

# **La sacralidad de lo político: un acercamiento en torno al fundamento divino del poder faraónico.**

Agustín Saade.

Cita:

Agustín Saade (2011). *La sacralidad de lo político: un acercamiento en torno al fundamento divino del poder faraónico. XIII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Catamarca.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-071/33>

**MESA 6: Pensar las sociedades antiguas en ámbitos educativos universitarios y no-universitarios: un problema a afrontar**

Coordinadores:

Samanta Casareto (FFyL-UBA) [sama.casa@yahoo.com.ar](mailto:sama.casa@yahoo.com.ar)

Martín Cifuentes (ISPJVG-UNLu) [martincif@yahoo.com.ar](mailto:martincif@yahoo.com.ar)

**LA SACRALIDAD DE LO POLÍTICO: UN ACERCAMIENTO EN TORNO AL FUNDAMENTO DIVINO DEL PODER FARAÓNICO**

**Agustín Saade**

**Universidad de Buenos Aires**

**DNI: 34.078.772**

**[agustinsaade@hotmail.com](mailto:agustinsaade@hotmail.com)**

**Autorización para publicar**

# **LA SACRALIDAD DE LO POLÍTICO: UN ACERCAMIENTO EN TORNO AL FUNDAMENTO DIVINO DEL PODER FARAÓNICO**

**Agustín Saade**  
**Universidad de Buenos Aires**  
**agustinsaade@hotmail.com**

## **RESÚMEN**

Con este trabajo, lo que nos proponemos es un acercamiento al Egipto estatal a partir de los conceptos de Unicidad-Multiplicidad de la divinidad (Frankfort, Jacobsen y Wilson, 1946; Hornung, 1971), hacia los mecanismos que cimientan al propio Estado y a la figura del Faraón, entendido éste como el pilar social central de la vida antiguo egipcia. En este sentido, estableceremos cómo la religión configura y permea continuamente a la autoridad faraónica, estableciéndose lo sagrado como base de lo político. Abogamos además, por una visión dinámica que enlace la naturaleza sagrada del poder estatal con las ideas propuestas por M. Eliade, sobre la dualidad profana y sacra del tiempo, además de su particular visión sobre las “sociedades de discurso mítico”, ya que intentaremos establecer cómo es que a través del Tiempo y la Historia la religión construye la ideología y propaga las relaciones de dominación estatal, al mismo tiempo que contribuye a la cohesión social.

Con esta ponencia lo que intentamos promover es un diálogo entre diferentes espacios académicos, para discutir enfoques diversos sobre la investigación y enseñanza histórica de la sociedad del Antiguo Egipto, desde una perspectiva que parte del estudio del estado faraónico. De esta manera, hacemos hincapié en un trabajo de fuentes previo, con el cual pretendemos contribuir al debate historiográfico en torno a la configuración de las religiones antiguas.

En conclusión, pretendemos apuntar a una crítica sobre el carácter “politeísta” de las sociedades antiguas, y en especial la egipcia, introduciendo a la divinidad como una dinámica entre lo Uno y lo Múltiple.

**Palabras clave:** Estado - Realeza - Ideología - Cosmovisión – Religión

## INTRODUCCIÓN

Este trabajo se inserta en la línea teórico-metodológica de autores como Mircea Eliade, que intentan establecer como el *Homo religiosus* arcaico pensaba a su sociedad y a su entorno (Eliade, 1974), desde una perspectiva que desde la antropología social podríamos denominar como *emic*<sup>1</sup>.

Nuestra propuesta para esta ponencia, no es la de atenernos a una etapa histórica determinada, sino establecer un marco de trabajo para investigaciones futuras más específicas por medio de un punteo analítico sobre fuentes históricas, primarias y secundarias.

