EL ANTIGUO EGIPTO Y LOS REBELDES SIN CAUSA. CONTRA EL ESTADO EN EL PLANO DEL MITO

Marcos Cabobianco
UBA-CONICET

Las sociedades primitivas hacen imposible el Estado. Y sin embargo, todos los pueblos civilizados han sido primero salvajes. ¿Qué fue lo que hizo que el Estado dejara de ser imposible? ¿Por qué los pueblos dejaron de ser salvajes? ¿Qué revolución hizo que surgiera el Déspota, que ordena a los que lo obedecen? ¿De dónde viene el poder político? Misterio, quizá provisional, de su origen.

Pierre Clastres
La sociedad contra el Estado

Para reflexionar acerca del "misterio" al que alude Clastres en el epígrafe, elegimos una serie de representaciones mitológicas pertenecientes al Antiguo Egipto. Se trata de uno de los primeros "pueblos civilizados", que con posterioridad a su elevación a tal categoría, produjo una narrativa mítica acerca de su origen. En una porción de la misma, una rebelión sin causa aparente y un poder político que emergía súbitamente constituyen el nudo de la trama. Sondeando los relatos correspondientes, buscaremos el modo en que podría hacerse aflorar el acontecimiento oculto, la justificación ausente de los rebeldes,[1]e incluso nos preguntaremos: ¿Es lícito identificar esta rebelión con la forma

[1] Cf. Malamoud, 2007, 272 y ss. Charles Malamoud ha intentado observar la perspectiva no enunciada en los mitos de la India. En ellos también se manifiestan fuerzas injustificadas que son duramente reprimidas, pero sin construir un mito de la rebelión primigenia propiamente dicho. Malamoud se encuentra a la búsqueda de un relato acerca del origen del Estado, de la razón de la "fatalidad" (en el sentido de La Boetie), que explica el surgimiento de la servidumbre. Esto no es tan sencillo para el complejo *corpus* mítico de la India. Por eso termina diciendo que: "*Si los textos esbozaran una respuesta, tendríamos necesariamente, bajo una forma u otra, un mito de origen, el relato de una caída, posiblemente, en todo caso, la relación con un acontecimiento generador de consecuencias*." (2007, 272). Afortunadamente, para la mitología egipcia, poseemos tales textos; pero se vuelven mudos si queremos ir más lejos e intentar escuchar la causa de la caída, del "*acontecimiento generador de consecuencias*". Algunas observaciones de Malamoud apuntan a este problema. Dice: "*El silencio que se abre en medio de estas palabras es de igual naturaleza que la ausencia de nombre y la ausencia de memoria que caracterizan la fatalidad: algo que sucedió pero que, una vez proyectadas sus consecuencias, luego de establecer que todo lo que entonces suceda será consecuencia de ese acontecimiento inicial, se evapora y no subsiste más que como un recuerdo abolido*." *Ibídem*.

de ser de los *salvajes*, aquella que según algunas definiciones hace imposible surja el Estado?[2]

Para reflexionar acerca de dicha causa no enunciada partiremos de los textos de Pierre Clastres, puesto que en ellos se retoma incansablemente, a propósito de las imprecisiones de la antropología política, la definición de las relaciones entre los "salvajes", su forma de ser sociedad a partir de la guerra constante y el Estado del que abjuran por principio. Por eso sus escritos se encuentran entre los más estimulantes para pensar en su especificidad las sociedades no estatales. Lógicamente, Clastres ha criticado de forma demoledora al grupo de los antropólogos y demás científicos sociales que definen las sociedades primitivas a partir del criterio de resaltar las ausencias en comparación con la "civilización" (occidental). Al afirmar que los "salvajes" son sociedades contra el Estado, levanta el guante del desprecio que significa definir dichas sociedades a partir de una carencia (ese "no" recién utilizado antes de "estatales", sin ir más lejos): él las va a definir como atentas a que no surja la escisión que implicaría la dominancia de un grupo sobre el resto.[3] Como coincidimos con sus planteos, pensaremos a los rebeldes del mito egipcio como aquellos que están "contra el Estado".[4]

