

EL ANTIGUO ESTADO EGIPCIO COMO ALTERIDAD: COSMOVISIÓN, DISCURSO Y PRÁCTICAS SOCIALES (ca. 3000-1800 a.C.)

Roxana Flammini

Universidad Católica Argentina

RESUMEN: La valorización de la alteridad –en este caso la antiguo egipcia– y de las particularidades que su cosmovisión le imprime al discurso y a otro tipo de evidencias, permiten leer las prácticas de esa sociedad de un modo alternativo. Esa cosmovisión se expresa, entre otros planos, en el discurso textual e iconográfico y en ciertas prácticas sociales. Por cierto, las variaciones se visualizan en un amplio lapso temporal. Aquí consideraremos uno muy prolongado –de casi 1.200 años– donde se evidencian dos vertientes ideológicas que proponían destinos de ultratumba para la figura regia contradictorios entre sí, y que, además de estar expresadas en el plano territorial, aparecen reflejadas en las prácticas funerarias regias y en otras prácticas sociales, y muestran tanto períodos de preeminencia de una por sobre la otra, como de búsqueda de equilibrio entre ambas.

Palabras clave: alteridad, discurso, Egipto, Reino Medio.

ABSTRACT: The positive valuation of the otherness and of the particular Weltanschauung of the ancient Egyptian society, allows for a reading of its social practices in an alternative way. That Weltanschauung is expressed, among other aspects, in the textual and iconographical discourses and in certain social practices related to the afterlife beliefs. In fact, variations are visualized in a wide time span. We will consider here a very long one of almost 1200 years, visualizing two opposite ideological ways in regard to the afterlife destiny of the king-god. These ideological ways had a territorial expression and displayed periods of preeminence of one above the other, as much as a search of balance between them.

Keywords: otherness, discourse, Egypt, Middle Kingdom.

I.

La instauración del nuevo orden mundial que se inició con la caída del muro de Berlín a fines de los '80, tuvo como una de sus características más relevantes la conformación de la denominada "aldea global" –y virtual– del Tercer Milenio.

Algunos de los fenómenos que este nuevo orden produjo son, entre otros, la tendencia hacia la organización de países en grandes bloques regionales con una moneda única; la formación de mercados supranacionales; la tendencia al uso de un único idioma en las relaciones y comunicaciones internacionales; los movimientos migratorios en gran escala desde las periferias hacia los países centrales y el establecimiento de Internet, donde toda frontera se desdibuja. Sin embargo, a pesar de estas

situaciones que parecieran conllevar un acercamiento entre diferentes sociedades y una dilución de las fronteras, el proceso dista mucho de ser pacífico.

Por cierto, todos esos cambios, vinculados al encuentro de tradiciones culturales diversas en espacios compartidos a escala planetaria, nos dan lugar a repensar una serie de interrogantes acerca del hombre y su lugar en el mundo. ¿Quiénes son esos “otros”, culturalmente diferentes, que hoy tenemos tan cerca? ¿A qué nivel pueden situarse los límites, las fronteras entre unos y otros? ¿Cómo comunicarnos, cómo establecer un diálogo? Son estos cuestionamientos presentes y cotidianos, los que hacen que nos acerquemos al pasado en búsqueda de respuestas, pero con una mirada diferente de la de hace “apenas” quince o veinte años atrás.

De hecho, esta coyuntura mundial, en mayor o menor medida, ejerció –y continúa haciéndolo aún– un fuerte impacto en los ámbitos académicos, y en particular en las ciencias sociales: existe hoy día toda una nueva generación de antropólogos, arqueólogos, historiadores y sociólogos empeñados en la búsqueda de respuestas para esas nuevas preguntas. Sin embargo, y si bien se vislumbra una cierta tendencia holística acerca de la interpretación de los procesos sociales, sigue en vigencia una aproximación sectorial: desde la sociología, la antropología, la economía –por mencionar sólo algunas disciplinas– se plantean problemáticas coincidentes, pero que difieren entre sí, tanto en el método como en la concepción misma del problema y, desde ya, en su resolución, por lo cual la impresión que uno recibe es, cuando menos, confusa.

Como señalaba Wolf al exponer la tesis central de su trabajo *Europa y la gente sin Historia*:

“(...) el mundo de la humanidad constituye un total de procesos múltiples interconectados y los empeños por descomponer en sus partes a esta totalidad, que luego no pueden rearmarla, falsean la realidad. Conceptos tales como “nación”, “sociedad” y “cultura” designan porciones y pueden llevarnos a convertir nombres en cosas. Sólo entendiendo estos nombres como hatos de relaciones y colocándolos de nuevo en el terreno del que fueron abstraídos, podremos esperar evitar inferencias engañosas y acrecentar nuestra comprensión” (Wolf 2000: 3).

Por cierto, podemos suponer que esta empresa se dificultaría debido en parte a la preocupante hiperespecialización a la que estamos sometidos. Para dar un ejemplo, ya no quedan figuras como las de, por ejemplo, un José Luis Romero, quien podía aventurarse tanto en los avatares de la historia argentina contemporánea como darnos lecciones sobre la Edad Media¹. Sin embargo, si bien el campo temático de trabajo suele irse restringiendo paulatinamente, la apertura puede darse desde la heurística y la hermenéutica, ya que se amplió enormemente, por un lado, la base documental a disposición del investigador y, por el otro, las herramientas conceptuales que están a su alcance.

Hoy día, en el caso de los historiadores, todo vestigio es pasible de análisis –a diferencia de unos años atrás, cuando se priorizaba el estudio de los documentos escritos– y, además, los conceptos y teorías de otros “sectores académicos” vienen en su auxilio enriqueciendo sustancialmente su análisis; con lo cual esta interdisciplinabilidad, desde

1. Como por ejemplo en *Las ideas políticas en la Argentina* (1948) y *La Edad Media* (1949).

ya bienvenida, deja en evidencia no sólo la multiplicidad de campos existentes sino lo poco práctico que resultan esas subdivisiones, por lo menos en el campo social².

Ahora bien, quizás una manera de obtener un cierto ordenamiento frente al aumento de la información disponible, consista en establecer un orden de prioridades en la relación problema-marco teórico; en otras palabras, si se parte de un problema³, o si se priorizan las *herramientas teóricas* que podrían ayudar a explicarlo.

Para nosotros, las características del problema a tratar es aquello que crea las condiciones para definir, en un segundo momento, las *herramientas teóricas* que se utilizarán para su explicación, *herramientas* constituidas por los procederes, teorías y conceptos de los diferentes campos de estudio social –distintas facetas del mismo saber– que poseen las llaves de acceso a otras explicaciones *posibles* sobre antiguas o nuevas problemáticas. De hecho, como en última instancia toda teoría es precaria, ninguna de ellas poseería un valor intrínseco que pueda explicarse en términos cualitativos, y menos aún como leyes que se cumplen inexorablemente; con lo cual, es su *utilidad* en la resolución de un determinado problema lo que incide en el momento de considerar su implementación en el análisis.

Este es el camino por el que hemos optado, y no es sencillo: implica un conocimiento de las perspectivas que los diferentes “sectores” poseen, sus discusiones y propuestas en torno al tema que nos concierne, para luego, de acuerdo con el problema, optar por aquellas herramientas teóricas que consideremos más apropiadas a los fines que perseguimos.