El objeto de nuestro trabajo es el propio estado faraónico, y nos centraremos en los aspectos simbólicos de la realeza. Para ello nos basaremos en eruditos como Erik Hornung, que establece la idea de que la religión egipcia no era “politeísta”, en el sentido clásico del término, sino más bien una dinámica entre lo “Uno y lo Múltiple”; en otras palabras, la divinidad no era una ni varias, sino que estaba entramada en un todo complejo donde, dependiendo del contexto ritual en el que se manifestara, adoptaba una determinada función o “aspecto” (Hornung, 1971).

Esta posición la podemos ejemplificar con *Ma'at*, que era el concepto abstracto a través del cual se entendía a la “justicia” y a la “rectitud moral”. En determinadas ceremonias era representada como una diosa que ayudaba al dios del conocimiento Thot a determinar en el Juicio de Osiris quiénes eran los “justos de voz” o los destruidos por Ammyt, “el Devorador”; pero al mismo tiempo la *maa't*, tanto como diosa o como precepto moral conformaban una única entidad dentro del sistema simbólico, porque continuamente las representaciones de una u otra forma se disociaban y volvían a unificar (Assmann, 1990).

Otros autores establecen el marco cognitivo para considerar a estas sociedades de “discurso mítico”: el “pensamiento pre-filosófico” (Frankfort, Jacobsen y Wilson, 1946). En éste se establece la correcta comunión entre lo sociopolítico y lo cultural, y es uno de los aportes más importantes que nos permiten introducirnos en el estudio de los mecanismos ideológicos que constituyen al propio Estado. En un sentido dado,

---

<sup>1</sup> Una perspectiva “emic” o émica, es una descripción en términos significativos (conscientes o inconscientes) para el agente que las realiza. Así por ejemplo, una descripción *emic* de cierta costumbre de los habitantes de un lugar estaría basada en como explican los miembros de esa sociedad el significado de los motivos de esa costumbre. (Véase K.L Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of Structure of Human Behavior*, 2º ed. Revisada, La Haya y París, 1967, pp.37 y ss.)

encontramos en este “pensamiento” la clave para entender cómo es que la religión cimienta a la institución faraónica, y la convierte en la representación simbólica del orden establecido en la sociedad egipcia.

Siguiendo esta línea, Eliade nos acerca también a este punto de vista a través de su concepción dual del tiempo y de la historia. En ella encontramos por un lado a lo “profano”, que representaría a la duración temporal, donde lo religioso es despojado de su significado por otro más banal y más ligado a la cotidianeidad; y por otro lado nos encontramos con el “tiempo sagrado”, donde las fiestas y los rituales toman el protagonismo, haciendo del hombre arcaico, un ser profundamente connotado por el hecho religioso (Eliade, 1981). Esta dualidad se materializa en la figura del Faraón, que a la vez que encarna a un dios viviente, por otra parte también es un ser terrenal ya que no puede escapar a la muerte física (Cervelló Autuori, 1996).

Por último consideraremos el análisis de H. Frankfort sobre la figura del faraón como centro vital y regenerador continuo de la vida egipcia, y a partir de sus conclusiones sobre la *Fiesta de Sed*, intentaremos proponer una visión más abarcativa de la religión en el Antiguo Egipto, incorporando y estructurando los planteos de los demás autores a nuestras conclusiones.

### **Estado, política y religión**

En la sociedad del Antiguo Egipto, la configuración de lo político estaba cimentada en la divinización de la figura faraónica como la deidad Horus, como bien nos introduce Frankfort al tema: “*el Faraón no era un mortal, sino un dios; éste es el concepto fundamental de la realeza egipcia*” (Frankfort, 1948, p. 29). En este camino, la iconografía nos proporciona una evidencia crucial para entender esta concepción: en la *Paleta de Narmer*<sup>2</sup> el porte del Faraón es claramente colosal con respecto a las demás figuras y domina las escenas con su presencia, pero lo que es más importante aquí es el simbolismo que esto entraña. El rey es representado como el garante del orden, por medio de dos funciones principales, complementarias entre sí: la de Guerrero y la de Ritualista. Éstas son retratadas de forma muy visible en la imagen del “ritual de la masacre del enemigo”, el cual permite (a través de una exaltación de la violencia) que el faraón triunfe sobre las fuerzas siempre acechantes del caos; en otras palabras, aquí vemos que el mito se materializa a través del rito, ya que este último permite la

---

<sup>2</sup> Ver lámina n° 1

proclamación del orden primordial, como legitimación del poder estatal (Balandier, 1993).