En un trabajo de escasas dimensiones cómo este, sólo pretendemos sugerir que es necesario no ignorar la perspectiva clastriana a la hora de pensar el cómo y el por qué, en el ámbito de las representaciones del mundo que emerge de los relatos míticos egipcios, lo que nosotros llamamos "Estado" dejó de ser *imposible*. Consideramos que tal cuidado permitirá enriquecer las reflexiones acerca del modo en que los egipcios

[2] Por supuesto, estas denominaciones de "salvaje" y "civilizado" las utilizamos tomando prestado el tono provocador que caracteriza a Pierre Clastres y a quienes continuaron sus investigaciones. Esperamos poder hacer un uso acertado de esas maneras políticamente incorrectas. Respecto a la sociedad *contra* el Estado, cf. Clastres, 1978. Cf. también Campagno, 1998; Abensour, 2007.

[3] Su gesto ha sido malinterpretado como un error epistemológico, ¿acaso no es imposible que sociedades que no conocen el Estado se caractericen justamente por prevenir su aparición de la manera más efectiva? La sutileza e ironía clastrianas se mofa de tales débiles intentos de dar por tierra con su teoría. Clastres es consciente de aquellas preguntas que todavía seguían pendientes en el momento en que le sobrevino una muerte prematura.

[4] Para realizar una lectura que busque explicar tal identificación acudimos a una vieja teoría de Wundt (discutida por Freud en *Tótem y Tabú*). Para Wundt, en la mitología siempre existe una fase anterior, dominada y reprimida por otra, que se mantiene por el hecho mismo de su represión en una situación de inferioridad frente a la dominante de modo que lo que en ella era venerado se transforma en objeto de execración. Según Wundt existen dos fases mitológicas (que él asocia sucesivamente a la creencia en los demonios y la creencia en los dioses) que corresponden a las formas de articular lo *sagrado* y lo *impuro*. Nos interesa solamente su idea de que la primera no desaparece al ser dominada por la segunda; sino que sigue subsistiendo a su lado en una situación cada vez más inferior, hasta perder por completo la estimación de que un día gozó convirtiéndose en algo despreciable (la *rebelión* en lo que toca a nuestro tema). Nuestra hipótesis es que esta segunda fase dominante es la del Estado. La fase anterior es la de una sociedad *contra* el Estado. Respecto a las fases mitológicas, cf. Freud, 1948 [1913], 432 ; cf. Wundt, 1906, 313.

representaron el surgimiento de una violencia que amenazó la Creación pero también luego permitió salvarla. Para empezar a sondear estas cuestiones de la manera enunciada es necesario dirigirse a los testimonios escritos e iconográficos egipcios del Reino Nuevo y períodos posteriores, en particular aquí, a los relatos míticos.[5] Es cierto que es válido también preguntarse por la razón de esta elección: ¿se puede observar preferentemente en fuentes literarias la representación ideal del estado anterior al Estado, así como la justificación del surgimiento de una potencia que monopoliza la violencia? Nosotros consideramos que en la búsqueda de una narrativa extensa acerca de las formas anteriores e iniciales, el tipo de fuentes escogidas juega a favor. Nos referimos al hecho de que la condición literaria de los relatos mitológicos otorga cierta libertad a los dioses y antagonistas que los protagonizan. Dicha libertad permite que ciertos trazos del misterio original puedan emerger tras someter la trama común de los relatos a un análisis meticuloso. Mientras que en un texto litúrgico los dioses se ajustan a unos cánones precisos y restringidos, en la narrativa mítica existen márgenes para variaciones sustanciales. Hay quienes llegan a decir que los dioses descienden al nivel de los hombres. Aunque no acordamos enteramente con dicho punto de vista, es cierto que las eternas potencias del cosmos y del caos se toman licencias inesperadas al amparo de la fuerza del relato. Las "licencias" alejan a la divinidad no sólo de nuestra concepción de lo que puede o no puede hacer un dios, sino también, como dijimos, de la de los propios egipcios en otros ámbitos más formales o utilitarios. De esa forma, las divinidades, sus criaturas y sus enemigos nos sorprenden interactuando de modos no del todo ajenos a lo que estamos dispuestos a aceptar como la manera de vida "real" de los hombres de carne y hueso que elaboraron los relatos. Esto puede jugar a nuestro favor si tenemos en cuenta que, en primer lugar, nos interesa el análisis que da cuenta de la proyección al ámbito de las representaciones del mundo de ciertas dinámicas sociales que articulaban la vida de esos hombres "reales" que produjeron los relatos.

