

Panorama desde lo alto de la pirámide (o al cielo por la puerta de servicio)

José-R. PÉREZ-ACCINO

Birkbeck College
Universidad de Londres

Tras aquel curso de doctorado en el gran edificio temblón y sin encanto, Juan se despidió de mí con un ¡Adiós pájaro! que era particularmente acorde con la altura del piso en el cual había transcurrido su disensión teórica (y a menudo eminentemente práctica) sobre las clases sociales de la República romana. La Tesis de la Ideología Dominante había figurado de un modo prominente en aquellas clases de sobremesa. Muy poco después me marché a la tierra en la que, según él, se habían producido los más acertados comentarios y críticas a la teoría. Uno traiciona a sus orígenes siempre, de manera que, aunque estuviese en la trastienda del deber como una asignatura pendiente, tristemente (para mí) los eruditos comentarios británicos que él me citaba ya no ocuparon un lugar prominente en mis posteriores lecturas¹.

Desde la perspectiva del Antiguo Egipto, la Tesis de la Ideología Dominante prácticamente no necesita una exposición². No cabe mejor metáfora para ello que la visualización de la construcción de una pirámide, especialmente ahora que el consenso de la no esclavitud de los trabajadores de la misma parece establecido (perezca Heródoto). La visión de una masa con fuerza laboral alegre y confiadamente contribuyendo orgullosos a la construcción de la estructura que habrá de inmortalizar y materializar la existencia terrenal y el destino ultraterrenal de su señor habla por sí misma de un caso máximo de asunción por parte de la fuerza laboral de ideología de la élite. Si, como sugiere Lehner³, no es tanto que Egipto haya creado las pirámides, sino que son las propias pirámides las que han creado Egipto por medio de la necesaria organización del trabajo colectivo, las estrategias de aprovisionamiento, las estructuras jerarquizadas de control y los mecanismos ideológicos de aseguramiento del *status quo*, la citada metáfora entonces se convierte en un modelo virtual del proceso de creación y desarrollo de una cultura milenaria basada en la mencionada Tesis de la Ideología Dominante.

¹ La Tesis de la Ideología Dominante tiene su origen en MARX, K y ENGELS, F., *La ideología alemana*, (Barcelona, Grijalbo, 1974). Las críticas y comentarios a las que Juan Cascajero se refería están contenidos en Abercrombie, N, HILL, S. y TURNER, B. S. *La tesis de la ideología dominante* (Madrid, Siglo XXI, 1987).

² Entre otras, una idea principal de la tesis es la de que es la clase dominante la que produce las ideas dominantes. Esta clase dominante dominan como pensadores e imponen (“hacen”) la ideología del resto de las clases (cf. Abercrombie *et al*, *op. cit.* p. 9). Básicamente se trata de la afirmación de que la ideología dominante de un periodo no es otra que la ideología de la clase dominante de ese mismo período.

³ LEHNER, M., *The Complete Pyramids*, (Londres, Thames and Hudson, 2002).

No por opción historiográfica, sino por escasísima disponibilidad de fuentes es que la historia del Egipto antiguo es básicamente la historia de las élites. Otras voces existieron, sin duda, pero su mensaje, cuando nos llega, lo hace distorsionado y con sordina, entremezclado y difuso con el de las clases rectoras. Con todo, hay un capítulo que me hubiera gustado tratar con Juan. El aspecto de emulación social tiene un peso realmente fundamental en la dinámica de la sociedad egipcia antigua. A menudo se ha querido interpretar la relación entre la aristocracia egipcia y el monarca como basada en el modelo de lucha de clases⁴. En tal manera, dado que las fuentes (o su ausencia), imponen el silencio de los estamentos inferiores de la sociedad, un análisis global situaría a la nobleza-aristocracia en una posición análoga a la que habría que ocupar si ella fuera el elemento comparativo de esos estamentos inferiores. Esta transposición de las posiciones de la aristocracia quizá haya tenido un poco o un mucho que ver con la formación de conceptos tales como “popularización del más allá,” o incluso “democratización de la religión”. La clase dominante, siguiendo el esquema clásico marxista, disputaría al pináculo del poder omnímodo y absoluto que es el del monarca toda una serie de aspectos materiales (posición riqueza, tumba, ofrendas) e ideológicas (el más allá), y esa presión haría que el monarca fuera cediendo cuotas de esos aspectos tan exclusivos. La aristocracia, en esta visión, actuaría como la punta del iceberg de la gran masa de la población egipcia, presionando hacia arriba, es decir, hacia la posición del monarca, y siendo la única parte perceptible de esa estructura, la punta del iceberg. El hecho de que los actores de la acción histórica a nuestros ojos sólo sean la aristocracia y la monarquía no quiere decir que ambas se encuentren en bandos distintos, una obviedad desgraciadamente no tenida en cuenta con la frecuencia necesaria. Dado que la monarquía y la aristocracia no militan en campos opuestos, sino básicamente en el mismo, vale la pena detenerse a plantear cómo funciona el mecanismo de relaciones especiales que esta unidad de intenciones presenta, aunque sea desde una perspectiva muy global, a vista de halcón.