La divinidad del faraón estaba basada en el parentesco simbólico que detentaba con todo el panteón, al estar vinculado a los demás dioses por lazos de consanguinidad y filiación, pero al mismo tiempo, esta estructuración cósmica de la lógica estatal (teología) estaba atravesada por otro tipo de lógicas de carácter tradicional, que articulan no sólo las relaciones comunales, sino también las que se dan dentro en el seno de la elite.

Un ejemplo de esto es el problema suscitado cada vez que un rey moría: la sucesión real constituía un hecho regulado por los lazos de parentesco entre los nobles, pero que a su vez también necesita de factores simbólicos- religiosos para que el aspirante al trono pudiera justificar su pretensión. Esto está desarrollado de forma literaria en el *Cuento de Kheops y los Magos*, fechado en el Reino Medio (alrededor del 2350 a.c), donde se relata la transición de la Dinastía IV a la V a través de una profecía, donde el mago Dyedi le revela al rey Kheops que su linaje a partir de una cierta generación no muy lejana, será reemplazado por los “descendientes de Ra”<sup>3</sup>. Esto se entiende claramente cuando se sabe que posiblemente la V dinastía tenía origen sacerdotal (Grimal, 1988), y que fue ella la que impuso la teología heliopolitana basada en el culto solar (sus fundadores eran oriundos de esa ciudad del Delta), por sobre la menfita más ligada al sacerdocio de Ptah y a la ciudad de Menfis.

Pero lo interesante aquí es ver cómo se legitima ideológica, parental y culturalmente una sucesión real y por ende la realeza en su conjunto, ya que estas dos teologías no son opuestas, sino que deben ser entendidas, según Hornung (1971), como dos visiones totalmente complementarias y co-existentes, y dado que el pensamiento egipcio no era excluyente, considerarlas además en términos de sincretismo religioso.

Ahora bien, estos elementos que veníamos analizando forman parte de una estructuración estatal, y eso indica, según M. Campagno: “*el advenimiento de nuevos elementos, que no pre-existían en menor escala en la sociedad pre-estatal (...) porque la lógica del parentesco allí lo impide*” (2006, p. 31). Los elementos centrales de esta nueva lógica son tres nuevas “capacidades”: la capacidad de coerción, de creación y de intervención.

---

<sup>3</sup> Tomado de: Erman, *Literatur der Ägypter*, 1923, p. 64-77 (traducción al inglés de Blackman, p.73 y sig.).

La primera se refiere al “monopolio legítimo de la violencia” (en términos weberianos) detentado por el estado, tanto hacia el interior (definición de la figura del “rebelde” como el que ejerce la violencia sin el control de la autoridad y que por lo tanto debe ser suprimido), como hacia el exterior (el soberano como el guerrero superior cuya obligación es comandar los ejércitos a la guerra) (Ibídem, 2006, p. 31).

Con capacidad de “creación”, se refiere el autor a la mayor capacidad logística del estado para extraer el excedente de las comunidades y movilizar a las poblaciones, lo que lo posibilita para entablar grandes proyectos de construcción, que permitirán el fortalecimiento ideológico del mismo (Ibídem, 2006, p. 34-35).

