitutivos os quais não são totalmente acessíveis a uma leitura ingênua (ROBERT e BOUILAGUET, 1997: 4). Tomamos por base que TEXTO significa aqui todo tipo de produção verbal, escrita ou oral. Além disso, concebemos como texto a iconografia e a arquitetura quando estas podem ser lidas e interpretadas.

No campo das Ciências Humanas e Sociais, uma das possibilidades de aplicação visa proceder uma leitura que não só confirme o que foi gerado em um sentido ideológico, político ou afetivo, mas em que possa ser apreendido ou percebido realmente algo de novo. De fato, a base é construir uma interpretação com elementos possíveis de verificação, tendo objetividade sem nada dever à originalidade da abordagem. Passamos ao método básico composto de quatro etapas: análise prévia (1), categorização (2), codificação e cômputo das unidades(3), análise qualitativa do conteúdo(4).

**Rei agindo por desejo do deus.**

Bibliografia(1)	
CUMMING, Barbara. <i>Egyptian Historical Records of Later Eighteenth Dynasty</i> . Warminster: Aris & Phillips Ltd., 1982, fascículo 1.	
<b>Texto</b>	<b>Observação</b>
Vários.	
<b>Elemento temático(2): O rei agindo por ordem do deus.</b>	
<b>Passagem(3)</b>	<b>Análise(4)</b>
<p><i>“Foi pelo comando do seu ka (do deus) que eu aumentei o Sul (a fronteira Sul) e, de acordo com sua direção, que eu aumentei o Norte (a fronteira Norte)”. – Thutmés III, estela de Gebel Barkal.</i></p>	O rei exerce sua função e ação como rei guerreiro, legitimando a expansão das fronteiras por desígnio do deus Amon-Ra.
<p><i>“Palavras ditas (pelo deus Montu): Eu te dei toda a vida e domínio, toda saúde, toda alegria. O reino das Duas Terras está sob teus pés. Que tu possas viver como Ra”. – Thutmés III, Templo do deus Montu, em Armant.</i></p>	O deus Montu, por seu desejo, é quem concede ao rei vida, domínio, saúde, alegria e as Duas Terras (o Egito).
<p><i>“Seu tacape (do rei) esmagou as suas cabeças (dos inimigos) como o Senhor dos deuses, Amon-Ra-Atum, ordenou...”. – Amenhotep II, estela da Grande Esfinge.</i></p>	A aniquilação dos inimigos é ordenada pelo deus Amon-Ra-Atum, o que fornece legitimidade à ação.

**Rei agindo como o deus.**

Bibliografia(1)	Diversos textos.
Texto	Observação
Vários.	
<b>Elemento temático(2): O rei age como o deus.</b>	
Passagem(3)	Análise(4)
“Ele é um rei valente como Montu”. – Thutmés III, estela de Gebel Barkal.	A valentia do rei é comparada ao deus Montu, deus egípcio da guerra. O rei absorve e age com o deus.
“Sua majestade retornou várias vezes, seu ataque foi um sucesso de valor e poder, o que levou o Egito à mesma condição de quando Ra existia como rei”. – Thutmés III, Templo do deus Montu, em Armant.	O rei, por suas ações, é comparado a Ra quando governava o Egito. Ao que parece, o rei age como o deus.
“Senhor das Duas Terras, Ankheperura, a esfinge que esmaga seus inimigos”. – Amenhotep II, inscrição em escaravelhos.	O rei é associado à esfinge, que é um ser ligado ao culto solar. Neste caso, o rei pode ter assimilado atributos da deusa Sekhmet, que é representada com a cabeça de leoa. Esta deusa tem como atributo o poder destrutivo do Sol.
“O Deus bom amado de Montu, hábil em todos os trabalhos (para os deuses), ansioso no carro de guerra como Astarté, firme em meio à multidão”. – Thutmés IV, inscrição no carro de guerra.	O rei amado do deus Montu age como Astarté, divindade asiática da guerra.