Para conectar los planteos abiertos por Clastres con las coordenadas a las que pertenece el Antiguo Egipto y sus representaciones literarias de la violencia contra y para el Estado, podemos comenzar por recordar que en la mitología de las civilizaciones

[5] Para Jan Assmann, la expresión "relatos míticos" se refiere a una variedad de la literatura de las sociedades arcaicas; la literatura sería una categoría a la que pertenecen ciertos textos, una de cuyas especificaciones corresponde al "género" mítico. Alejándose de la posición central del mito en el culto a los dioses y llevando el uso del registro escrito al tipo de relación que Assmann ha caracterizado como literaria o no instrumental (*situationabstrakt*), esta forma se diferencia de la instrumental o analógica (en la que el mito *revela*) y de la argumentativa o etiológica (en la que el mito explica o argumenta a favor de un grupo). Cf. Assmann, 1977.

arcaicas el levantamiento de un grupo de seres ingratos que ponen en peligro la preeminencia del creador del cosmos y sus legítimos sucesores no es algo extraño. Se encuentra atestiguado en varios mitos del Antiguo Cercano Oriente a partir del segundo milenio a.C.[6] En el Antiguo Egipto, además de contar con numerosas alusiones a la mítica rebelión en fuentes de diversos períodos, a partir del Reino Nuevo es posible encontrar ciertos relatos míticos que desarrollan el argumento *in extenso*. Ahora bien, nosotros definimos esta rebelión como "primigenia" porque, según cuentan los relatos, en una era anterior, la primera con toda probabilidad, hubo rebeldes –hombres, monstruos y dioses– que desafiaron el gobierno del creador y el de sus sucesores. Abordaremos de modo sucinto tres relatos míticos egipcios cuyas versiones corresponden al Reino Nuevo y a períodos posteriores.

El primer relato mítico es *El libro de la Vaca Celestial*, también conocido con el nombre de *La destrucción de la humanidad*.[7] El mismo cuenta la historia del primer gobierno del mundo, donde Ra aparece como sol y asume la realeza en el tiempo en que los hombres y los dioses todavía vivían en unión. Pero sucede que, cuando llega el dios a la vejez, sufre la rebelión de los hombres que él mismo había creado. Contra ellos –de acuerdo con los otros dioses– Ra envía su ojo, el que, bajo la forma de la diosa Hathor-Sekhmet, se encarga de matarlos. Sin embargo, temeroso de destruir todo el género humano, el mismo dios que ordenó la destrucción hace preparar un brebaje de color sangre que embriaga a la diosa Sekhmet. A resultas de ello la diosa no continúa con la matanza. Con todo, Ra, cansado de su tarea de gobernante y afligido en sus miembros, se retira y se instala sobre el lomo de la vaca del cielo Nut. Su hijo Shu es puesto como sostén de ella.

El segundo relato se conoce con el nombre de *Los dioses reyes*.[8] En él se cuenta la historia del reinado de Shu, hijo de Ra, y de su hijo y sucesor Geb. Grandes

[6] Sin embargo, en los relatos del Antiguo Egipto el punto de partida no presupone la escisión de ámbitos terrestres y celestes. Para los mitos acerca de rebeliones en el Cielo pertenecientes al Antiguo Cercano Oriente, cf. Diez Macho, 1984; Güterbock, 1948, 123-34; Walcot, 1966; Hanson, 1977, 195-233.

[7] El texto ha sido objeto de numerosas traducciones. La publicación, versión jeroglífica y traducción original y completa de *El Libro de la Vaca Celestial* fue llevada a cabo por Ch. Maystre: Le livre de la vache du ciel dans le tombeaux de la vallée des Rois (el texto compara las versiones en columnas paralelas), en: *Bulletin de l'Institut Français de Archeologie Orientale*, volúmen 40, Cairo, 1941, pp. 53-115. La traducción actualizada es la de E. Hornung: Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh: Eine Ätiologie des Unvollkommenen, en: *Orbis Biblicus et Orientalis*, volumen 46, Fribourg et Göttingen, 1982.