Y por último, con capacidad de intervención se quiere subrayar la configuración de un aparato burocrático independiente de la práctica del parentesco (Kemp, 1989), ya que el burócrata no es miembro de la comunidad, sino que es un representante del Estado, funcionalidad que ejerce a través de un tesoro monopolizado por la elite gobernante: la escritura. Esta particular herramienta:

*“(...) no solo resulta de altísima eficacia como forma de registro y de codificación de mensajes sino que también induce un efecto discriminante entre una minoría de la sociedad que conoce sus reglas y una mayoría que (...) reconoce su subordinación a quienes saben sus secretos.”* (Ibídem, 2006, p. 36)

En la *Piedra de Palermo*, tenemos una aplicación práctica de lo anteriormente analizado, ya que aquí vemos como mediante el registro escrito, se está impartiendo un mecanismo del poder: el de “elegir la historia”, porque lo que se documenta en estos anales, son solamente los acontecimientos importantes para el grupo detentador de ese poder; en este caso, y por poner un solo ejemplo, se registra la altura del Nilo, ya que a partir de la estimación de su crecida se establecían los cánones de tributación: *“(Año 4 (j)) Año de [...] Snefru [...] Segunda realización del censo de plata y lapislázuli. (Altura del Nilo:) 3 codos”*<sup>4</sup>.

## **EGIPTO COMO UNA SOCIEDAD DE “DISCURSO MÍTICO”**

### **La sacralidad del poder político**

---

<sup>4</sup> Tomado de: Breasted, J., *Ancient Records of Egypt*, Vol. I, New York, Rusell y Rusell, 1962 [1906], pp. 149-152.

Con todo lo anterior, intentamos dar un panorama general del nivel de penetración ideológica del Estado egipcio, donde aún la práctica del parentesco sigue estando fuertemente arraigada (Campagno, 2002). Pero ahora pondremos el foco en lo referente a las bases sagradas de lo político, siguiendo a autores provenientes del ámbito de la antropología política y de la historia de las religiones.

Georges Balandier (1967), establece que la relación del poder con la sociedad en su conjunto está cargada esencialmente de sacralidad, en el sentido de que la sociedad considera al orden propio, como un precepto que la trasciende hasta el cosmos. De esta manera, el poder está sacralizado puesto que toda sociedad se aferra a su deseo de eternidad, y se amilana frente a la posibilidad del retorno del caos, siempre presente, viendo a éste como interpretación de su propia muerte como grupo social. En este sentido, la representación simbólica del faraón en la *Teología menfita* es un claro ejemplo de un poder enteramente “sacro” y con una funcionalidad bien delimitada y vital para reproducción de la sociedad egipcia: combatir a las fuerzas del caos, del desorden, de la oscuridad, encarnadas en la figura del dios Seth, pues el faraón, en tanto Horus viviente, se proclama a través del rito como el garante del orden cósmico (Frankfort, 1948).

Ahora bien, el mundo del antiguo Egipto debe ser considerado como una “sociedad de discurso mítico” desde la enriquecedora propuesta de Mircea Eliade (1974). El autor plantea que para entender al hombre antiguo no-occidental, debemos verlo como un *Homo religiosus*, en otras palabras, como un individuo profundamente connotado por el “hecho religioso”, que vive y muere en pos de un pensar impregnado en lo mítico. En este sentido, como escribe Cervelló Autuori: “*entrar en el universo de las civilizaciones no-occidentales es entrar en sus sistemas religiosos, porque es el elemento vertebrador de su realidad cultural*” (1996, p. 10). De esta manera, los pueblos de “discurso mítico” viven en un mundo signado por la subyacencia de lo sagrado en todos los ámbitos de la vida, en contraposición al universo moderno, que es fundamentalmente profano.

Este mundo “arcaico”, tan ajeno a nuestro pensamiento occidental y que no parece tener un sentido lógico a simple vista, está constituido por un orden que lo constituye como tal. Este principio es el de unicidad-multiplicidad de la divinidad o lo que Cervelló y Hornung denominan como *poliocularidad del universo simbólico*<sup>5</sup>, y aplicado al caso egipcio nos presenta un fecundo campo para el análisis.