II.

Hace más de veinte años, en 1984, Ángel Castellán emprendía sus propias reflexiones sobre la historia y los historiadores –aunque sus reflexiones bien pueden aplicarse a todo estudioso del campo social– buscando llamar la atención sobre algunos puntos muy precisos:

“(...) [el historiador] debe prestar particular atención a (...) la génesis y conformación de las categorías historiográficas, de los hábitos mentales que ha heredado de la comunidad a la que pertenece, ellos también producto de la historia” (Castellán 1984: 117-118).

Quizás no hemos efectuado este ejercicio con la suficiente frecuencia, con lo cual no tomamos plena conciencia de los paradigmas que hemos heredado, y es quizás por este motivo que nos resulta sumamente difícil dudar de la universalidad de nuestro modo de ver las cosas⁴.

Pero si aplicáramos esa consideración de Castellán, a poco de andar nos daríamos cuenta que, por ejemplo, la antigua sociedad egipcia –como tantas otras– *no pensa-*

2. En cierto modo esta inquietud la expresan E. Wolf (2000: 8 y ss) y A. Sherratt, este último desde el campo más específico del estudio de las sociedades antiguas (2000: 115-117).

3. En el sentido de la historia-problema enunciado por L. Febvre (Febvre 1982: 3-43).

4. Para una discusión sobre los paradigmas decimonónicos y las ciencias sociales, cf. Wallerstein 1998: 257-277 y Aguirre Rojas 2003: 111-135.

ba el mundo como nosotros, no lo entendía ni lo explicaba a nuestro modo. Esa sociedad era “diferente” en el mejor sentido del término; de este modo, consideramos fundamental aceptar la *alteridad* y ponerla de manifiesto allí donde aparezca, basándonos fundamentalmente en el respeto a esas sociedades “otras”: ni “mejores”, ni “peores”; ni “primitivas”, ni “arcaicas”, ni más o menos “civilizadas”, simplemente, “distintas”. En palabras de M. Campagno:

“(...) de lo que se trata es (...) de asumir que la postulación de esa alteridad no encierra la suposición correlativa de ningún tipo de irracionalidad. Si esos modos de pensamiento no siguen los parámetros de la Razón occidental no es porque carezcan de toda lógica: poseen sus propias lógicas, sus propios parámetros de normalidad. Son formas de pensar no-rationales desde el punto de vista de nuestra racionalidad; pero no por ello son irracionales: remiten a otros criterios de coherencia que no son los nuestros. Se trata, pues, de otras razones, de otros modos de racionalidad” (Campagno 1998: 12).

Es decir, entender la alteridad no en el sentido lato del término: es una obviedad que la gente de la Europa occidental –por dar un ejemplo que nos es culturalmente cercano– pensaba de un modo diferente del nuestro en el siglo XVI.

De lo que se trata, entonces, es de descubrir la alteridad en las concepciones del tiempo, en el sentido de la historia, en la concepción de la realeza (Hobsbawm 1997: 183-185); para lo cual podemos optar por utilizar herramientas conceptuales provenientes de otras disciplinas, como ser del campo antropológico o sociológico, para el análisis de todas las evidencias disponibles.

III.

¿Cómo podemos, entonces, caracterizar la *alteridad* egipcia, que es la que nos ocupa en esta aproximación? Para comenzar, vale argumentar que, en el caso del Egipto antiguo, ese *otro modo de racionalidad* estaba constituido por lo que se da en llamar *discurso mítico o integrado* y que ese discurso sesga los textos y las representaciones iconográficas en gran medida, de allí la necesidad de reconocerlo, identificarlo y adecuarse a sus particularidades (Cervelló Autuori 1996: 17 ss).

En él, todos los aspectos que en general diferenciamos con bastante facilidad en una sociedad como la nuestra –los ámbitos “económico”, “político”, “religioso”– se encuentran entramados entre sí; donde es el mito el que da sentido y expresión a la cosmovisión, de una manera arquetípica y reiterativa. De este modo, el mito, y con él el rito, constituyen la “forma lingüística narrativa que permite el recuerdo y la transmisión de lo arquetípico y la acción sagrada actualizadora de los actos del Principio” (Cervelló Autuori 1996: 20). Así, no habría que buscar elementos estéticos o propagandísticos en la reiteración tanto de motivos iconográficos como de expresiones o fórmulas escritas, sino una “eficacia mágica (...) a la que se le atribuye un poder creador” (Alleau 1977: 218). Y nosotros, occidentales, debemos comprender y aceptar que el mito para el hombre de esas sociedades era “la única revelación válida de la realidad” (Eliade 2001: 22) y desafectarlo de las consideraciones peyo-

rativas (mito entendido como fábula, sin conexión con hechos "reales"⁵) que *nuestro* dispositivo de pensamiento le otorgó.

De esta manera, todos los elementos de análisis (estatuaria, iconografía, textos o cualquier otra forma de expresión que nos hable de esa sociedad y su cosmovisión), permiten lecturas alternativas. Por cierto, la cosmovisión podemos definirla como el modo en que una comunidad interpreta el mundo, a partir del cual establece sus relaciones con él y lo dota de sentido; además, creemos necesario remarcar que la élite comparte la creencia en esa cosmovisión, puesto que no puede darse por sentado que fuera consciente de su rol y lo usara para manipular al resto de la población. Sin embargo, esto no se contradice con la existencia de luchas intestinas por el poder, intrigas y usurpaciones, pero siempre dentro de su *propio marco ideológico*, a pesar que hoy día sea frecuente observar trabajos donde se menciona la "propaganda" llevada a cabo por la élite con el fin de obtener resultados precisos premeditados⁶.

De hecho, este modo de concepción del universo se caracteriza por la actualización de lo arquetípico, de aquello sucedido en el no-tiempo o tiempo primordial (Eliade 1984; 1994). He aquí, entonces, que los actos del rey y lo registrado en los textos obedece también a esta concepción, aunque esta identificación arquetípica no remite a una inmovilidad ineludible: en el caso de Egipto, se verifican variaciones en el arquetipo del rey-dios probablemente en relación con momentos de crisis, como por ejemplo durante el denominado Primer Período Intermedio (ca. 2200-2050 a.C., de aquí en adelante PPI), un lapso signado por la descentralización del Estado hasta entonces unificado.

Otra de las características a enunciar es la dualidad que posee ese discurso, la cual expresa la totalidad en la multiplicidad bajo la forma de "opuestos complementarios de potencia equivalente" (Cervelló Autuori 1996: 202). De ella, el antiguo Egipto nos provee varios ejemplos: el par primordial *orden* y *caos* (*maat* e *isfet*), la titulación regia (en tanto uno de los títulos dobles del rey es "Dos Señoras") y la concepción dual del territorio (el Alto y el Bajo Egipto), pasando por la expresión del poder de Ra, en su aspecto positivo creador expresado en la diosa Hathor y en el negativo destructor en la diosa Sejmet (Roberts 1995: 10-14).

Esta dualidad que permea la cosmovisión egipcia, también se ve expresada en la dualidad ideológica de la realeza, a través de la conformación de dos vertientes, la osiriana y la solar, cuyas particularidades influyeron sobre el arquetipo del rey-dios y sobre las que volveremos más adelante.