[8] El texto ha sido traducido en numerosas ocasiones. La publicación, versión jeroglífica y traducción original de *Los dioses reyes* fue llevada a cabo por F.Ll. Griffith, en: *The Antiquities of Tell el-Yahûdîyeh and Miscellaneus Work in Lower Egypt during the Years 1887-1888*, London, Egypt Exploration Fund,

construcciones había emprendido Shu. La ciudad de *Pi-Soped* con sus murallas había sido erigida de nuevo y en ella el templo con los pabellones y criptas del Palacio del Azofaifo, donde tenían su alojamiento los grandes dioses de las Enéadas (grande y pequeña) y los del séquito de Ra y Shu. Pero los hijos de Apofis, los rebeldes que viven en el país árido del desierto, llegan por los caminos del Montículo del Azofaifo, lanzándose sobre Egipto. A la caída de la noche, conquistan sólo para destruir. Todo lugar que saquean sobre el agua y la tierra queda abandonado. La majestad de Shu coloca entonces los dioses del séquito de Ra sobre todos los montículos que se encuentran en el territorio. Ellos son las grandes murallas del Egipto que rechazan a los rebeldes cuando Apofis emprende el ataque. Sin embargo, el gobierno de Shu termina poco después: el cansancio y la rebelión sufrida determinan su partida al cielo. En su lugar, en más de un sentido, queda su hijo Geb. Una vez asentado su poder, Geb envía una expedición para que le fueran traídos los asiáticos y otros extranjeros que merodeaban por su territorio. En este punto place al monarca el recitar su prosapia divina haciendo honor a las hazañas de su padre.

El tercer relato es parte del mito de Horus de Edfu y se conoce como *El Sol Alado*.[9] En él se cuenta cómo en el año 363 de su gobierno, Ra-Haractes rey del Alto y Bajo Egipto, se encuentra en Nubia cuando estalla la rebelión allí y en varias regiones de su reino. Acompañado de sus seguidores, Horus Behedeti entre ellos, Ra parte con su barca presto a sofocar la rebelión. Horus Behedeti se encarga, con sus arponeros, de los enemigos que se habían levantado contra su señor. Se desarrolla una larga serie de

---

1890, pp. 70-74. Con posterioridad, el relato mereció una gran cantidad de traducciones y estudios en profundidad. En orden cronológico, cabe destacar aquí algunos de ellos. Traducciones: Günther Roeder, *Urkunden zur Religion des Alten Ägypten*, Jena, Diederichs, 1915, pp. 150-156; E. A. Wallis Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt*, New York, Blom, 1972, pp. 438-444; Georges Goyon, Les Travaux de Chou et les tribulations de Geb d' après le naos 2248 d'Ismaïlia. *Kêmi* 6, 1936, pp. 1-42 (la publicación comprende también una versión jeroglífica actualizada); H. Sternberg-el Hotabi, Der Sukzessionmythos des Naos von El-Arisch, en: O. Jaisr (ed.), *Mythen und Epen III (TUAT III/5)*, Güttersloh, 1995, pp. 907-950.

[9] El texto figura en Naville, *Texts relatifs au Mythe d'Horus recueillis dans le temple d' Edfou*, 1870. Puntualmente, Chassinat ha publicado una edición revisada del texto que nos compete en el tomo VI de su *Edfou* (1931), además de los relieves en el tomo XIII (1934). En 1923, Günther Roeder publicó una traducción de las partes narrativas del mito y una explicación de las escenas acompañantes (Die geflügelte Sonne. En: *Urkunden zur Religion des Alten Ägypten*, Jena, 1923, p. 120 y ss.) con señalamiento de la bibliografía anterior. M. Alliot, reproduce el texto, al que añade la traducción (Alliot, M. *Le culte d' Horus d Edfou au temps de Ptolomées*, t. II, 1954, pp. 677 y ss.). Blackman y Fairman proveen sólo la traducción pero acompañada con un largo comentario (la traducción de la parte narrativa es obra de Blackman). Véase Blackman, A. M. y Fairman, H. W., The Myth of Horus at Edfu II, *Journal of Egyptian Archeology* XXVIII (1942, pp. 32-8) y XXIX (1943, pp. 2-36); Fairman realiza comentarios fundamentales en Fairman, W. Myth of Horus at Edfu I, *Journal of Egyptian Archeology* XXI, 1935, pp. 26-36.