La metáfora empleada en el antiguo Egipto para hablar de la estructura social es la casa, en concreto la casa ubicada en el centro de una serie de campos de labranza de los cuales la casa es rectora y receptora del producto. Aunque su aparición en los textos es más bien tardía, la expresión *pr* ̓ “gran casa” que se trocará en “faraón” a través del griego, no hace sino exponer esta idea. La estructura del poder político egipcio se epitomiza en la función y el aspecto de una casa de labranza en cuyo interior se hallan los miembros de la familia que la rige, con el jefe de la familia a su cabeza, y los más allegados de los sirvientes. En el exterior, fuera de la casa pero no fuera de la acción de la misma, en los campos de cultivo es donde se encuentra el resto de la población, cuya fuerza de trabajo genera el producto necesario para

⁴ El caso más señalado sería el de I.A. AVDIEV (*Historia económica y social del Antiguo Oriente I. El Egipto faraónico*, Madrid, Akal, 1987) y otros historiadores de la antigua órbita soviética. Paradójicamente, una aproximación similar se encuentra en YKMANS, G. et DUPRAT, G.L. y PIRENNE, J., *Histoire économique et sociale de l'ancienne Egypte, I, des origines aux thinites, II, l'organisation sociale sous l'Ancien Empire, III, la vie économique sous l'Ancien Empire*, N° 13-15-17, Bibliothèque de l'école supérieure de sciences commerciales et économiques de l'univ. de Liège, (Paris, A. Picard, 1936-37). desde una perspectiva completamente distinta, ligada a la historia institucional.

la subsistencia de todos los habitantes de la explotación. Su excedente, censado, esperado y exigible, se dirige a la unidad inmediatamente superior, ya sea el templo, el palacio, u otra explotación agrícola de rango e importancia superior. La multiplicidad y la complejidad de este esquema está evidenciada en el hecho de que las explotaciones agrícolas se relacionaban económicamente entre ellas con una gran flexibilidad, pero sin obviar el hecho incontrovertible de que una parte de la renta producida por la tierra pasa al nivel superior⁵. La “gran casa,” el estado egipcio faraónico, no es sino la combinación de todas las “pequeñas casas” en el país. De esta manera, en una determinada explotación agrícola podríamos encontrar una serie de niveles sociales internos, tales como:

- A. La familia que rige la explotación, a cuya cabeza se encuentra el padre de la misma. Suya es la responsabilidad de organizar la vida y la producción en su área, suya es también la recompensa por llevarlo a cabo, bien en la forma de reconocimiento por parte de la unidad superior (casa mayor, templo o palacio) a quien da cuenta, y a quien reconduce una parte de los beneficios.
- B. Una población servil que habita en la casa, tiene acceso a la familia que rige la explotación y, por lo tanto, también participa de los privilegios en forma de algunos artículos de lujo, formación especializada (alfabetización) en algunos casos. La radical diferencia con el sector C es su cercanía física a la familia rectora.
- C. Una población laboral que trabaja en el campo, habita en alguna pequeña aldea dentro de las tierras y produce el sustento para los habitantes de la casa. Esta población recibe regularmente una retribución en especie fija que procede del fruto de su propio trabajo.

Además de la retribución material por el trabajo en formas de raciones-salario, una parte no pequeña de la recompensa que el cabeza de familia y jefe de familia recibe es su acceso a círculos superiores de existencia, es decir, al más allá. No se trata aquí de negar la existencia de un mundo de ultratumba para aquellos que no disfrutaran de la categoría o el rango suficientes, pero sí hay que convenir en que en nuestro corpus de documentación y de monumentos no abunda la información que no proceda de ese sector A mencionado anteriormente. Esto ayuda a pensar que una parte muy importante de los beneficios materiales que un buen administrador producía desde su explotación agrícola, le era reintegrada en forma de ventajas considerables, tales como la vida eterna, inmensamente deseables y a la vez exclusivos. Algo que les señala como únicos y diferenciados en el seno del conjunto social.