**Rei é um deus em vida.**

Bibliografia(1)	Diversos textos.
Texto	Observação
Vários.	
<b>Elemento temático(2): O Rei é um deus em vida.</b>	
<b>Passagem(3)</b>	<b>Análise(4)</b>
<i>"Sua majestade retornou várias vezes, seu ataque foi um sucesso de valor e poder, o que levou o Egito à mesma condição de quando Ra existia como rei". – Thutmés III, Templo do deus Montu, em Armant.</i>	O Rei, por suas ações, é comparado a Ra quando governava o Egito. Ao que parece, o rei age como o deus.
<i>"Ankheperura, a imagem sagrada de Ra". – Amenhotep II, inscrição em escaravelhos.</i>	O Rei é a imagem viva do deus Ra. Tão divino quanto Ra.
<i>"Ra-Harakhty, touro poderoso que aparece em verdade (Maat). Deus, bom de fato, soberano, Governante dos Nove Arvos (as nove regiões estrangeiras), Aton brilhante...". – Amenhotep III, inscrição em sua estátua como deus, Luxor.</i>	Amenhotep III se intitula Ra-Harakhty, uma das mais importantes divindades egípcias, e Aton brilhante, o futuro deus único de Akhenaton. Assim, torna-se o próprio deus solar em vida, necessitando de culto.
<i>"...Ó filho de Aton, Ra em vida! Grande é o amor que tu inspiras, o país vive". – Descrição de Akhenaton na tumba de Tutu.</i>	Akhenaton é o deus solar em vida, a própria manifestação de Ra.

**Considerações Finais**

Neste artigo nossa intenção se deteve na análise parcial do uso da imagem na documentação iconográfica e na descrição desta imagem na documentação textual do Reino Novo como elemento significativo na relação deus-humanidade e na relação deus-rei, de modo a estabelecer legitimidade divina e legitimidade nas relações de poder. Podemos perceber que a elaboração da imagem como representação não se limita apenas ao corpus iconográfico, mas também pode ser encontrado no corpus textual.

A iconografia do Reino Novo, como comunicação não verbal, aparentemente estabelece um tipo de linguagem compreensível aos segmentos sociais. Entretanto, esta compreensão poderia não ser geral, pois a mensagem nem sempre estava disponível a todos os segmentos e, além disso, possuía signos e códigos acessíveis a certos segmentos da

sociedade egípcia. Esse processo poderia então ser uma forma de estabelecer legitimidade e prestígio entre os diversos grupos sociais (provavelmente entre os egípcios antigos dos segmentos médios também).

### Final Considerations

In this paper our intention was a partial analysis of the use of the image in the iconographic documentation and the description of this image in textual documentation of the New Kingdom as a significant element in the god-mankind relationship and the god-king relationship, in order to establish divine legitimacy and legitimacy in power relations. We can see that the development of the image as representation is not limited to the iconographic corpus, but can also be found in the textual corpus.

The iconography of the New Kingdom, such as non-verbal communication, apparently established a kind of understandable language to social segments. However, this understanding could not be general, because the message was not always available to all segments and, moreover, had signs and codes available to certain segments of the Egyptian Society. This process could then be a way to establish legitimacy and prestige among the various social groups (probably among the ancient Egyptians of the middle segments as well).

### Referências Bibliográficas

- AUMONT, Jacques. *A Imagem*. Campinas: Papirus Editora, 2002(1998). 7<sup>a</sup> ed.
- BELL, Lanny. The New Kingdom “Divine” Temple: The example of Luxor. In: SHAFER, Byron E. (Editor). *Temples in Ancient Egypt*. New York: Cornell University Press, 1999.
- BRESTEAD, James H. *Ancient Records of Egypt*. Part two, London: HMM, 1988.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. Narrativa, Sentido, História. Campinas: Papirus, 1997.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. *Deuses Múmias e Ziguratts*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- COONEY, Kathlyn M. AND MCCLAIN, J. Brett. *The daily offering meal in the ritual of Amenhotep I: an instance of the local adaptation of cult liturgy*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2006.
- CUMMING, Barbara. *Egyptian Historical Records of the Later Eighteenth Dynasty*. Warminster: Aris & Phillips Ltd., 1984.
- DAVID, Rosalie. *A Guide to Religious Ritual at Abydos*. London: Aeris & Phillips Ltd., 1981.

