

Egipte faraònic

Josep Cervelló Autuori
Jordi Nadal Lorenzo
Josep Maria Palet Martínez

P08/04526/00966



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Índex

1. Objectius	5
2. Introducció	6
3. Contextualització històrica	12
3.1. Context geogràfic i poblament	12
3.2. Llengua, escriptura, fonts i periodització	15
3.3. Els orígens i el tercer mil·lenni aC. El regne antic o edat de les piràmides	18
3.4. El segon mil·lenni aC: del regne mitjà al regne nou. L'imperi egipci	24
3.5. El primer mil·lenni aC: dinàstic tardà i dominacions estrangeres	31
4. Documentació	33
4.1. Lectures	33
5. Bibliografia	54
6. Activitats	58
6.1. Activitat 1	58
6.2. Activitat 2	58
6.3. Activitat 3	61
6.4. Activitat 4	66

1. Objectius

En aquest apartat el que es pretén és el següent:

- Des del punt de vista dels **continguts històrics**, estudiar el desenvolupament historicocultural de l'antic Egipte des del començament del dinàstic fins a la conquesta d'Alexandre.
- Des del punt de vista dels **eixos temàtics de l'assignatura**, reflexionar sobre les concepcions del temps, del passat i del poder a l'antic Egipte, una típica societat de discurs mític, i veure com les creences neolítiques i agràries que hem estudiat en l'apartat del "Neolític" es transmeten a les civilitzacions antigues (en aquest cas, a Egipte), les cosmovisions de les quals estan basades en aquestes creences.
- Des del punt de vista de l'**epistemologia i metodologia històriques**, fer hermenèutica de les fonts textuais (egípcies) i extreure'n conclusions culturals.

2. Introducció

Amb aquest apartat entrem a tractar monogràficament la primera de les grans civilitzacions del món antic que ens han d'ocupar en aquest curs: l'**Egipte faraònic**. Els africanistes consideren l'antic Egipte com una "**hipertròfia**" dins el **complex cultural africà antic o tradicional**. En efecte, reconeixen en l'Egipte dels faraons alguns dels trets socioculturals definidors de les civilitzacions d'aquest complex, però portats a l'extrem de complexitat i sofisticació. Aquesta complexitat, però, no ens ha d'enlluernar i no ens ha de fer oblidar el context cultural d'Egipte, les seves arrels saharianonilòtiques, que expliquen moltes de les seves peculiaritats dins el context de les grans civilitzacions del món antic. Ja ho deia **Heròdot** (*Històries*, II, 35): "Els egipcis [...] han desenvolupat uns costums i unes lleis contràries en gairebé bé tot a les de tots els altres homes", la qual cosa ell atribuïa al "clima particular" d'Egipte i al seu riu, que "és diferent en la seva naturalesa de tots els altres rius", però que caldria explicar més aviat per aquesta pertinença d'Egipte a un complex cultural diferent del de les altres civilitzacions conegudes i descrites per l'historiador grec (proximorientals i clàssiques). Sens dubte, el tret més definidor de la civilització egípcia, compartit per moltes cultures africanes antigues i modernes tradicionals, és el que l'etnògraf de principi de segle XX **James G. Frazer** va anomenar **reialesa divina**. A Egipte tot gira entorn de la figura del **faraó**, un autèntic catalitzador de forces còsmiques i socials. Per això, no és cap reduccionisme parlar de l'antiga civilització del Nil com de l'Egipte faraònic.



El temple d'Amon a Luxor. Columnata d'Amenhotep III.

La funció principal del faraó, abans que les tasques de govern i militars, és la de **mantenir l'ordre còsmic** (és a dir, la *Maat*, l'harmonia universal, la veritat, la justícia, l'equilibri, etc.) i la de fer d'**intermediari entre el món dels déus i el món dels homes**: als primers, els ha de consagrar temples i garantir el culte diari per tal que concedeixin harmonia, abundància i benestar; i als segons,

els ha de fer arribar aquest benestar i els ha d'assegurar una vida plena i rica. Es tracta, de fet, d'una relació antropològica de "do i contra-do". **Les tasques polítiques i militars del rei s'inscriuen en aquestes funcions còsmiques:** quan el faraó governa, imparteix justícia o assegura el manteniment de la xarxa de canals, no fa sinó estendre fins a l'àmbit més tangible la seva missió còsmica; i quan se'n va a la guerra, no fa sinó assumir l'arquetipus del campió de l'ordre còsmic que lluita contra el caos (= l'enemic estranger, que, en tant que no-egipci, representa la no-cultura, és a dir, el desordre), raó per la qual es fa representar una vegada i una altra amb la imatge arquetípica de la massacre de l'enemic vençut (vegeu més avall la cosmovisió dels egipcis). Podríem dir que **el faraó està al servei de la comunitat, a la qual ha de garantir el benestar i el desenvolupament;** per això, el terme *egipci* que nosaltres traduïm habitualment per 'majestat', *hem*, significa, alhora, 'servidor'.

Tot això, el faraó egipci ho pot fer en virtut de la seva essència. A diferència dels reis mesopotàmics, **el rei d'Egipte és un déu**, com en les reialeses divines africanes. Però això no ens ha de confondre. No es tracta d'un déu omnipotent i intangible, com podríem pensar d'entrada a partir del concepte de Déu de la nostra tradició judeocristiana. Hem de partir, òbviament, del concepte egipci de déu. Els déus egipcis són éssers "naturals", identificats amb els processos de la natura i condicionats per aquests processos. També hi ha un déu xacal (Anubis), vinculat amb el trànsit cap al més enllà; un déu Ibis (Tot), relacionat amb la saviesa esotèrica i els poders que governen el món; una deessa vaca (Hathor), que alleta i dona vida, etc.; així, doncs, hi ha un déu home, el faraó, que fa d'intermediari entre els déus i els homes. Com els altres déus, el rei té la seva funció, relacionada amb l'essència "natural", la d'home. El denominador comú de totes aquestes criatures és el poder d'intervenció en el cosmos i la condició sagrada (= arquetípica) i sobrehumana. Per això, el faraó egipci no és un tirà arbitrari. És un catalitzador còsmic, un ens a través del qual es produeix la unió entre les esferes transcendent i immanent de l'univers, una mena de "cos fetitxe" carregat de sacralitat, com diuen els africanistes que estudien la reialesa divina africana. I per tal de complir amb èxit la seva funció, el rei s'ha de mantenir pur, impol·lut, separat de qualsevol font de contagi d'impureses. És per aquest motiu que **el faraó egipci, com els reis divins africans, estava sotmès a severes limitacions, prohibicions i regulacions en la seva vida diària personal i pública**, tal com ens explica, sorprès, Diodor de Sicília (*Biblioteca de la història*¹, vol. I, núm. 70). Tornarem sobre aquestes qüestions en l'apartat "Europa" (vegeu al final d'aquesta introducció).

(1)¹"La vida dels reis dels egipcis no era com la dels altres homes que exerceixen un poder autocràtic i actuen segons els sembla, sense haver de retre comptes, sinó que tots els seus actes estaven regulats per prescripcions fixades en les lleis, no solament els seus actes de caràcter administratiu, sinó també aquells que tenien a veure amb la manera com ocupaven el temps de cada dia i amb els aliments que menjaven. [...]. I les hores tant del dia com de la nit les passaven d'acord amb un pla; i a les hores establertes era absolutament obligat per part del rei que fes el que les lleis estipulaven i no el que a ell li semblés millor. [...] Perquè hi havia un temps assenyalat no solament per a les seves audiències i judicis, sinó també per a les seves passejades, banys i estades amb la seva esposa i, en una paraula, per a cada acte de la seva vida. I existia per als reis la prescripció que consumissin aliments selectes: només menjaven carn de vedella i d'ànec i bevien tan sols una quantitat establerta de vi."

Diodor de Sicília, *Biblioteca de la història* (vol. I, núm. 70).



El títol d'Horus del rei Djet, de la dinastia I.

En termes mitològics, la **doctrina egípcia de la reialesa** es personifica en dues grans divinitats: **Horus**, el déu falcó, que és la figura mitològica del **rei viu**, en la plenitud del seu poder, i **Osiris**, el déu mort i ressuscitat, que és la figura mitològica del **rei difunt** i ressuscitat en el més enllà, i també de tots els ancestrals de la reialesa. En el mite, com és sabut, Horus és el fill d'Osiris, el "primer rei", i d'Isis, la seva esposa; Isis el va concebre quan Osiris ja era mort, mitjançant la seva màgia (vegeu les "Activitats" d'aquest apartat). **El binomi Osiris-Horus expressa el principi de la legitimitat dinàstica**: tot rei successor és Horus i és, per tant, fill legítim del predecessor difunt, que és Osiris. No cal dir que aquest és l'arquetipus i que això era el que importava per als egipcis, més enllà de si el rei successor era fill carnal o no del rei predecessor (en molts casos no ho va ser): la "realitat" dels egipcis no és la nostra "realitat".

En termes polítics, l'antic Egipte es va organitzar, ja des dels orígens de la monarquia a l'Alt Egipte predinàstic, com un **Estat monàrquic territorial**, és a dir, constituït no per un nucli urbà central i el seu territori, sinó per un territori més o menys extens que comprèn diverses ciutats, tot ell sota l'autoritat central del rei. Això distingeix profundament les concepcions polítiques originals dels egipcis i les dels mesopotàmics, també creadors d'estats primerencs. Aquests darrers, en efecte, s'organitzaren d'entrada en ciutats-estat, i no va

ser fins al final del III mil·lenni aC, quan els egipcis ja portaven un mil·lenni d'organització estatal territorial, que van crear el primer estat territorial (vegeu la "Introducció" i la "Contextualització històrica" de l'apartat de "Mesopotàmia"). En realitat, però, a l'Egipte predinàstic van coexistir aquests dos "models" polítics diferents: el "territorial", propi, com hem dit, de la reialesa de l'Alt Egipte, i l'"urbà", propi de les ciutats del Baix Egipte o delta. Per això, cada cop que la monarquia es va afeblir i l'Estat es va fragmentar (períodes intermediaris), les ciutats del delta van recuperar l'autonomia, mentre que l'Alt Egipte es va dividir en principats territorials, pas previ d'una nova unificació del mateix Alt Egipte, primer, i de tot el país, després. **Tots els processos d'unificació d'Egipte, tant l'original com els que van tenir lloc després de cada període intermediari, van començar pel sud, perquè del sud era originària la "cultura política" de l'Estat territorial unificat.** Com que, al començament, va ser l'Alt Egipte el que va conquerir el delta i va unificar el país (vegeu la "Contextualització històrica" de l'apartat "Àfrica antiga"), va ser la doctrina de la territorialitat i de la centralització la que es va imposar com a doctrina de l'Estat faraònic.

Pel que fa a la **cosmovisió dels egipcis**, els clàssics ja consideraven que es tractava del poble més religiós del món. I en efecte, és en la seva literatura religiosa i àulica i en la seva iconografia on tenim alguns dels exemples més "purs" i sofisticats del que hem anomenat *discurs mític*. **Per als egipcis, totes les accions i tots els objectes "reals", sagrats, dignes de ser recordats, van tenir lloc o van ser creats en el principi dels temps, en el moment de la cosmogonia, que ells anomenaven *sep tepy*, la 'primera vegada'.** Mentre que és possible la biografia d'un funcionari, perquè és un ésser profà, immanent, no és pensable la biografia d'un faraó, perquè el faraó és Horus i la "biografia" d'Horus ja està escrita: la vida del déu va transcórrer en el temps primordial, forma part de l'ordre transcendent del món i està recollida en el mite, que és el registre narratiu dels fets primordials, sagrats i ontològicament significatius. Tot el que és significatiu ho és perquè remet a accions desenvolupades pels déus en el moment de la creació. Una batalla només té sentit si és l'actualització de l'antiga lluita de l'ordre contra el caos, si evoca la victòria d'Horus (= el rei) sobre Set (= els enemics d'Egipte). Per això, en la iconografia bèl·lica del regne nou és el faraó sol qui s'enfronta als exèrcits estrangers i els anorrea. I per això també, en totes les èpoques, l'activitat militar i les victòries dels reis s'iconografien amb el conegut motiu del faraó que es disposa a sacrificar amb la seva maça l'enemic vençut i agenollat. No es tracta de cap "fotografia" d'una realitat factual; es tracta del significat dels fets, del seu sentit real. El discurs mític d'Egipte, potser més que el de qualsevol altre poble de l'antiguitat, nega la història, en el sentit eliadià de l'expressió: tot esdeveniment històric important és reconduït a un arquetipus transcendent, de manera que s'anul·la el que té d'específic, de singular, que és precisament el que per a nosaltres li confereix valor. Per això l'enorme dificultat amb la qual es troba l'historiador de l'antic Egipte quan treballa amb les fonts escrites i iconogràfiques que els egipcis ens han deixat. No és que d'aquestes fonts no es puguin deduir fets i, sobretot, conjuntures històriques; és que **aquestes fonts no tenen cap intencionalitat ni funció**

històrica, en el nostre sentit del terme, de manera que l'historiador no ha d'oblidar que ha de "traduir" d'un discurs a l'altre el que els egipcis expressen. Els egipcis no concebien una successió cronològica de fets singulars del passat, sinó que creien en una successió d'actualitzacions d'arquetipus primordials; per a nosaltres hi ha un temps lineal i un "avenç", per a ells hi ha un temps primordial i un constant "retorn" a aquest temps, perquè és això el que confereix significat als fets i a la mateixa vida humana i còsmica. Per això els egipcis no podien concebre un "registre" dels fets del passat en un sentit "històric". Quan fan llistes de reis o annals, el que fan són llistes d'ancestrals (com totes les cultures de discurs mític) o registres de cerimònies, ritus o actes reials estereotipats. Els pitjors "errors" d'hermenèutica històrica s'han produït precisament quan els textos i les imatges dels egipcis s'han interpretat literalment, com si ells i nosaltres parléssim el mateix llenguatge ontològic. Des dels anys setanta i vuitanta, els investigadors han alertat sobre aquest problema i avui els mètodes dels egiptòlegs s'han afinat molt: el nombre de "fonts històriques" s'ha reduït dràsticament, però la qualitat de les interpretacions i de les reconstruccions ha augmentat de manera molt significativa. Tot això permet d'entendre què es vol dir quan es parla del "conservadorisme" egipci o de la "rigidesa" dels cànons i de les temàtiques artístiques o de la repetició de motius. **No es tracta de "manca d'imaginació" o de "manca de llibertat" en l'expressió; és que s'expressa una ontologia completament oposada a la nostra, on el que compta són les repeticions i les constants actualitzacions del que és realment significatiu, i no l'especificitat de cada situació.** On voldríem fets i dades hi tenim repeticions d'arquetipus; on demanaríem detalls singulars hi trobem els tòpics literaris i iconogràfics repetits una vegada i una altra; fins i tot on sembla que el discurs es fa més "factual" (annals de les campanyes asiàtiques de Tutmosis III; relat de la batalla de Qadesh, "vençuda" per Ramesses II; textos al·lusius a la victòria naval de Ramesses III sobre els pobles del mar), els estereotips i la finalitat no historiogràfica de la narració fan difícil de destriar el que és "històric" del que no ho és (i ja que esmentem Qadesh, assenyalem que la "pretensió" de victòria de Ramesses II en una batalla on no hi va haver un clar vencedor no és "propaganda", sinó "arquetipus").



El faraó Akhenaton i la seva esposa Nefertiti

Des d'un punt de vista metodològic, és molt important que us acostumeu a transcriure de manera correcta i normalitzada al català o al castellà els noms propis (antropònims i topònims) egipcis. Qui ha establert la normativa correcta per a les dues llengües és l'egiptòleg català **Josep Padró i Parcerisa**, de la Universitat de Barcelona, que és autor de sengles articles sobre aquest aspecte, un per al castellà i un altre per al català: "La transcripción castellana de los nombres propios egipcios", 1987, *Aula Orientalis* (núm. 5, pàg. 107-124); "La transcripción catalana dels noms propis egipcis", 1992, *Nilus* (núm. 1, pàg. 4-11). En aquest apartat, nosaltres hem seguit la normativa que s'exposa en el segon d'aquests articles, que s'ocupa de la transcripció al català, excepte en dos punts: d'una banda, parlem de **regnes**, i no d'imperis, per a referir-nos a les èpoques de plenitud del poder faraònic, segons un ús generalitzat en l'egiptologia espanyola i molt més d'acord amb la realitat històrica (només hi va haver un veritable "imperi" egipci durant el regne nou); i de l'altra, preferim el dígraf <sh> a les grafies <x> o <ix>, recomanades per Padró, pel so [ʃ]; així, doncs, transcrivim **Hatshepsut** i no Hatxepsut; **Cush** i no Cuix. Vosaltres seguïu la nostra transcripció (si us cal escriure algun nom que no apareix al llarg de l'apartat, podeu recórrer a l'article de Padró o als mòduls "Història d'Orient" i "L'Egipte faraònic" en suport paper de l'assignatura, en què la part d'Egipte és obra d'aquest autor; no oblideu, en tot cas, el que acabem de comentar sobre la <sh>). Si escriviu en castellà, feu servir les transcripcions que es recullen en el primer dels articles de Padró o en el seu llibre *Historia del Egipto faraónico* (1996, Madrid: Alianza), més assequible, tenint en compte que s'ha de canviar "imperio" per "reino".

3. Contextualització històrica

3.1. Context geogràfic i poblament

La civilització faraònica es va desenvolupar en el darrer tram de la conca fluvial del **riu Nil**, riu que, amb més de 6.000 km de longitud, neix en el cor del continent africà i travessa els actuals estats del Sudan i Egipte. De fet, el Nil s'alimenta de les aigües procedents de dos sistemes hidrogràfics diferents: l'etiòpic i el de la zona dels grans llacs. Del primer prové el **Nil Blau** i del segon el **Nil Blanc**, que s'uneixen a l'altura de Khartum, capital del Sudan, i formen el Nil pròpiament dit. Al llarg del recorregut, el riu té **sis cascades** o ràpids, quatre de les quals avui són en territori sudanès (de la tercera a la sisena cascada), una altra fa de frontera entre el Sudan i Egipte (segona cascada), i una altra és a Egipte, a l'altura de la moderna Assuan (primera cascada). **El territori on es va constituir i desenvolupar la civilització egípcia és el tram de la vall del Nil comprès entre la primera cascada i la Mediterrània.** Convé subratllar que aquest territori es reduïa, de fet, a una estreta franja de terres fèrtils a banda i banda de la vall del riu i al delta. Els deserts, en efecte, tot i ser parcialment explotats pels egipcis (cacera, pedreres, mines, rutes comercials, etc.), mai no van ser considerats pròpiament com a territori de l'Estat ni van ser habitats. Eren la "frontera", l'"alteritat", i s'assimilaven al "caos". Només les regions desèrtiques immediatament limítrofes amb les terres cultivades de la ribera occidental del Nil van ser incorporades al "cosmos" egipci, perquè hi havia les necròpolis. Per tot això, els egipcis anomenaven el seu país **Kemet**, que vol dir 'la Terra Negra' (és a dir, fertilitzada pel llim negre del Nil), mentre que els deserts eren Desheret, 'la Terra Roja', infèrtil i estèril. La primera s'identificava amb **Osiris**, el déu de la fertilitat i de la resurrecció; la segona amb **Set**, el déu de l'esterilitat i de la sequera (vegeu l'activitat 2 de les "Activitats"). La fertilitat de les terres d'Egipte i l'existència mateixa del país es devien a un important fenomen natural que es reproduïa cada any: la **crescuda i inundació del Nil**. A causa del fort augment de cabal del riu, motivat per les pluges estivals a l'Àfrica central i per la fosa de les neus de les muntanyes etiòpiques, des de final de juny fins al final d'octubre els camps egipcis quedaven enaiguats; quan les aigües es retiraven, deixaven una capa de llim, molt ric en minerals, que fertilitzava la terra. Això permetia de fer fins a dues i tres collites a l'any, sense perill d'esgotar la terra, perquè el fenomen es repetia any rere any. Segons si la crescuda era més o menys abundant, la inundació arribava més o menys lluny i era més o menys beneficiosa econòmicament. El **calendari egipci**, el més "afinat" de l'antiguitat, girava entorn d'aquest fenomen crucial: hi havia tres estacions: la de la inundació (el nostre estiu), la de la sembra (la nostra tardor/hivern) i

la de la collita (el nostre hivern/primavera), cadascuna amb quatre mesos de trenta dies. Als tres-cents seixanta dies resultants s'afegien cinc dies més per arribar als tres-cents seixanta-cinc. Només els van faltar les sis hores!



Horus i Set lliguen les plantes del papir i del lotus, respectivament, simbolitzant la unió de les Dues Terres.