⁵ Cf. Los análisis de B. KEMP, *Ancient Egypt. Anatomy of a civilization*, (Londres, Routledge, 1989) y B.G. TRIGGER, B.J. KEMP, D. O'CONNOR and A.B. LLOYD, *Ancient Egypt: A Social History*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1983).

Para este aristócrata, su misión al frente de la explotación de la “casa” no es sino un trasunto de la función divina que el monarca –divino él también– ejerce al frente de esa “casa de casas” que cristaliza con el concepto *pr* 3. Esta semejanza, con una gran diferencia de grado, le ayuda a aspirar a alcanzar un cierto contacto con la divinidad del poder. En este contexto cabría explicar los sarcófagos con forma de palacio real (la gran casa) en los cuales el aristócrata se embarca en un viaje hacia su existencia eterna, presentes en la cultura egipcia desde los comienzos del Reino Antiguo hasta finales del Reino Medio y, sobre todo, en las diversas expresiones similares a –yo sobrepasé a mis ancestros en nobleza y riqueza⁶– que lejos de exponer un ego de tamaño comparable al de una pirámide, permiten vislumbrar un lento acceso hacia la perfección, santidad, eternidad, o como mejor quisiéramos denominarlo. Un planteamiento parecido al del denominado *punto omega* de Teilhard de Chardin⁷, en el cual ese punto es la convergencia de lo creado con el creador. Para un egipcio antiguo, la sensación emanada de los documentos es la de que el camino hacia ese *punto omega* pasa, necesariamente, por la puerta de la “gran casa,” es decir, el monarca.

La palabra *ḥwt* ofrece la posibilidad de aventurar la visualización de la similitud entre la explotación agrícola y la concepción del palacio, habida cuenta que ambas palabras *ḥwt* y *pr* permiten una traducción como “casa”. En una visión así, la casa y la “casa de casas” es el seno de la diferenciación social. Las relaciones que se producen en su seno son las que definen, en una aproximación global, las relaciones entre los diferentes niveles socioeconómicos en el antiguo Egipto.⁸ La emulación que el universo de la mansión produce en relación con la estructura del estado egipcio es patente en los textos de instrucción o enseñanza, dedicados específicamente a la explicitación de la mejor manera de conseguir el éxito social, ya sea como encargado de una explotación (o cualquier otro puesto de responsabilidad) o ya sea como cortesano en presencia cercana del rey. Estos textos presentan habitualmente la metáfora de la sociedad como basada en la de la colación colectiva. La figura idealizada del aristócrata sentado a la mesa adquiere la significación icónica de “ciudadano poderoso” porque le es propio el compartir la mesa y la generosidad del poderoso. Que el poderoso mencionado en los textos es una figura sobre la que se puede transponer la del monarca parece fuera de dudas, dado que la representación canónica del noble egipcio será exactamente esa, la del hombre sentado ante la mesa llena de comida procedente de la generosidad del rey, de idéntica manera que el poderoso reparte la comida (el sustento) por sí mismo⁹. Lo que los textos nos expli-

⁶ El género autobiográfico o de autopresentación es especialmente rico en expresiones similares. Cf. LICHTHEIM, M. *Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom - A Study and an Anthology*. (Gottingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1988).

⁷ Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *The Phenomenon of Man*. Nueva York, Harper Collins, 1959)

⁸ Un *topos* que aparece especialmente bien expresado en el texto conocido como *Sátira de los Oficios* (Lichtheim, M. *Ancient Egyptian Literature Volume 2. The New Kingdom*, Berkeley, Univ of California Press, 1976).

⁹ De nuevo presente en varias composiciones didácticas, especialmente en las *Máximas de Ptahhotep*, en las que se puede leer *el noble, cuando está detrás de la comida, se comporta como su alma le ordena, él le dará a quien él quiera[...], el gran hombre da de comer a su elegido, de tal modo que comer está bajo la admonición del dios*. Cf. LICHTHEIM, M., *Ancient Egyptian Literature Volume 1. The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley, Univ of California Press, 1974.

citan es el mundo real de las relaciones entre los miembros de una o varias unidades “reales” de producción económica (“casas”) mientras que lo que la iconografía funeraria presenta no es sino un nivel sublimado e ideal en el cual el difunto se representa como parte de una unidad mayor ideal, la “gran casa.”