Por último, otra de las características del pensamiento integrado es aquello que H. Frankfort denominó *multiplicidad de aproximaciones*, aspecto también conocido como *poliocularidad*. Esta característica le imprime al discurso la cualidad de no respetar en premisas correlativas el principio lógico aristotélico de no-contradicción: en los Textos de las Pirámides se hace mención a Horus, tanto como hijo de Osiris como hijo de Ha-

5. "Reales" en tanto verificables por medio de vestigios.

6. Existen numerosos ejemplos de aplicación del concepto de "propaganda" al Antiguo Egipto, entendido a grandes rasgos como manipulación del mensaje por parte de los emisores para actuar sobre las conductas de los receptores. Cf. Bleiberg 1985-86: 5-13; Simpson 1982: 266-271; Thériault 1993: 151-160; Smith 1995: 4.

thor. Por cierto, se sabe que estas dos divinidades no conforman una hierogamia, con lo cual, de hecho, el texto hace referencia a Horus en dos aspectos que no se relacionan entre sí, sino que lo hacen en referencia a la propia naturaleza horiana, por un lado en el plano regio (Horus como hijo de Osiris) y, por el otro, en el plano cósmico (como hijo de Hathor) (Frankfort 1976: 194-195; Cervelló Autuori 1996: 18-21).

Como vemos, el discurso egipcio se sustenta en una lógica radicalmente diferente de la que habitualmente nosotros manejamos. Entonces, ¿es de algún modo posible, para nosotros, aprehender ese otro modo de interpretar los vínculos entre el hombre y su entorno?

Desde ya que encarar el abordaje de una alteridad es complejo y conlleva cierto desprejuicio intelectual que implica poder acercarnos al estudio de esa sociedad libres –en la medida de lo posible– de preconceptos. Esto no significa falta de rigurosidad en el método, en absoluto; tiene que ver con la *actitud* con que se aborda la problemática: tratando de comprender el pensamiento de esa sociedad “otra” utilizando nuestra herramienta básica, el pensar; es decir, conocer para comprender; tratar de adentrarnos en las entrañas de una cosmovisión diferente.

Es por este motivo que el *lenguaje* –como medio de expresión y entendimiento, y herramienta básica del diálogo– cobra una importancia central. Y somos conscientes que al utilizar lenguas diferentes –no sólo la egipcia antigua de los documentos, sino las lenguas modernas con las que los investigadores *dialogamos*– queda un espacio para la incertidumbre en la captación del *sentido de lo dicho*. Como señala C. Balzer:

“(...) un intérprete que se contentara en verter en la otra lengua, las palabras y las frases pronunciadas por uno de los interlocutores, confiere al diálogo un carácter ininteligible. Lo que el intérprete debe restituir, no es lo que ha sido dicho, en su tesitura auténtica, sino lo que el otro quiso decir y dice, mientras que deja numerosas cosas no dichas” (Balzer 2002: 15).

Buscar “lo que el otro quiso decir” implica, en primer lugar, tomar conciencia del sesgo que imprimen nuestros propios paradigmas (para no universalizarlos); y paralelamente, aceptar tanto la vigencia de la alteridad (para no caer en anacronismos) como la de la singularidad de los procesos históricos (para evitar la búsqueda de leyes universales). Desde ya, esta actitud tiene un riesgo, que significa el no poder, en ciertos casos, dar una respuesta al “qué quisieron decir” más allá de lo que “dicen” esos *otros*, pero es un riesgo calculado que deja expuestas, simplemente, las limitaciones de nuestro andamiaje hermenéutico.

IV.

En la década del '50, F. Braudel exponía sus reflexiones acerca del tiempo histórico, desplegado en tres dimensiones, donde tendrían lugar los cambios y las continuidades. En la dimensión más prolongada, a la que denominó *estructura* o “tiempo largo”, podrían visualizarse cambios en los ámbitos de las mentalidades, las creencias y las ideologías. En ese nivel, tales cambios son más lentos y más distantes entre sí. La segunda dimensión, la *coyuntura*, responde al nivel de los cambios y continuidades más breves en relación con la estructura. En estos niveles es donde habitualmen-

te se mueve el historiador, teniendo en cuenta la influencia bidireccional entre ambos ámbitos. Y finalmente, el tiempo más corto, el de los *eventos*, lo que Braudel denominaba la *microhistoria* (Braudel 1968: 122-123).

De este modo, el análisis de la figura del rey-dios egipcio en el devenir histórico extendido entre 3000 y 1800 a.C., que abordaremos a continuación, busca conjugar las dos primeras dimensiones braudelianas mencionadas. Por cierto, al comenzar por el tiempo largo, buscaremos establecer las variaciones que la práctica simbólica presenta en relación con los destinos de ultratumba de la figura regia. Consideraremos un lapso de tiempo muy prolongado, porque es allí donde pueden visualizarse esos cambios en la práctica; cambios que, en un nivel coyuntural, se imprimieron también en ciertas prácticas sociales.

Sobre fines del IV milenio a.C., tuvo lugar el surgimiento del Estado en Egipto, en un proceso probablemente iniciado en el marco de las guerras de conquista desatadas entre los tres proto-reinos localizados en el Alto Egipto (Nagada, Hieracómpolis y Abidos, véase Fig. 1), por el control de las rutas de intercambio de bienes de prestigio (Campagno 2002: 164-170).

La ciudad de Menfis, fundada luego de la unificación no sólo con un sentido simbólico (en el punto medio entre el Alto y el Bajo Egipto), económico (en un ámbito favorable para la agricultura donde se abre el río en un Delta), y social (ruptura de los lazos de parentesco intracomunitarios entre la nueva “realeza” y el resto de los habitantes) (Campagno 2003: 154-159), se transformó en la nueva capital y recibió a los reyes de origen altoegipcio; mientras que los antiguos sitios meridionales de Nagada, Hieracómpolis y Abidos readaptaron su existencia como prestigiosos centros referentes de la ancestralidad real, en especial Abidos, que funcionó en época dinástica como una de las necrópolis de los reyes fundadores del Estado. Otra área de necrópolis regias se estableció en los alrededores de la nueva capital, Menfis, en particular, en Saqqara y Guiza en los inicios del Estado y más tarde en Lisht, Dahshur y Hawara (véase Fig. 1 y Cuadro 1).

Como vemos, existían en los inicios del Estado dos ámbitos espaciales establecidos como necrópolis regias. Ya habíamos mencionado la existencia de una dualidad ideológica de la realeza expresada en dos vertientes, la osiriana y la solar que, precisamente, se expresan en cada uno de esos ámbitos. De esta manera, cada una de esas tradiciones poseía un correlato territorial: la tradición osiriana tenía su base político-ideológica en el sur, expresada en Tebas y en la necrópolis de Abidos, y la heliopolitana la tenía en el norte, expresada en Menfis y en las necrópolis erigidas allí.