Els egipcis van concebre el seu país, Kemet, com la **unió de dues terres** (en egipci: *sema tau*): la vall, és a dir, l'**Alt Egipte** (*Shemau* en egipci), i el delta, és a dir, el **Baix Egipte** (*Mehu* en egipci). En efecte, immediatament després de la unificació, van "projectar" en el territori del nou Estat unificat la seva **cosmologia dualista**. Segons aquesta cosmologia, profundament arrelada en la concepció egípcia del món i de la vida, la perfecció del cosmos depèn de la dialèctica entre dues forces oposades i complementàries: l'ordre, personificat pel déu falcó **Horus**, amb qui el faraó s'identifica, i el caos, personificat pel déu monstre **Set**. És a dir, per fer-ne una realització perfecta, els egipcis van identificar el seu nou Estat amb el cosmos (vegeu la lectura "La base històrica. La obra de Menes", de H. Frankfort) i, atès que el cosmos és dual, l'Estat es va dualitzar, es va interpretar com la unió harmònica de dues parts complementàries. En el límit entre l'Alt i el Baix Egipte va sorgir la ciutat de **Memfis**, que va ser la primera capital de l'Egipte dinàstic. La divinitat principal de Memfis era **Ptah**, que era reverenciat en un gran temple anomenat Hut-ka-Ptah, 'la casa del Ka de Ptah'. Quan, a la baixa època, els grecs van entrar en contacte amb els egipcis, van confondre el nom d'aquest temple amb el de tot el país, i en grec aquest darrer es va passar a denominar **Aḡuptoj**, *Aigyptos*, **Egipte**. L'Alt i el Baix Egipte estaven dividits en províncies, que els grecs van anomenar **nomus**; el seu nombre va variar segons les èpoques, però el més habitual va ser que n'hi hagués vint-i-dues a l'Alt Egipte i vint al Baix Egipte. Les ciutats més importants de l'Alt Egipte, de sud a nord, van ser: **Elefantina** (en una illa al mig del Nil, en plena primera cascada, a l'altura de l'actual Assuan), **Hieracòpolis** (centre d'origen de la reialesa que va unificar les dues terres, seu del culte a

Horus i capital simbòlica de l'Alt Egipte), **Tebes** (actual Luxor, capital d'Egipte durant els regnes mitjà i nou, seu del culte a **Amon** i dels temples dedicats a aquest déu: Karnak i Luxor), **Abidos** (ciutat des d'on els reis de la dinastia 0 van emprendre la unificació de les dues terres, principal centre del culte a Osiris), **Akhetaton** (o **Tell el-Amarna**, capital en temps d'Amenhotep IV o Akhenaton). Les ciutats més importants del Baix Egipte, a més de Memfis (el nomós de la qual era considerat el començament del delta), eren: **Heliòpolis** (al nord de Memfis, seu del culte del déu sol **Re**), **Busiris** (segon centre principal del culte a Osiris), **Buto** (capital simbòlica del Baix Egipte), **Avaris** (capital dels hicsos, seu del culte a Set com a déu de la guerra), **Tanis** i **Bubastis** (capitals d'Egipte durant el tercer període intermediari), **Sais** (capital d'Egipte durant la baixa època) i, ja en època ptolemaica, **Alexandria** (fundada per Alexandre de Macedònia).

Durant algunes èpoques de la seva història, els egipcis van controlar, directament o indirectament, algunes regions veïnes. Les més importants van ser: la **Baixa Núbia** o **Uauat** (de la primera a la segona cascada del Nil), l'**Alta Núbia** o **Cush** (de la segona a la quarta cascada del Nil, incorporada a Egipte només durant el regne nou i on després es va constituir una forta monarquia local que va arribar, al seu torn, a dominar Egipte durant la baixa època), el **Sinaí** (on els egipcis anaven a cercar coure i turqueses), els **oasis del desert occidental** (com Dakhla o Kharga, d'on obtenien productes agrícoles) i, finalment, l'**Àsia anterior** (sud de la franja siripalestina, que va pertànyer a Egipte durant el regne nou). A més, els egipcis rebien productes procedents del cor del continent africà, com ara encens, perfums, mirra, eben, plantes i animals exòtics, pells de pantera, necessaris per al culte o com a béns de prestigi. Aquests productes arribaven per mitjà de les rutes del desert o gràcies a expedicions egípcies al Nil sudanès o al **País de Punt**, situat a les costes d'Eritrea o Somàlia, on s'arribava per via marítima.

A diferència del que va succeir a Mesopotàmia, l'Egipte faraònic va ser **molt homogeni des d'un punt de vista ètnic i cultural**. Les aportacions poblacionals de successius nous grups, com ara els hicsos, els mercenaris nubis, els libis, els assiris, els perses o els grecs, van ser poc denses i poc o gens significatives culturalment, bé perquè els estrangers es van aculturar completament (els primers tres grups), bé perquè van actuar com a dominadors passatgers sense més incidència (els altres). Els egipcis eren una població africana amb trets més mediterranis al nord (com els antics habitants del Sàhara septentrional i de la costa mediterrània, els protoberbers) i més negroides cap al sud (com els nubis i els etiòps). A mesura que es descendia del delta a l'Alt Egipte, les pells s'enfosquien i els cabells s'arribaven, com, de fet, segueix passant actualment (els àrabs i els turcs tampoc no han modificat dràsticament la població del país). Des del punt de vista cultural, ja hem vist en l'apartat "Àfrica antiga" l'adscripció de l'Egipte faraònic al complex africà antic.

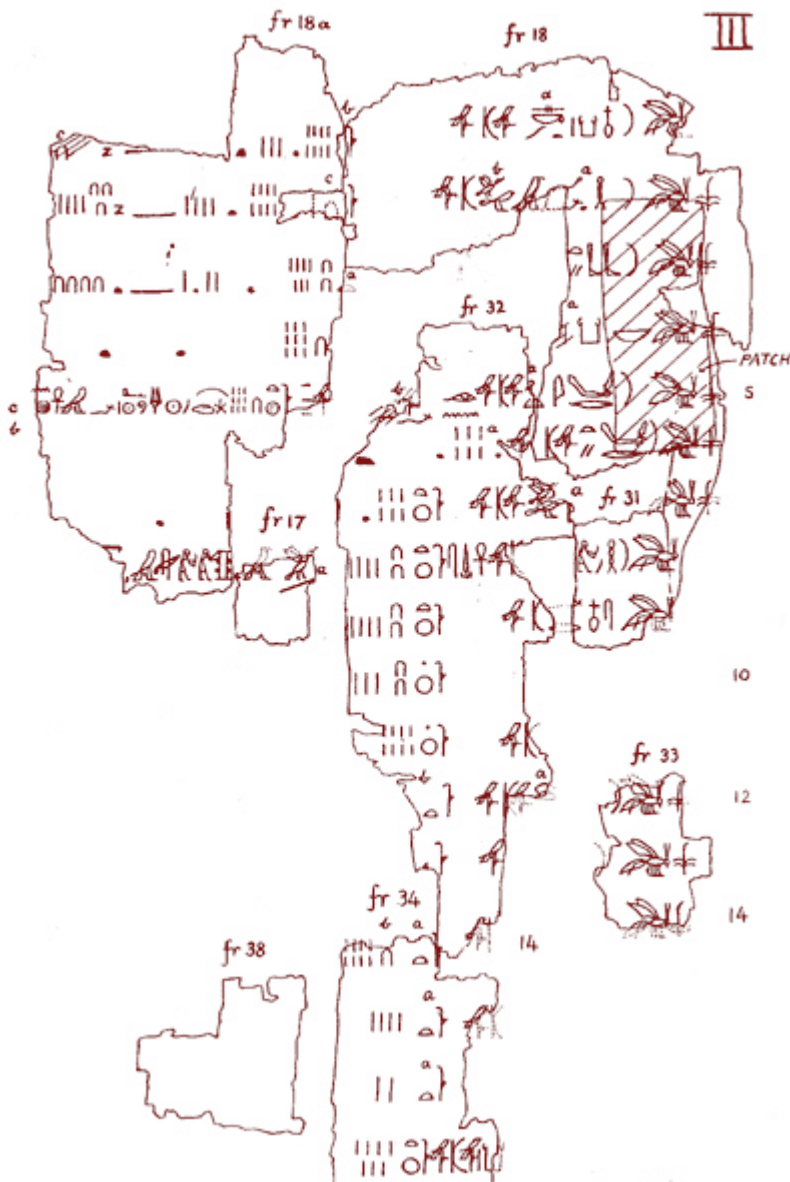
3.2. Llengua, escriptura, fonts i periodització

Aquesta homogeneïtat ètnica té la seva correspondència en l'àmbit lingüístic. A Egipte, durant els quatre mil·lennis d'història faraònica i grecoromana, es va parlar la mateixa llengua, l'**egipci**, que va passar per fases evolutives successives. Una d'aquestes fases, la que es va parlar i escriure durant el regne mitjà i el principi del regne nou, rep el nom d'egipci clàssic, perquè s'hi van compondre algunes de les obres més cèlebres de la literatura egípcia, com ara la *Història de Simuhè*, el text més llegit i copiat en les escoles d'escribes. En el regne nou, l'egipci clàssic va deixar pas a un nou estadi lingüístic, el neoegipci; a causa del seu prestigi literari, però, l'egipci clàssic es va mantenir com a llengua culta, per als textos àulics i religiosos (entre els quals el famós *Llibre dels Morts*). La darrera fase d'evolució de l'egipci és el copte, parlat a partir del canvi d'era, ja en època romana, bizantina i àrab. Com que el començament de la fase copta va coincidir amb la cristianització d'Egipte, la paraula *copte* s'ha convertit en sinònim de "cristià d'Egipte" i de "llengua dels cristians d'Egipte"; però es tracta de la darrera fase evolutiva de l'antiga llengua dels faraons. Mentre que en època romana i bizantina, el copte era la llengua principal d'Egipte, i el grec (llengua oficial de l'Imperi Romà d'Orient) era parlat pràcticament només a Alexandria, després de l'arribada dels musulmans, l'any 640 dC, l'àrab va anar guanyant terreny sobre el copte segle rere segle, fins a substituir-lo completament com a llengua parlada en el segle XVI. Des de llavors, a Egipte es parla només l'àrab, tot i que en les esglésies coptes encara es pot sentir l'antiga llengua dels cristians d'Egipte, convertida en llengua litúrgica. Des del punt de vista de l'adscripció lingüística, l'egipci és una llengua de la **família lingüística afroasiàtica**. L'origen d'aquesta família s'ha de cercar en la regió sahariano-sudanesa de l'Alt Nil (confluència del Nil Blanc i Blau) i del desert immediatament a occident d'aquesta regió, des d'on, a partir del 15000 aC, les seves diferents branques s'haurien començat a difondre per tot l'Àfrica boreal i pel Pròxim Orient. A aquesta família pertanyen, a més de l'egipci, les llengües berbers, txadianes, etiòpiques, cushites (de Somàlia), a l'Àfrica, i les llengües semítiques del Pròxim Orient asiàtic (accadi, fenici, hebreu, arameu, àrab, etc.). Gairebé totes aquestes llengües es parlen actualment; només l'egipci, l'accadi i el fenici s'han extingit.

Al llarg de la seva història, la llengua egípcia es va escriure amb **quatre sistemes d'escriptura diferents**. Els dos més antics són el jeroglífic i el hieràtic. El **jeroglífic** és pictogràfic (és a dir, els signes representen objectes de la realitat: persones, animals, plantes, edificis, objectes, etc.) i monumental (és a dir, apareix esculpit en murs o esteles, o sigui, sobre materials durs); s'utilitza bàsicament per a textos religiosos (mítics, rituals i funeraris) i àulics. El **hieràtic**, en canvi, és, des del punt de vista formal, una cursiva del jeroglífic (és a dir, una estilització dels pictogrames) i s'escriu amb estilet i tinta sobre un material tou: el **papir**; és l'escriptura "de cada dia" i es fa servir en els documents i en la literatura. Fins a la baixa època, jeroglífic i hieràtic van ser els únics sistemes d'escriptura que es van fer servir. A la baixa època s'hi va afegir el **demòtic**, una estilització del hieràtic ulterior i, per tant, derivat també, en darrera instància,

del jeroglífic. El demòtic es va fer servir per a tot: textos reials, religiosos, literaris, administratius, documentals, etc. i es va escriure tant sobre material dur (pedra) com sobre material tou (paper). Com que el demòtic era una escriptura plurifuncional, el jeroglífic i el hieràtic van quedar relegats a escriptures sagrades, el jeroglífic en els monuments i el hieràtic sobre paper. I d'aquí vénen els noms grecs dels tres sistemes: jeroglífic (= *hieros glypho*, 'signes esculpits sagrats'), hieràtic (= *hieratikos*, 'sacerdotal') i demòtic (= *demotikos*, 'popular', 'corrent'). Jeroglífic, hieràtic i demòtic són sistemes que es caracteritzen per a posseir molts tipus de signes (els uns són fonètics, és a dir, representen sons; els altres ideogràfics, és a dir, transcriuen les paraules senceres que designen el que representen; i els tercers semàntics, és a dir, al·ludeixen al significat de les paraules però no es llegeixen). Aquests signes es combinaven entre si per a transcriure les paraules i les frases. En època clàssica n'hi havia uns set-cents cinquanta, però en èpoques posteriors van arribar a ser més de mil (i fins a tres o quatre milers en l'escriptura sagrada de l'època ptolemaica!). Els més utilitzats van ser, però, en totes les èpoques, uns cent cinquanta.

Cap al segle II dC va aparèixer a Egipte un quart sistema d'escriptura, completament diferent dels precedents: el **copte**. L'escriptura copta és, de fet, l'alfabet grec enriquit amb set signes procedents del demòtic per a transcriure sons que l'egipci tenia però el grec no. En efecte, els egipcis d'època romana van optar per adoptar l'alfabet grec i escriure la seva llengua amb una escriptura estrangera però molt més "econòmica" (vint-i-quatre signes de l'alfabet). El jeroglífic, el hieràtic i el demòtic es van deixar de fer servir i van caure en l'oblit (segles IV-V dC). El "secret" dels jeroglífics no va ser recuperat fins que, el 1822, **Jean-François Champollion**, el "pare de l'egiptologia", els va desxifrar gràcies a un famós document, la **pedra de Rosetta**, en la qual el mateix text, un decret de l'època de Ptolemeu V, apareix copiat tres cops en tres escriptures diferents (jeroglífic, demòtic i grec) i dues llengües (el text jeroglífic i el demòtic estan en la mateixa llengua: egipci). El jeroglífic es va fer servir també a l'Alta Núbia, on el van introduir els egipcis durant el regne nou i on després va donar lloc a l'**escriptura meroítica**. També és a partir d'un grup de signes jeroglífics egipcis que els semites del Sinaí van crear, cap a mitjan II mil·lenni aC, el **primer alfabet semític**, del qual van derivar tots els altres (hebreu, fenici, àrab, etc.; vegeu la "Contextualització històrica" de l'apartat "Semites").



Un fragment del cànon reial de Torí

La **periodització de la història d'Egipte** va ser establerta pels egipcians a partir de la que, ja en l'antiguitat, havia fixat el sacerdot egipci **Manetó** (segle III aC). Quan els Ptolemeus van més bé els seus nous administrats. Per desgràcia, aquesta història s'ha perdut i només ens n'han arribat uns breus resums, que es limiten a poc més que llistes reials. Manetó va dividir la seva obra en **trenta dinasties** o "seqüències" de faraons. Aquestes seqüències no sempre obeeixen a criteris de família (una dinastia pot començar amb el fill o el germà de la dinastia anterior) ni cronològics (en els períodes intermediaris hi ha dinasties contemporànies). Els criteris per al canvi dinàstic, no sempre clars, són d'ordre històric i cultural (per exemple, un canvi de capital, un canvi de ritual funerari reial, etc.). La divisió de Manetó en dinasties, però, no és nova: Manetó es va basar en documents anteriors, d'època faraònica, guardats en els arxius dels temples, com ara annals o llistes reials. Alguns d'aquests documents han arribat fins als nostres dies. Un dels més importants és l'anomenat **cànon reial de Torí**, un paper amb una llista completa dels faraons, des del primer, Menes, fins a Ramesses II, sota el qual es va confeccionar el paper; per aquest document

sabem que les subdivisions de les llistes de faraons en seqüències tenen el seu origen ja en època faraònica. (Entre parèntesis assenyalarem que aquestes llistes i annals no s'han de considerar com a documents "històrics" –ja sabem que el discurs mític nega la història–, sinó com a llistes d'ancestrals reials o com a registres rituals anuals –els annals no recullen "esdeveniments històrics", sinó festivitats i cerimònies del calendari litúrgic–; vegeu la Introducció). L'egiptologia ha reprès la divisió de Manetó en trenta dinasties i l'ha organitzada en diverses etapes. Les èpoques de centralització política i de plenitud del poder faraònic s'anomenen **regnes (antic, mitjà i nou)**; en canvi, les èpoques de fragmentació politicoterritorial i de debilitat de la monarquia s'anomenen **períodes intermediaris (primer, segon i tercer)**. Davant del regne antic hi ha l'època tinita o dinàstic arcaic, i darrere el tercer període intermediari, la baixa època. Finalment, abans i després de les dinasties, respectivament, hi ha el predinàstic i l'època ptolemaica (vegeu el quadre "Cronologia i periodització de la història d'Egipte²").





⁽²⁾Cronologia i periodització de la història d'Egipte

Mil·lennis	Cronologia (sempre aC)	Període	Dinasties
V	5000-4000	Neolític	
IV	4000-3100	Predinàstic	"dinastia 0" (3300-3100)
	(3100 unificació)		
III	3100-2700	Època tinita	I-II
	2700-2200	Regne antic	III-VI
	2200-2050	Primer període intermediari	VII-XI
II	2050-1800	Regne mitjà	XI-XII
	1800-1550	Segon període intermediari	XIII-XVII
	1550-1085	Regne nou	XVIII-XX
I	1085-715	Tercer període intermediari	XXI-XXIV
	715-332	Baixa època	XXV-XXX
	(332 conquesta d'Alexandre)		
	332-30	Època ptolemaica	

3.3. Els orígens i el tercer mil·lenni aC. El regne antic o edat de les piràmides

Com hem vist en l'apartat "Àfrica antiga" (vegeu la contextualització històrica), del **final del predinàstic** (3300-3100 aC) daten els primers noms coneguts de reis. Es tracta dels sobirans del regne predinàstic de l'Alt Egipte, que els egipcòlegs reuneixen avui en l'anomenada **dinastia 0**. Van governar des

d'**Abidos**, on es van fer sepulturar. Aquesta reialesa incipient es caracteritza per tres coses. En primer lloc, per l'aparició del primer dels cinc títols que després compondran el protocol faraònic: el **títol d'Horus**, és a dir, el que fa del rei un ésser consubstancial amb el déu falcó Horus. Com que Horus és una personificació del cosmos (les ales obertes són la volta del cel, els ulls són el sol i la lluna, les plomes del pit són els núvols, i les ales són el vent), el faraó esdevé una encarnació humana del cosmos, s'identifica simbòlicament i màgicament amb Egipte. En un complex joc de relacions simbòliques, també el palau reial és una representació del cosmos (és un microcosmos), de manera que el rei s'identifica igualment amb el palau. D'aquí el substantiu **faraó**, que ve de l'egipci *per-aa*, literalment 'la casa gran', 'el palau reial', a través del grec *faraè*, 'faraó'. En segon lloc, la reialesa de la dinastia 0 es caracteritza per un **ritual funerari de caràcter ctònic**. La soteriologia dels egipcis predinàstics de l'Alt Egipte, en efecte, procedia de la soteriologia agrària dels temps neolítics precedents, i era, per tant, terrestre, estava vinculada al cicle de les plantes cultivades. Els reis participaven de les creences col·lectives. En temps dinàstics, aquest credo serà personificat pel déu Osiris (vegeu la segona activitat dins les "Activitats"). I la tercera característica és l'**escriptura incipient**, que està lligada al ritual funerari regi i té una funció màgica i resurreccional (vegeu la contextualització històrica dins l'apartat "Àfrica antiga"). **Els reis de la dinastia 0 van dur a terme la unificació de les dues terres i van sotmetre el delta a la seva autoritat**. Al final, controlaven un territori que anava des de la primera cascada fins a la Mediterrània.