---

<sup>5</sup> En palabras de Cervelló Autuori el precepto religioso de la “poliocularidad del universo simbólico”, está dado en el sentido de qué: “*Cada figura divina, cada noción religiosa, es múltiple, puede revestir*



Siguiendo a Erik Hornung, no existe un politeísmo en Egipto, ni tampoco un monoteísmo “primordial” como varios autores sostienen (Vandier, 1944; Drioton, 1958), sino que lo que se encuentra dentro de la cosmovisión del antiguo egipcio, es una multiplicidad de aproximaciones en torno a lo sacro (Hornung, 1971). En otro sentido, planteamos esta idea como un sincretismo religioso, como una “fusión” de percepciones en torno a lo simbólico y lo espiritual.

Hemos encontrado varios ejemplos acerca de cómo se produce esta *poliocularidad*, que pasaremos ahora a revisar.

### **El simbolismo faraónico**

En un primer sentido, la propia representación simbólica del faraón es en nuestra opinión, un punto nodal para una comprensión total de la sociedad egipcia en su espacio y tiempo particulares. Hemos dicho, que el faraón es el garante del orden cósmico y en tanto “alma y cuerpo” de las Dos Tierras de Egipto, debe asegurar la reproducción de la sociedad a partir de tres facultades que le son inherentes a su posición social: *Hu*<sup>6</sup>, *Sia*<sup>7</sup> y *Heka*<sup>8</sup>, los tres principios creadores (Silverman, 1991). El primero se refiere al habla con los dioses, al contacto directo del rey con los poderes superiores a través de la “palabra”, con la cual el creador llama a la vida a las cosas por su “nombre verdadero”; el segundo, representa al conocimiento divino capaz de doblegar a las fuerzas del caos siempre presentes, un saber sólo accesible para unos pocos iniciados en los *misterios* de la divinidad; y el tercero, es la personificación de la propia energía divina, también considerada como el saber de la magia en determinados contextos rituales y sociales (Hornung, 1971).

Estos principios no pueden ser entendidos por separado, ya que forman parte de un todo complejo dentro del simbolismo real, por lo cual deben ser considerados en términos de multiplicidades no excluyentes y complementarias. De esta manera, el rey en Egipto funciona como un Uno dentro de esa multiplicidad de funciones, unificando en sí mismo los principios básicos de la realeza divina, que a su vez permiten la regeneración de la sociedad en su conjunto, en otras palabras, se legitima la función vital del faraón a través de la práctica simbólica.

---

*aspectos o sentidos distintos, incluso contradictorios en nuestros términos, pero sólo uno de éstos es de vez en cuando evocado”*

<sup>6</sup> Ver lámina n° 2

<sup>7</sup> Ver lámina n° 3

<sup>8</sup> Ver lámina n° 4

### **La definición de *Ma'at* y su importancia social**

En consonancia con lo anterior, este concepto es uno de los claros axiomas del ordenamiento social del antiguo Egipto, ya que *Ma'at* es el concepto que articula toda la institución religiosa en Egipto (Assmann, 1990).

Empezando por su definición, tenemos un evidente problema para establecer una conceptualización precisa, ya que a simple vista parece una idea claramente ambigua y enigmática en el uso que se le da en las fuentes. Pero esto no era así para el antiguo egipcio, éste podía discernir fácilmente su significado (al no plantearse el dilema, no era visto como un problema), dependiendo del contexto ritual en el cual se enmarcara. Es decir, que si queremos acercarnos a entender la significancia de los simbolismos antiguos, es menester “introducimos en la mentalidad de los otros” (Eliade, 1979).