- DAVIS, Whitney. *The Canonical Tradition in Ancient Egyptian Art(Cambridge New Art History and Criticism)*. Cambridge: Published by Cambridge University, 1989.
- FRANKFORT, Henri, FRANKFORT, H. A., WILSON, J. A. e JACOBSEN, T. *El pensamiento prefilosófico*. I. Egipto y Mesopotamia. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- GRALHA, Julio. *Deuses, Faraós e o Poder*. Rio de Janeiro: Barroso, 2002.
- \_\_\_\_\_. *A Cultura Material do Cotidiano: Espaço Urbano e Moradias no Egito Faraônico*. In: Funari, P.P.A.; Fogolari, E. P. (eds.) *Estudos de Arqueologia Histórica*. 1 ed. Habitus, Erichin (RS), pp. 115-132, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Arquitetura e iconografia templária: abordagem possível das práticas culturais e da legitimidade do poder no Egito Greco-Romano*, Curitiba: 2005, vol 6, 49-68.
- \_\_\_\_\_. *Power and Solar Cult in Ancient Egypt: An Iconographic and Politic-Religious approach*. In: Funari, P.P.A.; Garraffoni, R. S.; Letalien, B. (eds). *New perspectives on the Ancient World*. Oxford: Archaeopress, 2008, pp. 167-174.
- HORNUNG, Erik. *Akhenaten and the Religion of Light*. NY: Cornell Univ. Press, 1999.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. *History of Ancient Egypt. An Introduction*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1999.
- JOLY, Martine. *Introdução à Análise da Imagem*. Campinas: Papirus, 8<sup>a</sup> ed, 2005(1998).
- SADEK, Ashraf Iskander. *Popular religion in Egypt during the New Kingdom*. Hildesheim:Gersten-berg Verlag, 1987.
- SHAFER, Byron E. (Editor). *Temples In Ancient Egypt*. New York: Cornell University Press, 1999.
- SILVERMAN, David P. *Divinity and Deities in Ancient Egypt*. In: SHAFER, Byron (Editor), *Religion, in Ancient Egypt*. London: Cornoell University Press, 1991,
- WILKINSON, Richard H. *Reading Egyptian Art: A Hieroglyphic Guide to Ancient Egyptian Painting and Sculpture*. London: Thames & Hudson, 1996.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. *Symbol & Magic in Egyptian Art*. London: Thames & Hudson, 1994.

# Revista Mundo Antigo

## Resenha Review

# O deus Bês do Egito em Ibiza (El dios Bes de Egipto a Ibiza)

Margaret M. Bakos<sup>1</sup>

BRIEVA, Francisca Velázques. **El dios bes de Egipto a Ibiza.** Elvissa: Museu Arqueològic d'Eivissa, 2007.

Palavras – chaves: Egito – deus bês - divindade egípcia.

Keywords: Egypt – god bes – god – Egyptian deity.

Bês é uma divindade que nunca fez parte dos considerados *grandes deuses egípcios*, não pertencendo a nenhum dos sistemas cosmogônicos da religião egípcia. Ele foi, não obstante, desde priscas eras, um deus muito popular no Egito e em muitos sítios, ao longo do mar Mediterrâneo, inclusive, durante o período conhecido como *Mare Nostrum*, sob a dominação romana. Aliás, a sua presença é particularmente sentida na ilha de Ibiza.