Un cop acabat el procés d'unificació, els reis **van fundar Memfis**, en el límit entre el delta i la vall, i s'hi van establir. Començava el **dinàstic** i la **I dinastia**. Les primeres dues dinasties formen l'**època tinita** (3100-2700 aC) perquè els reis procedien de la ciutat de Tinis o Abidos (en realitat, Abidos era la necròpolis de Tinis, que era el nucli urbà). Immediatament es va crear el concepte d'**Estat dual** (vegeu el segon paràgraf del subapartat "Context geogràfic i poblament" i la lectura "La base històrica. La obra de Menes", de H. Frankfort⁴), que ja és present en la **paleta de Narmer**, el primer rei de la I dinastia (anomenat **Menes** per la tradició posterior): el faraó hi apareix coronat un cop amb la corona de l'Alt Egipte () i un altre cop amb la del Baix Egipte () . Durant la I dinastia van aparèixer els dos títols duals del protocol faraònic: el títol de **dues senyores** () : el faraó s'identificava amb les deesses Nekhbet, el voltor de l'Alt Egipte, i Uadjet, la cobra del Baix Egipte, la qual cosa simbolitzava el seu poder sobre les dues terres; aquestes dues deesses es van incorporar des d'aquest moment a la seva corona); i el títol de **rei de l'Alt i el Baix Egipte** () , expressat amb el jonc i l'abella, símbols heràldics respectivament del sud i del nord). En aquests títols duals, el sud precedia sempre el nord, en record de l'origen meridional de la reialesa unificadora.



Restes d'una mastaba reial de la dinastia I a Abidos

En instal·lar-se a Memfis, els faraons de la I dinastia van conèixer les creences teològiques i soteriològiques de la ciutat veïna d'**Heliòpolis**, seu del culte del **déu solar Re**, que **preconitzava un més enllà exclusiu per al sobirà i de caràcter celeste i solar**. A la tradició ctònica ancestral s'hi oposava ara una nova doctrina urànica. Els faraons van contemporitzar: d'una banda, no van renunciar al ritual ctònic dels avantpassats i es van continuar construint una tomba a Abidos, però, de l'altra, van inaugurar la **necròpolis memfita** en el desert a l'oest de Memfis on, a la localitat de **Saqqara**, es van fer edificar una segona tomba, destinada al ritus solar. En tots dos casos es tracta de **mastabes**, és a dir, d'edificis de planta quadrangular que cobreixen una subestructura on es fa l'enterrament. Però si a Abidos les mastabes són túmuls baixos, compactes i el que compta és la subestructura, a Saqqara les mastabes són monumentals, amb murs modulats en entrants i sortints i pintats amb colors lluminosos i, en alguns casos, amaguen estructures piramidals a l'interior, les primeres conegudes de la història d'Egipte. La **piràmide és el símbol solar per excel·lència**, perquè, segons el mite heliopolità de la creació, al principi del temps Re havia pujat al cel en forma d'ocell des d'un turó piramidal. Com el Sol en el mite, així el rei difunt pujarà al cel des de la seva piràmide per a unir-se al seu pare Re.





Piràmide graonada de Djesert a Saqqara (dinastia III)

L'equilibri entre els dos rituals funeraris reials s'acaba al començament del **regne antic** (2700-2200 aC; dinasties III-VI), amb el **triomf de la soteriologia solar**. Per això, el regne antic és l'**edat de les piràmides**, una de les èpoques de més esplendor polític i cultural de la història d'Egipte. L'Estat se centralitza fortament i apareix una administració central, dirigida pel **visir** o primer ministre, i una altra de perifèrica o provincial, controlada des de la capital. Els nomós són governats per funcionaris nomenats pel govern central, i no per l'aristocràcia local. El faraó **Djesert**, de la III dinastia, es fa construir a Saqqara un magnífic complex funerari, delimitat per un mur d'entrants i sortints i dominat per la **piràmide graonada**, de 60 m, que s'alça al mig. Per primer cop, la pedra substitueix el tovot com a material constructiu, i això permet la monumentalització de l'arquitectura. L'introduïdor de l'arquitectura en pedra és el visir de Djesert, **Imutes**, alhora arquitecte i summe sacerdot d'Heliòpolis. El primer faraó de la IV dinastia, **Esnofru**, es fa construir a **Dashur**, al sud de Saqqara, el primer **complex piramidal** "canònic", format per un **temple de la vall** (en el límit de la zona cultivada, per a acollir el fèretre reial en el moment del funeral), una **rampa**, el **temple funerari** (on després del funeral es retia culte diari al rei difunt) i la **piràmide**. Aquests elements estan disposats segons un eix est-oest, que simbolitza l'itinerari del sol. Els successors d'Esnofru, els cèlebres **Quèops**, **Quefrè** i **Micerí**, es van fer construir sengles complexos piramidals a **Guiza**, al nord de Saqqara. La Gran Piràmide de Quèops, de gairebé 150 m d'alçada, va ser una de les set meravelles dels grecs, l'única que ha arribat fins a nosaltres. Totes aquestes piràmides són completament anepígrafes, és a dir, no contenen cap mena d'inscripció. A partir del final de la V dinastia, però, els murs de les cambres interiors de les piràmides s'omplen de textos funeraris. Són els **Textos de les piràmides**, el corpus més antic de textos religiosos de la humanitat, que són obra dels teòlegs heliopolitans i parlen dels destins celestes i solars del faraó i de com puja al cel a partir de la seva piràmide. A més dels continguts "solars", aquests textos també incorporen continguts "osirians", perquè la doctrina de la reialesa identificava el faraó mort amb Osiris. Com sabem (vegeu la introducció d'aquest apartat), Osiris és la personificació del rei difunt, mentre que Horus, fill d'Osiris, ho és del rei viu. Les piràmides dels reis de la V i VI dinasties són menys monumentals que les precedents;

en canvi, els temples funeraris es fan molt més grans i complexos: el culte se sofisticava i esdevé més "eficaç" per a la resurrecció que el pur símbol, representat per l'arquitectura piramidal (de fet, els *Textos de les piràmides* eren textos culturals, perquè eren recitats pels sacerdots durant els funerals i durant el ritual funerari diari).



Piràmides de Quèops, Quefrè i Micerí a Guiza (dinastia IV)

Durant el regne antic van aparèixer els dos darrers títols del protocol faraònic que, com no podia ser d'altra manera, són títols solars: el d'**Horus d'Or** () , que suposa la solarització del déu Horus, consubstancial amb el rei, ja que l'or és la "carn" de Re); i el de **Fill de Re** () , que fa del faraó un ésser generat pel Sol). A partir de la V dinastia, el protocol faraònic canònic de cinc títols va quedar definitivament constituït i des d'aquest moment el van tenir tots els reis d'Egipte. Per cada títol, el rei posseïa un nom propi o un epítet. Els cinc noms propis o epítets, corresponents als cinc títols, eren els que l'identificaven i singularitzaven. Nosaltres anomenem els faraons per un dels cinc noms, normalment el que correspon al títol de rei de l'Alt i Baix Egipte o al títol de fill de Re. Són precisament aquests dos noms els que s'escriuen dins els anomenats **cartutxos**.

Exemple

Heus aquí, a tall d'exemple, part del protocol del faraó **Pepi II**, darrer de la VI dinastia: els títols de rei de l'Alt i Baix Egipte i fill de Re seguits dels cartutxos amb els noms propis del rei:



Rei de l'Alt i el Baix Egipte – Neferkare



Fill de Re – Pepi

Durant la VI dinastia s'observa un progressiu augment de la importància, la riquesa i la capacitat d'ostentació de la noblesa cortesana i provincial (nomarques). Les tombes d'aquests personatges –mastabes o hipogeus excavats a la roca–, situades en la necròpolis memfita, al voltant de les piràmides reials, o en els cementiris provincials, són cada cop més sumptuoses i estan decorades amb relleus, pintures, estàtues i textos que recullen els noms, els títols i de vegades fins i tot la biografia dels ocupants. Mort Pepi II, la monarquia entra en crisi. El poder del faraó queda limitat a la cort de Memfis, mentre que l'Estat es fragmenta en una multitud de principats (al sud) i ciutats independents (al nord). Comença el **primer període intermediari** (2200-2050 aC; dinasties VII-XI). El delta és ben aviat envaït per tribus asiàtiques. La monarquia de Memfis desapareix sense més, i el poder reial legítim passa a mans dels senyors d'**Heracleòpolis**, una ciutat de l'Egipte Mitjà que es converteix en la nova capital. Els sobirans heracleopolitans (dinasties IX-X) expulsen els asiàtics i governen sobre tot el Baix Egipte i l'Egipte mitjà fins a Abidos. Mentrestant, al sud, després de lluites entre els diferents nomarques, els senyors de **Tebes** (actual Luxor) acaben reunificant l'Alt Egipte i es proclamen també faraons legítims. Heracleopolitans i tebens s'enfronten. El tebà **Montuhotep II**, de la dinastia XI, venç definitivament els seus adversaris i reunifica Egipte.



El temple funerari de Mentuhotep a Deir el-Bahari

El primer període intermediari és una etapa crucial pel que fa a l'espiritualitat egípcia. Durant el regne antic, el faraó havia tingut uns destins d'ultratomba exclusius i solars. La resta dels mortals, en canvi, havien mantingut el ritual funerari ctonicoagrari ancestral, d'origen neolític (vegeu el primer paràgraf d'aquest subapartat). Ara, aquests dos rituals s'acosten i es comencen a fer compatibles i complementaris i tot. Rei i súbdits ja no tenen destins d'ultratomba diferents, sinó que comencen a compartir un més enllà únic,

compost d'elements ctònics i solars alhora. Però són els elements ctònics, més col·lectius, els que dominen. La divinitat ctònica per excel·lència és Osiris. Per tant, **el més enllà, tant reial com comú, s'osiritza**. Si abans només el faraó mort s'identificava amb aquest déu, ara tots els difunts esdevenen Osiris, personificació de les plantes cultivades, de les llavors que germinen i dels morts que ressusciten (vegeu la segona activitat).

3.4. El segon mil·lenni aC: del regne mitjà al regne nou. L'imperi egipci

Amb Montuhotep II comença el **regne mitjà** (2050-1800 aC; dinasties XI-XII). Montuhotep va fer de la seva ciutat, Tebes, la nova capital d'Egipte. Es va enterrar a la **necròpolis tebana**, que els seus immediats predecessors havien inaugurat, no en un complex piramidal, sinó en una monumental tomba temple construïda a **Deir el-Bahari**. La divinitat principal de Tebes en aquell moment era **Montu**, un déu falcó de la guerra; d'aquí ve el nom del rei, que significa 'Montu està satisfet'. Però amb l'adveniment de la dinastia XII, Montu deixa pas a **Amon** com a divinitat preeminent. Amon és un déu faraó, personificació del poder polític i militar. Diversos faraons de la dinastia XII s'anomenen **Amenemhat**, que vol dir 'Amon és al capdavant'. Els altres porten el nom de **Sesostris**. Aquests sobirans van conquerir la Baixa Núbia i van construir poderoses fortaleses defensives i de control tant a Núbia com al delta oriental, aquí per a prevenir noves irrupcions d'asiàtics. Mentre que la Baixa Núbia passava sota control egipci, a l'Alta Núbia, al voltant de la tercera cascada (regió de Dongola), es va constituir el **regne de Kerma**, un Estat nubi autòcton amb una capital monumental (Kerma) i una poderosa reialesa, els membres de la qual es van fer enterrar en grans tombes tumulars. En l'àmbit econòmic, els faraons de la dinastia XII es van dedicar a la magna empresa de **bonificar l'oasi del Fayum**, on van obtenir grans extensions de noves terres de cultiu. Aquests reis no van governar des de Tebes, tot i que també n'eren originaris, sinó des de diverses "capitals itinerants" instal·lades, precisament, a la vall del Nil però a prop del Fayum. En les necròpolis d'aquella zona es van fer enterrar (a Saqqara, Dashur, Lisht o Hawara). Les seves tombes reprenen la tradició del regne antic, però molt matisada per les noves doctrines osirianes. Es tracta de petites **piràmides de tovo revestides de pedra** (60/70 m d'alçada), amb temple funerari però sense complex piramidal, sense eix est-oest, anepígrafes (els *Textos de les piràmides* han desaparegut) i amb una disposició interior de passadissos i cambres funeràries de caràcter "laberíntic". Tot plegat revela que **l'antic culte exclusivament solar ha deixat pas a una nova soteriologia on els elements solars i els osirians es combinen**.

El regne mitjà és un període molt dinàmic culturalment, sobretot en l'àmbit literari. Com hem vist (vegeu el primer paràgraf del subapartat "Llengua, escriptura, fonts i periodització"), és l'època de l'egipci clàssic i de relats com la **Història de Sinuhè** (vegeu l'activitat 3 de les "Activitats"). Pel que fa als textos funeraris, ara es fan servir els anomenats *Textos dels sarcòfags*, en què Osiris té

un paper molt destacat i que, contràriament al que succeïa amb els *Textos de les piràmides*, són col·lectius, destinats a la resurrecció de qualsevol egipci. De fet, es troben inscrits a l'interior de milers de sarcòfags de difunts.

Al final de la dinastia XII, l'Estat i la monarquia es tornen a debilitar. Comença el **segon període intermediari** (1800-1550 aC; dinasties XIII-XVII). Egipte perd la Baixa Núbia i, ben aviat, torna a quedar dividit en dues parts. Al Baix Egipte es produeix la invasió dels anomenats **hicsos**, nous grups d'asiàtics semites que s'instal·len al delta i l'Egipte mitjà, s'egiptitzen completament i assumeixen el déu **Set** com a divinitat principal (en tant que senyor de la guerra, identificat amb el déu semític Baal). Els caps dels hicsos, instal·lats a la ciutat d'**Avaris**, s'arriben a proclamar faraons (dinasties XV i XVI). Els hicsos introdueixen a Egipte el cavall i el carro de guerra, que, a partir del regne nou, apareixen representats en els relleus reials. Mentrestant, a l'Alt Egipte, són novament els senyors de **Tebes** els qui aconseguixen el control de la regió. També es proclamen reis, i funden la dinastia XVII. Hicsos i tebens s'enfronten en una altra guerra cruenta, que acaba amb la victòria dels segons. Els hicsos són expulsats d'Egipte, i en la memòria col·lectiva egípcia queden assimilats a l'estranger desestabilitzador i al caos, de manera que la seva expulsió s'interpreta com la reactualització de l'episodi arquetípic de la victòria del rei, campió de l'ordre, sobre el caos.

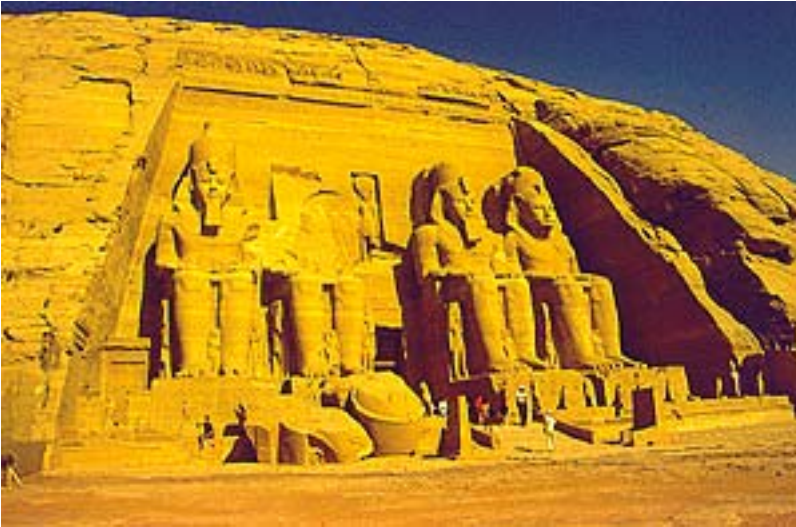
Amosis, vencedor dels hicsos, funda la dinastia XVIII, la primera del **regne nou** (1550-1085; dinasties XVIII-XX). La capital es fixa a **Tebes**. El déu de la ciutat, **Amon**, esdevé la divinitat més important del panteó egipci, el pare dels déus. Representa el poder polític i militar de la monarquia, i els reis li reten homenatge i li dediquen les victòries. Quatre sobirans de la dinastia XVI-II es diuen **Amenhotep**: 'Amon està satisfet'. El principal santuari d'Amon és el gran **temple de Karnak**, on tots els reis del regne nou sense excepció van edificar alguna cosa o com a mínim hi van deixar inscrit el nom. Un segon santuari és el **temple de Luxor**, considerat l'harem d'Amon, al qual un cop a l'any el déu es dirigeix en solemne processó des de la seva residència a Karnak (festa d'Opet, una festivitat de regeneració còsmica). El regne nou és l'època de l'imperialisme i l'expansió egípcies. Pel sud, els faraons tornen a ocupar la Baixa Núbia, però no s'hi aturen: arriben fins a la quarta cascada del Nil (regió de Nàpata) i incorporen al seu regne també el territori de **Cush** o Alta Núbia, entre la segona i la quarta cascada. Es crea el càrrec de virrei de Cush, que governa aquestes contrades en nom del faraó i que sol ser un membre de la família reial. Pel nord, els reis de la dinastia XVIII, especialment **Tutmosis III**, van conquerir el Sinaí i tota la **franja siriopalestina** i van sotmetre a tribut les ciutats fenícies (vegeu la "Contextualització històrica" de l'apartat "Semites"). Aquest procés d'expansió va topar amb els interessos de la segona gran potència de l'època: el **regne hurrita de Mitanni**, amb centre a la regió de l'actual Kurdistan, contra el qual els faraons egipcis van haver de lluitar continuadament. En el seu moment de màxima expansió, l'imperi egipci s'estenia des de la vall de l'Orontes, pel nord, fins a la quarta cascada del Nil, pel sud.

Dos fenòmens històrics importants tenen lloc durant la dinastia XVIII: l'accés al tron d'una dona, la reina Hatshepsut, i la reforma religiosa d'Amenhotep IV o Akhenaton. **Hatshepsut** va començar a governar com a regent del seu fillastre Tutmosis III. Però ben aviat va "gosar" proclamar-se "faraó": va adoptar el protocol faraònic, exclusiu dels reis, va assumir l'arquetipus reial masculí i es va fer representar com un faraó mascle, cosa inevitable si volia tenir la reialesa. És un cas únic en la història d'Egipte, que els egipcis posteriors no van deixar de veure com una transgressió, raó per la qual la memòria de Hatshepsut va ser perseguida. Per a nosaltres, és un cas molt interessant per a analitzar la força dels arquetipus en les societats de discurs mític. Pel que fa a **Amenhotep IV**, va pujar al tron amb aquest nom i a Tebes. Però en el cinquè any de regnat es va canviar el nom pel d'**Akhenaton** (= 'el mitjancer d'Aton') i es va traslladar a una ciutat de nova construcció, que va convertir en capital: **Akhetaton** (= 'l'Horitzó d'Aton') o **Tell el-Amarna**, a l'Egipte mitjà. En efecte, Akhenaton, trencant amb tota la tradició religiosa politeïsta anterior i, sobretot, amb la teologia vinculada al déu Amon, va proclamar l'existència d'un déu únic, omnipotent, creador i incognoscible, manifestat en el disc solar, l'**Aton**. Com que déu és incognoscible, el mateix rei es constitueix en el mitjancer entre ell i els homes: estem davant de la **primera religió monoteïsta i revelada de la història**. De fet, el faraó sempre havia tingut un paper de mitjancer, però ara pren un caràcter completament nou: de catalitzador còsmic passa a ser el "profeta" de déu davant els homes. En tant que ésser únic i creador, el déu d'Akhenaton es diferencia de la natura, que és la seva "obra": un dels principis fonamentals del discurs mític, el de la integració còsmica, es perd. Akhenaton va perseguir els cultes de totes les altres divinitats, en especial d'Amon, el nom del qual va fer esborrar dels monuments. La seva reforma va tenir importants repercussions en el camp de l'art, on es va introduir l'anomenada "estètica d'Amarna", un seguit de nous principis estètics d'acord amb la nova teologia (manca de representacions divines; representació del disc solar i dels seus raigs; figures andrògines i fortament simbòliques del rei, la reina **Nefertiti** i les princeses; nous cànons en la representació del cos i la cara, etc.). En el camp de la literatura, Akhenaton va compondre el famós i inspirat **Himne a Aton**, un cant a aquesta divinitat i a les seves obres (vegeu l'activitat 4 de les "Activitats"). Però el politeïsm i els principis del discurs mític eren una qüestió massa arrelada en l'espiritualitat egípcia, i la reforma atoniana no va prosperar. Mort Akhenaton, tot va tornar a la "normalitat" i, com Hatshepsut, el rei "heretge" va ser sotmès a una severa *damnatio memoriae* (= 'persecució de la memòria'). Un dels seus successors immediats encarregats de tornar a l'ortodòxia amoniana va ser el famós Tutankhaton (= 'imatge vivent d'Aton'), que es va haver de canviar el nom pel de **Tutankhamon** (= 'imatge vivent d'Amon').



Sala hipòstila del temple d'Amon a Karnak. Detall de les columnes.

