

Not people, women: Arqueología, mujeres y comunidad. Reflexiones desde Lúxor (República Árabe de Egipto)

Not People, women: Reflections on archaeology, women, and community at Luxor, Arab Republic of Egypt

 doi.org/10.48162/rev.46.009

María Bernarda Marconetto*  orcid.org/0000-0002-1865-4024

RESUMEN

El presente escrito propone una reflexión acerca de vínculos que las mujeres de las comunidades en las que trabajamos pueden tejer con aquello que definimos como materialidades arqueológicas y, en paralelo, nuestro propio lugar como investigadoras en el seno de comunidades en las que, en muchas ocasiones, la experiencia de ser mujer es diferente a la propia. Partiendo de un análisis previo acerca de un particular tipo de traza, el oscurecimiento de algunas representaciones y signos jeroglíficos producto del repetido contacto con manos, describiré una potente relación entre las mujeres, la concepción y los objetos y sitios arqueológicos en la zona de Lúxor (República Árabe de Egipto). Asimismo, discutiré prácticas y discursos de la comunidad académica en torno a las mujeres pasadas y presentes.

Palabras clave: arqueología, mujeres, fertilidad

ABSTRACT

This paper offers a reflection on the relationship between women who inhabit the communities in which we work and what we define as archaeological materialities. Along these lines, I discuss our place as researchers within communities in which, on many occasions, the experience of being a woman is different. Starting from a previous analysis of a particular type of design and the obscuring of some representations and hieroglyphics due to repeated contact with hands, I will describe a powerful relationship between women, conception, and archaeological objects and sites in the area of Luxor in the Arab Republic of Egypt. I also discuss practices and discourses of the academic community around women, past and present.

Keywords: archaeology, women, fertility

* Instituto de Antropología de Córdoba. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Universidad Nacional de Córdoba. bernarda.marconetto@gmail.com

Recibido: 27/04/2021

Aceptado: 27/08/2021

INTRODUCCIÓN

Tal y como anuncia la convocatoria a este volumen, el feminismo en la arqueología ha resultado en un relevante aporte a nuestro campo. Su mayor aporte es la posibilidad de desandar la fabricación de pasados que enraízan nuestros propios modos de estar en el mundo, al tiempo que instaló discusiones en torno a cuestiones de género en nuestro quehacer profesional. Quisiera poder aportar en este escrito a discusiones que involucren la cuestión de género en las comunidades en las que trabajamos. Por un lado, me interesa explorar los vínculos específicos que las mujeres pueden tejer con “lo arqueológico”; y por otro, reflexionar acerca de nuestro propio lugar como investigadoras en el seno de espacios donde, en muchas oportunidades, la experiencia de ser mujer es muy diferente a la propia.

El locus desde el que ensayaré es Lúxor, en la República Árabe de Egipto, donde trabajo desde el año 2017 cuando me incorporé a un proyecto egipcio-brasileño. Egipto para quienes ejercemos esta profesión tiene una magia particular que, en muchos casos, moldeó incluso el imaginario que nos llevó a optar por la arqueología, pero, además, es un gran laboratorio en el cual pensarnos. Suelo analogarlo al microscopio (objeto con el que he tenido un largo vínculo) ya que permite magnificar lo que se observa, todo parece verse allí ampliado, magnificado; es, además, un excelente lugar para afilar herramientas conceptuales. Aspectos tales como entramados de ciencia y política o controversias entre arqueología y comunidades locales, cobran allí una dimensión de amplia magnitud que invita a la reflexión. Particularmente, referiré a pequeñas localidades que habitan en los alrededores de las zonas arqueológicas de la ribera occidental de Lúxor. Las relaciones de género en ese país de 100 millones de habitantes, están atravesadas por cuestiones religiosas, de clase y/o el acceso a la educación, y presentan diversidad de situaciones inabordables aquí e inaccesibles a mi actual estado de conocimiento (Ver por ejemplo Bracco, 2018; Grosfoguel, 2016; Mahmood, 2008; Ramírez y Mijares, 2021). Por tanto, me acotaré simplemente al espacio de relación entre mujeres y sitios arqueológicos en la zona en que trabajo a partir de algunas experiencias propias y de revisiones bibliográficas en torno al tema que nos convoca.

Haciendo foco

La ubicuidad y relevancia del loto azul del Nilo *Nymphaea caerulea* en contextos arqueológicos faraónicos, y la abundancia de plantas y animales que aparecen en las escenas de la tumba en que se radica el proyecto, llevó a José Pellini, director del BAPE (Brazilian Archaeological Program in Egypt) de la Universidad Federal de Minas Gerais, a invitarme a su equipo de trabajo en la Tumba Tebana 123 en la necrópolis de Lúxor. Así, desde 2017 permanezco durante el invierno egipcio entre 40 y 50 días cada año, viviendo y trabajando en la ribera occidental de Lúxor. Y los lotos no solo estaban en tumbas y templos, sino en innumerables materialidades contemporáneas, y la necrópolis no solo estaba habitada por gente muerta, sino que hervía de vida y relaciones entre personas, objetos y diversas entidades. La arqueología quedó desbordada en mi experiencia de campo egipcia y una etnografía no planeada empezó a tomar forma tímidamente desde el primer año. Decidí comenzar a estudiar el dialecto árabe egipcio, lo cual empezó a transformar mis vínculos en las sucesivas estadías en el campo, y esos vínculos a mis preguntas de investigación allí.

Como señala R. Guber (2001: 56), en etnografía

“la observación participante consiste precisamente en la no especificidad de las actividades que comprende: integrar un equipo de fútbol, residir con la población, tomar mate y conversar, hacer las compras, bailar, cocinar, ser objeto de burla, confidencia, declaraciones amorosas y agresiones, asistir a una clase en la escuela o a una reunión del partido político. En rigor, su ambigüedad es, más que un déficit, su cualidad distintiva”.

A. Spedding (2014: 328) va en la misma línea al referir al método de campo en su investigación en comunidades cocaleras en las yungas de Bolivia “los métodos utilizados corresponden a la observación participante en su forma más generalizada y menos sistemática (es decir desde cultivar un cocal propio y tener relaciones amorosas en los chumes, hasta interminables sesiones nocturnas de coca y cigarro)”. En términos de estas autoras, prácticamente todas las actividades que realizamos durante las largas estadías en la ribera occidental de Lúxor pueden calificar como experiencias de observación: participar en una excavación arqueológica junto a diversidad de actores locales (trabajadores, inspectores e inspectoras del servicio de antigüedades pertenecientes a la comunidad), residir en el lugar, sostener largas conversaciones acompañadas de té e intercambios de *Phillip Morris* por *Cleopatra*, ir al mercado, aprender el idioma, cocinar e

intercambiar recetas, asistir a bodas o funerales, entre otras tantas actividades cotidianas. Es en el seno de ese devenir que nacen las líneas aquí escritas.

Una cuestión que quisiera destacar es que en el ámbito de trabajo de campo, con excepción de algunas arqueólogas egipcias y unas pocas funcionarias e inspectoras del servicio de antigüedades, la gran mayoría de la gente con la que interactúo en mi cotidianidad son hombres (funcionarios, trabajadores de las excavaciones, artesanos y comerciantes, guardias). La interacción con mujeres se da por fuera del ámbito de la zona arqueológica, son en general vecinas de donde me alojo, encargadas de pequeños comercios que frecuento, o familiares de los hombres con los que trabajo y nos invitan a su casa. En este escenario, un elemento no menor y que atraviesa el género es el idioma. Debido a la constante interacción con extranjeros y extranjeras, prácticamente todos los hombres a los que referí hablan, en mayor o menor medida, inglés o francés. No así las mujeres, quienes hablan el dialecto árabe egipcio (exceptuando las profesionales) por lo cual la comunicación, especialmente el primer año, fue difícil y en general mediada -y traducida- por hombres. Las aventuras de traducciones masculinas ameritarían un nuevo artículo por lo que las dejaré de lado. No obstante, mencionaré que escapar a ellas requirió de un par de herramientas: la más obvia, estudiar el idioma; y la más interesante, conocer las prácticas de las mujeres. Desde el inicio y aun sin hablar árabe, pude encontrarlas en improntas materiales como las trazas de sus manos en los jeroglíficos, y ser arqueóloga me alegró.