A primeira análise científica realizada sobre essa divindade encontra-se na **Description de l' Egypte**. Nesse texto, ele é identificado como **Tifón**, ser monstruoso, o menor dos filhos de Gea e Tártaro, com características de homem e de animal. Champollion, entretanto, logo se insurge contra essa proposição, advertindo que vários deuses estariam representados nessa mesma figura básica.

Nos anos seguintes, o deus Bês ou Besa torna-se objeto de inúmeros estudos que discutem sua possível origem: a Arábia, o oriente e/ou o sul da África. Esse último, foi considerado o local mais provável de seu surgimento, devido a evidências encontradas nos textos dos Templos de Dendera e de Phila; aos próprios epítetos e atributos exibidos por Bês, tais como penas de avestruz e peles de pantera e às associações de sua imagem com os baboons, originários da Núbia; aos seus traços faciais: lábios grossos, nariz achatado, arco

---

<sup>1</sup> Professora Dra. da Universidade Estadual de Londrina (UEL) [mbakos@portoweb.com.br](mailto:mbakos@portoweb.com.br)

superciliar proeminente, enorme cabeleira, barba espessa, semelhantes aos dos pigmeus; e, finalmente, à sua imensa popularidade no reino de Napata-Meroe.

Além disso, na iconografia do deus, chama a atenção o seu aspecto leonino, que, aos poucos, vai-se transformando, devido ao processo de antropomorfização a que Bês foi sendo submetido no decorrer do tempo. Essa hipótese explicaria as pernas curvadas do deus no Reino Médio, atribuídas à dificuldade de se manter em pé, devido à sua natureza animal.

No período greco-romano, as representações de Bês mostram-no segurando com a mão esquerda uma serpente e, com a direita, uma espada. Aos finais dessa etapa, começam a aparecer registros de sua presença em *mamisis*, edifícios dedicados às deusas Hathor e Tawret, nos quais aconteciam os nascimentos dos filhos divinos, o que comprovaria sua associação e subordinação às missões protetoras das deusas. Com o triunfo do cristianismo, em 392, o deus foi, aos poucos, sendo considerado uma espécie de gênio maléfico que atormentava os monges (BRIEVA, 2007, p. 31).

Para a autora, entretanto, Bês é uma divindade que, com o desenvolvimento do culto, foi adquirindo diferentes naturezas: o seu nome revela *uma unidade dentro da aparente multiplicidade, até que sejamos capazes de resolver o problema* (BRIEVA, 2007, p. 15). A imensa confusão que se criou, ainda não bem resolvida, sobre a origem e características do deus pode ter surgido ainda na época egípcia antiga, pois, já então, parecem existir divergências entre as posições canônica e a popular, entre as primeiras imagens originais levadas pelos que viajaram para fora do país, e as representações feitas a partir de suas cópias.

Cronologicamente, as primeiras referências a Bês aparecem nas *facas mágicas*, e as últimas, em estelas, tão famosas como a de Metternich, mandada fazer por Nectanebo (360-342 a.C.), agora no Museu Nacional de Napólis. Nessa estela, a imagem da cabeça de Bês é muito grande e está colocada sobre o corpo desnudo de Harpocrates, que segura, nas mãos, animais peçonhentos, para evitar que eles façam mal às pessoas.<sup>2</sup>

Sabidamente, Bês não fazia parte de um culto de Estado, pois inexistem templos dedicados a ele. Recebia rituais em nível doméstico, o que incluía sua presença tanto em casas habitadas por operários em Deir el Medina ou Tell el Amarna, como em moradias

<sup>2</sup> Essas imagens foram, por mim, apresentadas no I Congresso Internacional de **Religião, mito e magia no mundo antigo**, promovido pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro, de 8-12 de novembro 2011, na comunicação intitulada: “Bês em Deir el Medina e no Mediterrâneo.”

suntuosas e até mesmo palácios, como o de Amenófis III, onde sua imagem aparece esculpida na cabeceira do leito real e/ou nas diversas residências de Ramsés II.