Pero, como señala Cervelló Autuori, ambas doctrinas sustentaban principios escatológicos contradictorios: la vertiente solar, que representaba la tradición celeste, exclusivista y absolutista originada en Heliópolis a partir del surgimiento del Estado, proponía un destino de ultratumba *exclusivo para el rey*, separado de los demás seres. Estaba representada por Ra, en tanto deidad “escatológica”; y el rey actuaba en tanto Hijo de Ra, el *Único*; mientras que la otra vertiente, la osiriana, expresada en Osiris –otra deidad “escatológica”– representaba la tradición sureña, donde el rey muerto gobernaba a sus súbditos en un mundo de ultratumba de carácter colectivo (Cervelló Autuori 1996: 221).

En el devenir temporal, estas vertientes ideológicas presentaron fluctuaciones. Por cierto, se evidencia un proceso de solarización que se inició con las primeras dinastías, y que podemos rastrear a través de los sitios elegidos para establecer los enterramientos y los tipos de tumbas que los reyes construyeron. Pero, de hecho, existieron ejemplos de búsqueda de armonización entre los principios contradictorios que esas vertientes sostenían, como puede ilustrarlo el enterratorio doble de los reyes de la dinastía I, quienes se erigieron un complejo funerario en el área menfita y otro en la tebana, salvo un único caso, el de Semerjet, quien optó por un enterratorio único en esa última, en Abidos. Ahora bien, durante la dinastía II, los reyes fluctuaron *entre una y otra vertiente*: los cuatro primeros se hicieron enterrar en Saqqara, en el norte, mientras que los dos últimos en Abidos; y, una vez iniciada la dinastía III, la solarización siguió su curso y cada vez en menor medida se evidencian intentos por establecer formas de equilibrio. Así, los reyes de las dinastías IV (los constructores de las grandes pirámides de Guiza⁷), la V y la VI, estaban solarizados en alto grado, pero esta situación no implicó en modo alguno la desaparición de la vertiente osiriana. Por el contrario, durante y después del período de crisis (el PPI) que se inició a fines de la dinastía VI, tuvo lugar un “resurgimiento” de esta última (Cervelló Autuori 1996: 221-238).

Este período crítico se inició cuando, con una práctica estatal instituida durante mil años, Egipto discurrió por un primer proceso de descentralización del Estado –concebido como un período de predominio del caos por la literatura posterior– al que sucedió un período de reunificación, el Reino Medio. De todos modos, no entraremos aquí a analizar en detalle la situación histórica del PPI, sino que buscaremos resaltar los puntos que aquí nos interesan en relación con nuestros objetivos. Nos referiremos, entonces, a aquellos elementos que puedan mostrar un cambio en la posterior concepción de la figura regia y en las relaciones entre la élite y el resto de la población.

Por un lado, las inscripciones de los funcionarios locales (nomarcas) que actuaron durante el Reino Antiguo, en particular a partir de la dinastía V, muestran que era la figura regia la que legitimaba sus acciones en beneficio de los nomos (provincias) a los que pertenecían, como lo ilustran varios ejemplos (Moreno García 1997: 25-27). En cambio, desde los inicios del PPI, esos funcionarios –en particular aquellos establecidos en el área tebana– comenzaron paulatinamente a comportarse como “reyes” locales, en tanto se denominaron “hijos” del dios local, dataron sus inscripciones por sus propios años de gobierno y erigieron tumbas dignas de reyes.

Precisamente, es a través de las expresiones vertidas en sus inscripciones que se puede observar cómo la figura regia dejó de ser la beneficiaria de su eficiente actividad y la legitimadora de su carácter de funcionarios, y pasó a serlo el nomo o la ciudad en la que residían. La implementación de estas nuevas prácticas revela un cambio de suma importancia, ya que muestra el quiebre de la cadena de legitimación imperante hasta entonces, con lo cual nos permite suponer que es un aspecto que

7. También podemos considerar la posibilidad de que la concepción solar, en tanto proponía un destino de ultratumba *exclusivo* para el rey, haya impreso un carácter autocrático a los reyes altamente solarizados, que en cierto modo se vio reflejado en la visión negativa que la tradición clásica mantuvo sobre Keops y Kefrén, expresada en los escritos de Heródoto (Heródoto II, §§ 124-133).

pudo haber posibilitado o por lo menos favorecido la conformación de nuevas líneas dinásticas al desaparecer el vínculo local con el poder central.

Por otro lado, un aspecto novedoso que aparece en las evidencias, y quizás en cierto modo relacionado con lo que hemos visto precedentemente en torno a las modalidades de legitimación, tiene que ver con cierto énfasis puesto en la superación personal debida al esfuerzo propio y no al favor regio, corporizado en la figura del *nedyes* (Moreno García 1997: 34). La condición de *nedyes* era sumamente considerada durante el PPI, ya que aparecen menciones en varias inscripciones del período, y gran parte de ellas provienen de los nomos más meridionales, de donde surgió la línea dinástica que reunificó Egipto (Moreno García 1999: 269).

De hecho, es posible hablar de la *condición* de “*nedyes*, cuyos trazos más característicos (...), según las inscripciones, eran la capacidad de accionar por sí mismos, sin intermediarios, y de poder acumular riquezas gracias a su esfuerzo personal” (Moreno García 1997: 36-37). Así, los *nedyesu* corporizaban de alguna manera el logro material a través del esfuerzo propio al no depender de los mecanismos del Estado para obtener sus bienes o disponer de ellos, vale decir, poseían la capacidad de actuar por ellos mismos:

“(...) la independencia y la prosperidad del particular se manifiestan no solamente por medio de la adquisición de un patrimonio por su esfuerzo personal, sino también por el hecho de que trabaja su propia tierra con su propio par de bueyes, que sacrifica su propia cabra, y que puede vivir de sus propios bienes. En consecuencia, que es capaz de alimentar a su familia y su entorno.” (Moreno García 1997: 38-39).

En ambos casos, el rey –o el Estado– dejó de actuar como agente legitimador, ya que eran o bien las buenas acciones o bien el esfuerzo personal los que legitimaban, de alguna manera, la actividad de un individuo.

Del PPI nos han llegado pocos vestigios, tanto escritos como arqueológicos⁸. Por lo tanto, además de las inscripciones de los funcionarios, ciertos textos literarios suelen utilizarse para describir esta situación histórica en relación con la figura regia, aunque gran parte provenga de épocas posteriores. Por cierto, hay en ellos un especial énfasis en oponer la irrupción del “caos” que significó el PPI, frente al “orden” recuperado en el Reino Medio. De este modo, la legitimidad de las líneas nomarcales tebanas devenidas en líneas dinásticas estatales se basó, en gran medida, en la efectiva recuperación del *orden* (Moreno García 1997: 76-77) y este aspecto se evidencia con suma potencia en la literatura del Reino Medio.

Ciertamente, con el establecimiento en el área tebaná de la dinastía XI –a mediados de la cual se produjo la reunificación del Estado– se reinstuyó la antigua práctica relativa a la legitimación de los funcionarios por el rey (Lichtheim 1973: 90-93;

8. Actualmente se está excavando Ehnasya el Medina, la antigua Heracleópolis Magna, pero aún no se hallaron tumbas regias (Misión Española a cargo de M.C. Pérez Die). Se ha constatado que la necrópolis fue destruida de manera intencional y muy pocos objetos se hallan en su lugar original. A partir del Reino Medio, se verificó un abandono del sitio. Pérez-Die 2003: 370. También existen dificultades para trazar las líneas antecesoras de los Antef de la dinastía XI, para el caso de Tebas.