persecuciones donde los enemigos son capturados, lanceados e inmolados de diversas formas para agradar a Ra. Pero continuamente surgen en un punto nuevo, ora en el norte, ora en el sur, en los confines orientales y en los occidentales; también se los combate en el río y en el mar, en su forma de cocodrilos e hipopótamos rojos. Seth –líder de los rebeldes– es decapitado, pero se transforma en serpiente y se hunde en la tierra. A Horus hijo de Isis (distinto del de Behedeti) se lo clava en ese sitio, en forma de bastón, para que Seth no vuelva a emerger. Por último, la potencia provista de poderosos talismanes busca la expulsión total de los enemigos de Ra, que por entonces, mueren de miedo. Horus Behedeti recibe al final honores especiales: en las puertas de los templos del Alto y Bajo Egipto, queda como escudo guardián en su forma de Sol Alado.

Estos tres relatos permiten especular que entre la cosmogonía (en donde un dios o grupo de dioses que dio forma al caos aún se encuentra en la tierra) y la cratogonía[10] (donde la instauración de un gobierno se realiza tras feroces combates que distinguen un vencedor) habría una situación límite que ha sido expresada narrativamente: lo que hemos dado en llamar *La rebelión primigenia*. Puede pensarse como una situación límite porque en ella se dirime si el caos va a deshacer lo creado hasta entonces, o si las fuerzas del Creador y los suyos van a poder domeñar a los rebeldes utilizando las armas del secreto y la violencia. La realeza amenazada, en un mundo que pareciera que aún no conocía la violencia monopolizada, podría ser la proyección al plano mítico de un tipo de liderazgo distinto al que caracteriza a las sociedades estatales. Sin embargo, el rey del principio, antes un benévolo creador, deja surgir una potencia violenta y represiva, característica del Estado.

Del análisis de los relatos que tratan de la rebelión y la alteración irrevocable del orden primordial puede desprenderse tanto la visión de los propios egipcios acerca del tema como la relación entre las dinámicas sociales y las representaciones míticas que interesan al historiador. Las perspectivas *emic* y *etic* podrían complementarse en observaciones como ésta: los relatos producidos en el contexto histórico del gobierno faraónico coinciden en que, una vez sofocada la rebelión, el cosmos resultante era semejante al Estado que los antiguos egipcios conocieron por milenios. Difícilmente pueda negarse que el monopolio de la violencia detentado por el rey y los suyos en la realidad histórica tuviera una parte de su legitimación en la historia de los míticos

[10] Sobre la distinción entre cosmogonía y cratogonía, cf. Assmann, 2005 [1996] 237-240.

tiempos primordiales. Desde la perspectiva de la *elite* egipcia, la culpa fue, era y sería de los ingratos rebeldes. Emma Brunner-Traut ha señalado las características de la situación límite desde la perspectiva del rey creador y los suyos; y por ende lo que justifica el surgimiento del Estado en el plano del mito: "*Contra lo incontenible, lo indisciplinado, lo que actúa por su instinto caprichoso –así lo reconocen al final los dioses—, solo hay una solución: una decisión soberana y la violencia*."[11]

Aunque permanecen ocultas las razones profundas del conflicto inicial que hace emerger la violencia, el resultado, en cambio, es claro: en manos de los partidarios del rey, ésta destruye a los rebeldes e inicia una nueva forma de ejercer la autoridad. En manos de los rebeldes o de aquellos que no tienen autorización expresa de llevarla hasta sus últimas consecuencias, es inicua. Es que el uso de la violencia por parte de los gobernantes tiene el objetivo de restablecer el orden y solamente se recurre a ella en respuesta a los atentados contra sus divinas personas. El caos puede surgir a través de la violencia que escapa temporalmente el monopolio del dios rey. Assmann dice:

> El caos es un peligro que amenaza al hombre desde dentro. (…) el caos viene del corazón humano. Al caos se opone la prohibición del creador. El dios solar no puede impedir que su prohibición sea violada. Pero puede castigar y castigará esa violación. Él mata por amor a la vida. (…) Éste es el dios al que el rey representa en la tierra.[12]