Bês, em linhas gerais, é configurado como um deus alegre e protetor dos lugares onde ficavam reclusas as parturientes. Acreditava-se ainda que ele velava também pelas crianças, pelo amor dos casais, pelos músicos e festas, pelos adormecidos, afastando deles as serpentes, bem como pelos defuntos no além.

No III, IV, e V capítulos, Brieva analisa a presença de Bês fora do Egito: no Mediterrâneo Oriental, Central e Península Ibérica. O primeiro exemplar encontrado de Bês foi uma figura em osso, localizada na Anatólia e datada do segundo milênio a.C.; mas, a partir daí, essas figuras começam a aparecer mais amiúde, nos mais diversos sítios, produzidas em outros materiais. Há, inclusive, figuras bizarras em escaravelhos representando Bês como esfinge. Acredita-se que a maioria dessas representações sejam fruto de manufaturas egípcias; mas, em algumas delas, há evidências, devido ao material utilizado em sua produção, de proveniência dos locais em que foram encontradas.

Finalmente, no VI capítulo, a autora dedica-se à análise minuciosa das representações do deus localizadas em Ibiza, constatando que, em alguns casos, Bês já se havia convertido em uma espécie de senhor dos animais.

Segundo Brieva, o reconhecimento da presença de Bês em Ibiza é resultado de um longo processo de pesquisa, pautado por longas discussões e a adoção de posições controversas. O primeiro passo foi o aceite da existência de moedas de procedência *ibicenca* (BRIEVA, 2007, p. 100) nas quais a presença do deus pode ser identificada. Também foram localizadas, em Ibiza, dezenas de escaravelhos com a imagem de Bês, bem como imagens do deus em pé, desnudo sobre um sóculo. Essas descobertas são resultantes das escavações feitas na ilha e estão hoje depositadas no Museu Arqueológico de Ibiza. Nesse museu, também se encontra um importante número de amuletos de tipo egípcio, mas há ainda muitas dúvidas sobre suas procedências; alguns aventurem que sejam originários das ilhas de Chipre, Cartago e Tharros. O famoso egíptólogo Jean Vercoutter (1911-2000) considerava que eles provinham de tumbas dos séculos VII e VI a.C., sendo autenticamente egípcias (BRIEVA, 2007, p. 130). Brieva constrói dez gráficos bastante complexos, registrando as peças encontradas, segundo o material empregado em sua produção, local das escavações em que foram encontradas e tipologias. A autora confessa,

não obstante, a insuficiência de dados para conclusões mais objetivas sobre a história dessas peças.

O livro, de 259 páginas, é fruto da Licenciatura de Francisca Velázquez Brieva, defendida na Universidad Autônoma de Madrid. Em tom acadêmico, a publicação contém densas descrições, imagens em preto e branco, exaustivas e minuciosas revisões historiográficas sobre a história do deus, o que confere ao texto uma tal densidade de informações que torna, por vezes, penosa a leitura. Recomenda-se, entretanto, a não desistência, pois a leitura vale a pena: induz os visitantes de Ibiza, para além de aproveitarem as praias da ilha<sup>3</sup>, a conhecerem o Museu Nacional, no qual todas essas peças podem ser melhor admiradas.

---

<sup>3</sup> Agradeço ao Dr. Phillip Gomes Jardim, querido sobrinho, que, de sua viagem a Ibiza, trouxe formidáveis subsídios para o futuro desenvolvimento desta pesquisa.