El trabajo de campo arqueológico se lleva adelante en la denominada Tumba Tebana 123 ubicada en el sector conocido como Sheikh abd el Qurna, en la necrópolis Tebana (Saleh el-kholy *et al.*, 2018). Se trata de la tumba de un escriba llamado Amenemhet y su esposa Henutiri, siempre acompañada de su flor de loto en la frente o en sus manos, y ubicada ella a la par o bajo las faldas de su marido (Figura 1). No sólo la palabra tumba describe adecuadamente este lugar (Pellini, 2020; Pellini, 2021; Pellini *et al.*, 2021). Al igual que otros sitios arqueológicos egipcios, lejos de ser reflejos prístinos del período faraónico, materializan múltiples relaciones desde esos tiempos hasta la actualidad. Una de las materializaciones se liga al potente vínculo que las mujeres de las comunidades que habitan las zonas arqueológicas establecen con los sitios desde hace siglos.

Quienes contamos con permiso de trabajo tenemos la posibilidad de gestionar pases de acceso libre a las zonas arqueológicas, lo que permite visitas repetidas a los diferentes monumentos. Estas visitas, en especial a los templos, llevaron mi atención, en medio de la inmensidad de columnas y muros con inscripciones, hacia algunos puntos que presentaban trazas de repetidos contactos que hicieron que se vean marcadamente oscuros respecto del resto de las inscripciones (Figura 2). Al indagar acerca de estas particulares marcas las

respuestas me llevaron a aproximarme al rico lazo entre las mujeres y estos sitios (Marconetto, 2021).



Figura 1. Henuti, Tumba TT123, necrópolis tebana, Lúxor (Egipto). Figura en color en la versión digital.



Figura 2. Jeroglíficos marcados. Figura en color en la versión digital.

Una mañana durante mi primera campaña allí, en una pausa para el té, se encontraba en la tumba un funcionario del inspectorado de antigüedades de Qurna. Mientras conversábamos de generalidades, le comenté lo que venía observando y le pregunté qué sabía acerca del motivo por el cual “la gente toca” los sitios dejando marcas en algunos puntos específicos. Su contundente respuesta me incomodó, incluso me enojó un poco, aunque me prometí que tarde o temprano daría título a algún escrito. Él afirmó: “*Not people, women*”. A su criterio, no es la gente genéricamente la que toca los sitios, son las mujeres. Frase misógina que, en boca de un funcionario estatal y musulmán practicante, encierra algunos elementos interesantes. Respecto a su rol de funcionario, el tocar los sitios es una acción con connotaciones claramente negativas a su juicio y al de las autoridades estatales en general. Por otra parte, es frecuente que prácticas tildadas de “supersticiosas”, tales como tocar estas inscripciones u otras acciones, suelen ser atribuidas a mujeres o a infantes, y no a los hombres, en especial en discursos de musulmanes algo ortodoxos, como es este el caso. Al mismo tiempo, *not people, women* no deja de remitir a que se trata de una cuestión de suma relevancia para muchas mujeres egipcias, como el poder embarazarse y tener hijos, tema sobre el cual comencé a indagar y los puntos oscuros comenzaron, paradójicamente, a echar luz.

ARQUEOLOGÍA, MUJERES Y BARAKA

Algunos vínculos esenciales

Durante el año 2007, se completó -bruscamente- el desalojo y demolición de la población qurnawi de la montaña tebana (o al-Qurn) en la que se encuentra la necrópolis a fin de “proteger” el área arqueológica. Esta acción ha sido cuestionada por un puñado de investigadores e investigadoras (Meskell, 2010; Pellini, 2020; Simpson, 2001; van der Speck, 2011). Más de 10 años después, gran parte de la comunidad ligada a la arqueología local se arrepiente, e incluso acepta que la demolición se llevó consigo un valioso paisaje cultural borrando a la vez gran parte de la historia de la egiptología (Leblanc, 2015). Agregaría que también desvaneció un paisaje femenino, en tanto parte de los hombres que antiguamente habitaban el lugar continúan frecuentándolo, ya que trabajan en las misiones internacionales, o como guardias, o comerciantes. No obstante, la relocalización quitó a las mujeres de la escena casi por completo.

Evitar prácticas basadas en el avance de los Estados y de la academia sobre comunidades locales requiere de la comprensión profunda de la relación de estas últimas con aquello que definimos como arqueológico (templos, tumbas, objetos, cuerpos, en este caso). Es necesario entender ese vínculo sin preconceptos, ni siquiera aquellos *a priori* bienintencionados. En la región, la producción antropológica que aborda estos problemas es ínfima en relación al cúmulo de publicaciones egiptológicas y arqueológicas. La muerte se ha devorado a la vida en el interés foráneo por esas tierras. Se destacan, en particular, los trabajos críticos del antropólogo Kees van der Speck (2011) quien ofrece un importante corpus de información y discusiones interesantes, aunque con acento en los efectos económicos para la población local que tuvo el desalojo; y Lynn Meskell (2010), quien participó de investigaciones arqueológicas en Egipto y seguramente se vio impactada por la abismal diferencia con respecto al lugar de las voces locales, entre el caso egipcio y el de su país de origen (Australia). Es destacable que tanto Meskell como van der Speck, de las pocas voces críticas, hayan nacido en Australia. Aún ante las críticas, se percibe la falta de una mirada simétrica más allá de dicotomías víctimas y victimarios, colonizadores y colonizados, o manuales de buenas prácticas (de)coloniales. Tal vez el problema no sea tanto apropiarse de los objetos (aunque desde la década del ‘80 quedan bajo custodia del Estado Egipcio), sino la incompreensión de qué son exactamente esas materialidades y en el intento por salvarlas, romper lazos de relevancia ontológica para la comunidad. Por suerte ha corrido bastante tinta sobre estas cuestiones (García Canclini, 2010; Haber,

2017; Hamilakis y Anagnostopoulos, 2009; Rivolta *et al.*, 2014, entre otros) aunque posiblemente no la suficiente.

Fue, en parte, motivo del desalojo que las tumbas se emplearan (y aun es así en algunas de las muy pocas habitadas) como graneros, corrales, talleres de artesanos, o sector de baño (para bañarse). Dejaré de lado este último uso sobre el que pretendo continuar indagando, pero no pasa desapercibido el hecho de que las tumbas custodian aquello relacionado con la prosperidad de la familia (los animales, los granos, las obras de los artesanos).

Durante el último trabajo de campo, en enero de 2020, tuvimos ocasión de visitar y relevar algunas de las casas/tumba¹ que aún siguen en pie en Qurnet Murrai, y las recorrimos en compañía de un antiguo habitante, Mohamed. Si bien, como mencioné, la población fue casi completamente desalojada de la necrópolis, la demolición no alcanzó este sector que quedó como un relicto de lo que alguna vez fuera la ocupación qurnawi² allí (Figura 3).



Figura 3. Qurnet Murrai, ribera occidental Lúxor (Egipto). Figura en color en la versión digital.

Bismala al-rahman al-rahim (por el nombre de Alá, el compasivo, el misericordioso) se lee escrito en tiza sobre la puerta de ingreso a la que llamamos tumba azul, una de las casas-tumba habitada hasta el desalojo. Ahmed, trabajador de la necrópolis, me explicó que “son algunos de los 99 nombres que Alá tiene”, en su mayoría epítetos que refieren a sus atributos, y agrega que gracias a esa fórmula *mafish afrit* (garantía de ausencia de espíritus malignos). Las casas y las casas-tumba, en general tienen diversos elementos destinados a eludir a seres indeseados, así como a conservar la *baraka*, suerte de emanación benéfica sobre la que volveré

más adelante. Las improntas de manos mojadas en la sangre de un animal sacrificado para alguna festividad que haya tenido lugar en la familia, son de las más recurrentes (Figura 4). La casa de Mohamed, hermosa y grande, en la que habitaban unas 20 personas en el pasado, aún sigue en pie por lo que pudimos recorrerla mientras él nos explicaba detalles de la vida cotidiana allí, así como cuánto extraña su vida en Qurna, porque en *Qurna gdida* (Qurna la nueva, ubicada a algunos kilómetros) ya no es lo mismo. Fue una conversación larga y compleja, mi interlocutor me ayudaba con gestos cuando era necesario, fue muy paciente y estaba atento a que entienda adecuadamente. Al ingresar al sector del pasillo que baja a la tumba se ve en el muro una impronta de mano y le consulto si es por la *baraka*, y fue un “sí, pero”; insisto, pregunto por el *khir* y su afirmación fue rotunda.