Extingida la dinastia XVIII, comença l'època dels **Ramèssides** (dinasties XIX i XX). En el panorama proximoriental, el regne de Mitanni ha deixat pas a un Estat més fort i perillós per als interessos egipcis: l'**Imperi Hitita**, creat pels hitites, un poble d'estirp i llengua indoeuropees (vegeu l'apartat "Europa"). El faraó **Ramesses II** s'hi va enfrontar en la famosa **batalla de Qadesh**, on no hi va haver ni vencedors ni vençuts, però que cada part va considerar com a victòria seva. En realitat, el resultat va evidenciar una paritat de forces que va conduir a l'estipulació d'un **tractat de pau**, el primer de text conegut de la història. Egipcis i hitites es van repartir la franja siriopalestina: els primers conservaven la regió del sud (Canaan, Palestina i el sud de Síria, fins a Qadesh) i els segons la del nord (nord de Síria). Ramesses II també és conegut per la seva infatigable activitat edilícia: a més de les seves construccions a Karnak (sala hipòstila) i a Luxor i del seu temple funerari (*Ramesseum*), va edificar els famosos temples rupestres d'**Abu Simbel**, a la segona cascada, en el límit entre l'Alta i la Baixa Núbia, dedicats a ell mateix i a la seva esposa **Nefertari**.



El temple de Ramesses II a Abu Simbel (XIX dinastia)

En el segle XII aC un nou perill va amenaçar l'imperi dels faraons: el dels **pobles del mar**, tal com els anomenen els mateixos textos egipcis. De fet, es tracta d'un ampli procés que comença a Europa i involucra tot el Pròxim Orient. A Europa tenen lloc importants migracions de pobles d'estirp indoeuropea, una part dels quals irrompen a la península Balcànica i avancen fins a la Mediterrània oriental, desplaçant les poblacions que troben al seu pas. Provoquen la desaparició de la civilització micènica (vegeu l'apartat "Europa") i del mateix Imperi Hitita, que és esborrat de la història. El substituiran un conjunt de petits "regnes neohitites", que acabaran absorbits pels egipcis o pels assiris, la futura nova potència del Pròxim Orient (vegeu la "Contextualització històrica" de l'apartat "Mesopotàmia"). Pel que fa a Egipte, durant el regnat de **Mineptah**, fill i successor de Ramesses II, una poderosa confederació de libis i de pobles del mar va atacar el delta occidental del Nil. El faraó va aconseguir derrotar-la severament i allunyar temporalment el perill. Però uns anys més tard, en època de **Ramesses III**, els pobles del mar van tornar a atacar Egipte, ara per tres fronts: Líbia, la Mediterrània i Palestina. Ramesses III va derrotar primer els libis i després, en una batalla naval decisiva, que va fer representar en el seu temple funerari de Medinet Habu, els pobles del mar. Egipte va quedar sa i estalvi, i els pobles del mar es van desintegrar. Alguns grups es van instal·lar a les costes de la Mediterrània oriental i central: els *libu* i els *mashauash* a Líbia; els *peleset* o *filisteus* a Palestina (vegeu la "Contextualització històrica" de l'apartat "Semites"); els *shardana* i els *shakalash* a Sardenya i Sicília, respectivament. Els **mashauash** de Líbia es van començar a infiltrar pacíficament al Baix Egipte i van adoptar els costums i la cultura egípcia. La franja siriopalestina va quedar sota l'òrbita dels egipcis. Amb els darrers ramèssides, fins a **Ramesses XI**, que no són més que noms per a nosaltres, el regne nou egipci entra en declivi. Les possessions asiàtiques i africanes es van perdre i l'autoritat del rei es debilita, sobretot enfront del poderós clergat d'Amon de Tebes, amb el qual la monarquia manté una prova de força que acaba desgastant l'un i l'altre. A l'Alta Núbia, al voltant de la quarta cascada del Nil, el domini egipci és substituït per un nou regne nubi autòcton però fortament egiptitzat: el **regne de Cush**,

amb capital a Nàpata. Desaparegut Ramesses XI, el seu visir pel Baix Egipte, **Esmendes**, el substitueix en el tron i funda la dinastia XXI, amb la qual comença el tercer període intermediari.



La batalla naval contra els "pobles del mar", segons els relleus del temple de Ramesses III a Medinet Habu.

Des del punt de vista de les creences funeràries, en el regne nou el procés d'acostament entre el món solar i l'osirià es completa. **Osiris i Re es fonen en una única divinitat funerària, Osiris-Re, que presideix el més enllà de tots els difunts (rei i súbdits).** El món d'ultratomba també és únic i té elements procedents tant de la tradició solar com de l'osiriana. Però, com ja hem dit (vegeu al final del subapartat anterior), en aquest procés **l'element osirià, que és l'element col·lectiu, domina per sobre de l'element solar.** Podríem dir que mentre que Osiris mai no se solaritza, Re pren ara una forma osiriana, la forma d'un déu moltó, mort i en descomposició, que navega amb la seva barca pel món subterrani. En efecte, el motiu principal dels textos funeraris ara és el del viatge nocturn del Sol mort pel regne subterrani de les tenebres. Aquest viatge és ple de perills: el Sol ha de passar per les diferents regions infernals, plenes de monstres i d'esperits malignes. Però al final de la nit aconsegueix arribar a l'horitzó oriental del cel i ressorgir victoriós sobre la mort i les tenebres en un nou dia. Els difunts, que s'incorporen a la barca de Re, comparteixen aquest destí resurreccional. Això és el que ens expliquen els textos funeraris, com ara el **Llibre dels Morts**, que val per a tots els difunts, o els llibres inscrits en les tombes reials de la Vall dels Reis (entre ells, el *Llibre de qui és a l'Infern*, el *Llibre de les Portes* i el *Llibre de les Cavernes*), que reprenen les idees col·lectives però són d'ús exclusiu dels faraons. En virtut de la "multiplicitat d'aproximacions", els difunts també poden tenir com a destí soteriològic els "camps elisis" o "paradís" d'Osiris. Un altre element essencial de la nova soteriologia és el judici osirià: el difunt ha de ser reconegut apte per a incorporar-se al més enllà d'Osiris. Davant del déu i de quaranta-dos jutges, el difunt recita la "confessió negativa", és a dir, enumera els quaranta-dos "pecats" que no ha comès. En una balança, el seu cor, d'una banda, i un símbol de la deessa de la veritat Maat, de l'altra, estan en equilibri (*psicostàsia* = 'pesada de l'ànima'). Si

es mantenen així al llarg de la confessió, el difunt és reconegut "just de parla" i pot accedir a la salvació osiriana. Si la balança es desequilibra, vol dir que el difunt menteix i immediatament és destruït per un monstre.

Com s'ha dit, doncs, el que domina en la soteriologia del regne nou és la tradició ctònica, subterrània, terrestre, per damunt de la urànica. I això explica el tipus de tombes d'aquesta època: totes –incloses les reials– són de caràcter ctònic. Les tombes reials, concretament, són els famosos **hipogeus de la Vall dels Reis**, unes estructures excavades en la roca de la muntanya tebana, en ple desert, formades per una successió de passadissos i cambres, decorats amb els llibres funeraris i amb iconografia d'ultratomba. A dins s'hi enterrava el faraó amb un ric aixovar. El més conegut d'aquests hipogeus, perquè es va trobar segellat i amb l'aixovar intacte, és el de **Tutankhamon**. Però el complex funerari de cada rei no s'esgotava amb la tomba de la Vall dels Reis. Comportava també un ampli i sumptuós **temple funerari**, situat igualment al desert però al límit de les terres cultivades, destinat al culte funerari diari del rei difunt. Els més importants d'aquests temples van ser el d'Amenhotep III (del qual avui només es conserven dues grans estàtues del rei, els famosos colossos de Memnon, i que va ser construït pel segon arquitecte egipci més cèlebre, **Amenhotep fill d'Hapu**, constructor també de part dels temples de Karnak i de Luxor); el de Ramesses II (o *Ramesseum*), i el de Ramesses III (temple de **Medinet Habu**, el més ben conservat, on es troben els relleus de les lluites contra els pobles del mar). També Hatshepsut es va fer edificar un temple funerari, però no en el límit del desert sinó aprofitant un circ natural de la muntanya tebana, la qual cosa li dóna un aspecte singular: és el temple en terrasses de **Deir el-Bahari**, construït per l'arquitecte i home de confiança de la reina, **Senenmut**. Tota la muntanya tebana és plena de tombes i hipogeus de nobles, visirs i funcionaris del regne nou i d'èpoques posteriors. Un cop a l'any se celebrava la segona gran festivitat del calendari litúrgic tebà: la bella festa de la vall, una festa de difunts, tant reials com comuns, durant la qual els tebans creuaven el riu i passaven de la ciutat (ribera est) a la necròpolis (ribera oest) per retre culte als seus morts.



El temple funerari de Hatshepsut a Deir el-Bahari

3.5. El primer mil·lenni aC: dinàstic tardà i dominacions estrangeres

A partir del **tercer període intermediari** (1085-715 aC; dinasties XXI-XXIV), el centre de gravetat del poder bascula de l'Alt Egipte al delta. Tebes deixa de ser la capital del país, substituïda per ciutats del Baix Egipte, com **Tanis** o **Bubastis**. Les tribus líbies dels *mashauash*, que des dels temps de Ramesses III s'havien anat instal·lant pacíficament en el delta i s'havien egipçitzat completament, acaben aconseguint el tron faraònic. Però els diferents prínceps libis rivalitzen entre ells i actuen d'esquena al poder reial, i això dóna lloc al període conegut com d'**anarquia líbica** (dinasties XXII-XXIV). Aquest període es va acabar amb la intervenció cushita a Egipte. Com hem vist (vegeu el subapartat anterior, "El segon mil·lenni aC: del regne mitjà al regne nou. L'imperi egipci"), quan va acabar la dominació egípcia de l'Alta Núbia, es va constituir en aquella regió un regne nubi amb capital a **Nàpata**, autòcton però fortament egipçitzat: el **regne de Cush**. Nàpata va ser una gran ciutat, als peus del Djebel Barkal (= 'muntanya sagrada'), que les tradicions egípcia i núbica consideraven l'indret d'origen del déu Amon. Per això, a la zona cultural de la ciutat s'aixecava un gran temple dedicat a aquesta divinitat, que, com a Egipte, simbolitzava i protegia la monarquia. Nàpata tenia associades diverses necròpolis reials, on els reis, recuperant les tradicions egípcies més antigues, s'enterraven en tombes en forma de piràmide de petites dimensions i molt agudes. Quan, al final del segle VIII aC, els sobirans cushites es van sentir prou poderosos, van conquerir Egipte i el van incorporar al seu regne. Els egipcis els van acceptar com a reis propis: es tracta de la dinastia XXV, amb la qual comença la **baixa època** (715-332 aC; dinasties XXV-XXX). Però el domini cushita va durar poc, en part perquè va haver de fer front a les pretensions expansionistes dels **assiris**, que van arribar, al seu torn, a conquerir Egipte (vegeu la "Contextualització històrica" de l'apartat "Mesopotàmia"), i en part perquè els prínceps libis de la ciutat de **Sais**, al delta, els van disputar el poder. Finalment, els cushites es van haver de retirar a les seves possessions sudaneses; el regne de Cush, primer amb capital a Nàpata i després a **Meroe**, molt més al sud, a prop de la sisena cascada, hi va continuar la seva història autònoma fins al segle IV de l'era cristiana.

Després de la retirada dels cushites, Egipte va quedar en mans dels prínceps de Sais, que van expulsar els assiris, es van proclamar faraons i van fundar la dinastia XXVI. És l'anomenada **època saïta**, que es caracteritza des d'un punt de vista cultural per un retorn a les tradicions més antigues, preses com a "clàssiques" (vegeu la lectura "Arquetipo y clasicismo en la historia del antiguo Egipto³" de J. Cervelló). L'època saïta va acabar el 525 aC, quan els **perses** van conquerir Egipte i en van fer una satrapia del seu vast imperi (vegeu la "Contextualització històrica" de l'apartat "Mesopotàmia"). Però el domini persa va ser mal tolerat pels egipcis, que es van aixecar contra els invasors i van aconseguir expulsar-los. Les efímeres dinasties XXVIII a XXX van ser les darreres dinasties indígenes. El 342 aC els perses van reconquerir el país. Però només deu anys després, el 332, **Alexandre de Macedònia**, vencedor del darrer rei persa, Darios III, va entrar a Egipte i va ser acollit com un alliberador.

Alexandre fundà a la costa mediterrània la ciutat d'**Alexandria**, destinada a ser la capital del país a partir d'aquell moment i una gran metròpoli del món hel·lenístic i romà, tant des d'un punt de vista econòmic com cultural. L'imperi d'Alexandre va substituir l'Imperi persa al Pròxim Orient i a Egipte. Després de la mort d'Alexandre (any 323 aC), el tron d'Egipte va acabar en mans d'un dels seus generals: **Ptolemeu fill de Lagos**, que va inaugurar la **dinastia dels Ptolemeus** o **Làgides** (306-30 aC). Els Ptolemeus governaren des d'Alexandria com a sobirans hel·lenístics i mai no es van egiptitzar, tot i que van mantenir els cultes egipcis. A ells es deuen els famosos temples ptolemaics d'**Edfu**, **Esna**, **Kom Ombo** i **Files**. La darrera de les reines làgides, la famosa **Cleòpatra**, es va haver d'enfrontar a la potència romana. Aliada del triumvirat **Marc Antoni**, va ser derrotada juntament amb ell pel triumvirat **Octavi** a la **batalla d'Actium** (any 30 aC). Egipte va passar a mans dels emperadors romans, que en feren una possessió personal. Així va començar l'**època romanocopta**, durant la qual el país es va cristianitzar i va deixar enrere la seva antiga religió i cosmovisió. La civilització faraònica va desaparèixer de la història.

4. Documentació

4.1. Lectures

Les lectures corresponents a aquest apartat són dues, tot i que, segons les activitats, haurem de reprendre lectures que s'han fet en temes precedents.

- J. Cervelló Autuori (1996). "Arquetipo y clasicismo en la historia del antiguo Egipto. Una reflexión³". *Studia africana* (núm. 7, pàg. 43-57). L'autor reflexiona sobre la noció d'arquetipus i el funcionament del discurs mític, i els contraposa a la noció de classicisme, que ja implica una certa linealització del temps i el reconeixement d'èpoques passades amb algun tipus de singularitat.

⁽³⁾Arquetipo y clasicismo en la historia del antiguo Egipto. Una reflexión

Josep Cervelló Autuori

La noción de "clasicismo" puede ser entendida básicamente desde dos perspectivas, una epistemológica o externa y otra histórica o interna. Por la primera, somos nosotros, los observadores, los que delimitamos y definimos un período clásico, bien en función de nuestros propios parámetros, bien –es más deseable– en función de los de la sociedad observada (pero: ¿hay diferencia realmente?). Por la segunda, en cambio, son los propios miembros de la sociedad estudiada los que, de un modo u otro, reconocen y marcan de manera diferencial una etapa de su pasado sentida como particularmente dinámica, "típica", definitoria, digna de ser recordada y emulada. Esta percepción parte casi siempre de un sentimiento colectivo de *nostalgia* y de la sensación de una diferencia cualitativa entre el momento evocado, mejor y digno de imitación, y el momento de la evocación, peor y necesitado de modelos, haciendo de algún modo realidad lo de que *cualquier tiempo pasado fue mejor*. La denominación de "Siglo de Oro" para la cultura española de los siglos XVI y XVII es, por ejemplo, una creación del mismo siglo XVIII (aunque no se generalizara hasta principios del XX, con la Generación del '27).

Sin embargo, muchas veces la secuencia contemplada abarca tres momentos: 1) el "clásico" o evocado; 2) una etapa intermedia, menos estimulante que la anterior a ojos del evocador; y 3) la etapa de la evocación, que busca la "recuperación" por imitación y reactualización del pasado "clásico". Más que de un modelo pendular binario se trata, pues, de un modelo dialéctico ternario a modo de tesis, antítesis y síntesis.

En ocasiones, las dos acepciones arriba descritas coinciden. Desde una perspectiva epistemológica, el concepto de "clasicismo" (= *nuestro* concepto "clasicismo") se deriva de la propia experiencia histórica de Occidente: las culturas "clásicas" son las que los humanistas del "Renacimiento" definieron como tales por oposición a la "Edad Media", y esa definición ha seguido siendo válida hasta hoy y ha sido adoptada por la historiografía. El período clásico de la historia de Occidente, considerada en su conjunto, sigue siendo, para los observadores actuales del pasado, el mismo que en su día definieron quienes protagonizaron ese pasado. La secuencia 'civilizaciones clásicas–Edad Media–Renacimiento' es la que representa por antonomasia el concepto historiográfico de "clasicismo".

Si salimos del ámbito de Occidente, sin embargo, las dos acepciones tienden a no coincidir, o a no hacerlo exactamente: la acepción epistemológica responde más bien a una unidad metodológica, a un instrumento de trabajo, a una vía para *nuestra* comprensión. En el caso del antiguo Egipto, sociedad "otra" por excelencia, no sólo por su ubicación en el tiempo y en el espacio, sino, sobre todo, por pertenecer a un complejo cultural distinto del indoeuropeo, a saber, el afroasiático, nosotros hemos definido como clásica una etapa de su historia, lengua y cultura, la que corresponde al Reino Medio, que los mismos egipcios, como veremos, no sintieron principalmente o en exclusiva como tal. Nuestro concepto de clasicismo egipcio se funda esencialmente en lo filológico, pues fueron los

filólogos quienes lo definieron a partir de un estadio de lengua, el egipcio medio, considerado convencionalmente como el más "genuino", y a partir de textos medio-egipcios tan paradigmáticos como el *Sinuhé*. Es cierto que el egipcio medio fue imitado en los textos sagrados (arcaizantes) de épocas posteriores al Reino Medio, y que el *Sinuhé* fue considerado un modelo digno de imitación y copiado hasta la saciedad en las escuelas de escribas. Pero lo filológico no es la única componente de lo cultural, y los mismos egipcios, cuando tendieron a dirigir su mirada hacia el pasado, lo hicieron más bien hacia una etapa aún más remota y sugestiva a sus ojos: el Reino Antiguo.

Pero la divergencia entre las dos acepciones que nos ocupan puede llegar hasta la incompatibilidad, hasta la imposibilidad de plantear o de concebir siquiera, por parte de la cultura "otra", un período clásico, al ser éste un concepto ajeno, por opuesto, a los parámetros de "pensamiento" o de procesamiento del mundo de la cultura en cuestión. La noción de "clasicismo" se inscribe, en efecto, por definición, en una concepción *lineal* del pasado, de la historia, del tiempo. Pero, como explicó en su día Mircea Eliade, la mayoría de civilizaciones de discurso "mítico" (por oposición a la civilización occidental "clásica" y moderna-contemporánea, de discurso "lógico", retomando por pura comodidad expositiva la "clásica" oposición mito/logos), es decir, las civilizaciones que por su cosmovisión integradora sociedad-naturaleza podríamos llamar "integradas", se rigen por una concepción cíclica del tiempo, por el *eterno retorno*, y por una ontología basada en unas nociones de *ser* y de *realidad* cualitativamente opuestas a las nuestras. "Si observamos el comportamiento general del hombre arcaico [sic] –escribe Eliade– nos llama la atención un hecho: los objetos del mundo exterior, tanto, por lo demás, como los actos humanos propiamente dichos, *no tienen valor intrínseco autónomo*. Un objeto o una acción adquieren un *valor* y, de esta forma, llegan a ser *reales*, porque participan, de una manera u otra, en una realidad que los trasciende" (los subrayados son originales). Un objeto, entre tantos otros de su especie, llega a ser sagrado, a tener entidad sustantiva, a tener valor, no por sus cualidades intrínsecas, sino porque *participa* de una realidad trascendente, de un *arquetipo*. Lo mismo sucede con las acciones, con los acontecimientos. "El hombre arcaico [sic] –sigue diciendo Eliade– no conoce ningún acto que no haya sido planteado y vivido anteriormente por otro, *otro que no era un hombre*. Lo que él hace, *ya se hizo*. Su vida es la repetición ininterrumpida de gestos inaugurados por otros" (los subrayados son originales). Los actos *reales*, dignos de recuerdo y de mención, son aquéllos que *repiten* de algún modo una acción trascendente, ocurrida en el *illud tempus*, en el tiempo primordial o mítico (el *sep tepy* de los egipcios, la 'primera vez', la creación). El tiempo mítico es el único tiempo real, de modo que todo acto esencial debe remitirse, proyectarse, a él. Pero esto niega, por un lado, la particularidad de los acontecimientos y, por otro, reduce el tiempo a un punto, saturado de ser y de sacralidad; es decir, en definitiva, niega la sucesión de acontecimientos, la linealidad del tiempo. La misma noción de "ciclo" debe ser matizada: no se trata de una experiencia histórica que parte de un punto y alcanza otro punto asemejable al anterior, como entenderían los filósofos de la historia "cíclica" pre-hegelianos o contemporáneos (los *corsi* y *ricorsi storici* de Giambattista Vico no suponen, por ejemplo, una vuelta a lo "idéntico", sino siempre un "progreso", un "desarrollo"; y algo parecido ocurre con las "regularidades" de Oswald Spengler o la "vida" de las civilizaciones de Arnold J. Toynbee), sino de una proyección a determinados arquetipos de acción de los hechos susceptibles de ser asimilados a ellos, cada vez que se dan. No hay una curva: hay una línea directa que se resuelve en un punto.