En este sentido, Assmann nos dice que *Ma'at* no poseía un único significado, sino que tenía una multiplicidad de éstos, pero todos estaban unidos por uno solo: el del *orden justo*. El faraón no puede vivir sin *Ma'at*, porque él es el que asegura el orden cósmico, y sin él las fuerzas sethianas del caos acabarían por destruir a Egipto (Assmann, 1990). Es por eso, que el concepto también hace referencia a la *rectitud moral*, extendiendo una ideología “patriarcal” hacia la sociedad, en el sentido de que el faraón es *recto* y *justo*, tanto con su pueblo como con sus hermanos divinos, y en virtud de esa *rectitud moral* el monarca legisla y es un juez por excelencia (Campagno, 1998).

Ahora bien, todas las sociedades, y mucho más que otras la egipcia, están obsesionadas por el sentimiento de su vulnerabilidad, y de ahí la importancia de la continua necesidad de los rituales para que se produzca ese “*eterno retorno*” del orden sobre el caos de la creación (Eliade, 1968). En este sentido, Balandier señala que el mito legitima el orden primordial (1993), creemos, sin embargo que además de legitimar ese orden prístino, el rito (que permite la materialización en el mundo profano del mito) es el garante de la continua renovación del poder real, dado que el monarca en calidad de *divino* es el único con el poder de llevarlo a cabo, y de esa manera mantener a raya a las fuerzas del mal.

De esta forma, lo que es o no caótico para el egipcio (en realidad para la elite, que monopoliza el registro escriturario) dependerá concretamente de la fuente y del momento histórico en fue escrita.

En la fuente conocida como *Las Lamentaciones de Ipuwer*<sup>9</sup>, se da una imagen vívida del “caos” acontecido en el Primer Periodo Intermedio. En el texto, un antiguo funcionario del Delta del Nilo nos relata la visión anárquica que tenía la elite política sobre su tiempo. Así es que “*el Nilo está en inundación pero nadie ara para él*”, clara referencia de qué para este noble los asuntos no marchaban tan bien como en el Reino Antiguo, y por otra parte denota un deseo de añoranza por su posición social perdida. También señala Ipuwer la entrada de “extranjeros” por todo el país, provocando que “*los nomos estén asolados*” y que “*la peste [traída por los asiáticos] esté en todo el país*”. Lo que se corresponde a su valoración superior como egipcio por sobre la del “miserable asiático” (casi siempre representado de manera negativa), pero también refleja un hecho más patente: la penetración de pueblos levantinos a través del Sinaí, factor que incluso explicaría (por lo menos en parte) la *escasez* de labradores en las orillas del río, también debida quizás a que no habría demasiado que cultivar por las bajas crecidas del Nilo. Vale aclarar que estos movimientos de población no se constituyen como hecho aislado o coyuntural del 1º Periodo Intermedio egipcio; sino que son particulares de esta región del Delta del Nilo por su posición excepcional de “corredor abierto”, hecho por el cual el Estado tratará de controlar las migraciones con claros fines geopolíticos. En este sentido, esto se evidencia en el “*Informe de un Funcionario de Frontera*”<sup>10</sup>, donde el escriba Inena nos da una prueba ineludible de ese intento por parte de la administración real por regular la entrada de extranjeros, aunque para el contexto de la dinastía XIX y con las salvedades históricas correspondientes.

Esta etapa que veníamos analizando, el llamado 1º Primer Periodo Intermedio, se caracterizó por un gran debilitamiento de la autoridad central faraónica, un proceso iniciado a finales del Reino Antiguo en el que se produjo una relativa autonomización de los nomos, frente a un estado en claro retroceso que les iba concediendo cada vez más prerrogativas, como la de autorizar a los hijos de los nomarcas a sucederlos en sus cargos, instalando verdaderas dinastías locales. Aunque si bien esto último no implicó la desaparición del estado menfita, sí condujo a una clara descentralización de la autoridad faraónica, lo que indujo a los nomarcas mejor posicionados a tomar bajo su cargo ciertas atribuciones reales a escala reducida dentro de sus propios nomos (Grimal, 1988).

---

<sup>9</sup> Tomado de: A. Rosenvasser: *Las ideas morales en el Antiguo Egipto*, Instituto Social Universidad Nacional de Litoral, pp. 35-38.