Figura 4. Impronta de mano en la entrada de una vivienda en Qurnet Murrari. Figura en color en la versión digital.

El saludo del primer encuentro diario comienza con el deseo del *khir* al que la otra persona responderá deseando luz, jazmines o miel, por ejemplo. Los buenos deseos por fiestas o cumpleaños incluyen el *bkhir* (con *khir*) que es un término reiterado al expresar buenos deseos para otros. Esta palabra, según me explicaron, significa todo lo bueno, a alguien que hace el *khir* se lo llama *khiri* que podríamos traducir como caritativo o generoso, concepto relevante si recordamos que uno de

los cinco pilares³ del Islam es la caridad o limosna, que exige dar parte de los recursos a los necesitados.

La literatura etnográfica del mundo árabe ha descrito largamente el concepto *baraka* (Blackman, 2000; Chelhod, 1955; Hell, 2002; Perrin, 2004; Radi, 2014; van der Speck, 2011, entre otros). Se trata de una emanación benéfica que ciertas personas u objetos pueden transmitir, particularmente por contacto. Esta es transmitida también por algunos sitios y material arqueológico; de hecho, las huellas de contacto en los jeroglíficos ennegrecidos suelen explicarse por su *baraka*. La *baraka* que se obtiene puede perderse y hay que ser precavido, existe así una amplia gama de procedimientos para evitar perderla, así como para obtenerla. La *baraka* se vincula estrechamente a la prosperidad y la fertilidad (no sólo femenina), por lo que parece clara la conexión con el concepto del *khir*. Ambos se retroalimentan, se necesitan mutuamente y no deja de asombrar el rol de las materialidades arqueológicas que potencian ese vínculo.

Fertilidad, mujeres, materialidades arqueológicas

Existen menciones, tanto en la bibliografía como en relatos que he recogido, acerca del vínculo entre lo arqueológico y la fertilidad femenina, tema al que referiré a continuación. La fertilidad, la abundancia, la prosperidad posibilitan - y resultan de- el retroalimentado vínculo entre *baraka* y *khir*. En esta trama la fertilidad de las mujeres de la comunidad también se teje junto a las materialidades arqueológicas. Discutí previamente las marcas negras en ciertas inscripciones, así como otras trazas observables en templos de Lúxor y Asuán en el sur de Egipto, y su relación con la búsqueda de descendencia (Marconetto, 2021). Traeré aquí algunos de estos elementos a fin de dar cuenta de la importancia del vínculo.

La alta relevancia de la maternidad en la vida de las mujeres pude vislumbrarla en la literatura etnográfica como en diversas conversaciones que sostuve. Existe una amplia gama de prácticas asociadas tanto a la concepción como a la supervivencia de la descendencia, particularmente entre población rural del Said, en el sur de Egipto, donde la tasa de mortandad infantil era muy elevada hasta hace pocas décadas.

Si bien insume una importante cantidad de dinero, por lo cual ya no es habitual, el Islam permite que un hombre tome varias esposas, hasta cuatro. Entre las razones está el hecho de que una mujer “no le dé hijos”, lo cual redundaría en una situación que, si bien es legal, no deja de ser conflictiva para las mujeres según me hicieron comprender mis interlocutoras cuando este tema se coló en alguna conversación. Las prácticas, rituales, protocolos y cuidados ligados a la concepción y llegada a término de un embarazo abundan, y tienen lugar tanto entre mujeres

musulmanas como entre las pertenecientes a la minoría cristiana copta (Atiya, 1982; Blackman, [1927] 2000; van der Speck; 2007, 2011).

Nayra Atiya (1982: 2) recoge el relato de una mujer a quien luego de haber perdido varios embarazos, un *sheikh*⁴ al que visitó debido a este problema le recomendó resolver todas las cuestiones pendientes que pudiera tener con su *kareena*, término traducido en el texto como “hermana celestial” (*heavenly sister*). Según explica la entrevistada “todas tenemos una *kareena*. Nos llevan a hacer cosas que podríamos no querer hacer. Si por ejemplo alguien rechazara una taza de té y su *kareena* hubiera querido tomarlo, le guardará rencor”. Estas entidades suelen eventualmente tomar revanchas, entre las que se encuentra generar abortos. El Islam considera al *karin* como un compañero genio, generalmente de influencia negativa que lleva a desobedecer a Alá, solo el Profeta logró convertir a su *karin* a la religión. Winifred Blackman, etnógrafa que llevó a cabo un extenso trabajo de campo entre poblaciones campesinas del centro y sur de Egipto, durante la década de 1920, también refiere extensamente a esta entidad a la que nombra *karineh* (o *karin* en el caso de hombres, aunque estos últimos no interfieren en la fertilidad masculina). Explica que se trata de una doble, cuando una pareja se casa, también lo hacen sus respectivos *karin* y *karineh*, que a su vez enviudan al morir algún miembro de la pareja. Un grave problema es la tendencia del *karineh* a tener celos de los hijos⁵ de su doble humana, aun cuando el *karin* del hijo sea en efecto la descendencia del *karineh* de la madre. Especialmente en el sur de Egipto Blackman ([1927] 2000: 71) refiere al hecho de que al morir un niño va hacia el *karineh* de su madre, lo cual le permite así tener su propio hijo. La autora describe las medidas que deben tomarse a fin de proteger a los niños de la doble de su madre, particularmente durante el embarazo, y una vez nacidos, hasta la edad de 7 años. Durante el embarazo, en un ataque de celos, el *karineh* puede durante la noche golpear a la madre en el vientre y hacerle perder su hijo.

Un siglo después del trabajo de campo de esta investigadora, mientras tomaba té en casa de una familia conocida, surgió un relato que resuena fuertemente en las descripciones de Blackman. En la casa había sólo un niño de unos seis años, me contaron que era el único y los problemas que había tenido su madre para concebirlo después de perder varios embarazos al ser atacada y sentir golpes por la noche, amaneciendo incluso con moretones. Debieron recurrir a un *sheikh*, realizar algunos viajes “a la montaña” (donde se encuentra la necrópolis) y finalmente el problema se resolvió y pudo concebir. Fue preciso, entre otras cosas, retirar los espejos de la casa y ella no volvió jamás a mirarse en uno. Si bien no se hizo referencia al *karineh* ni a ninguna otra entidad -nombrarlas es llamarlas- y nos limitábamos a los “usted sabe”, la interdicción de los espejos reverbera en una posible doble celosa.

Los registros de Blackman resultan particularmente interesantes, por un lado, se trata de una inglesa de moral victoriana habitando suelo colonial a principios del siglo XX, cuyas apreciaciones, respecto de las mujeres en particular, son difíciles de digerir desde nuestros parámetros. Aunque, al mismo tiempo, el hecho de ser ella misma mujer hace que haya tenido una particular sensibilidad para captar cuestiones y matices en los que los investigadores hombres que la precedieron -y sucedieron- no alcanzaron a profundizar.