El antiguo Egipto nos ofrece numerosos ejemplos elocuentes. El omnipresente motivo del faraón que sacrifica con la maza al enemigo postrado y vencido, un arquetipo iconográfico utilizado desde el momento de la formación de la realeza, en tiempos predinásticos, hasta época grecorromana, no nos describe actos concretos, no "narra" acontecimientos; tan sólo nos remite a ellos. En efecto, cuando el motivo no es utilizado simplemente como manifestación del poder y de la esencia de la realeza faraónica, remite a un hecho bélico, que de este modo se conmemora. El motivo en sí no nos dice nada de ese hecho, sólo nos indica que se produjo. Viceversa, el hecho, sentido como digno de memoria, no se nos presenta en sus características particulares, que no interesan porque no son trascendentes, sino que se recurre al motivo arquetípico de la victoria del rey sobre el enemigo, es decir, al acontecimiento cósmico, primordial, a la *realidad*. Pascal Vernus lo explica en estos términos: "La ideología procede de un doble movimiento a la vez centrípeto y centrífugo. Movimiento centrípeto, por un lado, que consiste en reconducir los acontecimientos que afronta la sociedad a una red de estereotipos, a su vez manifestaciones de arquetipos. Así, el aparato iconográfico y gráfico desplegado en la célebre paleta de Nármer [que incluye el motivo del rey sacrificando al enemigo] pretende interpretar la victoria sobre unas gentes de las marismas como una simple actualización de una función intrínseca al oficio real. Movimiento centrífugo, por otra parte, por el cual estos estereotipos se actualizan por el efecto 'realizativo' de la fijación monumental". Siempre en relación con la imagen, ya Roland Tefnin había insistido en la imposibilidad de una lectura "natural", directa, "transparente", "efectuada sin aprendizaje", como si su significado fuera "evidente". Las imágenes no narran episodios históricos o acontecimientos, sino que son transposiciones plásticas de realidades simbólicas o de principios cósmicos, y los mitos tienen la misma función en el terreno lingüístico-narrativo. Como dijo Marcel

Detienne, "En principio, jamás puede deducirse lo real de un relato mítico (...). Ciertamente que el mito mantiene una relación con el entorno, con el dato ecológico, con el social y con la historia de un grupo, pero se trata de una relación indirecta y mediata, la que conviene a un discurso autónomo que deduce de la realidad los elementos de los que dispone soberanamente".

¡Cuántas veces se quejan los egiptólogos de la falta de "explicitud" de sus fuentes! Es significativo, por ejemplo, que los egipcios nos hayan legado numerosas "biografías" de particulares y ni una sola biografía real en cuanto tal (y las primeras tampoco dejan de reiterar estereotipos). El rey, el ser más *real* del cuerpo social, no está sujeto a la "historia": su persona y sus actos responden siempre al arquetipo primordial. Las listas de reyes, como el Canon de Turín, o los anales reales, que registran hechos del calendario religioso o directamente vinculados al quehacer arquetípico del faraón (actividad ritual, constructora o militar), como la Piedra de Palermo, no reflejan "una visión elemental de lo que es la historia", como cree Barry J. Kemp, porque no responden a concepción alguna de "historia", sino un modo *cualitativamente* distinto de entender el tiempo: la repetición monótona y arquetípica enfatiza la unicidad en la multiplicidad, reconduce la línea al punto, el decurso al origen, el tiempo profano al Tiempo Sagrado. Y es que en términos de nuestra concepción de la historia –y es *nuestra* historia, en el sentido de nuestra percepción del pasado, la que intentamos describir, hablemos de la sociedad que hablemos–, el proceder del discurso integrado anula el pasado, el tiempo y la historia porque los reconduce a un único momento, un único punto, el Principio absoluto, saturado de realidad y de ser (un punto "de masa infinita" podríamos decir: el "big bang" no es sino el correspondiente en términos "lógicos" de las cosmogonías integradas que parten de huevos o semillas primordiales, entre ellas, algunas egipcias). Por eso, en los *Textos de las Pirámides* de fines del Reino Antiguo se dice del rey:

*Fiope [=el rey] nació en el Nun [=el Océano Primordial]
cuando el cielo aún no existía,
cuando la tierra aún no existía,
cuando lo que iba a ser firme aún no existía,
cuando el caos aún no existía.
cuando el terror que surge a causa del Ojo de Horus aún no existía.*
(Pyr., 1040a-d).

O bien:

*Este Fiope fue generado por su padre Atum
cuando el cielo aún no existía,
cuando la tierra aún no existía,
cuando los hombres aún no existían,
cuando los dioses aún no habían nacido,
cuando la muerte aún no existía.*
(Pyr., 1466b-d).

Eliade habla del "terror a la historia" de las culturas integradas; también podríamos hablar, a la inversa, del "terror a lo arquetípico" del pensamiento occidental.

El concepto de "clasicismo" se define, pues, en base a cuatro factores: un sentimiento de *nostalgia*; la necesidad de un *modelo* hallado en el propio pasado; la periodización del tiempo, es decir, la *linealidad*; y, en relación directa con ella, la particularización, o sea, la *valorización del acontecimiento concreto*. Por los últimos dos factores, este concepto es, por tanto, incompatible con el discurso integrado como tal. Resulta, en cambio, una noción por excelencia del discurso lógico y clasificatorio de Occidente.

Es importante subrayar, sin embargo, que el discurso lógico no es la única vía de linealización del tiempo. También conciben un tiempo y una "historia" lineales las sociedades que, por comodidad, podemos seguir llamando monoteístas, como el Egipto de Ajenatón, el pueblo de Israel y el subsiguiente Cristianismo e Islam. El Dios único y creador desencadena, precisamente a través de la creación del mundo en absoluto, un tiempo lineal del que el acto creador mismo constituye el principio, un principio que queda ahí y al que no se vuelve jamás. Pero la creación es el *primer acontecimiento*, al que siguen otros que configuran una secuencia lineal del tiempo, una "historia". Para los profetas hebreos, "un acontecimiento es irreversible y válido en sí mismo en cuanto es una nueva manifestación de la voluntad de Dios", explica Eliade. Para los cristianos, añade Henri-Charles Puech, el tiempo es *real* porque tiene un *sentido*: la Redención. La "historia" es una línea entre la Caída inicial y la Redención final, y su sentido es único porque la Encarnación y la expiación de los pecados en la muerte de Cristo son hechos únicos. "El desarrollo de la historia se ve así requerido y orientado por un hecho único, radicalmente singular y, por consiguiente, tanto el destino de toda la humanidad como el destino particular de cada

uno de nosotros se juegan una sola vez, de una vez por todas, en un tiempo concreto e irremplazable que es el de la historia de la vida".

¿Qué podemos decir, a la luz de estas reflexiones, acerca de la visión del tiempo y del pasado de los antiguos egipcios? ¿Reconocieron o concibieron períodos "clásicos" de su historia? ¿Se reconocieron siquiera una "historia"? ¿Participaron de un concepto de historia en algo parecido al nuestro? Lo primero que hay que notar es que la civilización faraónica se desarrolla en un lapso de tiempo muy grande, y que en la mayor parte de este desarrollo, desde los orígenes hasta el Reino Nuevo, o sea desde el IV milenio hasta los albores del I, se trata claramente de una cultura de discurso mítico o integrado. El estado no sólo no supone un impedimento o una alteración de este tipo de discurso, sino que se acopla perfecta y necesariamente a él, constituyéndose precisamente en el elemento integrador entre naturaleza y sociedad, en el ojo del reloj de arena, como bien vio Henri Frankfort.

Nos fijaremos a continuación en dos "momentos" de la larga evolución histórica del antiguo Egipto, uno anterior a ese fin del I milenio que reconocíamos como un límite y otro posterior a él. Como hemos dicho, reconocer un período clásico pasa necesariamente por reconocer una etapa subsiguiente de "crisis". La primera etapa que se ajusta a esta etiqueta en la historia del Egipto faraónico es el Primer Período Intermedio (fines del III milenio), época de convulsiones y desintegración del estado sucedida al Reino Antiguo o Edad de las Pirámides, a su vez la primera fase de centralización y auge del poder real. Los textos, ya del Reino Medio, que de algún modo aluden a una oposición entre esas dos etapas lo hacen en términos de la dialéctica orden/caos y constituyen una clara innovación en la historia literaria egipcia (por lo menos documentada). Así, las *Lamentaciones de Ipu-ur* describen la realidad en la que el autor-observador se sitúa en términos como éstos:

[Suceden] las cosas predestinadas para vosotros en el tiempo de Horus (...). El hombre virtuoso está de luto a causa de lo que ha sucedido en el país. (...) Las tribus del desierto se han convertido en egipcios por todas partes. (...) [Suceden las cosas] que los antepasados han predicho. En verdad, el Nilo se desborda, pero no hay quien are para él; todos dicen: «No sabemos qué pasará en el país». En verdad, las mujeres están estériles y no quedan encintas: Cnum no crea más (hombres) a causa de las condiciones del país. En verdad, los pobres se han vuelto dueños de riquezas: quien no podía ni hacerse sandalias es dueño de tesoros. (...) En verdad, los corazones son violentos, la peste está en el país, hay sangre por doquier, y no falta la muerte (...). En verdad, la nobleza está de luto, los pobres están de júbilo. Cada ciudad dice: «Expulsemos a los poderosos que están entre nosotros». (...) En verdad, el país da vueltas como un torno de alfarero (...). En verdad, el río es sangre (...). En verdad, la nave del Sur ha perecido, las ciudades están destruidas: el Alto Egipto se ha convertido en árido [desierto]. (...) En verdad, el desierto está en el país, los nomos están destruidos. Tribus extranjeras han venido a Egipto desde el exterior. En verdad, llegan [de cada país extranjero], y no hay ya egipcios en ningún lugar. (...) Falta el oro. (...) El [tesoro] del palacio real está expoliado. (...) Los productos de los artesanos [faltan...] en el palacio. (...) Todo es ruina. En verdad, la alegría ha perecido, ya no se prodiga. El clamor está en el país, mezclado con lamentos. (...) Los que eran egipcios se han convertido en extranjeros, puestos sobre el camino. (...) En verdad, grandes y pequeños dicen: «Deseo morir». Los niños pequeños dicen: «No debería existir» refiriéndose a la vida. (...) En verdad, todos los animales, sus ojos lloran; el ganado muge a causa de la condición del país. (...) En verdad, [se alimenta uno] de hierba y se calma la sed con agua. No se halla ni frutos ni hierba para los pájaros. Se arrebatada la comida de la boca de los cerdos (...). En verdad, el trigo falta por doquier. Hay falta de vestidos, de especias, de aceite; todos dicen: «No hay». (...) En verdad, las fórmulas mágicas son divulgadas (...). En verdad, las oficinas son abiertas, las listas de los censos son arrebatadas. (...) He aquí que se hacen cosas que no habían sucedido nunca antes: el rey [= la momia del rey] ha sido arrebatado por unos miserables...

Ipu-ur no duda de que la responsabilidad de la situación catastrófica que describe recae sobre el mismo rey, cuya función consiste precisamente en el mantenimiento del orden natural y social. Si éstos se alteran, ello sólo puede deberse a una "falta" del rey (el cual en ningún momento es identificado de manera concreta):

He aquí que unos pocos hombres que ignoran la costumbre han llegado al extremo de privar a la tierra de la realeza. He aquí que unas gentes han llegado al extremo de rebelarse contra el Ureo [=el rey] (...) He aquí que la Serpiente [=el Ureo] es arrebatada de su madriguera, los secretos de los reyes del Valle y del Delta son divulgados. He aquí que la residencia está aterrorizada a causa de la necesidad. El que es señor del cetro quiere aplacar la rebelión sin usar la fuerza. (...) Así aparezca un luchador (?) que elimine los males que ellos [=los hombres] han causado al no haber un piloto en su tiempo. ¿Dónde está hoy? ¿Duerme? He aquí que su potencia no se ve. [...] Hu, Sia y Maat [=autoridad, 'sabiduría' y 'verdad'] están contigo, (pero) es confusión lo que siembras por el país, junto con el clamor del tumulto. (...) ¿Existe acaso un pastor que ame la muerte [de su rebaño]? Entonces, podrías ordenar que se hiciera [algo]. (...) Es tu actuación lo que ha causado estas cosas: has dicho falsedad. El país es como una mala hierba que destruye a los hombres.

El tono se hace, en cambio, idílico y nostálgico cuando se describe el mundo en orden, el mundo que fue y que podría volver a ser si el rey fuera restablecido o si se lo propusiera:

Es hermoso cuando los barcos navegan río arriba (...). Es hermoso cuando se tira la red y los pájaros quedan atrapados (...). Es hermoso cuando (...) los caminos son transitables. Es hermoso cuando las manos de los hombres construyen pirámides, se excavan estanques y se hacen plantaciones de árboles para los dioses. (...) Es hermoso cuando el júbilo está en la boca (de los hombres). Los jefes de los distritos asisten y contemplan el júbilo en sus casas, vestidos con (hermosas) prendas, purificados en su frente, florecientes en su corazón...

El mismo tono pesimista que caracteriza el "presente" de Ipu-ur, permea otro sugestivo texto del momento: el *Diálogo del desesperado con su alma*. En él, un hombre disgustado de la vida y deseoso de morir dialoga con su alma que, conociendo la amargura del más allá, intenta disuadirle. Aparecen aquí, como en el contemporáneo *Canto del arpista de la tumba del rey Antef*, los temas literarios del *ubi sunt?*, del *carpe diem*, y de la muerte como experiencia dolorosa y anuladora ("Si piensas en el sepulcro, es amargura para el corazón, es un irrumpir del llanto, haciendo a un hombre miserable (...) ¡Jamás saldrás para ver el sol!"), temas extraños al sentir egipcio "ortodoxo" (por lo menos documentado) y poco corrientes. En una de las "estancias" de la composición, dice el desesperado:

*¿A quién le hablaré hoy?
Los hermanos son malvados,
los amigos de hoy no pueden ser amados.
¿A quién le hablaré hoy?
los corazones son rapaces,
cada uno arrebatata los bienes de su compañero.
[¿A quién le hablaré hoy?]
Los buenos modos han perecido,
la violencia se abate sobre cualquiera.
¿A quién le hablaré hoy?
Se está satisfechos con el mal,
el bien es echado al suelo por doquier. (...)
¿A quién le hablaré hoy?
El criminal es un amigo íntimo,
el hermano junto con el que se actuaba se ha vuelto un enemigo. (...)
¿A quién le hablaré hoy?
Los hermanos son malvados,
se recurre a los extranjeros para conseguir afecto. (...)
¿A quién le hablaré hoy?
El mal que sacude la tierra,
no existe su fin.*

En otro texto contemporáneo, la *Profecía de Neferti*, los "momentos" de tiempo contemplados son tres, según el mismo esquema que describíamos más arriba para la secuencia "clásica". A un primer tiempo de orden (en que se sitúa la acción, que consiste en una profecía que el sacerdote Neferti hace al rey Esnofru, de la IV Dinastía –Reino Antiguo), le sucede la etapa de crisis (que es profetizada) y la vuelta al orden por obra de un rey restaurador de la monarquía centralizada y de la "unidad de las Dos Tierras", Amenemhat I, primer soberano de la Dinastía XII del Reino Medio (acontecimiento también profetizado). Aquí se hace mayor insistencia en la dimensión cósmica del caos. [Todo cuanto sigue, independientemente del tiempo verbal, forma parte de la profecía, es decir, está referido al futuro:]

Este país está destruido, no hay nadie que se preocupe de él, nadie que hable de él, nadie que lllore. ¿Cómo será este país? El disco solar estará cubierto y no brillará para que los hombres puedan ver. No se vivirá, porque las nubes (lo) cubrirán. Todos estarán (como) sordos por su ausencia. Diré lo que está ante mí, no anuncio lo que no sucederá: los ríos de Egipto estarán secos, se podrá atravesar el agua a pie. Se buscará el agua para las barcas, para navegar. El lecho se ha vuelto ribera, la ribera a su vez es agua, y el agua a su vez dejará paso a la ribera. El viento del Sur se opondrá al viento del Norte: el cielo no pertenecerá ya a un solo viento. (...) Ciertamente se han arruinado estas cosas buenas, estos estanques de pesca en los que se hacían estragos [de peces], que resplandecían llenos de peces y de pájaros. Han desaparecido todas las cosas buenas. (...). Los animales del desierto beberán en los ríos de Egipto, y tomarán el fresco en sus riberas, por falta de alguien que los eche. Este país estará en desorden. (...) Pero he aquí que un rey surgirá en el Sur, Ameni [=hipocorístico para Amenemhat (I)], justificado: es el hijo de una mujer de Ta-Seti [=el nomo de Nubia, primero del Alto Egipto (por el sur)], es un hijo de Jen-Nején [=el Alto Egipto]: recibirá la corona blanca, llevará la corona roja; unirá a las Dos Poderosas [=Nejbet y Uto, diosas tutelares del Alto y Bajo Egipto], pacificará a los Dos Señores [=Horus y Set, el orden y el caos cósmicos] con lo que desea. (...) ¡Alegraos, hombres de su tiempo! (...) Los que han caído en el mal y han meditado la rebelión han hecho callar su boca por miedo a él. Los asiáticos caerán, por el terror que inspira, los libios caerán

ante su llama (...). El orden justo volverá a su lugar, el desorden inicuo será eliminado. ¡Alégrense aquél que verá y seguirá al rey!

En el contraste entre el "antes", evocado con nostalgia, y el "después" (= eventualmente, "ahora"), regido por el caos, que estos textos presentan, podríamos tener la tentación de ver una primera linealización del tiempo y una primera individuación de una época clásica, identificable con el Reino Antiguo, frente al período de caos que correspondería al Primer Período Intemedio. Sin embargo, no es una concepción histórica lo que se deduce de estos textos, que se presentan más bien como puras creaciones mítico-literarias. Por otra parte, la noción de época de desarticulación del estado y de crisis social, en tales términos políticos y sociales, es, una vez más, la manera que *nosotros* tenemos de percibir unos fenómenos que no tienen por qué haber sido percibidos *del mismo modo* por quienes los vivieron. Y de hecho, lo que verdaderamente nos presentan los textos es un conjunto de estereotipos, literarios si se quiere (en un sentido muy amplio de la palabra), pero reconducibles siempre al mito de la dialéctica entre el orden y el caos, mito que define la cosmovisión de los egipcios y, por tanto, su concepción del tiempo, sus creencias religiosas y, sobre todo, su doctrina de la realeza, siendo la institución faraónica el eje de su sistema mental. Estamos, si hacemos un paralelismo más útil que real con nuestras tradiciones literarias, ante el "tópico" del "mundo al revés" ("*Yo te muestro el país boca arriba (...) Yo te muestro lo inferior por encima de lo superior; quien estaba vuelto sobre el dorso, está vuelto sobre el vientre*", dice Neferti); pero no de un tópico laico, profano, como puede serlo en el teatro del Barroco español, sino "cósmico": el universo, y con él el "tiempo", no depende sino de la dinámica complementaria de las dos fuerzas eternamente en contraste, de las que una no anula jamás a la otra porque ambas son necesarias en tanto que motor de la vida cósmica. Así, ese "ayer" y ese "hoy" no son verdaderas etapas, sino "estados" cósmicos; son conceptos sincrónicos expresados diacrónicamente, igual que el mito de Horus y Set –personificaciones del orden y el caos–, es, como todos los mitos, una transposición narrativa, y por tanto secuencial, de principios cósmicos atemporales. La "época" de caos que describen estos textos es como la etapa de caos que significan los interregnos: en éstos últimos, las fuerzas del caos se desatan y acechan, hasta que la entronización del nuevo rey asegura la vuelta del orden. (El himno por la subida al trono de Rameses IV, aunque en tiempos muy posteriores, reza, por ejemplo: "...*Los que huían regresan a sus ciudades, los que se escondían aparecen de nuevo, los que tenían hambre se sacian alegremente, los que tenían sed se embriagan, los que estaban desnudos se visten de fino lino (...), los que estaban tristes están felices...*", contraponiendo el "antes" y el "después" de la entronización del rey.)