A diferencia del caos del principio de los tiempos, la inquina del corazón humano que lleva a conspirar contra el creador, es presentado como un caos maligno, sin razón. Por eso es reprimido, porque se vuelve contra el padre con el que tiene una deuda infinita.[13] El dios revierte esta violencia irracional y está dispuesto a matar.[14]

---

[11] Brunner-Traut, 2005 [1963], 120.
[12] Assmann, 2005 [1996], 244-46.
[13] El concepto antropológico de *deuda*, en el sentido de si es el líder el que está en deuda con la comunidad y cuándo ello se invierte para devenir en formas que pueden cristalizar el Estado, puede servir para analizar este tipo de mitos. Esto lo ha notado Charles Malamoud, quien trabaja comparativamente, a partir de las reflexiones de Clastres, las sociedades indígenas del Amazonas y lo que emerge de la mitología cratogónica de los indios de la India; haciendo hincapié, por supuesto, en sus distintivas formas de organización social.
[14] Malamoud, en su relevo de los textos que hablan sobre la naturaleza jerárquica de la sociedad india, sus orígenes y su relación con el Estado, ha notado que en ellos súbitamente "los hombres dejan de conformar una humanidad para devenir un magma de grupos encarnizados en destruirse entre sí. Entonces interviene la prosa social: los hombres logran capturar entre sus manos, en sus cuerpos, la violencia omnipresente, y la transforman en un sistema de obligaciones regladas. Unos dominan, otros son dominados; la humanidad, así reestructurada, se organiza, asegura su subsistencia, sacrifica, se ocupa de sus muertos,

El tema crucial de la rebelión identifica rebeldes y represores en los actos de violencia. La decisión caprichosa de la rebelión trae aparejada la respuesta en simultáneo: *"una decisión soberana y la violencia*", como dice Brunner-Traut. Es que el momento de la rebelión y la decisión de reprimirla es una ruptura, no prefigurada por el pacífico mundo anterior. Al no tener razón de ser, la rebelión plantea el comienzo de una situación límite. Es un proceso de ruptura que permite que exista, tras la decisión de desplegar todo el potencial violento, una nueva forma de ser del cosmos; por eso nosotros preferimos llamar al umbral entre situaciones *situación límite*. También porque toda la rebelión es una decisión única, que despierta casi en simultáneo una respuesta que se adapta al cambio de la serie y puede utilizar las armas del secreto y la violencia mejor que los iniciadores rebeldes. De hecho, la respuesta funciona como un eco que no tarda en llegar. Justamente, no hay diálogo posible en la simetría amplificada de la realeza: sólo el disparador de la violencia y su respuesta más violenta. En contrapunto, Clastres considera que ese estado de guerra es permanente, es un *ser para la guerra*, no es un acto único que dispara una respuesta.

En busca de herramientas teóricas que den cuenta de este acto aislado, que surge súbitamente y sin conexión con el curso previo de los acontecimientos, recurrimos al filósofo Friedrich Nietzsche, que en la *Genealogía de la moral* (II, 17), caracterizaba así a las fuerzas de disrupción que pueden encarnar tanto los rebeldes como los represores de la rebelión:

> Llegan como el destino, sin causa, razón, consideración, pretexto, existen como existe el rayo, demasiado terribles, demasiado súbitos (…) en poco tiempo surge, allí donde ellos aparecen, un engranaje soberano dotado de vida (…) en ellos reina aquel terrible egoísmo del artista de mirada de bronce que de antemano se sabe justificado en su obra, por toda la eternidad, lo mismo que una madre por su hijo.
> No es en ellos, lo adivinamos, donde germinó la mala conciencia –pero sin ellos esta horrible planta no habría crecido, no existiría si no hubiera ocurrido que, bajo la presión de sus martillazos, una ingente cantidad de libertad fue arrojada del mundo, o al menos quedó fuera de la vista, coaccionada a la fuerza a pasar al estado latente.

---

transmite la vida. La justificación de los dominantes, lo que constituye su poder y su autoridad, es que gracias al orden que imponen, permiten a los dominados vivir, un poco." Malamoud, 2007, 270-1.