Relata que, en su primera visita a Egipto en 1920, se alojó en Asyut, en el campamento de su hermano, Aylward quien era egiptólogo. Cuando estaba allí recibió solicitudes de mujeres sin hijos que requerían algunos de los tantos huesos que salían de la excavación a fin de poder saltar o pararse sobre los mismos para asegurarse la descendencia. También solían pedir prestadas algunas réplicas que ella misma utilizaba como aros o colgantes a fin de sumergirlas en agua que después era bebida o utilizada en la higiene de mujeres que aspiraban a concebir. Los objetos, asimismo, podían succionarse o ser frotados directamente en el cuerpo. Observó además como algunas mujeres solicitaban ingresar a alguna tumba, requiriendo la llave a los guardias, y pisar siete veces sobre el lugar que baja a la cámara funeraria (Blackman, [1927] 2000: 98-99). La autora describe diversos episodios en los que los objetos arqueológicos (y las réplicas) eran empleados también en prácticas que favorecieran la lactancia e incluso en alguna ocasión observó que estas se extendían a alguna burra o vaca. Según señala, también E. Lane en el siglo XIX registró las visitas a espacios funerarios (faraónicos o islámicos) en torno a los cuales las mujeres giraban siete veces. Durante el tiempo transcurrido entre esos escritos y el presente, el aumento de la represión patrimonial en torno a las materialidades hace que no sean prácticas tan observables, aunque siguen vigentes.

La interacción con lo arqueológico en pos de la concepción es ilustrada con diversos ejemplos por K. van der Speck e involucran desde el uso de polvo de los muros de arenisca de los templos hasta dar siete vueltas a la momia del feto que se encuentra en la tumba de Amonherkhpeshef en el valle de las reinas (2007: 185). El templo de Medinet Habu, en la ribera occidental, es un espacio reconocido por su eficacia, según lo que me refirieron y observé; intervienen claramente allí elementos arqueológicos en la búsqueda de descendencia (Marconetto, 2021). Van der Speck (2011) pone en juego en ese templo un factor particular en relación con la eficacia: el miedo. Informa que suele contarse con la complicidad de algún guardia que lanza piedras escondido en algún lugar alto y así asusta a la mujer que es llevada al templo en busca de lograr su embarazo. El papel que juega el susto, lo destaca también en una de las tumbas del sector de la necrópolis conocido como Al-Asasif (el laberinto), allí nuevamente con la complicidad de un *ghafir* (guardia)

que confronta a la mujer con un torso momificado, se logra aterrorizarla. El elemento miedo es también abordado por Blackman ([1927] 2000: 102) aunque lo vincula a asustar al *karineh* de la madre, que estaría limitando la posibilidad de concebir.

Al felicitar a una mujer embarazada se emplean diversidad de frases ligadas a los deseos de salud, fuerza y belleza para la futura criatura, así como invocaciones a Dios para que acompañe y proteja el embarazo hasta su fin. Al nacer, los deseos se relacionan con que el/la bebé crezca saludable, que Dios lo/la mantenga a salvo y bendiga a su madre y padre, que estén a salvo, o incluso se le desea que crezca en la riqueza. Sin embargo, una de las congratulaciones más habituales, no solo para embarazos y nacimientos, sino también empleada especialmente en las bodas u otros logros de la vida es *alf mabruk* que podría traducirse como miles de bendiciones, aunque es mucho más que esto. En diversas frases empleadas en fórmulas de educación o religiosas se incluyen palabras que, tal como *mabruk*, provienen de la raíz *brk* (Radi, 2014). Esta raíz en las lenguas semíticas expresa a la vez la acción de inclinarse y la bendición (Cohen 1928, citado en Chelhood, 1955). El término más potente asociado a esta raíz es justamente *baraka*. Término al que apelaba la mayor parte de mis interlocutores ante los jeroglíficos marcados además del vínculo a la concepción.

Actualmente los colosos de Memnon ubicados al ingreso de la necrópolis suelen ser visitados por las novias en el día de su boda; la vertiente de agua debajo del nilómetro del templo de Medinet Habu se sigue empleando por mujeres que buscan la concepción; las inscripciones continúan oscureciéndose; la arenisca de los muros de los templos no dejó de ser asperjada sobre cuerpos de mujeres que buscan fertilidad; por el polvo de las colinas cercanas al templo de la faraona Hapshetsut ruedan también las esperanzas de concepción. Aun con restricciones patrimoniales, y en un mundo cada vez más globalizado, estas acciones no son parte del pasado, tal vez sean menos, en muchos casos se conjugan con visitas ginecológicas, pero allí están, tan presentes como los monumentos.

Para la disciplina arqueológica, en palabras de Haber (2017: 109) la relación con el pasado y sus restos es epistémica, no ontológica, así nos afecta en tanto conocedores o conocedoras, no como seres. En el caso de las comunidades, y las mujeres de esas comunidades, que habitan las denominadas zonas arqueológicas, la relación sí afecta al ser. Ante ese potente y esencial lugar, la protección patrimonial o las gentiles intenciones de “enseñar a la población que tienen un pasado digno”, como escuché reiteradas veces en voces académicas, lucen cuanto menos ingenuas, y pueden, como de hecho ha ocurrido, desembocar en acciones violentas como desalojos.

Lamentablemente la teoría local ha sido reducida a supersticiones y leyendas ya en el siglo XIX (Maspero, 1910), y aun entrado el siglo XXI. Gihane Zaki, investigadora egipcia formada en Francia expresa

“...fue en este suelo⁶, fecundado por la ignorancia y la pobreza, donde nacieron toda clase de fabulaciones. Uno puede imaginar cuántas veces, las mujeres de estos pueblos reunidas alrededor del fuego, en la esquina de una calle o cerca de un punto de agua, contaron estas historias sobre los ‘āfarīt’, los ‘djinn’⁷, o incluso, sobre las extrañas reapariciones de un muerto. Herederas de la memoria de sus madres y abuelas, sólo repitieron y transmitieron este ‘legado oral’, en términos a menudo extraídos de este bagaje cultural tan rico como el del antiguo Egipto” (Zaki, 2007: 208) (El entrecomillado es original).

Varios elementos se desprenden de este párrafo, la clara asociación a las mujeres de los relatos, así como a la “ignorancia y la pobreza” al tiempo que, paradójicamente, los liga a una “rica” tradición del Egipto antiguo. Aunque aquel Egipto pareciera haberse deteriorado, lo cual constituye un discurso repetitivo como veremos más adelante. Este discurso tiñe las investigaciones arqueológicas moldeando las herramientas conceptuales que, por ejemplo, definen como “basura de la necrópolis” a las materialidades no faraónicas resultadas de ocupaciones qurnawi recientes, entre otras.

“Tornar serio” o tomar en serio la teoría local en términos de la antropología contemporánea (Viveiros de Castro, 2010), reclama la potencia de estas teorías en vistas a ampliar la propia imaginación conceptual. En el caso de Egipto, aún lejos de casa y aparentemente de nuestros intereses, fácilmente exotizable y con reminiscencias de un orientalismo decimonónico todavía detectable en investigaciones llevadas allí a cabo, permite activar el mencionado reclamo de la antropología. Ese escenario en el que, como mencioné al inicio, todo parece magnificado, desde la monumentalidad de lo arqueológico hasta los conflictos y controversias, puede aportar a reflexiones acerca nuestras propias herramientas, políticas patrimoniales, o a consideraciones en torno al lugar de las mujeres en las comunidades en las que trabajamos, entre muchas otras seguramente.

LAS UNAS Y LAS OTRAS

Shuwayya ‘an nafsi⁸

El ejercicio requiere también de reflexión acerca de la propia experiencia de ser mujer en un ámbito que genera extrañamientos tanto en una misma como en las interlocutoras. Empezaré por ese “un poco de mi” con el que empecé a aprender *masri*. Los intercambios cotidianos involucran idas y vueltas de información personal en particular respecto a un tema tan medular allí que hasta oscurece jeroglíficos: la maternidad.