# Revista Mundo Antigo

## Normas de Publicação Guidelines for publication

**Normas de Publicação / Guidelines for publication  
REVISTA MUNDO ANTIGO**

**ARTIGO - NORMAS DE PUBLICAÇÃO**

**EXEMPLO INICIAL DE ARTIGO**

---

**Título do Artigo  
Subtítulo**

Nome e Sobrenome do autor ou autores<sup>1</sup>

**RESUMO:**

**Em português ou idioma nativo do autor**

De 5 a 15 linhas. Espaço simples, fonte Times New Roman 10

**Palavra chave:** Até cinco palavras separadas por traço.

**ABSTRACT – Resumen – Résumé:**

**Título do Artigo traduzido para o idioma escolhido.**

O resumo em língua estrangeira pode ser em inglês (preferencialmente), espanhol ou francês.

De 5 a 15 linhas. Espaço simples, fonte Times New Roman 10.

**Palavra chave em idioma diferente do nativo:** Inglês preferencialmente, espanhol ou francês.

**TEXTO:**

**O texto deve ser enviado no formato \*.DOC ou \*.DOCX**

Margem = 3 cm.

Límite de 10 a 25 laudas.

- Para parágrafo utilizar fonte Times New Roman 12, espaçamento 1,5;
- Para Título do Artigo, utilizar fonte Times New Roman 18, Negrito;
- Para subtítulos, fonte Times New Roman 14;

---

<sup>1</sup> **Se professor colocar:** titulação, a área de atuação, instituição (particular ou pública). Informar se estiver fazendo um pós-doc ou se ligado a um núcleo de pesquisa. **Se pós-graduando:** Indicar titulação, área, instituição e orientador. Se desejar colocar e-mail de contato.

- Para Notas de Rodapé, fonte Times New Roman 10;

## NOTAS:

- Citação ou indicação de autor inserida no corpo do texto usar o formato que se segue em parênteses: (SOBRENOME DO AUTOR, Ano, página).
- Citações com mais de três linhas, usar recuo esquerdo = 5 cm. Fonte 10 e espaço simples.
- Passagens de textos antigos inseridas no corpo do texto usar o formato que se segue em parênteses: (AUTOR, obra, volume ou livro[se for o caso], capítulo, passagem).
- No rodapé somente informações e explicações necessárias à compreensão da passagem e que por razões próprias não foram colocadas no texto.

## IMAGENS:

Inseridas no texto com legenda e referência.

As imagens também devem ser enviadas em anexo no formato JPG.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

1. A documentação utilizada no artigo deve vir em primeiro lugar.
  2. A bibliografia deve vir em seguida e em ordem alfabética.
- Para livro: SOBRENOME, Pré-nome do autor. *Título do livro*. Cidade: Editora, Ano.
  - Para capítulo de livro: SOBRENOME, Pré-nome do autor. *Título do capítulo*. In: SOBRENOME, Pré-nome do autor. Título do livro. Cidade: Editora, Ano, p.
  - Para artigo de periódico: SOBRENOME, Pré-nome do autor. *Título do artigo*. Título do Periódico. Cidade, v., n., p., mês (se tiver) Ano.

## RESENHA - NORMAS DE PUBLICAÇÃO<sup>2</sup>

### EXEMPLO DE RESENHA

---

**Título da resenha<sup>3</sup>**

**Título da resenha em outro idioma**

( Preferencialmente tradução do título para o Inglês podendo também ser para o espanhol ou francês)

Nome e Sobrenome do autor ou autores da resenha<sup>4</sup>

#### **Palavra chave:**

Até cinco palavras separadas por traço.

#### **Palavra chave em idioma diferente do nativo (Inglês – preferencialmente, espanhol ou francês):**

Até cinco palavras separadas por traço.

#### **TEXTO<sup>5</sup>**

Límite de 2 a 12 laudas.

#### **REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA<sup>6</sup>**

---

<sup>2</sup> Conforme normas para artigo.

<sup>3</sup> Conforme normas para artigo.

<sup>4</sup> **Se professor colocar:** titulação, a área de atuação, instituição (particular ou pública). Informar se estiver fazendo um pós-doc ou se ligado a um núcleo de pesquisa. **Se pós-graduando:** Indicar titulação, área, instituição e orientador. Se desejar colocar e-mail de contato.