1988, 46), aunque esto no implicó la desaparición de las nuevas prácticas establecidas en el PPI: la condición de *nedyes*, a la que hicimos referencia anteriormente, siguió siendo valorada en el Egipto del Reino Medio (Moreno García 1997: 33).

En efecto, el PPI había dejado sus huellas en la relación entre el rey y sus súbditos, en la conformación del arquetipo del rey-dios y en la sociedad. Los reyes de la dinastía XII, sucesores de la XI, reflejaron de algún modo esos cambios ya que, además del énfasis en relación a la construcción de monumentos y templos en esa zona, las evidencias dejadas por ellos permiten observar aspectos novedosos: por ejemplo, las representaciones de Sesostris III (ca. 1874-1853 a.C.), cuyas orejas son mucho mayores que el tamaño normal, pueden hacer referencia al dios que escucha a sus súbditos y que, por ende, está más cerca de ellos; mientras que, en el Cuento de Sinuhe y otros textos, las referencias al rey toman la expresión “*el buen dios*”. A estas evidencias contemporáneas podemos adicionar las lecturas que nos legó la tradición clásica, como Heródoto, quien señala que fue “Sesostris”, un rey del Reino Medio, quien reunía las condiciones suficientes para ser recordado por esa tradición como uno de los reyes egipcios por excelencia (Heródoto II, §§ 102-111).

Habíamos visto más arriba que los primeros reyes egipcios habían realizado enterramientos dobles; que luego optaron entre la necrópolis del área menfita y la tebana, hasta que más tarde, cuando el proceso de solarización de la realeza se consolidó, los reyes se enterraron únicamente en el área menfita. Luego del PPI, y con la llegada de la dinastía XII, toda la región que se extendía desde Dahshur al Fayum constituyó un ámbito elegido por los reyes de esta dinastía para erigir sus tumbas (Bourriau 1991: 7). La secuencia de tumbas regias nos muestra que a los enterramientos de los reyes de la dinastía XII en esa zona, le sucedieron los de los reyes de inicios de la dinastía XIII (ca. 1795-1640 a.C., según Bietak 2002: 34); luego, aparecen enterramientos regios menos ostentosos en Dra Abu el Naga (Tebas oeste), ya que en algún momento c. 1700 a.C., la dinastía XIII se trasladó, precisamente, a Tebas⁹; y más adelante, a principios de la dinastía XVIII, la necrópolis se estableció en el Valle de los Reyes, con lo cual es muy posible que los reyes de la dinastía XVII hayan estado vinculados directamente a los de la XIII (Quirke 1991: 129 ss; véase Fig. 1 y Cuadro 1).

Volvamos entonces sobre el Reino Medio y uno de sus principales reyes, Sesostris III. Sus acciones pueden ser indicativas del profundo grado de interés que el Alto Egipto y las prácticas simbólicas altoegipcias representaban para este soberano. De hecho, buscó asociarse al reunificador del Estado luego de la crisis del PPI, Nebhepetra Mentuhotep (II), a quien se dirigía como su “padre” y al que le dedicó siete estatuas de su persona en actitud de plegaria en el templo mortuario de Deir el Bahari (Delia 1995: 18-33). También renovó la estatua osiriana de Nebhepetra que su predecesor, Sesostris II, había erigido en Tebas. Pero, por sobre todo, este rey reinstauró una práctica funeraria abandonada por mil años, la del doble enterramiento (una práctica que, como vimos, llevaron a cabo los reyes de la dinastía I) con su consecuente regreso a Abidos.

9. Recientemente, Szafranski volvió sobre cuestiones de orden climático (altas crecidas del Nilo) que habrían originado problemas ecológicos y económicos en todo Egipto, y que habrían también coadyuvado al declinamiento del área menfita/del Fayum desde fines de la dinastía XII (Szafranski 2003: 211).

Ciertamente, este regreso podría vincularse al resurgimiento de la vertiente ideológica osiriana luego de un largo predominio de la vertiente solar. De hecho, su tumba abidena guarda paralelismos arquitectónicos con las tumbas de los primeros reyes que fueron enterrados en ese sitio, y está muy alejada de los elementos solares (como la pirámide) que prevalecen en la de Dahshur. Posee dos estructuras relacionadas entre sí: un templo mortuorio y, a unos setecientos metros, la tumba propiamente dicha. La misma está cavada en la roca y posee una extensión de unos doscientos metros, hasta llegar a la cámara principal (Wegner 1995: 59-71; 2000: 83-125; 2001: 281-308; Flammini 2003: 107-130). Lamentablemente, la tumba ha sido saqueada en la antigüedad, a pesar del impresionante sistema de protección que los constructores elaboraron para evitar precisamente hechos de esa naturaleza; por lo demás, la reinstauración de la práctica de un enterramiento abideno puede leerse como la expresión de una búsqueda de equilibrio entre las vertientes ideológicas de la realeza, la solar y la osiriana.

En relación con este punto, el Reino Medio fue un período de reconocido “auge osiriano”: por un lado, los Textos de los Sarcófagos (Faulkner 1973-1978) revelan que las prácticas funerarias antes reservadas al rey –como los ritos y las fórmulas mágicas que las acompañaban, descritas en los Textos de las Pirámides– ahora alcanzaban otros estratos de la sociedad, en tanto expresión de una concepción colectiva del más allá; mientras que también se evidencia la difusión de una nueva fórmula de ofrendas. Durante el Reino Antiguo, la fórmula de ofrendas hacía referencia a que el rey *junto con* un dios, hacían la ofrenda; en cambio, la fórmula habitual del Reino Medio, conocida como *hetep di nesu*, puede ser interpretada como la ofrenda que hace un hijo a su padre (el rey en tanto Horus ofrenda a su padre, Osiris) para que éste a su vez haga ofrendas a un tercero (Gardiner 1982: 170-171) y representa el sitio que ocupa la divinidad –y el que ocupaba el rey– en el plano simbólico en esa situación histórica.

Por otro, las primeras representaciones antropomórficas de Osiris aparecen también en ese momento (Cervelló Autuori 1996: 187); así como el peregrinaje a su “tumba” que se hallaba, precisamente, en Abidos; y la práctica de dejar ofrendas en ese sitio por parte de miembros de diversos estratos sociales.

Si bien estas evidencias están relacionadas con el surgimiento de la vertiente alto-egipcia osiriana, algunas de ellas fueron interpretadas como indicio de una “democratización de las creencias”. Es más, parte de la comunidad académica las consideró expresión de la emergencia de una “clase media” en el Egipto del Reino Medio, debido a la aparición, fundamentalmente, de bienes de prestigio vinculados a individuos que no pertenecían a la élite, en el cementerio norte de Abidos (Richards 1997: 37-39) y en un área adyacente de donde provienen estelas votivas, datadas en su mayor parte en el reinado de Amenemhat III, el sucesor de Sesostris III (Andreu 1990: 15).