A propósito de los que llegan inevitablemente, como el destino, sin causa ni razón, y tienen parte en la rebelión que todo lo cambia, Nietzsche introduce el concepto de corte, de ruptura, de salto en la historia. Esa idea maestra, retomada por Foucault[15] entre otros, ha servido para presentar una alternativa al evolucionismo imperante en las ciencias sociales. Nietzsche dice:

> Entre los presupuestos de esta hipótesis sobre la mala conciencia se cuenta, en primer lugar, el hecho de que aquella modificación no fue ni gradual ni voluntaria y que no se presentó como un crecimiento orgánico en el interior de nuevas condiciones, sino como una ruptura, un salto, una coacción, una inevitable fatalidad, contra la cual no hubo lucha y ni siquiera resentimiento. Pero, en segundo lugar, el hecho de que la inserción de una población no sujeta hasta entonces a formas ni a inhibiciones en una forma rigurosa iniciada con un acto de violencia fue llevada hasta su final exclusivamente con puros actos de violencia, –que el 'Estado' más antiguo apareció, en consecuencia, como una horrible tiranía, como una maquinaria trituradora y desconsiderada, y continuó trabajando de ese modo hasta que aquella materia bruta hecha de pueblo y de semianimal no sólo acabó por quedar bien amasada y maleable, sino por *tener* también una *forma*. He utilizado la palabra "Estado": ya se entiende a quién me refiero.[16]

El único desacuerdo que tenemos con las sentencias del filósofo consiste en que, en el plano del mito, constatamos que sí hubo lucha. Es verdad que, por ser abstracta, importan más esos "*puros actos de violencia*" que en nuestra situación son respuesta. Por otro lado, la rebelión quedó retratada como injusta porque aún no existía esa "inevitable fatalidad" o "tiranía". Ya lo dijimos varias veces: desde la perspectiva enunciada en los relatos, la rebelión no tiene sentido. Ni siquiera es una respuesta al intento de fundar un Estado mediante un acto violento. Es al revés: el acto violento que enfrenta la ingratitud de los rebeldes funda el Estado como respuesta. Charles Malamoud lo resume explicando que "*la imagen de la catástrofe se deforma de tal suerte que el Estado aparece, no como la consecuencia directa, o más exactamente como la forma fija de la fatalidad misma, sino como lo que viene a reparar con bravuras las devastaciones causadas por la revolución del antiguo orden*"[17]

[15] Cf. Foucault, 1992 [1971], 7-31.
[16] Nietzsche, (II, 17), 2008 [1972], 110-11.
[17] Malamoud, 2007, 270.

Por último, traeremos a colación un cruce interesante con nuestros temas en un planteo de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Justamente, ellos retoman a Nietzsche (según ellos, el autor del "gran libro de etnología moderna") para referirse a "*los que llegan como el destino sin causa ni razón*" y a la ruptura que producen. Ellos vienen de citar el siguiente pasaje de *La genealogía de la moral* (que enlaza justo con el que citamos más arriba), en referencia a los que irrumpen y hacen el "Estado" definidos como:

> …una horda cualquiera de rubios animales de presa, una raza de conquistadores y de señores, que organizados para la guerra, y dotados de la fuerza de organizar, colocan sin escrúpulo alguno sus terribles zarpas sobre una población tal vez infinitamente superior en número, pero todavía informe.[18]

De esta cita y las anteriores nosotros rescatamos la ambivalencia: si cruzamos las imágenes que aporta Nietzsche con lo que venimos analizando a propósito de los relatos míticos de la rebelión primigenia, esa horda posee características tanto de los rebeldes como de los agentes que los someten.

Paradójicamente, el planteo que habla de una paz original proviene de coordenadas estatales y sugiere que se vuelva a ella desencadenando una guerra de aniquilación. De una sola manera, a través de la misma violencia que acabó con esa primera (supuesta) instancia pacífica. Queda pendiente la respuesta a la pregunta de qué llevó a ese nuevo tipo de guerra e implicó la interrupción del ser para la guerra.