No parece ser esta idea ajena a uno de los aspectos más característicos de la cultura material egipcia, como es el caso de un sarcófago de forma de palacio real, común desde las épocas más o menos antiguas hasta comienzos del Reino Nuevo. Otro aspecto interesante de la iconicidad de la metáfora casa=estado ideal es otra típica representación del noble difunto en la estela personal privada, ya sea conmemorativa o funeraria. En ella el campo del texto, es decir, aquel en el cual se especifican las aspiraciones sociales y de ultratumba del protagonista, se configura como un espacio similar al de los campos de labranza que proporcionan al protagonista su status y poder, y la esquina que ocuparía la casa a través de la cual se procesan todos esos productos con el signo ꜥhwt “casa” la ocupa la imagen del protagonista del texto.

Uno debe tener presente que las ocasiones que un aristócrata egipcio tiene de ver su efigie plasmada en piedra y su nombre escrito en caracteres jeroglíficos es muy limitada. En la práctica totalidad de los casos la estela funeraria es la primera y última vez en que esto ocurre. No parece fácil distinguir otras ocasiones en las que tal material (la piedra u otro similar) y tales caracteres (los jeroglíficos como habla de los dioses) expongan el verbo (*logos*) del creador, o su demiurgo el rey tan directamente referido al individuo. La escritura en caracteres jeroglíficos se reserva para aquellos textos en los cuales la acción de los dioses y la acción mantenedora del orden por parte del monarca se materializa en el mundo. Pero la *alfabetización* y extensión de la escritura en la vida cotidiana y la administración no afectan al aspecto que nos referimos en la misma medida que la *alfabetización jeroglífica*, en donde el adjetivo es quizás más definidor que el sustantivo del concepto. El proceso de creación pasa por la creación del mundo y de los nombres que recibe el mismo en escritura jeroglífica, por lo tanto, la explicitación del nombre y la imagen del individuo en este medio y en ése contexto le fija a él como individuo diferenciado en el seno del mundo creado y le previene de una aniquilación física y espiritual cuyo resultado patente es la verdadera muerte. La dedicatoria de la ofrenda funeraria, como sede y contexto propio de esa explicitación, entre otras muchas funciones, presenta esa materialización palpable del hecho de que el protagonista ha sido salvado de la muerte –el olvido– por la acción del monarca cuya mención abre todos y cada uno de los testimonios conservados de la misma con la fórmula *hṭp-d-nswt* “una ofrenda que el rey concede”.

Este considerable poder del monarca como determinante del destino último (en el más allá) del individuo es contextualizado por su posición de interfase del mundo-casa con los niveles superiores (divinos y trascendentes) de los que se ha hablado más arriba. Sin un acceso directo a estos niveles superiores que no pase por la persona del monarca, el ciudadano egipcio debe forzosamente desarrollar una religiosidad que le integre en el círculo ideológico del mismo, pero distinta de los reservados al aristócrata. Bien es cierto que se produce a lo largo de la historia egipcia una deriva bien documentada hacia un acceso directo a la divinidad, quien a su vez tiende a intervenir más en la historia directamente, y no tanto por medio de su interme-

diario designado, el rey, lo que es especialmente palpable durante los Reinos Antiguo y Medio y no tanto a partir del Nuevo¹⁰. A este fenómeno será especialmente sensible Akhenaton para atajarlo radicalmente, probablemente con más empeño y afán que para proclamar una única divinidad.