No he parido hijos y no es un tema que me preocupe, la opción a la maternidad no ha sido un tópico que haya abordado más que con mis afectos. Actualmente, en Argentina, en mi cotidianidad y en los habituales espacios que frecuento, no es un tema sobre el que deba dar explicaciones. De hecho, en ciertos ámbitos, resulta hasta políticamente incorrecto indagar al respecto. Sin embargo, cuando estoy en Lúxor es un tema sobre el que debo responder casi como al “buenos días”. La respuesta negativa se asocia a un obvio problema mío que genera cierta tristeza en la interlocutora, situación a la que ya me habitué, no sin antes haber cometido algún traspié. En una ocasión, incómoda por la pena de la adorable mujer con la que hablaba, me apropié sin dudarlo del hijo de mi marido, lo que alivió su aflicción y salí airoso del lugar de “dar lástima”; lugar al que mi independiente madre me enseñó, nunca hay que ir. Finalmente, opté por aceptar la voluntad de Alá y hacerme cargo de mi no maternidad, incluida la condescendencia. A veces, si tengo confianza con mi interlocutora -o interlocutor también- aclaro que estoy contenta así, lo cual les parece divertido; que yo sea la “segunda esposa” de mi compañero -aclarado el punto de consecutiva no simultánea- y que la “primera” si le dio un hijo y no yo, resulta extraño, aunque me da cierto barniz interesante en la distopía de que esté conmigo aun sin “darle hijos”.

La cuestión de la poligamia, si bien como mencioné es poco frecuente actualmente entre quienes tienen pocos recursos, no deja de ser un tema que genera cierto malestar. Ha surgido en los intercambios, estrechamente vinculada al ser o no madre, la pregunta de si “en Argentina mi marido podría casarse nuevamente”; lo cual lleva a explicar un poco nuestro código civil y algunas variaciones de posturas religiosas existentes respecto al divorcio. Las razones por las cuales un hombre suele casarse nuevamente, me han explicado, son básicamente tres, aunque puede haber otras: que la esposa no “le dé hijos”, que esté enferma, o “esté cansada” en este caso la opción parece ser consensuada.

Mi estado civil es otro punto de interés. Alain, mi compañero, es geólogo y participa del proyecto como exigencia del permiso de trabajo del equipo dadas las condiciones de la tumba excavada en la roca, que presenta agrietamientos que pueden resultar riesgosos. Así, no solo lo conocen en la necrópolis, sino también en el entorno en que vivimos. “Ser casada” reconfigura mis vínculos de un modo particular. Si bien la necesidad de alquilar a turistas hace que se pase por alto “porque sabemos que ustedes son diferentes”, suele exigirse certificar ser un matrimonio para compartir casa o habitación. De hecho, en mi primera visita debimos cambiar de lugar de residencia ya que al tener, mi marido y yo, pasaportes de distintas nacionalidades, no me creyeron (a mí que estaba casada). Fue mi primer extrañamiento remarcable.

Una particularidad que no es metodológicamente desestimable, es que, durante estos cuatro años, Alain ha tejido una amplia red de afectos masculinos entre comerciantes, vecinos, colegas y demás hombres que trabajan en la zona arqueológica que se hizo extensible a mí. Mi lugar en ese entramado sería diferente si él no estuviera presente; ni mejor, ni peor, diferente sin ninguna duda. El ejemplo más claro tal vez sea el primer jeroglífico marcado que vi a pocos días de iniciada la primera campaña en la que participé. Nos lo mostró un guardia militar en el templo de Lúxor mientras recorría el lugar un anochecer con Alain. El hombre nos vio paseando, nos llevó a una pequeña cámara, me indicó con gestos una particular inscripción ennegrecida, me mostró que debía tocarla (yo y no él) tres veces alternando mi mano y mi frente y luego besar a mi esposo. El haber estado allí mi compañero cambió sensiblemente el escenario. Ni el guardia hubiera llevado a una mujer sola entre las laberínticas salas, ni yo hubiera ido allí sola, de noche, y con un guardia⁹ fuertemente armado. No es la única inscripción marcada, las hay en otros sectores y en otros templos; me gustan los detalles, tarde o temprano las hubiera visto, pero la performance jeroglífico-toque-beso, que realmente atrajo mi atención, no hubiese existido. Es destacable que, si bien el oscurecimiento materializa, principalmente, prácticas femeninas, fue un hombre quien me lo señaló, un oficial en este caso.

Los extrañamientos, lejos de la exotización, constituyen una herramienta metodológica, son intersticios que habilitan la entrada a la comprensión de aquello a lo que estamos ciegos/as. Fumo, y Zé Pellini también. Al llegar por primera vez le pregunté cuán adecuado era -para mí- fumar en la calle (como está prohibido en Argentina fumar en espacios cerrados, me habitué a hacerlo en espacios abiertos o en la calle). La respuesta de Pellini, quien trabaja allí desde hace muchos años, fue “claro, acá fuman hasta las piedras”. A los pocos días, ante recurrentes miradas de desaprobación -particularmente de mujeres- supe que fuman hasta las piedras,

excepto las mujeres en lugares públicos. Dejé de hacerlo si estaba sola en la calle, y un par de años más tarde supe que soy descripta como “la mujer que fuma”.

El devenir yo misma, por momentos, la sujeto de indagación transformó mis preguntas, o sumó nuevas. Mi entrada a ese campo fue para estudiar plantas, no *a priori*, mujeres, ni cuestiones patrimoniales, ni la *baraka*; sin embargo, el gran microscopio egipcio a veces se invierte y aun desde el portaobjetos, permite ver maravillas.

Las de aquí y las de allí

Indudablemente, en nuestro mundo globalizado las estadísticas muestran alarmantes datos recabados en todos los puntos del planeta sobre femicidios, desigualdades, menor remuneración a igual trabajo, techos de cristal, acoso sexual, tareas de cuidado que recaen mayoritariamente sobre las mujeres, y toda una serie de incuestionables desventajas ligadas a desigualdades de género. Aun así, pero al mismo tiempo debido a este escenario, es relevante dar cuenta de la variabilidad en la que cristalizan desigualdades y violencias.

Las perspectivas universalizantes de la opresión o la subalternidad femenina pueden empobrecer los aportes. No deja de ser una trampa colonial extrapolar a otros contextos pasados y presentes las formas propias de catalogar y analizar los fenómenos observados. En este sentido existen aportes de arqueólogas europeas interesadas en descolonizar las prácticas arqueológicas (Montón Subías y Hernando, 2018), al tiempo que abordan la construcción de subalternidad en las relaciones humanas (Hernando, 2017). Sería interesante situar en clave local el concepto de “subalternidad” entre las Gumuz y Dats’in de Etiopía entre las cuales se desarrolla el trabajo, en tanto enriquecería sensiblemente la comprensión del fenómeno. En ese sentido argumenta R. Hernández Castillo (2008) apoyada en trabajos de diversas feministas poscoloniales, muchas de ellas islámicas,

“quienes con sus críticas a los esencialismos feministas, nos muestran que estas perspectivas universalistas del patriarcado y de las mujeres no sólo hacen representaciones erróneas de las mujeres que no comparten las características de las normas de género que se presumen, sino que se trata de discursos con efectos de poder que colonizan las vidas de las mujeres” (Hernández Castillo 2008: 87).

En los últimos años, pensadoras musulmanas, indígenas o afrodescendientes, habitantes de países colonizadores y colonizados, han comenzado a abrir el juego a encuentros posibles. Resulta interesante la postura de una línea del feminismo islámico que define la modernidad como un proyecto

colonial civilizatorio y reivindica una crítica radical de la modernidad eurocentrada, generando una autonomía epistémica y organizativa respecto de los proyectos feministas occidentales (Grosfoguel, 2016: 33). Recientemente, Ramírez y Mijares (2021) han analizado aspectos del racismo estructural que atraviesa los llamados feminismos ilustrados y la retórica salvacionista. Las autoras analizan el caso europeo, en especial controversias condensadas en normas vestimentarias como el impedimento del uso del pañuelo.

Al pensar en una arqueología alineada al feminismo me pregunto, hoy ya entrado el siglo XXI, a cuál feminismo debo remitirme. Dado que los azares de la investigación -y de la vida- me han llevado a participar de un proyecto radicado en un país islámico, intuyo debo indagar entre pensadoras locales. Las discusiones locales me resultarán herramientas más sólidas seguramente que algunas apuestas europeas o norteamericanas, al tiempo que tal vez se ajusten a quebrar sentidos propios en mi práctica académica en Sudamérica. Las palabras de Asma Lamrabet “ya no queremos ser las víctimas antropológicas de los estudios e investigaciones feministas internacionales y de los institutos de estrategias geopolíticas” (Lamrabet, 2016: 61), resuenan fuerte al pensar en los modos en que ejercemos nuestro quehacer.