<sup>10</sup> Tomado de: J. Pritchard. *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University Press, 1955, pág. 259). Traducción al español: Dr. Perla Fuscaldo

Pero esto no quiere decir que la *Ma'at* haya desaparecido en Egipto.

Otra fuente, *La Inscripción de Khnumhotep II*<sup>11</sup>, relata una visión mucho más estable de la situación social, por lo menos en lo hace al nomo del Órix ya que en la región, según lo manifiesta el nomarca, “*las existencias se multiplicaron*”. Esto nos permite ver cómo las propias elites son las que construyen los conceptos de Orden y Caos, y a través de ellos construyen ideología hacia sus subordinados. En este caso, por más que Khnumhotep no sea un faraón, puede ser considerado como tal en la práctica, al ser él mismo el que lleva a cabo los rituales de regeneración de la *Ma'at* (Frankfort, 1948), en ausencia de la autoridad real central.

### ***El pensamiento pre-filosófico y la sacralidad de lo profano***

Como bien venimos argumentando, las “sociedades de discurso mítico” poseen un pensamiento totalmente distinto al nuestro, que podríamos denominar “pre-filosófico”, usando la terminología de Frankfort y Wilson.

Analizando esos pueblos, nos encontramos con la paradoja del pensamiento creador de mitos, que no conoce la materia muerta y se enfrenta a un mundo animado en toda su extensión. De igual manera, esta lógica es incapaz de abandonar la perspectiva de lo concreto y convierte a sus propios conceptos en realidades existentes *per se* (Frankfort, Jacobsen y Wilson, 1946).

Un ejemplo claro de esto, es nuevamente la *Ma'at*, que además de representar un concepto abstracto, también era personificada como una diosa, hija de *Re*. El egipcio no distinguía claramente entre uno u otro “aspecto”, uniendo y desuniendo inconscientemente a las dos formas de *Ma'at* dependiendo del contexto ritual que se tratase (Assmann, 1990).

Es importante rescatar este pensamiento a la luz de los trabajos de Mircea Eliade sobre la sacralidad y la profanidad del tiempo. Estas dos categorías establecen el antagonismo entre las dos concepciones de la vida, la condición humana y el mundo circundante, de la misma manera que presentan una complementariedad, dado que las dimensiones de lo sagrado y lo profano se entrecruzan continuamente dentro del pensamiento “mítico” de los antiguos (Eliade, 1981).

### ***El Festival de Sed***

---

<sup>11</sup> Op.cit. pp. 279-289. Traducción al español: Prof. Alicia Daneri.

El faraón, en sí mismo, conforma una dualidad profana y sagrada a la hora de realizar los ritos de Año Nuevo. En este sentido, las ceremonias de regeneración anual son muy importantes porque permiten la imposición del orden sobre el caos, a través de la renovación del ciclo agrario. En Egipto, el *Festival de Sed* es una ceremonia que entraña una crucial significancia religiosa: la renovación del *Heka* del soberano, que le permitirá fortalecer su poder de cara a la llegada de un nuevo ciclo de orden, en clara alusión a un “eterno presente” indefinidamente recuperable a través del acto ritual (Eliade, 1981). De la misma manera, también conlleva una funcionalidad profana y política, que es la de reproducir la propia lógica de dominación estatal, a través de la ritualización del poder faraónico, como el único capaz de doblegar las fuerzas del caos (Frankfort, 1948).

### **A MODO DE CONCLUSION...**

El *homo religiosus* se encuentra en un mundo paradigmático, en que todo lleva a una única fuente, en que la marea interminable de símbolos e imágenes desemboca en un punto, en el que lo Múltiple se resuelve en lo Uno (Cervelló Autuori, 1996). Es en última instancia, un *mundo integrado* por lo mítico y el Egipto faraónico no es la excepción, allí lo político sólo se entiende, si se considera su fundamento religioso, y a su vez a la religión como aspecto central de la dominación ideológica del Estado.