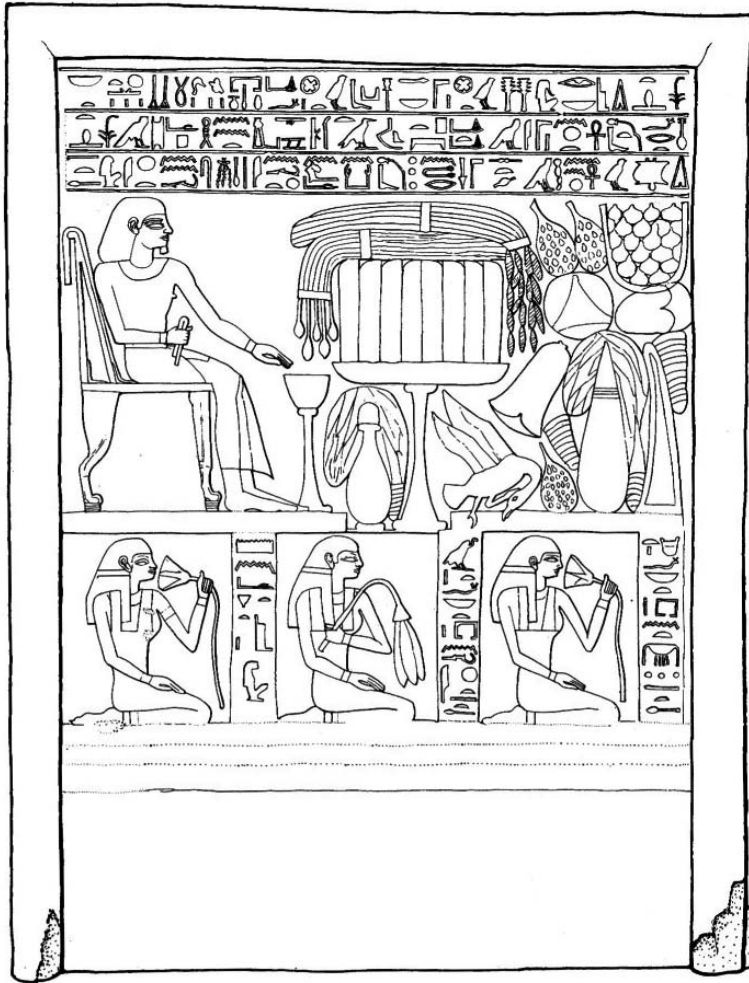
Pero si el acceso a niveles superiores de la casa-mundo está reservado a aquellos que son capaces de conseguir del monarca o sus instituciones un documento material (diploma pétreo o estela funeraria) que cristalice y especifique su existencia por medio de su individualización en un medio de escritura específico y exclusivo, entonces parece apropiado que ese medio se pueda considerar como uno de los marcadores de aceptación de la ideología dominante, por mimesis, emulación o por anhelos de mejora social. Por lo tanto, la aparición de individuos en un medio en el que, en otras condiciones, no tendrían una posibilidad válida y real de verse incluidos siendo marginales a él por su posición social sería un interesante ejemplo de aceptación de esa ideología dominante y de intento de integración en la misma, tanto por parte del individuo “ascendido” como de quien hace posible esa integración probablemente como premio a un servicio leal.

Dos ejemplos se pueden presentar como ilustración del planteamiento anterior, ambos procedentes de las colecciones del Museo Británico¹¹. El primero de ellos es la estela del gobernador provincial Nakhti, hijo de la señora Nakhti. La similitud en el nombre entre madre e hijo si bien no es común, no es sorprendente. La filiación puede explicarse en documentos epigráficos egipcios tanto por la línea paterna como por la línea materna, probablemente atendiendo más a la relevancia local de los familiares más que a una procedencia paterna social. El gobernador Nakhti está representado en su estela funeraria ante una mesa de ofrendas llena de comida, configurando él mismo con su imagen la palabra egipcia *šps*, (“noble, rico, poderoso”). El gobernador está muerto (*mꜣꜥ-hrw* “verdadero de voz”). Curiosamente, en la escena principal no hay ninguna figura que realice la ofrenda funeraria, típicamente una labor encomendada al primogénito familiar. Sin embargo, el registro inferior está dividido en tres áreas que presentan la efigie y los nombres de su esposa Netnebu, su madre Nakhti, y la nodriza Isis, de derecha a izquierda y por este orden, que viene dado en el documento por la dirección de la escritura. De todas las figuras en el monumento es la última, Isis, la única que está viva (por ausencia de la fórmula *mꜣꜥ hrw*), mientras que el resto de los personajes ya no lo están en el momento de confeccionar la estela.

El gobernador se representa así acompañado de un entorno exclusivamente femenino, uno podría incluso atreverse a aventurar que se trata de las mujeres más relevantes de su vida. El orden de la lectura de los textos (de derecha a izquierda) establece la secuencia jerárquica madre-esposa-nodriza con remarcable precisión, y la ausencia de personajes masculinos señala lo que puede entenderse como una inten-

¹⁰ Expuesto especialmente en J. ASSMANN, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom*, (Londres, Kegan Paul International, 1995).