Esa idea del surgimiento de una “clase media” fue sugerida por H. R. Hall en 1923, mientras que unos años después W. Hayes nos brindaba una descripción de tal “clase media”, precisando que estaba compuesta por “(...) artesanos, comerciantes, pequeños agricultores y otros; cuyo ascenso en fortuna e importancia puede ser trazado a través de incontables estatuillas privadas dedicadas por esta gente en Abidos” (Hayes 1964: 59).

Otros, por su lado, incluían en esa “clase media” a individuos enmarcados en la esfera de acción del Estado, como ser “(...) el personal de la administración, los funcionarios de diversos ámbitos, como los departamentos administrativos, los militares, los guardias, la policía del desierto, los jefes de los almacenes, los acompañantes” (Andreu 1990: 16).

Hace unos pocos años, en los ‘90, J. Richards volvió a Abidos y buscó validar la existencia de la “clase media” descrita por Hall y Hayes a través de sus propios análisis de la evidencia arqueológica, concluyendo que esos vestigios mostraban que un amplio espectro de la sociedad egipcia en el Reino Medio accedió a bienes de prestigio y que no pudo hacerlo vía los canales gubernamentales (Richards 1992: 292).

Sin embargo, y más allá de la anacrónica clasificación de ese espectro social como “clase media” que Richards mantiene, también se podría argüir que la posesión de bienes de prestigio por individuos del común, no implica necesariamente que hayan “evadido” las diversas formas de control que el Estado pudo haber ejercido sobre ellos o, como otros han sostenido, que se trataba de una clase social favorecida por los mismos gobernantes para quitarle poder a las “poderosas” familias nomarcales¹⁰.

Por cierto, recordemos que durante el PPI, las inscripciones provenientes de los nomos más meridionales del antiguo Egipto hacen referencia a la condición de *ned-yes*, que implicaba, precisamente, la capacidad de obtención y acumulación de bienes por parte de un individuo gracias al esfuerzo personal. De esta manera, esta práctica no constituiría una novedad radical del Reino Medio, sino que estaría instituida desde tiempos previos, aunque aquí se evidencia en un contexto material específico y no en evidencias de orden textual.

Precisamente, los hallazgos efectuados en Abidos norte consisten en una enorme variabilidad de objetos: sarcófagos, mobiliario, cerámica, joyería, herramientas, cuencos de piedra, jarras canópicas, figurinas, amuletos y cosméticos; así como piedras semipreciosas y materiales nobles, como el lapislázuli y la faenza (Richards 1992: 288 ss; 1997: 35-37). En general, la momificación era practicada por la élite, el resto, optaba por un sencillo enterramiento envolviendo el cuerpo en una tela de lino, colocándolo en posición extendida (Richards 1997: 39-40).

En el área adyacente de cenotafios, muchas capillas de ladrillos de adobe con estelas de diversos individuos concuerdan con la diversidad social evidenciada en el cementerio mismo. Poseemos evidencia del peregrinaje que allí tenía lugar por las estelas dejadas por los peregrinos; también hay evidencias de estelas depositadas a través de terceras personas (Leprohon 1978: 36; Lichtheim 1988: 101). Con probabilidad, el auge osiriano evidenciado en el PPI que incluso afectó el arquetipo del rey-dios, y el hincapié que los reyes del Reino Medio hicieron en esa región, en Osiris y en las creencias altoegipcias, esté en estrecha vinculación con la aparición de estas evidencias *en ese contexto*. En este sentido, convendría recordar entonces que estamos hablando de Abidos, una de las necrópolis regias de mayor prestigio, que albergaba las tumbas de los primeros reyes y la de un rey del Reino Medio, Sesostris III.

10. Tal el caso de Andreu (1990: 16), quien sostiene que “*la clase media del Reino Medio es esta categoría social favorecida por el gobierno de Lisht, empleada en el cuadro de su administración y de sus tropas y preferida por los gobernantes a las grandes familias feudales*”.

Por cierto, las evidencias abidenas dejadas por individuos de diversos estratos sociales que, como ya señalamos, aparecen a partir del reinado de Amenemhat III, responden a la conjunción de una serie de prácticas altoegipcias que se plasman en ese momento y en ese lugar: en primer término, la potencia con que aparece la concepción osiriana de un vínculo escatológico compartido entre el rey y sus súbditos; en segundo lugar, el enterramiento de una figura regia en Abidos luego de mil años; y, finalmente, la obtención y acumulación de bienes de prestigio por parte de individuos de estratos sociales no pertenecientes a la élite.

V.

En síntesis, hemos explorado el modo en que la particular visión del mundo de una sociedad –en este caso, la antiguo egipcia– organizada en un Estado, incide en el discurso y en ciertas prácticas sociales. De este modo, hemos considerado un lapso muy prolongado –de casi 1.200 años– donde puede visualizarse la existencia de dos vertientes ideológicas, la solar y la osiriana que, además de estar expresadas en el plano territorial, aparecen reflejadas en las prácticas funerarias regias, y muestran tanto períodos de preeminencia de una por sobre la otra, como de búsqueda de equilibrio entre ambas. Hemos visto, además, cómo las evidencias reflejan esas fluctuaciones. Así, de los enterramientos dobles de la dinastía I, vimos cómo durante la II los reyes o bien optaban por un ámbito u otro, para luego a partir de la dinastía III y hasta la VI, optar por el área menfita, ámbito territorial donde se expresaba la vertiente solar. Con la crisis del PPI, la corriente osiriana resurge y se buscan formas de equilibrio entre ambas, como lo expresa el enterramiento doble de Sesostris III.

También procedimos, siguiendo la misma línea argumental, es decir, considerando los elementos propios de ese modo de comprender el mundo y sus relaciones, a considerar algunas cuestiones relativas a la concepción historiográfica del Estado egipcio en el Reino Medio. Hemos visto que ciertas evidencias recabadas en Abidos fueron interpretadas como expresión del surgimiento de una “clase media”, en tanto un sector social poseía acceso a ciertos bienes supuestamente restringidos a la élite; sin embargo, si se tienen en cuenta las consideraciones efectuadas, vimos que tal situación puede interpretarse como una expresión relacionada con el auge osiriano evidenciado a partir del PPI –con la instauración de nuevas formas de legitimación y de obtención de bienes por parte de la sociedad– y el enterramiento de un rey del Reino Medio –Sesostris III– en Abidos luego de mil años de abandono de esa práctica.