Una de las herramientas potentes que, a mi criterio, propone Lamrabet es la superación de la eterna dicotomía entre modernidad y tradición en el corazón de los debates sobre mujeres musulmanas y Occidente. La apuesta de franquear esta dicotomía que no deja de minorizar prácticas locales, se hermana a la propuesta de “tornar serio” el pensamiento y la teoría local. Las controversias en torno al velo de la mujer desde inicios del siglo XX, en Egipto en particular como en otros países del norte de África, no pueden disociarse del escenario colonial. El “desvelo” y la “emancipación” fueron conceptos fabricados por la colonización. La construcción de discursos sobre la inferioridad de las sociedades musulmanas se centraba principalmente en las mujeres consideradas oprimidas, y legitimaba la colonización como misión civilizadora (Lamrabet, 2016: 45). Las ceremonias de “desvelo” eran una performance llevada a cabo en las colonias (o protectorados) como Argelia, donde eran patrocinadas por las esposas de los militares franceses de alto rango destinados allí. En varias ciudades se montaban escenarios en los que las mujeres se “desvelaban” en público (Boggio Éwanjé-Épée y Magliani-Belkacem, 2011). Me resulta curiosa la inquietud de los franceses por quitar telas en la región, las ceremonias de *demalliotage* de momias egipcias se llevaban a cabo frente al público para recabar fondos para los museos en el siglo XIX.

Las de ayer y las de hoy

Es abundante la literatura arqueológica que aborda a las mujeres o discute aspectos de género en el Egipto antiguo desde diversas perspectivas (Capel y Markoe, 1996; Lesko, 1978; Robins, 1993, 2015; Sweeney, 2002, 2011, 2016, entre muchos otros escritos). Podemos encontrar trabajos que abordan el papel económico, social, político y religioso de las mujeres en la realeza del Antiguo Egipto que se alinean en una serie de estudios que apuntan a “devolver a las mujeres su historia, y a la historia la otra mitad de la humanidad, omitida e invisibilizada, voluntaria o involuntariamente” (Bravo Yonte, 2010). En esta línea, diversos escritos han sido dedicados a Hapshetsut, poderosa gobernante de la XVIII dinastía quién tomo el título de faraón aun siendo mujer. En los últimos años, su caso ha sido analizado en términos de trascender el binarismo, en tanto ejemplo de cómo la academia moderna interpreta la evidencia en sus propias categorías (Diamond, 2020; Matic, 2016 a y b), debate al que aún le falta un buen trecho por recorrer en la arqueología. También hay estudios de prácticas propiciatorias dirigidas a llevar a buen término los embarazos en la antigüedad: amuletos, conjuros e imágenes de divinidades cuyo culto estuvo especialmente vinculado con el entorno doméstico (Arroyo de la Fuente, 2011). A pesar de la profusa producción, las mujeres contemporáneas son las grandes ausentes, excepto en dos cuestiones: 1- el rastreo de permanencias entre la antigüedad y el presente, interés que excede las investigaciones de género, y sobre el que no me extenderé; y 2- el modelo comparativo entre un glorioso pasado de mujeres empoderadas como contracara de la actual subordinación femenina en la región, ligada especialmente a cuestiones religiosas.

En relación con este último punto el trabajo de Khalil y colaboradores (2017) es remarcable. Desde el campo de las neurociencias y la psicología presentan una revisión detallada del papel de las mujeres en el Antiguo Egipto que destaca su relevancia e influencia en las sociedades antiguas, y afirman que este tipo de investigaciones puede generar un “impacto psicológico positivo” tendiente a mejorar las relaciones de género actuales en Egipto y el Medio Oriente. Se lamentan de que “...por más de siete milenios, las mujeres jugaron roles extraordinarios en el antiguo Egipto. Trágicamente, en tiempos recientes el rol y el impacto de las mujeres egipcias declinó dramáticamente a causa de *erróneas creencias religiosas y culturales*” (Khalil *et al.*, 2017: 5) (el resaltado es mío).

Como mencioné más arriba, existe acerca de Egipto una suerte de percepción -foránea y a veces recuperada desde sectores locales- de un presente degradado respecto de un pasado glorioso, razonamiento extrapolable a las mujeres cuyo lugar en la sociedad se habría deteriorado marcadamente. Si bien el lugar de

la mujer en los países árabes en general puede impactarnos como extrañas, existe un factor caro a la arqueología que tiene un rol protagónico en este imaginario: el tiempo lineal y vectorial.

Egipto parece desafiar al evolucionismo y a su pariente el progreso. En repetidas oportunidades oí a grupos de turistas de diversas nacionalidades (occidentales) mientras se admiraban en la inmensidad de los templos preguntarse ¿qué pasó con esta gente?. La ficcional comparación directa entre el pasado esplendor del templo de Lúxor y la actual ciudad de Lúxor con su bullicio, olores, embotellamientos, callejones estrechos, edificios simples, caballos, motos, burros, etc., puede resultar abrumadora y llevar a esa pregunta fácilmente. Luego, la pregunta “qué les pasó” se convierte en retórica. El tiempo lineal y vectorial orientado al progreso requiere que ese registro magnífico sea el pasado de alguien, y esa vacante la cubre occidente. El desembarco de Napoleón y sus sabios a fines del siglo XVIII dió a luz al, tal vez, más colonial de los saberes, la Egiptología, y al interés por ese espacio que fue transformado en la “cuna de la civilización” -occidental, claro-. Occidente se alimenta de pasados otros, y la arqueología ha tenido un rol central en esos procesos predatorios, señala Haber (2017: 182). En esta lógica, ese pasado radicado en la actual República Árabe de Egipto parece ser la raíz de la historia de las y los visitantes, no de egipcias y egipcios de la actualidad (aunque así lo crean).

Así, el movimiento parece análogo a lo que ocurre entre mujeres pasadas y presentes en ciertos discursos. Las desnudas y poderosas mujeres inscriptas en templos y tumbas, debieran ser el pasado glorioso de las veladas y subordinadas mujeres contemporáneas en esa imaginaria línea de tiempo vectorial evolutivo que por alguna misteriosa razón se ha invertido. Ante esta suerte de problema, se propone a la arqueología como herramienta que, incluso a partir de un “shock psicológico”, aporte a corregir el descarriado rumbo del universo -extremadamente complejo y diverso¹⁰- de mujeres árabes. Juego bastante perverso. La ecuación esbozada antes se permite además otra operación. En un tiempo lineal sin desórdenes, las mujeres de ese tiempo pasado -que parece fue mejor- deberían ser ancestras de alguien más evolucionada que las actuales habitantes de ese territorio: la mujer moderna occidental.

Dos de los grandes aportes del feminismo a la arqueología nos enseñaron, por un lado, a no extrapolar nuestro presente al pasado y así enraizar y universalizar un particular modo de estar en el mundo; por otro, a visibilizar a las mujeres en ese pasado de registro neutro en el que “hombre” englobaba a la humanidad. Estas fértiles contribuciones corren riesgo de neutralizarse si las mujeres del pasado resultan en un reflejo de las mujeres occidentales contemporáneas en detrimento de otras formas de ser mujer en el mundo.

PALABRAS FINALES

En donde trabajo, el nombre de las personas es una categoría fluida, cambia a lo largo de la vida indicando identidades, actividades, particularidades y relaciones. El acto de parir cambia significativamente el estatus de una mujer, cambio que trae aparejado un nuevo modo de referirse a ella. En particular se me advirtió que no era de buena educación apelar a una mujer por su nombre si es madre, en ese caso debe llamársela “um...” (madre de ...) y excepto que se tenga un vínculo familiar o realmente muy cercano, no es correcto llamarla por su nombre de pila. El término “um” será sucedido por el nombre de su primer hijo varón, si no los hubiera, el de la primer hija mujer, en caso de tratarse de partos múltiples se optará por quien sea “más famoso/a”, categoría que me llamó la atención dada la dificultad, a mi criterio, de determinar “la fama” en caso de niños/as; la respuesta fue que quedaba a elección de sus progenitores. Los hombres también pueden en ocasiones cambiar el apelativo agregando el término “abu” (padre de), sin embargo, no se me advirtió que se tratara de una falta de respeto usar el nombre de pila, nombre por el cual, de hecho, conozco a la gran mayoría de los hombres con los que interactúo.