¹¹ Originalmente publicadas en la serie *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum*. Las imágenes utilizadas en el presente artículo han sido tomadas de COLLIER, M y MANLEY, B. *Introducción a los jeroglíficos egipcios*, Madrid, Alianza, 2000.



cionalidad en este particular diseño. Esta intención apunta a la figura de Isis, único personaje vivo de la escena cuyo nombre, especialmente apropiado para una mujer de su oficio, está acompañado del nombre de su actividad (*mn't* "nodriza") determinado por un signo \square , convenientemente un pecho femenino. La relación entre el pecho femenino y el fruto del sicomoro, el higo, está bien establecida en la tradición iconográfica y de otro tipo en Egipto debido a su forma, por el líquido blancuzco que estos últimos producen, parecido a la leche, y por la dulzura del fruto, comparable a la dulzura y placer del niño en contacto con el pecho de su madre o nodriza. No es el lugar aquí para expresar las relaciones entre el sicomoro, su fruto, la divina Hathor y su collar *menat*, ni la intensa relación existente entre la monarquía y esta divinidad, pero para el contexto que nos ocupa baste observar que, prominentemente sobre el resto de los objetos depositados en la mesa de ofrendas figura una cesta llena de higos, dibujada en sección de acuerdo con las convenciones de representa-

ción gráfica egipcia en dos dimensiones. La posición de la cesta sobre el resto de las ofrendas y sus ubicación en el vértice opuesto al que ocupa Isis, cuyo determinativo es similar icónica y metafóricamente a los frutos que contiene, genera un vector intenso de relación diagonal ambos elementos de la escena. Uno no puede dejar de pensar que Isis es una de las razones de ser del documento que estamos tratando, quizá el elemento más importante. Se hace cuesta arriba no considerar a la nodriza como un personaje muy cercano a la persona del gobernador Nakhti, quizá como una madre subrogada. Se hace también difícil no ver en esta disposición de las figuras una intención de incluir en la misma a Isis por parte del gobernador o de su familia, ya que una persona en su rango servil no tendría probablemente acceso al privilegio de eternidad que la presencia en el culto funerario ofrece, aunque no sea el suyo. Quedan preguntas por responder, caso de aceptarse esta visión, como sería la explicitación del contexto en el que esta representación ha sido encargada y por quién. Uno tiene que pensar en el propio gobernador Nakhti, cuya disponibilidad de medios le posibilita para ofrecerle a su casi madre un regalo de tal categoría e importancia, probablemente como una disposición funeraria póstuma. Otra opción nos haría pensar en la propia Isis como responsable, como agradecimiento a estipendios establecidos en las disposiciones funerarias de Nakhti.

Un caso similar se presenta en otra estela de considerable tamaño y también datable en el Reino Medio. El documento es inusual en tanto que ofrece una escena de ofrendas doble, y en cada una de ellas el protagonista de las mismas es diferente, aunque su cargo (*m-r pr* “inspector de explotación rural”) sea el mismo. El nombre del personaje principal de la escena superior es Sihathor, y el de la inferior Siamon. En ambas escenas el protagonista aparece acompañado de su esposa, quien sí es la misma, cuyo nombre es Hu. La dama Hu está viva en ambas escenas, mientras que los maridos no lo están. Las escenas de ofrendas de ambas escenas están protagonizadas por diversos personajes. En la superior, de derecha a izquierda y en orden jerárquico aparece un hijo de Sihathor, cuyo cargo es también *m-r pr* como su padre, de nombre Samenhet, quien está representado en actitud de pronunciar la invocación de la ofrenda, pero que aparece señalado en la inscripción como muerto ($m^{\text{sc}} hrw$). Bajo él se sitúa el inspector del lugar (*m-r st*) Antef y bajo éste (y bajo la propia mesa de ofrendas) aparece la figura del copero (wb^{sc}) Emsaf. En la escena inferior únicamente se presentan dos figuras ofreciendo al protagonista de la escena, Siamon. La mayor y principal de ellas nos presenta a otro copero (wb^{sc}), Sehetepib de nombre y bajo él (y bajo la mesa también) una figura acompañada de la leyenda ($hnms = f mr(y) = f$) “su querido amigo” Antef.