Para finalizar, entonces, queremos destacar que el reconocimiento y la valorización de la alteridad –en este caso la antiguo egipcia– y de las particularidades que su cosmovisión le imprimen al discurso y a otro tipo de evidencias, permiten leer las prácticas de esa sociedad de un modo alternativo.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AGUIRRE ROJAS, Carlos Alberto (2003), *Crítica del Sistema Mundo Capitalista*, México, ERA.
- ALLEAU, René (1977), *Les Sciences des Symbols*, París, Payot.
- ANDREU, Georges (1990), "Recherches sur la classe moyenne au Moyen Empire", en *Akten des Vierten Internationalen Ägyptologie Kongresses, München 1985*, Hamburg, pp. 16-26.
- BALZER, Carmen (2002), "El sentido del diálogo en Hans Georg Gadamer", en *Actas de las II Jornadas Diálogos entre Literatura, Estética y Teología*, 30 y 31 de Mayo de 2002, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, soporte CD, ISBN 950-44-0019-1.
- BIETAK, Manfred (2002), "Relative and Absolute Chronology of the Middle Bronze Age: Comments on the Present State of Research", en Bietak, Manfred (ed.), *The Middle Bronze Age in the Levant*. Proceedings of an International Conference on MB IIA Ceramic Material, Vienna, 24th-26th of January 2001, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, pp. 29-42.
- BLEIBERG, Edward (1985-86). "Historical Texts as Political Propaganda during the New Kingdom", en *Bulletin of the Egyptological Seminar* 7, pp. 5-13.
- BOURRIAU, Janine (1991), "Patterns of Change in Burial Customs during the Middle Kingdom", en Quirke, Stephen (ed.), *Middle Kingdom Studies*, Kent, SIA Publishing, pp. 3-20.
- BRAUDEL, Fernand (1968), *La Historia y las Ciencias Sociales*, Madrid, Alianza.
- CAMPAGNO, Marcelo (1998), *Surgimiento del Estado en Egipto: cambios y continuidades en lo ideológico*, Colección Estudios, Nueva Serie 6, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- CAMPAGNO, Marcelo (2002), *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del Estado en el Antiguo Egipto*. Aula Ægyptiaca Studia 3, Barcelona, Aula Ægyptiaca.
- CAMPAGNO, Marcelo (2003), "Another Reason for the Foundation of Memphis", en Hawass, Zahi (ed.), *Egyptology at the Dawn of Twenty-first Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists*, Cairo-New York, The American University in Cairo Press, Vol. 2, pp. 154-159.
- CASTELLÁN, Angel (1984), *Tiempo e Historiografía*, Buenos Aires, Biblos.
- CERVELLÓ AUTUORI, Josep (1996). *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*. Aula Orientalis Supplementa 13, Sabadell, AUSA.
- DELIA, Robert (1995), "Khakaure Senwosret III: King & Man", en KMT 6, nº 2, pp. 18-33.
- ELIADE, Mircea (1951), *El Mito del Eterno Retorno*, Barcelona, 1984. Planeta-Agostini.
- ELIADE, Mircea (1963), *Mito y realidad*, Barcelona, 1994. Labor.
- ELIADE, Mircea (1957), *Mitos, sueños y misterios*, Barcelona, 2001. Kairós.
- FAULKNER, Raymond (1973-1978), *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, 3 vols., Warminster, Aris & Phillips.
- FAULKNER, Raymond, (1962), *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford, 1991. Griffith Institute.
- FEBVRE, Lucien (1953), *Combates por la Historia*, Barcelona, 1982. Ariel.

- FLAMMINI, Roxana (2003), "Dualidad Enterratoria en el Reino Medio: Sesostris III y sus complejos funerarios de Dahshur y Abidos", en *Antiguo Oriente* 1, pp. 107-130.
- FRANKFORT, Henri (1948), *Reyes y Dioses*, Madrid, 1976. Biblioteca de la Revista de Occidente 21.
- GARDINER, Alan (1927), *Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*, 3rd. Ed., Oxford, 1982. Griffith Institute.
- HALL, H.R (1923), "The Middle Kingdom and the Hyksos Period", en Bury, John; Cook, Stanley y Adcock, Franck (eds.), *The Cambridge Ancient History*, Vol. I, New York, Macmillan, pp. 299-325.
- HAYES, William (1961), "The Middle Kingdom in Egypt. Internal History from the Rise of the Heracleopolitans to the Death of Ammenemes III", en *The Cambridge Ancient History*, Vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1964. Cap. XX.
- HERÓDOTO, (1971), *Los nueve libros de la Historia*, Introducción de Edmundo O'Gorman, México, 1974. Porrúa.
- HOBSBAWM, Eric (1997), *On History*, New York, The New Press.
- LEPROHON, Ronald (1978), "The Personnel of the Middle Kingdom Funerary Stelae", en *Journal of the American Research Center in Egypt* XV, pp. 33-38.
- LICHTHEIM, Miriam (1973), *Ancient Egyptian Literature: a Book of Readings*, Berkeley, University of California Press.
- LICHTHEIM, Miriam (1988), *Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 84, Göttingen.
- MORENO GARCIA, Juan Carlos (1997), *Études sur l'administration, le pouvoir et l'idéologie en Égypte, de l'Ancien au Moyen Empire*, *Ægyptiaca Leodiniensia* 4, Liège, C.I.P.L.
- MORENO GARCIA, Juan Carlos (1999), *Hwt et le milieu rural égyptien du IIIe. Millénaire. Economie, administration et organisation territoriale*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études Sciences Historiques et Philologiques, Tome 337, Paris, Editions Champion.
- PÉREZ-DIE, María del Carmen (2003), "Travaux Récents (1995-1999) à Ehnasya al-Médina (Hérakléopolis Magna)", en Hawass, Zahi (ed.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists, Cairo, 2000*, El Cairo-New York, The American University in Cairo Press, Vol. 1, pp. 369-375.
- QUIRKE, Stephen (1991), "Royal Power in the 13th Dynasty", en Quirke, Stephen (ed.), *Middle Kingdom Studies*, Kent, SIA Publishing, pp. 123-139.
- RICHARDS, Janet (1992), *Mortuary Variability and Social Differentiation in Middle Kingdom Egypt*, Ph.D. Dissertation, Philadelphia, University of Pennsylvania.
- RICHARDS, Janet (1997), "Ancient Egyptian Mortuary Practice and the Study of Socioeconomic Differentiation", en Lustig, Judith (ed.), *Anthropology and Egyptology. A developing Dialogue*, Sheffield, Sheffield Academic Press, pp. 33-42.
- ROBERTS, Alison (1995), *Hathor Rising. The Serpent Power of Ancient Egypt*, Devon, Northgate.
- SHERRATT, Andrew (2000), "Envisioning Global Change. A Long Term Perspective", en Denmark, Robert; Friedman, Jonathan; Gills, Barry y Modelski, George (eds.), *World-System History: the Social Science of Long-Term Change*, London & New York, Routledge, pp. 114-131.

- SIMPSON, William Kelly (1982), "Egyptian Sculpture and Two-Dimensional Representation as Propaganda", en *Journal of Egyptian Archaeology* 68, pp. 266-271.
- SMITH, Stuart Tyson (1995), *Askut in Nubia*, London & New York, Kegan Paul International.
- SZAFRANSKI, Zbigniew (2003), "The Impact of Very High Floods on Platform Constructions in the Nile Basin of the Mid-Second Millennium B.C.", en Bietak, Manfred (ed.), *The Synchronisation of Civilisations in the Eastern Mediterranean in the Second Millennium B.C.*, Proceedings of the SCIEM 2000–EuroConference, Haindorf, 2nd of May- 7th of May 2001, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, pp. 205-218.
- THÉRIAULT, Carolyn (1993), "The *Instruction of Amenemhet* as Propaganda", en *Journal of American Research Center in Egypt* XXX, pp. 151-160.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1991), *Impensar las ciencias sociales*, México, 1998. Siglo XXI.
- WEGNER, Josef (1995), "Old and New Excavations at the Abydene Complex of Senwosret III", en *KMT* 6, nº 2, pp. 59-71.
- WEGNER, Josef (2000), "The Organization of the Temple *Nfr K3* of Senwosret III at Abydos", en *Ägypten und Levante* X, pp. 83-125.
- WEGNER, Josef (2001), "The Town of *Wah-sut* at South Abydos: 1999 Excavations", en *Mitteilungen des Deutschen Ägyptologisches Instituts Kairo* 57, pp. 281-308.
- WOLF, Eric (1982), *Europa y la gente sin historia*, Buenos Aires, 2000. Fondo de Cultura Económica.