Ser madre allí no es lo mismo que ser (o no) madre en nuestro mundo cotidiano. La maternidad occidental acarrea indudablemente cambios, reconfigura afectos, cuerpos, tiempos, actividades, intereses, aunque no constituye un quiebre de las dimensiones que pude percibir. Casi arriesgaría a pensar que la maternidad parece reconfigurar el status ontológico, afectando a las mujeres como seres en su totalidad. Esto resuena en el vínculo con las materialidades pasadas, que afectan a arqueólogas y arqueólogos como concedores de ese pasado y esas materialidades, aunque no como seres que reconfiguran las relaciones con otras entidades humanas o no.

El caso al que referí en la presente contribución, puntualmente comunidades pequeñas que habitan en torno a monumentales zonas arqueológicas, definidas por la UNESCO como Patrimonio de la Humanidad, puede resultar válido para pensarnos en nuestras prácticas profesionales en diversos ámbitos. Elegí poner el acento en las mujeres que habitan y constituyen las comunidades en el seno de las cuales solemos trabajar. Los vínculos que pueden tejerse respecto a aquello que definimos como “lo arqueológico”, y al mismo tiempo las relaciones y extrañamientos que surgen entre nosotras, son elementos que no pueden quedar fuera de agenda. De una agenda simétrica, que lejos de la redención, habilite a pensarnos y deconstruirnos en la diversidad atendiendo a la fluidez de las categorías.

Cuando nuestro quehacer como arqueólogas o arqueólogos intersecta la vida de comunidades locales es recurrente el cuestionamiento acerca del “aporte” a esa comunidad. Me pregunto por los alcances de tal contribución cuando el mismo no es solicitado ¿quiénes y bajo qué lógicas deciden aquello que constituye un aporte a determinada comunidad?. En la entrevista a E. Viveiros de Castro “Una buena política es aquella que multiplica los mundos posibles” publicada en el libro *La Mirada del Jaguar* (2013: 157), discutiendo las relaciones entre el Estado, la academia y los indios, él afirma taxativamente “Qué hay que hacer en Brasil, ya todos sabemos: parar de prender fuego el Amazonas, distribuir la renta en el país, volver un poco más difícil que la misma clase social continúe impávida en el poder por siglos. Y dejar a los indios en paz”; propone dejar de encontrar “una excusa para invadir, para aniquilar a quienes sólo piden ser dejados en paz”.

Trasladado esto al escenario del proyecto en que participo, surgido de una cooperación egipcio-brasileña, la contribución de nuestra tarea apunta simplemente a redireccionar nuestra práctica arqueológica desmarcándonos de algunas de las prácticas egiptológicas tradicionales llevadas a cabo allí desde hace ya dos siglos. No se trata de abandonar el quehacer arqueológico que de hecho es hoy parte constitutiva de las comunidades que allí residen. La comunidad local no reclama ni desea que se interrumpan los trabajos arqueológicos en la zona, por el contrario, son la base económica de numerosas familias¹¹.

No obstante, sí han sido víctimas y han existido reclamos por el avance del Estado y de la comunidad académica sobre su existencia cotidiana (especialmente al momento del desalojo de la población de los faldeos de la montaña del Qurn donde se encuentra la necrópolis). La comprensión profunda de la relación de estas últimas con aquello que definimos como arqueológico, asumimos evitará, en palabras de Viveiros, “excusas para invadir, para aniquilar a quienes solo piden ser dejados en paz”. Se trata sencillamente y sin grandes ambiciones, de no aportar con nuestras prácticas y discursos a prácticas y discursos islamófobos, a la construcción de un pasado prístino faraónico desacoplado del presente, a no considerar “basura de la necrópolis” a materialidades no faraónicas que evidencian el largo vínculo de la comunidad local con ese lugar, o a no definir desde perspectivas ortodoxas de la conservación como “daño” a, entre otras trazas, las huellas superpuestas de miles de manos de mujeres que desde hace incontables años tocan jeroglíficos en busca de concebir un hijo y un mundo mejor.

REFERENCIAS

Arroyo de la Fuente, M. A.
2011. La protección divina de la maternidad en Egipto. En Fernández Uriel, P. y M. I.

Rodríguez López (comp.) *Iconografía y sociedad en el Mediterráneo Antiguo.*

- Homenaje a la Dra. Pilar González Serrano:* 53-65. Editorial Signifer. Madrid.
- Atiya, N.
1982 *Khul-Khaal. Five Egyptian women tell their stories.* The American University in Cairo Press. Cairo.
- Blackman, W. S.
[1927]. 2000. *The fellahin of Upper Egypt.* The American University in Cairo Press. Cairo.
- Boggio Éwanjé-Épée, F. y S. Magliani-Belkacem.
2011. *Les féministes Blanches et l' Empire.* La fabrique Éditions. Paris.
- Bracco, C.
2018. Movimientos de mujeres y feminismos del mundo árabe. *Descentrada* 2 (1) 039. Recuperado de <http://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/DESe039>
- Bravo Yonte, A.
2010. Género y realeza en el antiguo Egipto, del dinástico temprano al imperio nuevo. *El Futuro del Pasado* 1: 223-236.
- Capel, A. y G. Markoe (eds.)
1996. *Mistress of the house, mistress of heaven: Women in ancient Egypt.* Hudson Hills Press. Nueva York.
- Chelhod, J.
1955. La baraka chez les Arabes ou l'influence bienfaisante du sacré. *Revue de l'histoire des religions* 148 (1): 68-88.
- Diamond, K. A.
2020. Hatshepsut: Transcending Gender in Ancient Egypt. *Gender & History* 32 (1): 168-188.
- García Canclini, N.
2010. *La sociedad sin relato. Antropología y estética de la inminencia.* Katz Editores. Buenos Aires.
- Grosfoguel, R.
2016. *Feminismos Islámicos.* Fundación Editorial El perro y la rana. Caracas.
- Guber, R.
2001. *La etnografía. Método, campo y reflexividad.* Grupo Editorial Norma. Bogotá.
- Haber, A.
2017. *Al otro lado del vestigio. Políticas del conocimiento y arqueología indisciplinada.* Editorial JAS. Madrid.
- Hamilakis, Y. y A. Anagnostopoulos.
2009. What is Archaeological Ethnography? *Public Archaeology* 8 (2-3): 65-87.
- Hell, B.
2002. *Le tourbillon des génies au Maroc avec les Gnawa.* Ed. Flammarion. Paris.
- Hernández Castillo, R. A.
2008. De feminismos y poscolonialismos: Reflexiones desde el sur del río Bravo. En Suárez Navaz, L. y R. A. Hernández Castillo (eds.) *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes:* 68-111. Ed. Cátedra. Madrid.
- Hernando, A.
2017. Cuerpo, cultura material y género entre los Gumuz y Dats'in (Etiopía). *Complutum* 28 (2): 445-460.
- Khalil, R., A. A. Moustafa, M. Z. Moftah y A. A. Karim.
2017. How knowledge of Ancient Egyptian women can influence today's gender role: Does History matter in gender Psychology?. *Frontiers in Psychology* 7: 2053. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2016.02053>
- Lamrabet, A.
2016. El velo (hiyab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico. Una visión decolonial. En Grosfoguel, R. (comp.) *Feminismos Islámicos:* 39-62. Fundación Editorial El perro y la rana. Caracas.
- Leblanc, Ch.
2015. *La mémoire de Thèbes. Fragments d'Égypte d'hier et aujourd'hui.* Ed. L'Harmattan. Paris.
- Lesko, B.
1978. *The remarkable women of ancient Egypt.* B. C. Scribe Publications. Berkeley.
- Mahmood, S.
2008. Teoría feminista y el agente social dócil. Algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. En Suárez Navaz, L. y R. A. Hernández Castillo (eds.) *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes:* 162-214. Ed. Cátedra. Madrid.
- Marconetto, M. B.
2021. Los templos y las manos. Fertilidad, arqueología y comunidad en Lúxor (República árabe de Egipto). *Revista del Museo de Antropología* 14 (1):143-154.