Pudimos observar que para volver a la paz del mito tuvo que haber una guerra total, una que resaltó las diferencias: los *salvajes* sospechaban que "mansedumbre" sería igual a "servidumbre". Los nuevos reyes captaron toda la violencia desperdigada y la pusieron bajo el control del Uno. El monopolio de la violencia legitimado del modo que vimos es el que produce y reproduce el Estado. Observamos que el ámbito de las representaciones del mundo de los antiguos egipcios es uno donde esto quedó retratado de modo patente. Podemos asegurar que no existió una rebelión primigenia *real*, pero la represión *ideal* referida en el mito fue durante mucho tiempo una guía de conducta para

[18] Citado en Deleuze y Guattari, 1973 [1972], 198. Tras esta última cita de Nietzsche [1887, (II 17)], Deleuze y Guattari se refieren, probablemente sin pensar puntualmente en nuestras fuentes, a un material que incluiría los relatos abordados si consideramos al Antiguo Egipto en su contexto africano. Ellos dicen: "*Incluso los más viejos mitos africanos nos hablan de esos hombres rubios. Son los fundadores del Estado*." *Ibídem.* Lamentablemente, a continuación sus reflexiones toman otro camino. Acerca de situar al Antiguo Egipto en su contexto africano, cf. *in extenso* Cervelló, 1996.

el Estado faraónico. También es verdad que en los relatos los rebeldes son *sin* causa. Encontramos un paralelo interesante en la posibilidad de pensar que el tipo de sociedad que representan ha sido definida generalmente como una sociedad *sin* Estado. Consideramos que, desde una perspectiva afín a los planteos de Clastres, la sociedad a la que pertenecían estos rebeldes arquetípicos puede reivindicar una causa al ser reconocidos como el equivalente de la sociedad *contra* el Estado. Pero en el ámbito de las representaciones de un mundo que emerge de los relatos míticos egipcios, la causa no sirve como constante, ya no les pertenece ontológicamente. El plano del mito puede ser el último lugar donde persisten algunos rastros de un ser que, tras el disfraz de una primera rebelión, escribe el testamento en su última lucha.

BIBLIOGRAFÍA

ABENSOUR, A. (comp.) *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*, Buenos Aires, Del Sol, 2007.

ASSMANN, J. Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten, *Göttinger Miszellen* 25, 1977, pp. 7-43.

ASSMANN, J. *Egipto. Historia de un sentido*, Madrid, Abada Editores, 2005 [1996].

BAINES, J. Mito y literatura. En *Aspectos de los Estados Antiguos: mitos, ritos, dinámicas políticas*, Buenos Aires, OPFyL, 2006 [1996], pp. 9-28.

BRUNNER-TRAUT, E. *Altägyptische Märchen*, Cologne, Eugene Diederichs Verlag, 1963; ed. Castellana: *Cuentos del Antiguo Egipto*, Madrid, EDAF, 2005.

CAMPAGNO, M. Pierre Clastres y el surgimiento del Estado. Veinte años después. En: *Boletín de Antropología Americana*, vol. 33, México DF, 1998, pp. 101-113.

CERVELLÓ AUTUORI, J. *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*, Sabadell, Ausa, 1996.

DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 1994, [1980].

DIEZ MACHO, A. *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984.

FOUCAULT, M. *Microfísica del poder*. Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1992 [1971].

FREUD, S. Totem y Tabú. En: *Obras Completas*, Vol. II, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1948 [1913], pp. 419-507.

GÜTERBOCK, H. G. The Hittite Version of the Hurrian Kumarbi Myth: Oriental Forerunners of Hesiod, *American Journal of Archaeology* 52, 1948, pp.123-34.

HANSON, P. D. Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11, *Journal of Biblical Literature* 96, Nº 2, 1977, pp. 195-233.

MALAMOUD, C. La fatalidad de La Boétie y las teorías de la India Antigua sobre la naturaleza de la sociedad. En: ABENSOUR, M., *op. cit.*, 2007, pp. 265-278.

MAYSTRE, C. Le livre de la vache du ciel dans le tombeaux de la vallée des Rois, *BulIetin de l' Institut Français de Archeologie Orientale* 40, 1941, pp. 53-115.

NIETZCHE, F. *La genealogía de la moral*, Buenos Aires, Alianza, 2008.

WALCOT, P. *Hesiod and the Near East*, Cardiff, University of Wales Press, 1966.

WUNDT, W. *Voelkerpsychologie, Religion und Mythus*, Leipzig, Engelman & Kroener, 1906.