En este sentido, creemos haber llegado a la conclusión de que efectivamente en el Antiguo Egipto el poder se basaba en el aspecto religioso, y que el acto ritual permitía la reproducción de las relaciones de “patronazgo” del faraón para con su pueblo. En otras palabras, la práctica de lo sagrado legitimaba la configuración de lo político, y el faraón se constituía como su pilar unificador.

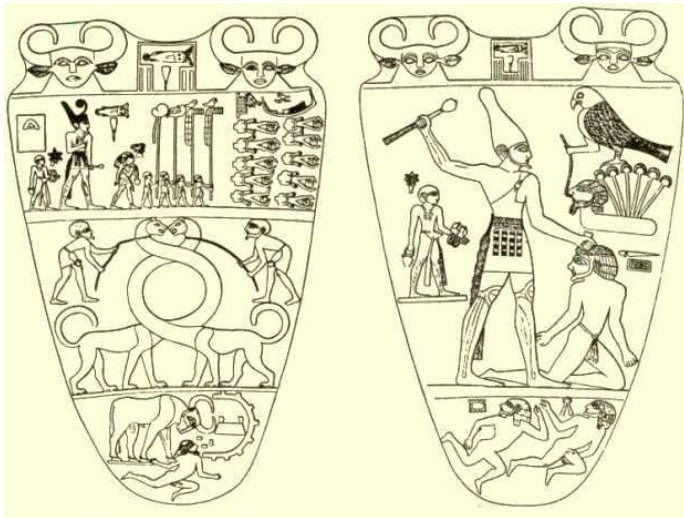
## Bibliografía:

- Assmann, J., *Ma`at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*. München, 1990.
- Campagno, M. *Surgimiento del estado en Egipto. Cambios y continuidades en lo ideológico*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1998.
- ----- *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del Estado en el antiguo Egipto*, Aula Aegyptica Studia 3, Barcelona, Aula Aegyptica, 2002.
- ----- “De los modos de organización social en el Antiguo Egipto: lógica de parentesco, lógica de estado”, en Campagno, M (ed.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el Antiguo Egipto*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires / Ediciones del Signo, 2006.
- Cervelló Autuori, J., *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*. Sabadell, AUSA, 1996.
- Balandier, G. *Antropología Política*, Buenos Aires, del Sol, 2004 [1967].
- ----- “El mito proclama el orden primordial”, en *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Barcelona, Gedisa, 1993, pp. 17-37.
- Drioton, E. y Vandier, J. *Historia de Egipto*, Buenos Aires, Eudeba, 1968 [1952].
- Eliade, M. *El mito del eterno retorno*, Emecé, Buenos Aires-Barcelona, 2001 [1968].
- ----- *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*. Taurus Ediciones, Madrid, 1979.
- ----- *Lo Sagrado y lo Profano*. Paidós Orientalia. Madrid, 1981.
- ----- *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1974.
- Frankfort H. y H. A., Jacobsen T. y Wilson J. A. *El pensamiento pre-filosófico*. Fondo de Cultura Económica, México, 1946.
- Frankfort H. *Reyes y Dioses*. Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, 1948.
- Grimal, N. *Histoire de l’Egypte Ancienne*, París, Fayard, 1988.

- Hornung E. *El Uno y los Múltiples: concepciones egipcias de la divinidad*. Trotta, Madrid, 1971.
- Kemp, B., *El Egipto antiguo. Anatomía de una civilización*, Critica, Barcelona, 1997 [1989].
- Silverman, D. “Divinity and Deities in Ancient Egypt”. En: Shafer, B. (ed.), *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths and Personal Practice*”, Cornell University Press, 1991, pp. 7-89.
- Vandier, J. *La religión egipcia*, París, Presses Universitaires de France, 1949.

# LÁMINAS ICONOGRÁFICAS:

1)



2)



3)



4)