- <http://doi.org/10.31048/1852.4826.v14.n1.29089>
- Maspero, G.
1910. *Ruines et paysages d'Égypte*. Ed. E. Guilmoto. París.
- Matić, U.
2016 a. Gender in Ancient Egypt: Norms, ambiguities and sensualities. *Near Eastern Archaeology* 79 (3): 174-183.
- Matić, U.
2016 b. (De)queering Hatshepsut. Binary bind in Archaeology of Egypt and kingship beyond the corporeal. *Journal of Archaeological Method and Theory* 23 (3): 788-809.
- Meskill, L.
2010. Conflict heritage and expert failure. En Labadi, S. y C. Long (eds.) *Heritage and Globalization*. Ed. Routledge. Londres.
- Montón-Subías, S. y A. Hernando.
2018. Modern colonialism, eurocentrism and Historical Archaeology: Some engendered thoughts. *European Journal of Archaeology* 21 (3): 455-471.
<https://doi.org/10.1017/eea.2017.83>
- Pellini, J. R.
2020. Bitucas e a materialização do equívoco: qurna e suas paisagens potenciais. *Revista Mosaico* 13: 30-41.
- Pellini, J. R.
2021. Dung on the wall. Ontology and relationality in Qurna: The case of TT123. *Cambridge Archaeological Journal* 31 (4): 551-563.
<https://doi.org/10.1017/S0959774321000081>
- Pellini, J. R., M. B. Marconetto y L. Gheco.
2021. How to avoid the trick? Heritage discussions from Theban tomb TT123, Luxor (Egypt). *Current Anthropology* (en prensa).
- Perrin, E.
2004. *Folklore et ethnographie de l'Égypte contemporaine: Le "Dictionnaire des coutumes, des traditions et des expressions égyptiennes" (Qâmûs al-'adât wa-l-taqâlid wa-l-ta'âbir al-misriyya) de Ahmad Amin*. Institut National des Langues et Civilisations Orientales. París.
- Radi, S.
2014. *Surnaturel et société. L'explication magique de la maladie et du malheur à Khénifra, Maroc*. Centre Jacques-Berque. Rabat.
- Ramírez, A. y L. Mijares.
2021. *Los feminismos ante el islam. El velo y los cuerpos de las mujeres*. Catarata. Madrid.
- Rivolta, M. C., M. Montenegro, L. Menezes Ferreira y Javier Natri (eds.).
2014. *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamérica*. Fundación de Historia Natural Félix de Azara. Buenos Aires.
- Robins, G.
1993. *Women in Ancient Egypt*. Harvard University Press. Cambridge- Massachusetts.
- Robins, G.
2015. Gender and sexuality. En Hartwig, M. K. (ed.) *A Companion to Ancient Egyptian Art*: 120-140. Ed. John Wiley & Sons, Ltd. Nueva Jersey.
- Saleh El-Kholy, M., H. Moustafa Nouh y R. Ali Massoud.
2018. The façade of the tomb-chapel of the royal scribe Amenemhat (TT.123). *Memnonia* 29: 119-131.
- Simpson, C.
2001. Qurna who saw it where, when and why? En *Actas de la Fourth Biennial Conference of the Association for the Study of Travel in Egypt and Near East*. Edimburgo.
<http://www.qurna.org/links.html>
- Spedding, A.
2014. 'Esa mujer no necesita hombre': En contra de la dualidad andina. Imágenes de género en los Yungas de La Paz. En Arnold, D. (ed.) *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*: 325-343. ILCA. La Paz.
- Sweeney, D.
2002. Gender and language in the Ramesside love songs. *Bulletin of the Egyptological Seminar* 16: 27-50.
- Sweeney, D.
2011. Sex and gender. En Frood, E. y W. Wendrich (eds.) *Encyclopedia of Egyptology*: 1-14. UCLA. Los Angeles.
- Sweeney, D.
2016. Women at Deir el-Medina. En Budin, S. L. and J. Macintosh Turfa (eds.) *Women in antiquity: Real women across the ancient world*. Routledge. London.

- Van der Speck, K.
2007. Feasts, fertility and fear: Qurnawi spirituality in the ancient Theban landscape. *Proceedings of the Theban workshop. Sacred space and sacred function in ancient Thebes. Studies in ancient oriental civilizations* 61: 177-192.
- Van der Speck, K.
2011. *The modern neighbors of Tutankhamon. History, life and work in the villages of the Theban West Bank*. The American University of Cairo Press. Cairo.
- Viveiros de Castro, E.
2010. *Metafísicas canibales. Líneas de Antropología Postestructural*. Katz Editores. Buenos Aires.
- Viveiros de Castro, E.
2013. *La Mirada del Jaguar. Introducción al Perspectivismo Amerindio*. Tinta Limón. Buenos Aires.
- Zaki, G.
2007. Les «Djinn» et Les «Āfarīt» de Thèbes: source mythique des légendes contemporaines. *Memmonia* 18: 199-217.

¹ Proyecto CNPq: *Casa, Tumba ou Sítio Arqueológico? Paisagens Potenciais, Materialidades Transitórias*. Dirigido por Dr. José Roberto Pellini, Departamento de Antropologia e Arqueologia UFMG (Universidad Federal de Minas Gerais).

² Apelativo de habitantes de la zona de la montaña Al Qurn (el cuerno) también llamada Montaña tebana, donde se encuentra la necrópolis.

³ Los demás pilares son atestiguar que no hay más Dios que Alá y Mahoma es su mensajero; la visita a la Meca al menos una vez en la vida; los 5 rezos diarios (3 en Irán); y el ayuno durante el mes del Ramadán.

⁴ Personas respetadas y honradas, por lo general hombres (aunque también hay algunas mujeres), que suelen hacer curaciones o interceder con diferentes entidades no humanas. Las tumbas de los *sheikh* son visitadas en busca de favores o alivio. Sólo conozco tumbas de *sheikh* hombres.

⁵ Refiero a hijos, y no a hijos e hijas, en tanto el original, si bien menciona la palabra “children”, término que no especifica sexo, enfatiza en la protección requerida particularmente por hijos varones. De hecho, a fin de evitar el mal de ojo entre otros problemas, la autora recaba casos de nacimientos de varones en los que se informa a vecinos, familiares e incluso al padre, que se trata de una niña, información que se corrige unos años más tarde una vez pasado el riesgo.

⁶ El Said, nombre dado al Alto Egipto o sur de Egipto. Nota de M. B. M.

⁷ Demonios y genios respectivamente, uno de los espacios de preferencia para habitar de estas entidades son los sitios arqueológicos. Nota de M. B. M.

⁸ “Un poco de mi” nombre del libro inicial de árabe masri, hablado en Egipto.

⁹ Hay en los sitios guardias armados, como en este caso, pertenecientes a fuerzas estatales; también se encuentran en las zonas arqueológicas los llamados *háres azar* (guardias de antigüedades) hombres de las comunidades locales que tienen asignados sectores en templos o tumbas y suelen operar como guías dando explicaciones a turistas a cambio de una propina.

¹⁰ Universo que incluye desde mujeres extremadamente ricas a extremadamente pobres, doctoradas en la Sorbona a analfabetas, musulmanas y un puñado de cristianas, campesinas o habitantes de grandes metrópolis, víctimas de violencia de género a divorciadas por propia voluntad, desde la hijab a la burka, la que es obligada a usar velo hasta la que lo milita, que peregrinó a Meca a la que jamás podrá hacerlo, e innumerables etcéteras.

¹¹ Solo el proyecto llevado adelante en el Ramasseum, Templo de Ramsés II, es fuente de ingresos de 120 trabajadores locales, por citar un ejemplo.