Los dos registros inferiores de la estela presentan dos filas de personajes, la primera de ellas formada por hijos de alguno de los protagonistas (no se establece si de Siamon o de Sihathor) acompañados de sus respectivas esposas y, en el caso del último hijo llamado Amenemhat, a la izquierda del registro, quien le acompaña es su madre Bet, de manera que hay que inferir la existencia de un matrimonio en el cual la dama Hu no es la esposa y madre. Este aspecto nos abre la puerta a la sospecha de que la estructura familiar representada en esta estela va más allá de la mera representación plástica. Es de señalar que los hijos representados en este registro ostentan títulos de considerable relevancia social y administrativa (inspector sacerdotal e inspector de explotación rural). El registro último se encuentra ocupado por sirvien-



tes, cuyos títulos les hacen pertenecer probablemente al cuerpo doméstico de la casa (ayudante, doméstico, copera, camarera) y cuyos nombres repiten los de los señores (Hu, Sihathor) indicando probablemente su nacimiento en el seno del grupo de servicio más cercano a los señores.

Es curiosa la distribución de estos personajes en el seno de la estela. Sólo uno de los hijos está representado en la acción oferente, pero es el único de entre ellos que está muerto mientras que el resto están vivos. Ese hijo, el inspector de explotación rural Samenhet, no está vivo y no toca las ofrendas, al contrario que sus acompañantes en la escena oferente, quienes sí ocupan sus manos con los objetos ofrecidos. Parece concluirse de esta disposición en hecho de que los únicos vivientes en las escenas de ofrenda de la parte superior estela son los personajes no unidos por lazos de parentesco (con excepción de la dama Hu), aún cuando todos los hijos representados en los registros inferiores, están vivos y su relación familiar directa y posición social les hubiera hecho mejores candidatos para ocupar la posición principal en las escenas de ofrenda.

Un aspecto interesante de esta doble escena atañe al hecho de que la representación duplicada de la dama Hu (y no es ocioso repetir que en ambas aparece como viviente) evidentemente hace referencia a otros tantos matrimonios. Eliminada la posibilidad de la coetaneidad de los mismos, sólo resta la posibilidad de una secuencia temporal, es decir, de un primer matrimonio y de un segundo matrimonio posterior, y en ambos se da el caso de que la dama Hu ha sobrevivido al marido. La escena no establece cuál es el orden de estos matrimonios, aunque una observación cuidadosa de la figura de la dama Hu, quien por estar viva en ambas escenas puede servir como elemento marcador del tiempo transcurrido, revelaría una figura ligeramente más delgada y unas orejas de menor tamaño en la segunda escena. Así, podría concluirse que este segundo registro muestra el primer matrimonio de la dama Hu, mientras que la primera escena muestra el segundo, probablemente además por su mayor cercanía al momento de dedicación del monumento. Con esta suposición en mente uno puede imaginar quizá que los hijos y sirvientes mostrados en el tercer y cuarto registro también se presentan como coetáneos de ese segundo matrimonio de la dama Hu.

Con todo, la pregunta acerca de la ausencia de hijos vivos (de los que no hay carencia) en las escenas de ofrenda pueda quizá aclararse atendiendo a la presencia del personaje llamado Antef. Es cierto que su nombre es común en el periodo al que la estela pertenece, pero aún así, no parece posible que la inclusión de ese nombre repetido en dos escenas, algo conducente a confusión, sea debido a la casualidad. La evidencia de que la dama Hu y Antef sean los únicos personajes repetidos en la escena permite presentar esta peculiar disposición como un caso de autopresentación a expensas o a causa del prestigio social de un patrón difunto y de su familia prominente.

Si Antef es el mismo personaje en ambas escenas, entonces pasa de ser un “amigo querido” del primer marido Siamon a ser “inspector del lugar” con el segundo Sihathor. Este progreso social se reporta con el hecho de que en la primera de las dos escenas en el tiempo –la más antigua en principio– él se encuentra bajo la mesa de ofrendas y bajo la figura de un *wb3* “copero.” En el segundo matrimonio (es decir el primer registro) por encima de Antef sólo se halla un hijo difunto, cuya competi-

ción por una posición prominente en el monumento no tiene la relevancia que aportaría su presencia en caso de estar vivo, y bajo él se halla, de nuevo, un *wb*³, personaje (o título) que en la anterior escena (primer matrimonio o segundo registro) era quien se hallaba justo por encima de nuestro Antef. En este contexto, la ofrenda funeraria a los dos maridos de la dama Hu parece más bien presentarse ante nuestros ojos como un monumento pétreo a la ascensión social de Antef, quien se presenta así participando de la ofrenda que reciben sus dos señores. La presencia de la dama Hu en ambas escenas es, evidentemente, un factor fundamental en este contexto, aventuramos o no conclusiones interesantes para entender las relaciones personales entre ellos.