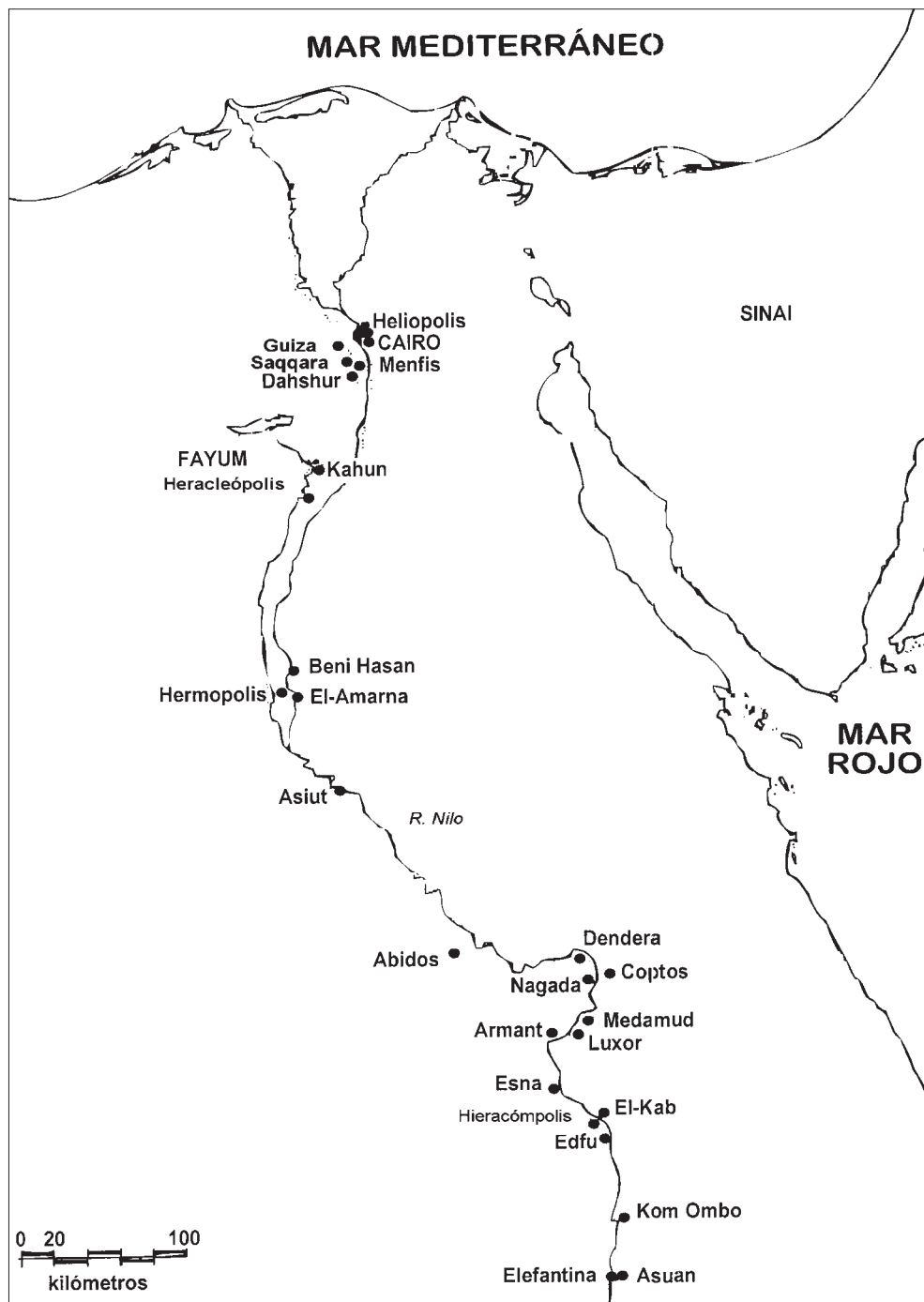
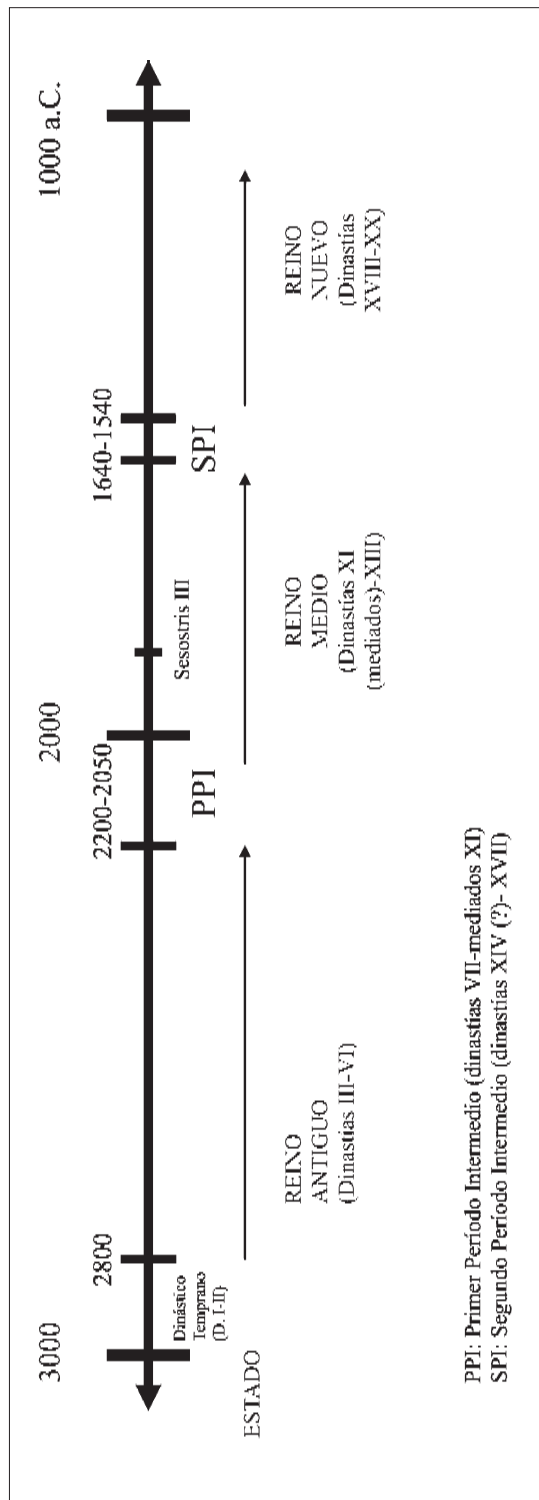


Figura 1: Mapa de Egipto. Principales sitios ubicados entre Asuán y el Delta del Nilo.



Cuadro 1: Línea temporal del Egipto dinástico, de la unificación del Estado al Reino Nuevo.