Los egipcios del Reino Medio reconducen al paradigma, como es lo normal, las experiencias históricas precedentes: el Primer Período Intermedio y, sobre todo, el Reino Antiguo han quedado muy atrás, y ninguno de los textos se refiere a ellos de forma precisa, como etapas bien delimitadas, describiendo características singulares e irrepitidas o hechos puntuales definitorios, dignos de imitación. No hay memoria histórica, sino que las etapas del pasado se explican, se procesan, se entienden en función de lo único que realmente *es*: el arquetipo. Incluso los pocos "hechos" que estaríamos tentados a interpretar literalmente, o que pueden ser recuerdo de acontecimientos realmente sucedidos, como la expulsión del rey o su pérdida de poder ejecutivo, el saqueo de las tumbas reales, o lo que se ha dado en llamar la "revolución social", que incluiría la "divulgación" de "fórmulas mágicas" o la violación de "oficinas" de la administración (el desorden lo alcanza todo, y aquí se añade, además, el filtro de quien escribe: Ipu-ur, es decir, Ipu el Grande o el Noble), no son hechos que no estén previstos ya en el arquetipo, que no participen de él, que no se expliquen en él, que no puedan ser "naturalmente" reconducidos a él según el procedimiento que describía Vernus, y de ahí que se nos presenten, en efecto, en clara clave "mítica", como marcadores del caos. Así, por ejemplo, la falta de rey debida a la maldad de los hombres o la negligencia o error del propio rey significan inexorablemente la caída en el caos, según una doctrina compartida por todas las realezas divinas africanas. Huelga decir que expresiones como "*He aquí que se hacen cosas que no habían sucedido nunca antes*" son meros magnificadores del discurso. Las esporádicas y vagas alusiones, en algunos de estos textos (*Ipu-ur, Desesperado, Arpista*), a las "pirámides", a las "tumbas" o a los autores de textos sapienciales del pasado, con las que se ilustra el motivo del *ubi sunt?*, no sirven, precisamente, sino para insistir en la caducidad de las cosas concretas y de los hechos puntuales ("*Ved de cuán poco valor son las cosas tras que andamos y corremos, que, en este mundo traidor, aun primero que muramos las perdemos*", decía Jorge Manrique); de ahí la exhortación a pasar "*un día feliz*". Igualmente, el "recuerdo" amable que dejó algún rey del Reino Antiguo, como Esnofru, en los egipcios posteriores y que se recoge en algunos textos del Reino Medio (*Neferti, Cuentos maravillosos del papiro Westcar*), no se refiere al tiempo, a la concepción de un "tiempo bueno", como dice John Baines, sino estrictamente al rey, independientemente de que el talante del rey hubiera podido en efecto marcar su época. La tradición sacerdotal habría opuesto al orgulloso Quéope, el constructor de la Gran Pirámide y poco respetuoso con el clero, la figura de su padre Esnofru (esto es lo que parece desprenderse, por lo menos, de los relatos de Herodoto –II, 124-128– y de Manetón –I, IV Dinastía).

Detengámonos en algunos de los motivos de estos textos. En primer lugar, las cosas que suceden habían sido predichas por los antepasados o estaban "predestinadas...en el tiempo de Horus", o sea, en el Tiempo Primordial, es decir, son cosas que pertenecen ya de entrada al Tiempo Primordial. El tema de la profecía es omnipresente en estos textos, y tiene precisamente esta función anuladora del tiempo: todo está previsto, luego todo es siempre. Y los antepasados, como vimos, significan la anulación de la línea entre el pasado y el presente. En *Neferti* la profecía envuelve tres "momentos": un presente, un futuro próximo y un futuro lejano (en términos "históricos" un pasado lejano, un pasado próximo y un presente), pero desde un presente, el del autor, posterior a todos los hechos descritos. Los tiempos se confunden, pues, en uno solo, porque son paradigmáticos más que sintagmáticos: se pretende ensalzar el reinado de Amenemhat I, que responde al "tiempo ordenado" del arquetipo, contraponiéndolo al "tiempo caótico" del mismo arquetipo. El procedimiento es obviamente mucho más que mera "propaganda política", como se ha tendido a interpretar. En las *Instrucciones para Merikare*, probablemente de fines del Primer Período Intemedio, de nuevo más una ilustración del arquetipo del rey y de su función –aunque, naturalmente, siempre desde su contexto histórico específico– que un "programa de gobierno" en el sentido profano del término, el único "acontecimiento" extraído de la experiencia histórica real y no incluido a priori entre los estereotipos es reconducido inexorablemente a lo profético, como evitándose a toda costa que quede "libre", "en suspenso", fuera de la *realidad*: es el "terror a la historia" de que hablaba Eliade. El episodio en cuestión consiste en una destrucción de tumbas de una necrópolis del Alto Egipto por parte del rey Áctoes, padre de Merikare, en boca de quien están puestas las instrucciones, en un momento en que el Bajo y el Alto Egipto están separados y bajo la influencia de dos Dinastías distintas y contemporáneas: la del propio Áctoes, que reina en buena parte del Norte desde Heracleópolis, y la de los señores de Tebas, que controlan el Sur:

*«Tropas oprimirán tropas»,
como han predicho los antepasados,
«Egipto combatirá hasta en la necrópolis».
No destruyas las tumbas, no destruyas.
Yo así lo he hecho y así se ha hecho (commigo),
igual que lo que le hace dios
a quien transgrede del mismo modo.
No seas malvado con el Sur:
tú conoces las profecías de la Residencia al respecto:
«Sucederá como esto sucedió». (...)
He aquí que una cosa sucedió en mi tiempo:
fue devastada la necrópolis de Timis.
No sucedió en verdad por obra mía,
pero lo supe cuando ya se había hecho.
He aquí que mi recompensa consiste en lo que había hecho.*

El tema, además, sirve de ilustración al principio ético del "no hagas lo que no deseas que te sea hecho", y tiene su razón de ser en ello y no en sí mismo. No es historia: es tiempo previsto y es "ética".

Un tema omnipresente en nuestros textos es el del acecho del desierto: las "tribus del desierto" (*Ipu-ur*) o los "animales del desierto" (*Neferti*) han invadido Egipto, "el Alto Egipto se ha convertido en árido [desierto]" y "el desierto está en el país" (*Ipu-ur*). La oposición 'Egipto/desierto' o 'Tierra Negra (nombre egipcio de Egipto) / Tierra Roja' ('*Kemet/Desheret*'), o 'egipcios/extranjeros' –una forma, en definitiva, de la oposición 'interior/exterior', tan "africana"–, es otra de las oposiciones egipcias que responden al principio dual, como lo son también 'Horus/Set', 'Alto Egipto/Bajo Egipto', 'faraón/extranjero sacrificado por él (=chivo expiatorio)', etc. Todo esto se acompaña de fenómenos que nosotros definimos como "(sobre-)naturales" y que para los egipcios no serían más que "otros" fenómenos del cosmos, como del cosmos eran también los hechos humanos. "Las mujeres están estériles y no quedan encintas: Cnum no crea más (hombres)..."; "Todos los animales, sus ojos lloran; el ganado muge a causa de la condición del país"; "No se halla ni frutos ni hierba para los pájaros", se dice en *Ipu-ur*, y *Neferti* insiste aún más elocuentemente: "El disco solar estará cubierto y no brillará para que los hombres puedan ver. No se vivirá, porque las nubes (lo) cubrirán"; "los ríos de Egipto estarán secos, se podrá atravesar el agua a pie", etc. No estamos, huelga decirlo, ante simples metáforas literarias. En lo social, el contraste orden/caos se expresa con el "tópico" del "mundo al revés": "los pobres se han vuelto dueños de riquezas: quien no podía ni hacerse sandalias es dueño de tesoros". El *Desesperado* hace algo semejante en términos más "éticos".

En lo que a la realeza se refiere, *Ipu-ur* contempla de forma simultánea –contradictoria para nosotros– las dos causas posibles de advenimiento del caos por vía de esta institución: ausencia del rey (como en el interregno) y error del rey ("Es tu actuación lo que ha causado estas cosas: has dicho falsedad", dice elocuentemente). Ello subraya el carácter paradigmático del texto: no se trata de que *hayan sucedido* las dos cosas –no son compatibles–, sino de que se contemplan dos aspectos del mito. A propósito de la realeza, dice

asimismo *Ipu-ur* que el palacio está "expoliado": la abundancia del palacio real era, como bien demostró Frankfort, un medio mágico de asegurar la abundancia de todo el país, como quiera que el palacio constituía, en palabras de David O'Connor, un "reflejo del cosmos". El único texto que "describe" mínimamente el "tiempo ordenado", el *Ipu-ur*, lo hace por medio de imágenes, no menos arquetípicas, que corresponden al positivo del panorama al que se contraponen. En ningún momento una situación de caos obliga a los egipcios a un replanteamiento de la doctrina de la realeza divina, porque el caos está previsto en ella, forma parte esencial de ella. Como añade Frankfort: "La concepción del Faraón como un dios encarnado explica los fenómenos históricos incluso cuando parece que éstos la niegan. Porque esta paradoja debió hacerse casi insostenible cada vez que la tensión entre la realidad de las condiciones humanas y el ideal de un orden divino estático se hiciera demasiado grande, como debió suceder en períodos de desorden o cuando Egipto se midió con un igual, como el Imperio Hitita. Sin embargo, aun entonces no se formuló ningún concepto nuevo de la realeza". El planteamiento nos parece del todo válido, aun a pesar de que tampoco escapa a una cierta "*interpretatio occidentalis*".

Formalmente, el recurso estilístico al paralelismo ("*En verdad...*"; "*Es hermoso cuando...*"; "*¿A quién le hablaré hoy?*"), lejos de denotar un primitivismo en esta literatura, como a veces se ha sostenido, es un eficaz medio de expresión de lo mítico, de lo arquetípico, del eterno retorno. Podríamos preguntarnos: ¿por qué estos textos, que se ha dado en llamar erróneamente "pesimistas", se producen a comienzos del Reino Medio, una etapa de nuevo auge y centralización del estado? Precisamente porque son arquetípicos: con ellos se ilustra el caos en contraposición al nuevo orden creado, como los himnos de subida al trono insisten en la superación del desorden gracias a la entronización: las condiciones históricas motivan los textos pero los textos no describen condiciones históricas. De ahí que sean útiles para ilustrar sistemas mentales pero no para reconstruir la historia factual.

Si pasamos ahora al segundo de los "momentos" a que nos referíamos, el que corresponde al I milenio a.C., nos damos cuenta de que la situación en cuanto a lo que aquí nos atañe se ha modificado significativamente. No es, por supuesto, que los egipcios se hayan pasado a una concepción lineal o profana del tiempo, pero sí se observan algunos fenómenos que hacen pensar en el advenimiento de ideas o valoraciones nuevas que matizan –más que transforman– la concepción tradicional, y que nos parecen más comparables con las nuestras. El "momento" en cuestión es la Edad Saíta (Dinastía XXVI, siglos VII-VI), aunque cabe ubicarla en el contexto mucho más amplio del Egipto de mediados del Reino Nuevo a la primera dominación persa (siglos XIV a VI). Los reyes y, en general, la sociedad saíta se vuelcan hacia una auténtica "recuperación" del pasado, en concreto del Reino Antiguo, que es asumido como modelo en diversos campos del arte, de la cultura y aun de la vida. No se trata tanto del retorno a un arquetipo, sino que se produce una verdadera imitación, plenamente consciente, de formas concretas y características de las etapas más remotas de la cultura faraónica, sentidas como las más genuinas y dignas de emulación. Ese pasado no es aquí el Tiempo Primordial, no es una "forma" del discurso mítico: es una época "histórica" relativamente bien definida y delimitada. Y esa vuelta no es "eterno retorno", sino redescubrimiento intencionado, activo. Esto no significa, insistimos, un cambio radical de mentalidad, sino la introducción de un valor nuevo que coexiste con la concepción tradicional. Significa la existencia en paralelo de un tiempo mítico y un tiempo profano, o la valorización de éste último, hasta ahora no considerado.

No vamos a describir en detalle las modalidades de esta "recuperación". Nos contentaremos con recordar algunos de sus aspectos más significativos. En lo religioso, se observa un importante y deliberado resurgir de cultos de dioses centrales en el Reino Antiguo como Ptah y Neit, acompañado de un retroceso del culto de divinidades de procedencia exterior y tardía como Baal, Anat o Astarté. En lo funerario, los *Textos de las Pirámides* del Reino Antiguo son recuperados y grabados en las tumbas, sustituyendo al mismo *Libro de los Muertos* y a otros *corpora* funerarios del Reino Nuevo. En el ámbito del arte, los relieves de las tumbas saítas de la región de Tebas reproducen las mismas escenas que decoraban las mastabas del Reino Antiguo, incluidos los textos que las comentan. La estatuaria de la Época Saíta sigue fielmente los cánones de la de la Edad de las Pirámides, tomada como modelo. Las biografías que a veces las acompañan están igualmente inspiradas muy de cerca en las de fines del Reino Antiguo. Un ámbito en el que muy particularmente se nota la recuperación del pasado es el derecho. Como explica Jacques Pirenne, la precisión, el rigor y la concisión de las fórmulas de los textos legales del Reino Antiguo, nunca superados, ofrecen a los juristas saítas unos principios y unas normas más adecuados para su quehacer que los del Reino Nuevo, menos desarrollados. Por lo que respecta a la lengua de la Edad Saíta, en general ésta tiende a imitar, a veces hasta demasiado fielmente, la de las primeras dinastías, especialmente en lo que se refiere a los decretos reales. Incluso en la escritura se observa un gusto arcaizante, con la vuelta a antiguas grafías, a veces usadas de forma incorrecta. El retorno al derecho y a las fórmulas funerarias de los tiempos antiguos debió suponer una auténtica labor "humanista" de recuperación y reestudio de textos.

Otra de las características destacables de este verdadero "renacimiento saíta" es la pasión "arqueológica" de los reyes, que se manifiesta no sólo en la restauración de los monumentos antiguos sino también en su exploración sistemática con vistas a conocer su estructura para poder imitarla. El caso más conocido es el del complejo de la pirámide escalonada de Dyesert en Saqqara (III Dinastía). Como explica Jean-Philippe Lauer, los saítas excavaron en la roca una amplia galería subterránea para poder extraer la mampostería que bloqueaba el pozo por encima del sepulcro de Dyesert, en la subestructura de la pirámide, a 24 metros de profundidad. Las tumbas construidas después por los saítas en los alrededores del conjunto de Dyesert, "con sus sepulcros dispuestos al fondo de pozos gigantescos, están manifiestamente inspirados en el del sistema imaginado por Dyesert, y abandonado después por la mayor parte de sus sucesores". Otra prueba del interés de los "arqueólogos" saítas por el monumento de Dyesert está en la cuadrícula que éstos realizaron sobre tres estelas situadas en otra dependencia de la subestructura de la pirámide, que representan al rey cumpliendo diversos rituales del festival de Sed, cuadrícula motivada sin duda por el interés en volver a reproducir lo figurado. Esta pasión por los monumentos del pasado tiene un curioso precedente en lo que podríamos considerar una primera forma de "turismo": durante la Dinastía XIX (Reino Nuevo), unos visitantes trazaron en tinta negra dos hermosos grafitos en escritura hierática en el interior de uno de los edificios del mismo recinto de Dyesert (la llamada "Casa del Sur"): en ellos expresan su admiración por la belleza de los monumentos que los rodean.

El Reino Antiguo hacia el que se vuelven los saítas es, pues, efectivamente tal Reino Antiguo, mientras que el "pasado" al que se referían los textos del Reino Medio era el "tiempo ordenado" del arquetipo cósmico. En este sentido, puede decirse que el Reino Antiguo fue, para los saítas, una verdadera "época clásica", mientras que para los egipcios del Reino Medio el único "tiempo anterior" había sido el Tiempo Primordial del mito.

La vuelta al pasado de los saítas se produce en el contexto de una reivindicación "nacional" frente a las sucesivas agresiones extranjeras, que ya viene de fines del Reino Nuevo. Aquí es donde se introduce la componente nostálgica del "clasicismo" saíta. Esa reivindicación había adquirido en el pasado formas curiosas, como en tiempos de la amenaza de los pueblos del mar. En la tumba del faraón que rechazó definitivamente esa amenaza, Rameses III (Dinastía XX, última del Reino Nuevo), hay una representación de las cuatro "naciones" del mundo, a saber, asiáticos, libios, nubios y egipcios. En ella, al revés de lo que ocurre en representaciones anteriores del mismo motivo, se olvidan las diferencias antropológicas y culturales (vestido, ornamentos corporales) entre nubios y egipcios, que son representados idénticos, como subrayando, a entender de Ferran Iniesta, su común pertenencia a África, su carácter diferencial frente a los indoeuropeos agresores.

Más clara y amplia fue la reivindicación "nacional" llevada a cabo por los reyes de la Dinastía XXV o Etíope, precedente inmediata de la Saíta, una dinastía de procedencia nubia enfrentada al Imperio Asirio, interesado en Egipto. Los reyes nubios ya habían empezado a promover ese resurgimiento del culto de Ptah que después caracterizaría la Época Saíta. Uno de ellos, Sabacón (712-698), había hecho copiar en una estela de piedra un antiguo texto menfita de teología que había hallado escrito sobre un papiro "roído por los gusanos", a decir del propio rey, y que había considerado digno de ser transmitido a la posteridad. Menfis era y había sido desde el Reino Antiguo el centro de culto de Ptah, y el texto teológico en cuestión constituye una cosmogonía en la que este dios es la figura central. Así rezan sus dos primeras líneas:

Su Majestad transcribió de nuevo este texto en la casa de su padre Ptah al sur de su muro [=el templo de Ptah en Menfis]; Su Majestad lo había hallado en una obra de sus antepasados, roído por los gusanos: era desconocido desde el comienzo hasta el final, y Su Majestad lo transcribió de nuevo, de modo que es más hermoso que antes, para que dure su nombre y permanezca su monumento en la casa de su padre Ptah al sur de su muro, por la eternidad, como algo que ha hecho el hijo de rey Sabacón para su padre Ptah-Tachenen, que viva por siempre jamás.

En el ámbito del arte, son los reyes nubios los que inauguran la tendencia a imitar en la estatuaria los modelos antiguos (de los Reinos Antiguo y Medio), y es bien significativo el retorno a la pirámide como sepultura real. Los reyes de la Dinastía XXV se enterraron, en efecto, en pirámides levantadas en la necrópolis regia de su capital en Nubia, Napata; tras ellos, este tipo de sepulcro se mantendría aún en Nubia hasta los tiempos meroíticos (siglos VI a.C.-IV d.C.). Las pirámides nubias están construidas según las técnicas y formas de las pequeñas pirámides privadas del Reino Nuevo egipcio (como las de Deir el Medina), pero, sin duda, evocan en su significado las sepulturas reales del Reino Antiguo.

Podríamos preguntarnos qué ha cambiado en Egipto desde la segunda mitad del II milenio a.C. en relación con los períodos precedentes. Es difícil responder a esta pregunta, tanto más cuanto que un fenómeno complejo como el que nos ocupa no admite nunca una explicación monocausal, sino que está determinado por múltiples factores, muchos de ellos del orden de lo mental, muy difíciles, si no imposibles, de colegir. Muy probablemente, en cualquier caso, el contacto fecundo y continuado de los egipcios con los

pueblos de su entorno, desde el Reino Nuevo en adelante, y el consiguiente intercambio de influencias debieron jugar un papel destacado en este cambio. Más que intentar comprender las causas, podemos ver de señalar algunos efectos. El más espectacular es, sin duda, la "revolución" atoniana de Ajenatón (Dinastía XVIII, Reino Nuevo). Con su intento de imponer el culto a un dios único y creador, manifestado en el disco solar, el Atón, Ajenatón introdujo (aunque no completamente *ex novo* en la espiritualidad egipcia, pero ésa es otra historia...) las nociones de una separación entre dios y sus criaturas, es decir, de pérdida de la integración divinidad-naturaleza, y de un tiempo lineal, que tiene un comienzo único y absoluto en la creación obrada por dios. Sólo hay *un* antes y *un* después de ese hecho único y organizador del tiempo, excluyéndose cualquier "retorno", porque la obra de dios nace ya perfecta e inmutable. Las concepciones de Ajenatón no son la causa de una modificación de las creencias tradicionales sino más bien una manifestación de esa modificación, de la nueva realidad que hizo a aquéllas posibles. También del Reino Nuevo data un inicio de revalorización del acontecimiento puntual, que, sin dejar de participar de lo mítico y de los estereotipos, empieza a adquirir cierta carta de naturaleza por sí mismo. Así, por ejemplo, los detallados relatos o representaciones figurativas de batallas, como la de Qadesh, aunque siempre permeados de lo arquetípico, sobre todo en lo que se refiere a la función de la realeza, tienen poco que ver ya con los motivos bélicos del pasado. Sin duda no es ajena a todo esto la "secularización" que John Baines detecta en la realeza y la sociedad egipcias de la Época Saíta, ni el desarrollo que en esta misma época experimentaron la medicina, la geometría, la astronomía o las ciencias naturales, actividades eminentemente empíricas y "profanas" del espíritu humano, desarrollo que prelude el esplendor que estas disciplinas iban a alcanzar en época tolemaica. Lo que observamos desde la segunda mitad del Reino Nuevo es, pues, un proceso de cierta laicización o "profanización" de la sociedad, que se traduce en la primera aparición de una visión más lineal y factual del tiempo, creando el marco mental adecuado para la concepción de un pasado "clásico".