<sup>5</sup> Conforme normas para artigo.

<sup>6</sup> Conforme normas para artigo

**MUNDO ANTIGO Journal**  
**(Ancient World Journal)**  
**PAPER – GUIDELINE FOR PUBLICATION**

EXAMPLE

---

**Title of Paper**

**Subtitle**

Name and surname of author or authors<sup>7</sup>

**ABSTRACT:**

It could be author's native language

5 to 15 lines. Simple space, Times New Roman 12

Keyword: Up to five words separated by underscores

**ABSTRACT – Resumen – Résumé:**

It can be in English (preferably), Spanish or French.

5 to 15 lines. Simple space, Times New Roman 12

Keyword: Up to five words separated by underscores

**TEXT:**

The text should be submitted in the format \*.DOC or DOCX

**For foreign researchers, texts should be submitted in English (preferably), Spanish or French.**

Margin = 3 cm.

Limit of 10 to 25 pages.

- For paragraph using Times New Roman 12, spacing 1.5;
- To Article Title, use Times New Roman 18, Bold;
- For captions, font Times New Roman 14;
- To Footnotes, Times New Roman 10;

---

<sup>7</sup> Se professor colocar: titulação, a área de atuação, instituição (particular ou pública). Informar se estiver fazendo um pós-doc ou se ligado a um núcleo de pesquisa. Se pós-graduando: Indicar titulação, área, instituição e orientador. Se desejar colocar e-mail de contato.

**NOTES:**

- quote or indication of the author inserted in the text using the format below in parentheses (author surname, year, page).
- Quotations over three lines using indentation left = 5 cm. Font 10, simple space.
- Passages from ancient texts inserted in the text using the format below in parentheses: (author, work, or volume book [if applicable], chapter, passage).
- At the bottom only the information and explanations necessary to understand the passage and for their own reasons that were not placed in the text.

**IMAGES:**

Attach the image in the text with information and reference.

The images should also be sent as attachment in JPG format.

**REFERENCES:**

1. The documentation used in the article should come first.
  2. The bibliography should come next in alphabetical order.
- To book: SURNAME, Pre-author's name. *Title of book*. City: Publisher, Year
  - To book chapter: SURNAME, author's name. *Title of chapter*. In: SURNAME, author's name. Title of book. City: Publisher, Year, p.
  - For journal article: SURNAME, author's name. *Title of the article*. Title of Periodical. City, v., n., p., month (if any) Year.

## REVIEW - RULES OF PUBLICATION<sup>8</sup>

### EXAMPLE

---

**Review title<sup>9</sup>**

**Review title in other language**

(It can be in English (preferably), Spanish or French)

Name and surname of author or authors<sup>10</sup>

Keyword: Up to five words separated by underscores (native language).

Keyword: Up to five words separated by underscores (different from native language).

### TEXT<sup>11</sup>

Limit 2 to 12 pages.

### BIBLIOGRAPHIC REFERENCE<sup>12</sup>

---

### ANY DOUBT CONTACT US:

Prof. Dr. Julio Gralha

[julio.egito@gmail.com](mailto:julio.egito@gmail.com) or [nehmaat@gmail.com](mailto:nehmaat@gmail.com)

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE – BRAZIL

City of Campos dos Goytacazes – Rio de Janeiro

<http://www.proac.uff.br/campos/>

<http://www.pucg.uff.br/>

---

<sup>8</sup> As rules for papers.

<sup>9</sup> As rules for papers.

<sup>10</sup> If you are teacher indicates your titles, research area, institution (private or public University). Inform whether you are doing a postdoc or connected to a research center. If you desire inform your e-mail for contact. If you are graduate student indicates titles, research area, institution (private or public University) and advisor. If you desire inform your e-mail for contact..

<sup>11</sup> As rules for papers.

<sup>12</sup> If necessary.