Los ejemplos mostrados ilustran un aspecto de la relación entre los diferentes sectores sociales. La emulación hacia zonas superiores de la pirámide social tiene una significación simbólica que va más allá de la mera participación en el ritual de ofrendas. Tanto la nodriza Isis como el inspector Antef participan del ritual escenificado en tanto que, suponemos han sido los responsables y copartícipes de la vida exitosa en términos ideológicos y materiales de los protagonistas de las escenas. Parece establecerse una radical oposición entre aquellos que consiguen ver expresado su nombre en la lengua de los dioses con los caracteres que explican un mundo dotado de sentido y existencia y aquellos que no lo consiguen, cuyo anonimato nos priva de evidencias de visiones alternativas. La inclusión en el momento es un gran premio que tiene una vertiente de una parte íntima y religiosa y de otra claramente pública y de componente social, aparejada a la comisión del propio monumento. En el entorno anteriormente descrito de oposición en el seno de la casa *hwt* □ entre los miembros y allegados de la “casa” y los ajenos a la misma, se da una voluntad de compartir no sólo la vida material y las comodidades sino también la expresión de la propia existencia en forma de autopresentación. Antef nos proporciona una autobiografía envuelta en los ropajes intrincados de su devoción, lealtad y servicio a Sihathor, Siamon, y da la sensación que especialmente, de la dama Hu. El vehículo para esta autopresentación, en el caso de las élites es el documento cuya existencia constituye un regalo real, en el caso de grupos sociales, cuya rango no justificaría su inclusión en ese medio, el miembro de la élite le concede su premio, la posibilidad de acceder a un nivel superior más allá de los confines de la unidad social, la “casa.” La metáfora esencial se cifra en este caso en la similitud intrínseca en los dos procesos de representación, el rey (“la gran casa”) permite al aristócrata el uso de esos caracteres y de una representación iconográfica de sí mismo para su acceso al nivel superior que trasciende los límites de la estructura original, realidad, en este caso. El aristócrata, a su vez, lleva a cabo una acción análoga con sus inferiores en su propio círculo.

Las notas anteriores pueden contribuir o no a la solidez de la Tesis de la Ideología Dominante. Con todo, aportan dos ejemplos prácticos que permiten observar un aspecto del aparato de transmisión de esa ideología y su asunción por parte de sectores no aristocráticos de la población egipcia. De hecho, citando de nuevo a Marx y Engels encontraríamos que

Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es,

al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se lo sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por lo tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas. Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan a tono con ello, por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende de suyo que lo hagan en toda su extensión y, por lo tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas que regulan la producción y distribución de las ideas de su tiempo; y que sus ideas sean, por ello mismo, las ideas dominantes de la época.¹²

La coerción no parece jugar ningún papel en el fenómeno ilustrado por los ejemplos comentados procedentes de Egipto, de igual manera que la fuerza de trabajo empleada en la construcción de las pirámides parece haberse embarcado en ello con entusiasmo y orgullo hasta terminar su construcción con el emplazamiento del piramidón en su cúspide.¹³ Algo de la eternidad de las piedras y de las estrellas a las que esperan servir de escala y acceso permearía las vidas de esos individuos. Desde la cúspide de la pirámide (social o monumental), en definitiva, la visión que se contempla parece en estos casos hablar más de esperanza que de dolor, más de zanahoria que de látigo, al menos en estos sectores sociales tan cercanos a los propietarios de la casa. Juan tendría mucho que decir, sin duda, y no hay superlativo suficiente que abarque mi deseo de escuchar sus comentarios y, quizá, objeciones a lo aquí presentado. La altura de su punto de vista le habrá dado claridad de percepción, pero a mí no me mitiga en modo alguno la tremenda decepción de su ausencia y su silencio.

¹² MARX y ENGELS, *op. cit.* p. 61.

¹³ LEHNER, *op. cit.*