Nota. Los textos egipcios reproducidos en este trabajo son versión española de la traducción directa de Edda Bresciani (cit. en la Bibliografía), excepto los dos pasajes de los *Textos de las Pirámides*, que son traducción directa del autor.

Bibliografía

Aldred, C., *Egyptian Art in the Days of the Pharaohs. 3100-320 BC*, Londres, 1980.

Baines, J., Ancient Egyptian Concepts and Uses of the Past: 3rd to 2nd Millennium BC Evidence, en: Layton, R. (ed.), *Who Needs the Past? Indigenous Values and Archaeology*, Londres, 1989, cap. 11, pp. 131-149.

—, Kingship, Definition of Culture and Legitimation, en: O'Connor, D. y Silverman, D.P. (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden, 1995, cap. I, pp. 3-47.

Bonhême, M.-A. y Forgeau, A., *Pharaon. Les secrets du pouvoir*, París, 1988.

Bresciani, E., *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Turín, 1990.

Cervelló Autuori, J., *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano (Aula Orientalis-Supplementa, 13)*, Sabadell, 1996.

Detienne, M., *Dionysos mis à mort*, París, 1977.

Drioton, E. y Vandier, J., *L'Égypte*, París, 1952.

Eliade, M., *El mito del eterno retorno*, Madrid, 1972.

Frankfort, H., *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago, 1948.

Hornung, E., *Les dieux de l'Égypte. L'Un et le Multiple*, Mónaco, 1986.

—, History as celebration, en: Hornung, E., *Idea into image. Essays on Ancient Egyptian Thought*, Princeton, 1992, cap. 8, pp. 147-164.

Iniesta, F., *Antiguo Egipto. La nación negra*, L'Hospitalet de Llobregat, 1989.

Jacq, Ch., *Pouvoir et sagesse selon l'Égypte ancienne*, Mónaco, 1981.

Junge, F., Die Welt der Klagen, en: Assmann, J., Feucht, E. y Grieshammer, R. (eds.), *Fragen an die altägyptische Literatur. Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*, Wiesbaden, 1977, pp. 275-284.

Kemp, B.J., *Ancient Egypt. Anatomy of a civilization*, Londres, 1989.

—, El Imperio Antiguo, el Imperio Medio y el Segundo Período Intermedio (c. 2686-1552 a.C.), en: **Trigger, B.G.** y otros, *Historia del Egipto antiguo*, Barcelona, 1985, cap. 2, pp. 98-230.

Lauer, J.-Ph., *Les pyramides de Sakkarah*, Cairo, 1977.

Leclant, J., La "famille libyenne" au temple haut de Pépi Ier, en: AAVV, *Livre du Centenaire (MMFAO 104)*, Cairo, 1980, pp. 49-54.

Lévi-Strauss, C., *Anthropologie structurale deux*, París, 1973.

Lichtheim, M., *Ancient Egyptian Literature, I: The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley, 1973.

Meslin, M., *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Madrid, 1978.

O'Connor, D., Mirror of the Cosmos: the Palace of Merenptah, en: Bleiberg, E. y Freed, R (eds.), *Fragments of a shattered visage. Proceedings of the International Seminar on Ramesses the Great*, Memphis, 1993, pp. 167-198.

Pirenne, J., *Historia del antiguo Egipto, III: de la XXI Dinastía a los Ptolomeos*, Barcelona, 1980.

Posener, G., *Littérature et politique dans l'Égypte de la XIIe dynastie*, París, 1956.

Puech, H.-Ch., *En quête de la Gnose, I: 'La Gnose et le temps' et autres essais*, París, 1978.

Redford, D.B. *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books. A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*, Mississauga, 1986.

Sauneron, S. y Yoyotte, J., La naissance du monde selon l'Égypte ancienne, en: AAVV, *Sources orientales, I: La naissance du monde*, París, 1959, pp. 17-91.

Spengler, O., *La decadencia de Occidente*, 4 vols., Madrid, 1923-1927.

Tefnin, R., Image et histoire. Réflexions sur l'usage documentaire de l'image égyptienne, *Chronique d'Égypte* LIV, 108, 1979, pp. 218-244.

Toynbee, A.J., *Estudio de la Historia. Compendio*, 3 vols., Madrid, 1970.

Vernus, P., La naissance de l'écriture dans l'Égypte ancienne, *Archéo-Nil* 3, 1993, pp. 75-108.

Vico, G., *La scienza nuova*, Milán, 1977.

Josep Cervelló Autuori (1996). "Arquetipo y clasicismo en la historia del antiguo Egipto. Una reflexión". *Studia Africana* (núm. 7, pàg. 43-57).

- H. Frankfort (1981). "La base histórica: la obra de Menes" i "La autoridad del rey". *Reyes y dioses*⁴ (capítols 1 i 4, respectivament). Madrid: Alianza. Frankfort descriu amb molta lucidesa les característiques essencials de la institució eix de la civilització egípcia: la monarquia faraònica i el seu caràcter diví i arquetípic.

⁽⁴⁾Reyes y dioses

Henri Frankfort

Nota. La onomástica de estos textos ha sido sistemáticamente revisada de acuerdo con los criterios actuales de transcripción de los nombres propios egipcios al español. Entre corchetes [], aclaraciones, añadidos o comentarios de los consultores.

Capítulo I

La base histórica: la obra de menes

El concepto de la dignidad real surgió en Egipto al final del período predinástico; los egipcios eran muy conscientes de ello, y reconocieron a un primer rey de una primera dinastía: Menes. Según la tradición, sus predecesores fueron los "espíritus semidivinos", que habían heredado su autoridad de los dioses, que, a su vez, tuvieron como antecesor al Creador, Re. Luego cabe decir que la autoridad monárquica fue una institución de desarrollo paralelo al del universo, ya que el Creador asumió desde el principio el papel de rey de su creación. Pero la forma característica que tuvo en Egipto el concepto de dignidad real perduró siempre en el recuerdo como una de esas innovaciones que marcan el principio de la historia y suponen una clara ruptura con los tiempos prehistóricos.

La moderna erudición ha rechazado casi unánimemente esta opinión de los viejos estudiosos, pero no han aportado ninguna teoría mejor, ya que si analizamos los numerosos monumentos predinásticos y protodinásticos, tenemos que admitir que la aparición de la autoridad faraónica coincide con una serie de fenómenos que no tienen precedente alguno. Las tradiciones acerca de Menes sólo dicen que fue el unificador de Egipto, pero esta hazaña, contemplada a la luz de los monumentos contemporáneos, no es sino un aspecto —el político— de una de esas crisis creadoras que marcan el desarrollo espasmódico de la cultura. El advenimiento de la Primera Dinastía viene acompañado por la trascendental introducción de la escritura, por el avance tecnológico que supone la utilización de utensilios de metal, por los nuevos modos de expresión del arte monumental —en una palabra, por el cambio que supone el paso de una cultura popular, comparable a las encontradas por toda la Europa y el Asia prehistóricas, a la civilización más avanzada que el mundo había conocido hasta el momento.

En esta sorprendente transformación, la unificación política del país representa un elemento mucho más complejo de lo que normalmente se admite. No fue sólo una solución práctica a un problema de organización. La forma que se le dio a esta solución —la monarquía dual de Menes, el Reino del Alto y Bajo Egipto—, fue un hallazgo tan importante y fructífero en sus consecuencias como cualquier otro de los de esta fase formativa de la cultura. Dado que servía de modo de expresión a una idea típicamente egipcia, la monarquía dual mantuvo siempre un significado simbólico, lo cual explica su permanencia, su poder como fuerza cultural, y también el que en la antigüedad se la valorase como una ruptura total con el pasado. Por lo tanto debemos describir con cierto detenimiento las condiciones en que surgió.

Es preciso retroceder hasta un pasado muy lejano para encontrar los orígenes de la unidad egipcia. Tanto física como culturalmente, la población del Valle del Nilo era todo lo homogénea que puede serlo un grupo tan numeroso. El testimonio de la fauna y de los útiles de piedra sugiere que sus habitantes descendieron a él a comienzos del período neolítico desde las mesetas desérticas circundantes. El cambio de clima que transformó en desiertos lo que habían sido extensas tierras de pastizales, convirtió simultáneamente las ciénagas del Valle del Nilo en lugares aptos para la habitación humana. Sabemos que el tipo físico de los habitantes de este valle, desde el Delta hasta el interior de Nubia, cambió muy poco desde los tiempos predinásticos hasta la época histórica posterior. Su cultura, en los tiempos predinásticos, fue muy uniforme también. (...) Y el parecido somático y etnológico, y ciertos rasgos de su lenguaje, enlazan decididamente a los antiguos egipcios con los pueblos de habla camítica de África oriental. Parece que la civilización faraónica surgió en este sustrato camítico del Noreste de África. En cualquier caso, es indudable que todos los habitantes prehistóricos del Valle del Nilo tuvieron una cultura espiritual común que guarda un paralelismo con la homogeneidad de los restos físicos y arqueológicos.

Podemos reconocer algunos rasgos de esta herencia común en ciertas ideas que prevalecieron por todo el país a través de los tiempos, aunque pudieran variar sus formas externas de un lugar a otro. Una de estas creencias fundamentales mantenía que el poder divino podía manifestarse en ciertos animales y pájaros, en especial en los toros, vacas, carneros y halcones. Otra, hacia provenir el mundo visible de un océano primigenio y consideraba que el Creador era el dios manifiesto en el poder del sol. La unidad básica de todos los egipcios fue probablemente uno de los factores que contribuyó al súbito florecimiento de la cultura bajo la Primera Dinastía. Fue entonces cuando se cayó en la cuenta por primera vez de las potencialidades implícitas en tal unidad y se halló un campo adecuado para ellas.

Las diferencias que hubieran podido impedir la unificación no calaron muy hondo en la estructura de la cultura egipcia; no pasan de ser consecuencias del cambio de la existencia nómada de cazadores y pastores en las tierras altas, a la vida sedentaria de agricultores en el valle. El asentamiento vigoriza los particularismos: pequeñas diferencias de origen antiguo se hacen más pronunciadas; las condiciones espaciales, las peculiaridades de los jefes o de los sacerdotes locales, las experiencias religiosas o de otro orden que afectaban a algunas comunidades pero no a todas, todos estos factores y otros parecidos hacen surgir esos cultos y costumbres locales que han constituido, en los últimos años, el tema principal de estudio de los egiptólogos que, influidos por tales diferencias, han perdido de

vista con frecuencia la comunidad de creencias subyacente. Asimismo han aceptado el que, de una manera brillante, pero esencialmente mecánica, se conviertan los contrastes religiosos en conflictos cuasi-históricos. Si nos liberamos de estas hipótesis y estudiamos los restos de los tiempos predinásticos y protodinásticos, surge una imagen más simple de cuya exactitud encontramos una interesante corroboración en observaciones que se han hecho en el África moderna en regiones donde todavía prevalecen condiciones semejantes.

*"La organización social consiste esencialmente en varias aldeas unidas en una sola comunidad bajo el mando de un jefe común... Pero en esta forma de colectividad política se puede generalmente descubrir una influencia unificadora debida a un sentido de afinidad y por consiguiente a la existencia de un culto religioso común intensificado por la presión ejercida desde fuera" (C.G. Seligman, *The Races of Africa*, 83-84).*

Lo bien que esta descripción se conforma al Egipto predinástico queda patente al contemplar la modestia de los restos de las aldeas de esa época; la homogeneidad del contenido de miles de tumbas predinásticas; la división de Egipto, en épocas posteriores, en nomos o provincias que se remontan generalmente a las comunidades que se formaron en los primeros tiempos; la facilidad con que [ya en época histórica] se independizaban estas provincias bajo sus propios jefes locales siempre que se debilitaba el poder central (...). No cabe duda de que esta cita nuestra, tomada de una descripción de las condiciones modernas, puede aplicarse por entero a las existentes antes de la aparición de Menes.

Dentro de tal conglomerado de pequeñas comunidades pueden originarse unidades políticas más amplias: *"En alguna de estas organizaciones poco definidas es donde, en esta parte de África, cabe que surjan nuevos jefes o caudillos, cuando un hombre fuerte o un líder guerrero empieza a extender su poder más allá de su propio grupo, originando así unas confederaciones relativamente homogéneas que, enfrentadas a un ataque hostil, se unen constituyendo algo semejante a una pequeña nación"* (Id.) Éste es, sin duda, el proceso que se refleja en [el arte del Predinástico final]. (...) Y puesto que (a juzgar por el estilo de los monumentos) [Menes, el unificador,] tuvo como antecesor a un rey del Alto Egipto, "Escorpión", que fue un conquistador y dedicó ofrendas votivas al templo de Horus de Hieracómpolis, como hiciera [el mismo] Menes, no hay duda de que la unificación final del país bajo [éste último supuso la culminación de] una tarea en la que ya habían estado empeñados uno o más de sus antecesores. Pero su hazaña fue distinta de las de éstos porque la obra perduró.

Evidentemente, la monarquía no se creó en un vacío, y la unificación del país puede considerarse como un corto proceso que se extendió a lo largo de varias generaciones. A Escorpión se le conoce como conquistador. Sin duda tuvo que haber otros jefes prehistóricos del tipo del rey africano "hacedor de lluvia"; pero la tradición egipcia, al atribuir el cambio decisivo al nombre de Menes, proclamó que el advenimiento de la Primera Dinastía marcó un momento crucial en la existencia de la nación. Todo lo que sabemos confirma la exactitud de este punto de vista. Por esta razón nos quedamos con el nombre de Menes como el del fundador de una monarquía unida, a pesar de que algunas de sus hazañas pudieron haber sido realizadas por Escorpión, algunas por Nármer y otras por Aha. En este sentido se puede decir que la realeza en cuanto concepto determinante mantenido como fuerza viva en toda la historia del país (o por lo menos hasta el final del segundo milenio a. de C.), no existió antes de Menes, ya que sus premisas están basadas en las realizaciones mismas de Menes. [Menes es el nombre que la tradición del Reino Nuevo dio al fundador de la Primera Dinastía; Escorpión, Nármer y Aha, en cambio, son nombres de reyes documentados arqueológicamente para el período formativo que nos ocupa. Los egiptólogos están de acuerdo en identificar a Nármer con Menes, porque es en la famosa "paleta de Nármer" donde el rey aparece por primera vez tocado con las dos coronas, la del Alto y la del Bajo Egipto.]

La perdurabilidad del significado de las conquistas de Menes tiene una doble raíz. En primer lugar, era esencial llevarlas hasta el final. El rey de todo el territorio no lo era porque hubiese obtenido más triunfos sobre los otros jefes, sino que lo era porque se había colocado a la cabeza de todos, sin pares ni dignatarios. Una vez terminada la conquista, fue posible ver la unificación de Egipto no como un resultado efímero de ambiciones conflictivas, sino como la revelación de un orden predestinado. Y así es como se consideró la monarquía en toda la historia egipcia. Siempre que, en tiempos posteriores, el poder central se derrumbaba y los centros locales recobraban su antigua autonomía, no se pensaba que esta vuelta a las condiciones predinásticas fuese una nueva desviación de una norma política, sino una caída en desgracia. Éste es el espíritu característico de escritos tales como *Las Amonestaciones de Ipu-ur*, que describe la anarquía del Primer Período Intermedio después de la disolución del Reino Antiguo. La descripción se propone deliberadamente representar una situación no solamente caótica, sino con las normas sociales y morales trastocadas, un mundo del revés. La Dinastía XII, que superó esta anarquía; la Dinastía XVIII, que expulsó a los asiáticos hicsos; los etíopes de la Dinastía XXV, que aplastaron a los numerosos reyezuelos que habían usurpado el poder, todos estos restauradores de una autoridad única proclamaron que sus realizaciones eran la vuelta a un estado de cosas de

precepto divino. Con esto se daba pleno asentimiento a la realización de Menes; el país unificado bajo un solo monarca no era una alternativa frente a unas formas de poder más descentralizadas: era la única forma admisible.

Podríamos preguntarnos aquí cómo pudo adquirir significado tan trascendente para los egipcios una institución introducida al principio de la historia. Si se sugiere que la unidad era la forma preferible desde el punto de vista de la eficacia administrativa, nos cabe responder que las consideraciones puramente utilitarias no bastan para investir a la soberanía única del carácter de necesidad, del especial prestigio que evidentemente poseyó. Menes, al proclamarse gobernante absoluto, había cumplido con uno de los requisitos necesarios para conseguir la sanción que el poder requiere para elevarse por encima de la vicisitud histórica. Cumplió el segundo requisito para la sublimación de su soberanía cuando le dio una forma que armonizaba tan perfectamente con la mentalidad egipcia como para parecer a la vez sublime y perenne. Esa forma fue la monarquía dual, la soberanía del Alto Egipto y la del Bajo Egipto, unidas en la persona única del gobernante. Esta concepción extraordinaria dio expresión política a la tendencia egipcia, tan profundamente arraigada, de entender el mundo como un conjunto de dualidades contrapuestas en un equilibrio inalterable. El universo en su conjunto recibía la denominación de "cielo y tierra". A la vez la idea de "tierra" se concebía también dualmente, como "norte y sur", las "porciones de Horus y las porciones de Set", "las Dos Tierras", o "las Dos Orillas (del Nilo)". El último de estos sinónimos demuestra claramente el carácter apolítico de estas denominaciones. Cada una de ellas equivale al segundo término de la más amplia dualidad "cielo y tierra"; pertenecen a la cosmología y no a la historia o a la política. Sin embargo, cada uno de ellas servía para describir la soberanía del rey, ya que toda la humanidad y todos los territorios de la tierra debían estar sujetos al Faraón. Frecuentemente se describía su reino como "el que el sol rodea", la tierra; y los griegos, que, como nosotros, se encontraron con que las traducciones literales de las frases egipcias podían inducir a error, tradujeron "las Dos Tierras" por "toda la tierra habitada". Cuando el Faraón asumía títulos duales o se llamaba a sí mismo "El Señor de las Dos Tierras", no se refería a la división que hubo originariamente, sino a la universalidad de su poder. Las formas duales de la monarquía egipcia no fueron el resultado de acontecimientos históricos; representaban la idea egipcia característica de que un todo se compone de dos partes contrarias. Menes dio expresión política a un modo de pensar fundamentalmente egipcio cuando definió su soberanía sobre las tierras vencidas y unificadas del Nilo como "una monarquía del Alto y Bajo Egipto". La perfecta consonancia entre los nuevos conceptos políticos y las establecidas nociones cosmológicas invistió a su creación de poderosa autoridad. Un estado concebido dualmente tuvo que parecer a los egipcios la manifestación del orden de la creación en la sociedad humana, y no el producto de una constelación temporal de poder. En esto es en lo que la victoria de Menes se distingue de cualquier otra realizada por reyes anteriores, como Escorpión.

Es importante darse cuenta de que la monarquía dual no tuvo una base histórica; no fue como si un rey del Alto Egipto se hubiera enfrentado con un Delta unido, pero antagónico, sobre el cual asumió la soberanía además de su dominio sobre el Alto Egipto. La estructura política del Egipto predinástico había sido bastante amorfa, como hemos visto; si bien la configuración geográfica sugirió una división del país en Delta y Valle del Nilo, no hay más razón para creer que éstas fuesen consideradas como entidades políticas que puede haberla respecto a las divisiones también obvias de desierto y suelo cultivable, la "Tierra Roja" y la "Tierra Negra".

(...) A la nueva concepción de Menes acerca de la soberanía de Egipto se debe el que tanto la Corona Roja como la diosa cobra Wadyet y ciertas costumbres e instituciones (...) se hicieran simbólicas del Bajo Egipto. Fueron creadas para contrapesar la Corona Blanca, la diosa buitres Nejbet y otros rasgos pertenecientes originariamente al principado del Alto Egipto del que procedía la Casa de Menes y que incluía Hieracópolis, Tinis y Abido. La importancia que se dio a los símbolos de la tierra natal de Menes, por una parte, y [a sus contrarios], por otra, son parte de la concepción de Egipto como una monarquía dual, como una simetría artificial pero significativa que fascina [y engaña] incluso a ciertos autores modernos que ven la unificación no como una conquista por etapas a la manera de Pianji el Etíope, sino como la victoria de un Alto Egipto ya establecido sobre un reino del Bajo Egipto igualmente desarrollado. [La arqueología ha demostrado claramente que nunca hubo en el Delta predinástico un reino unitario.]

Los mismos egipcios reconocieron a lo largo de su historia la validez de la concepción de Menes, y se esforzaron por lograr su realización. Muchos departamentos del gobierno, incluida la tesorería, estaban divididos en una oficina del Alto y otra del Bajo Egipto. En el ritual de la coronación y las elaboradas ceremonias del festival de Sed [=ceremonial de revitalización cósmica del rey tras 30 años de reinado] se utilizaban, como veremos, símbolos diferentes, apareciendo el rey una vez como rey del Alto Egipto y otra como del Bajo Egipto. Había santuarios duales para los espíritus ancestrales de la casa real. Los títulos del rey incluían, además de la doble denominación "Rey del Alto y Rey del Bajo

Egipto", un epíteto, "Las Dos Señoras", alusión a dos diosas que se manifestaban en la persona real que representaban las dos mitades del reino [Nejbet y Wadyet].

Otro epíteto del rey, "Los Dos Señores", parece sugerir un significado semejante; pero aquí se encierra un simbolismo religioso más profundo: "Los Dos Señores" eran los eternos antagonistas, Horus y Set. Se identificaba al rey con los dioses, pero no porque se le considerase como la encarnación de uno y también del otro, sino porque les personificaba en cuanto dualidad, como contrarios en equilibrio. De aquí el antiguo título de la reina de Egipto: "La que ve a Horus-y-Set". En los textos de las pirámides un soberano invoca al creador Atum con esta referencia a sí mismo: "mira a los dos habitantes del palacio, es decir, a Horus-y-Set" (Pyr. 141 d). Otro texto de las pirámides explica la resurrección del rey a la vida eterna como sigue:

Por causa de Horus has nacido (en ti)

Por causa de Set has sido concebido (en ti).

Esta incorporación de los dos dioses en la persona del Faraón es otro ejemplo de ese dualismo para el cual el todo es el equilibrio de dos contrarios. En tiempos posteriores, cuando se estereotiparon los títulos del rey, ya no se encuentra; pero en el arte, sí se utiliza entonces a los dioses Horus y Set para expresar una idea semejante. En dibujos simbólicos relacionados con el rey aparecen como símbolos del Bajo y Alto Egipto, cuando se representa, por ejemplo, "la Unión de las Dos Tierras", o en reproducciones abreviadas del festival de Sed. Están siempre cooperando y sus ademanes antitéticos significan que la tierra en su totalidad honra y sirve al rey. Por lo tanto se llama a Horus y Set *reju*, "los dos socios"; y su utilización en el arte encaja bien con los textos antiguos en los que se dice que están armoniosamente combinados en la persona del Faraón.

Pero esta unión de los dioses contrasta extrañamente con su relación mitológica. En los textos religiosos Horus y Set forman una dualidad también, pero el vínculo entre ellos consiste en una hostilidad impercedera. Es corriente [en Egiptología] trasladar el antagonismo entre los dos dioses desde la esfera de la cosmología, a la que pertenece, a la de la política, postulando un antiguo conflicto entre el Alto Egipto (Set) y el Bajo Egipto (Horus). Puesto que sabemos que la unidad de Egipto se realizó gracias a la conquista de un rey del Alto Egipto, Menes, esta teoría requeriría que se hubiera dado, en tiempos prehistóricos, el signo contrario, es decir, que Horus (Bajo Egipto) hubiese sido el vencedor. Tal concepción se basa en la injustificable proyección en la prehistoria de símbolos cuyo significado se deriva de la monarquía dual tal como fue creada por Menes y que, por lo tanto, no puede ser arrancada de ese contexto. Esta teoría, además, obstruye el camino para el entendimiento de un aspecto importante de la realeza que logra su mejor expresión al considerar al rey como Horus-y-Set.

Horus y Set eran los antagonistas "per se", los símbolos mitológicos de todo conflicto. La lucha es un elemento del universo que no puede ser ignorado; Set se ve siempre avasallado por Horus, pero nunca llega a ser destruido. Tanto Horus como Set se hieren en la lucha, pero al final hay una reconciliación: Horus establece el equilibrio estático del cosmos. La reconciliación, un orden inmutable en que las fuerzas conflictivas juegan la parte que les corresponde: he aquí el criterio egipcio acerca del mundo y también su concepto del estado. Si al rey se le llama (y esto en los primeros textos) Horus-y-Set, esta fórmula expresa más que "Las Dos Señoras". No indica simplemente que el rey domina la monarquía dual, sino también que ha aplastado la oposición y ha reconciliado a las fuerzas en conflicto, que representa un orden inmutable.

Este aspecto de la realeza encontró expresión, en la práctica, en los numerosos ritos y festivales que comentaremos, y que combinaban referencias al Alto y Bajo Egipto. Además, los habitantes del Norte no ocuparon una posición desventajosa en el reino unido, y eso a pesar de que era una dinastía del Sur la que reinaba. Entre los dignatarios y cortesanos importantes enterrados alrededor de las tumbas de los reyes de la Primera Dinastía, hay hombres cuyos nombres muestran su devoción a los dioses del Bajo Egipto. Dos de las reinas de la Primera Dinastía tienen nombres compuestos con el de la diosa Neit de Sais, en el Delta. Es un error considerar que estos fenimenes —como se hace generalmente— son sólo la prueba de una sabiduría práctica. El epíteto del rey "Horus-y-Set" lleva consigo implicaciones religiosas. La estructura y costumbres del nuevo estado muestran una clara integración del celo religioso y el sentido práctico.

La creación por Menes de una nueva capital para el Egipto unificado se debe ver a la misma luz. En la parte sur del ápice del Delta, cerca del Cairo actual, se acondicionaron unas tierras al oeste del Nilo y se construyó una fortaleza, "Las Murallas Blancas" (llamada más tarde Menfis). El aspecto de la edificación estaba claramente relacionado con la fecha reciente de la pacificación del país; su nombre la proclamaba fortaleza de un rey que procedía del Sur. En la época histórica el color del Norte fue el rojo y el del Sur el blanco. En la parte sur del reducto se fundó un nuevo templo dedicado al dios Ptah. Puede ser significativo el que uno de los epítetos de este dios fuese, en época posterior, "El Rey de las

Dos Tierras". En cualquier caso, el nombre del nuevo santuario está lleno de significado: "Balanza de las Dos Tierras, en la que se han pesado la Tierra del Alto Egipto y la Tierra del Bajo Egipto". El nombre del templo revela explícitamente el equilibrio establecido.

Hemos hecho una estimación del significado espiritual de la obra de Menes. Los egipcios reconocieron siempre la importancia de lo realizado. Sin embargo, para su modo de pensar, una innovación histórica de tanta importancia tenía que ser debida al desarrollo de un orden preestablecido, la manifestación de algo que siempre había estado potencialmente presente. Además, conservaron en cuanto fue posible todas las ceremonias y costumbres que Menes había introducido. De este modo durante más de tres mil años la coronación del Faraón tuvo lugar en Menfis culminando en una doble ceremonia que, según todas las probabilidades, se remonta a los días en que Menes concluyó la construcción de su nueva capital, ya que se llama "Unión de las Dos Tierras; Circuito de las Murallas Blancas". Nos equivocáramos si pensáramos que esta tradición es conmemorativa de las hazañas de Menes. El ritual se refiere al momento en el que se celebra. Con el mantenimiento de estas antiguas ceremonias en la coronación de cada rey, su sucesor se convertía, en cierta medida, en una representación del acontecimiento original, participando de su virtud y reafirmando su propósito.

[Idea central del texto: el mito o los principios esenciales de una cosmovisión "integrada", como, en este caso, la dualidad de los egipcios, no derivan de hechos históricos ni "narran" acontecimientos realmente sucedidos, sino que, previos a éstos, son sentidos como principios trascendentes y necesarios a los que, en todo caso, se echa mano para "explicar" los acontecimientos que se consideran importantes, aquéllos, precisamente, que pueden reconducirse a un "arquetipo" del Tiempo Primordial, recogido por el mito mismo (cf. Eliade). Es decir, el mito no surge de los hechos, sino que pertenece a una dimensión totalmente diferente a la de éstos —la esfera de lo trascendente—, les es previo y les sirve de contexto "ideológico" interpretativo. En el caso de Menes, la dualidad, como principio cosmológico, no es un "invento" suyo, pero sí lo es la plasmación político-territorial de ésta: el nuevo estado dual se reconduce a ella.]

Capítulo 4

La autoridad del rey

Se han conservado muy pocos documentos administrativos y legales de Egipto, y, como resultado de esta escasez, nuestro conocimiento del funcionamiento de la realeza en Egipto es muy vago. Pero parece que el predicativo "dios" que sigue al título de Faraón sin duda encuentra su correlación en su poder absoluto sobre el territorio de Egipto y sus habitantes. "La propiedad privada aparece pronto como resultado de las donaciones reales, pero en el fondo no es más que una transferencia de derechos. Esto es aplicable también a toda libertad individual, condición personal o rango. En teoría, el rey puede anularlos en cualquier momento". Incluso "la justicia está encarnada en el dios que gobierna al estado; él respeta la tradición y los privilegios de las clases y de las regiones, pero siempre que él apruebe su legitimidad: en principio no hay ni justicia ni ley autónoma fuera de la Corona".

Esto no quiere decir que se dé por hecho que el Faraón actúe arbitrariamente, ya que el rey vive con la obligación de mantener la *maat*, que normalmente se traduce por la "verdad", pero que en realidad significa el "orden justo" —la estructura inherente a la creación, de la que la justicia es una parte integrante. Por lo tanto, el rey, en la soledad de su divinidad, tiene una inmensa responsabilidad. Amenhotep III se esfuerza por hacer florecer el país como en los tiempos primitivos por medio de "los designios de Maat". Maat está, naturalmente, personificada —es una diosa, la hija del rey-sol, Re, cuyo circuito regular es la más sorprendente manifestación del orden cósmico establecido. Por lo tanto, se dice del rey: "La prolección (*hu*) imperativa está en tu boca. El entendimiento (*sia*) está en tu corazón. Tus palabras son el santuario de la verdad (*maat*)".

Cuando, por lo tanto, los asuntos del estado sufren menoscabo, surge una situación paradójica. Esto lo expresa bien Ipu-ur cuando describe la anarquía del Primer Período Intermedio. (Tenemos que interpolar conjunciones para captar la lógica de estas frases con su enmarañado reproche al rey). "Hu, Sia y Maat están contigo. [Sin embargo] es confusión lo que tú pones por todo el territorio, junto con el ruido del tumulto. Contempla [cómo] utilizan la violencia los unos contra los otros [y sin embargo] la gente está de acuerdo con lo que tú has ordenado". Puesto que es la voluntad del rey divino la que se lleva a cabo, él tiene que ser el responsable de ese estado sin ley del país, aunque los instrumentos del orden $\frac{3}{4}$ la Prolación Imperativa, el Entendimiento y la Verdad $\frac{1}{4}$ estén con él. Por lo tanto, aunque se le hace responsable al rey, la comunidad no puede actuar contra él porque es divino.

Es natural que no encontremos en Egipto ningún instrumento legal para reemplazar al rey, pero todavía es más interesante, como prueba de que el pueblo reconocía el carácter

sobrenatural de la realeza, que en toda la larga historia de Egipto no haya testimonio de ninguna sublevación popular. Oímos hablar a veces de intrigas de los cortesanos y príncipes. Podía haber pretensiones rivales al trono entre los miembros de la casa real, que se justificasen teológicamente por la incertidumbre existente con respecto al príncipe elegido para la nueva encarnación, pero generalmente la gente no podía interferir ni en realidad lo hacía.

El rey era, verdaderamente, la única fuente de autoridad. Todas las acciones oficiales, tanto en la esfera secular como en la religiosa, estaban basados en el poder que el rey había delegado. Esto fue cierto a lo largo de toda la historia egipcia, pero un estudio de los títulos del Reino Antiguo revela la base apolítica de esta costumbre. Parece que originariamente los funcionarios habían sido parientes de la Casa real y, desde luego, constituyen una clase separada $\frac{3}{4}$ los Parientes Reales. Dicho de otro modo, aquellos en quienes se delegaba alguna forma de poder, compartían, en cierta medida, la esencia misteriosa que diferenciaba al rey de todos los demás hombres.

Se ha dicho que los gobernantes colocaban a los miembros de su familia en altos puestos como medida de seguridad —como si las ramas inferiores de las casas gobernantes no fueran siempre más fértiles en pretendientes y revoltosos. Además, el sistema se aplicaba hasta en los rangos inferiores de los dignatarios de provincia que no podían tener ningún parentesco cercano con el monarca en el poder. Sabemos que durante la Dinastía IV los visires y los sumos sacerdotes de los grandes centros del culto eran hijos o primos del rey. El parentesco a veces formaba parte del título oficial también, por ejemplo: "Jefe del Neheb de Su Padre"; "Sumo Sacerdote-Recitador de Su Padre", y uno se pregunta hasta qué punto un término arcaico como *ity* se usaba para dirigirse al rey; aparece así en los textos de las pirámides y parece que corresponde etimológicamente a *it*, "padre".

Uno de los principales títulos de la diosa de la escritura, Seshat, era, durante el Reino Antiguo "Señora de los Archivos de los Parientes Reales", que vendría a ser un tipo de registro de nobleza, ya que no existía ninguna otra nobleza hereditaria, aunque el rey permitía graciosamente que los cargos pasasen de padres a hijos. El título *sahu*, que normalmente se traduce por "nobles", indicaba a aquellos a quien el rey había concedido el privilegio de tener un sello. No había en Egipto ni clases ni castas; todos eran plebeyos ante el trono, salvo aquellos en cuyas venas fluía algo de sangre real, por muy adulterada que ésta estuviese. Existe un paralelo moderno exacto a esta división entre los Baganda [de Uganda] que tienen un "rey divino". Los Parientes Reales formarían una clase bastante numerosa, puesto que no sólo los propios hijos del rey, sino todos los de sus hermanos, y, en realidad, tanto todos los hijos engendrados por anteriores gobernantes como sus descendientes, pertenecerían a esta clase y se les consideraría capacitados, por su origen, para detentar alguna parte de la autoridad que el Faraón delegaba. No es, pues, de sorprender que se encuentren Parientes Reales incluso en puestos de importancia secundaria de la administración provincial.

Aun en el caso de los dignatarios de más alto rango del estado aparece en algunos títulos el carácter de delegación que tiene la autoridad. El visir es el "Administrador de Todo el País", "Regidor de Todas las Ordenes del Rey". Los hombres que están a cargo de las expediciones mineras y de las misiones comerciales extranjeras se llaman "Tesoreros del Dios (es decir, del Rey)". En el Reino Antiguo eran generalmente los príncipes los que ocupaban estos puestos. Por ejemplo, el príncipe Meri-ib fue Sumo Sacerdote de Heliópolis y "Supervisor de Todos los Edificios del Rey".

Es lógico que si se considera al Faraón como fuente de toda autoridad, todo egipcio tuviera el derecho a acudir a él, aunque en la práctica fuese extremadamente difícil tener acceso a su presencia. En realidad los visires, que eran el verdadero centro de la administración del país, mantenían al rey apartado de los pormenores del gobierno. Pero las decisiones importantes se sometían a la aprobación del rey, y se ordenaba al visir que celebrara audiencia con el rey cada mañana para dar cuenta del estado de la nación. En muchos asuntos la delegación del poder en el visir permitía a éste actuar como poder ejecutivo. También se hacía constar en las instrucciones destinadas al visir que tendría que escuchar las peticiones de cualquiera que quisiera presentárselas. Naturalmente, no había una división entre el poder judicial y el ejecutivo, ni, para esta cuestión, en relación con el legislativo, ya que todo el poder estaba concentrado en el rey, que por sí solo mantenía un orden concebido como un todo coherente, establecido en todo lo esencial en el momento de la creación.

El poder del rey sobre sus súbditos no acababa con la muerte, y debemos recordar que este poder no era una experiencia tiránica soportada de mala gana, sino una relación que determinaba la función y el lugar de cada súbdito en el mundo. Existe claro testimonio de que, al menos durante el Reino Antiguo, los egipcios contaban con la protección y guía de su señor incluso en las inciertas regiones de la otra vida.

Algunos reyes de la Primera Dinastía fueron enterrados en Abido en grandes conjuntos que contenían también las tumbas de sus séquitos. No hace falta suponer que se mataba a la corte cuando moría su señor, aunque es evidente que algunas personas enterradas en la tumba del rey fueron muertas para que le acompañasen y le sirviesen. (...) Hacia la Dinastía IV han desaparecido ya todos los signos de matanzas en el entierro del rey, pero la tumba del rey, la pirámide, todavía encabeza la necrópolis edificada en su inmediata proximidad y destinada a aquellos de sus seguidores a quienes se había concedido el privilegio de ocuparla. Reunidos alrededor del trono durante la vida del rey, la jerarquía de sus funcionarios y sirvientes, todos los que de una manera u otra se habían ganado su estima o habían servido como un canal a través del cual la autoridad se había hecho efectiva, se trasladaban con su señor y bajo su guía a la vida futura.

Se creía que el inmenso poder del rey era capaz de arrastrar felizmente consigo al Más Allá a las generaciones posteriores, y por eso las tumbas de las mastabas de estas necrópolis contienen a veces no sólo los cuerpos de los sirvientes de sus constructores, sino también los de sus hijos y nietos. Es evidente que, de esta manera, estos últimos podían también gozar del don concedido a su ocupante original; pero posiblemente se nos escapa algún factor importante cuando la explicación utilitaria de esta costumbre nos satisface, ya que tenemos una prueba definitiva de que el poder del rey no acababa con su muerte. Por ejemplo, encontramos estas palabras dirigidas al dignatario a cargo de los monumentos funerarios de un rey y que se refieren a los posibles usurpadores de éstos:

Aquellos que hagan cualquier cosa hostil o mala a cualquiera de estas estatuas... y otros monumentos,

Mi Majestad no permitirá:

Que ellos o sus padres disfruten de ellos

Que se unan en el Oeste a los espíritus transfigurados;

Que estén entre los vivos [en el Más Allá].

Es evidente que las amenazas del rey se refieren a cualquiera que, en un futuro no especificado, pueda dedicar a otros usos los monumentos del rey y la renta que él ha destinado a su mantenimiento. La inscripción implica claramente que el rey muerto conserva su poder en este mundo (donde el usurpador puede "disfrutar" de su mal adquirida propiedad) y también en la Otra Vida (donde el usurpador espera unirse finalmente a los "espíritus transfigurados"). También encontramos que en ocasiones se adoraba a los antiguos reyes, o a las estatuas que ellos colocaron en los templos, durante varios siglos después de su muerte. Por tanto, es razonable considerar la coherencia de corte y rey después de la muerte, expresada materialmente en la organización de la necrópolis, como algo basado en una profunda y duradera relación con el monarca.

El material que hemos revisado hasta el momento no está complementado por declaraciones directas más que de un modo muy exiguo. En todo momento lo que se describe en los monumentos no es la situación real, sino la ideal [la arquetípica]; y, como hemos dicho, los documentos administrativos son escasísimos. En todos los templos del país se representa al rey cumpliendo el ritual; en la práctica, naturalmente, delegaba su función sacerdotal en los sacerdotes. En el papiro que contiene el ritual cotidiano del templo de Amón en Tebas, el sacerdote que oficia hace constar dos veces: "Soy el sacerdote. Es el rey el que me ha enviado para contemplar al dios". También tenemos una inscripción de un dignatario que representaba al rey Sesostris III en la celebración de los Misterios de Osiris en Abido. De modo similar, las inscripciones describen al Faraón en el papel de capitán general, y en algunos casos tenemos detallados relatos del consejo de guerra que precedía a las batallas importantes. Pero ya hemos señalado que llegaríamos a conclusiones erróneas si lo entendiésemos literalmente, porque lo que reflejan es una forma literaria establecida. Los generales aconsejan un avance prudente; el rey desecha este parecer y se decide por una audaz línea de acción; el consejo, impresionado, cede; y el rey se apunta una gran victoria. Éste es el modelo del ataque de Kamosis a los hicsos y de la batalla de Megido planeada por Tutmosis III. Incluso es posible que influya en el relato de la conquista de Egipto por Pianji. Solamente la batalla de Qadesh está narrada de una forma poco convencional, que tiene su correlato en la manera tan totalmente excepcional en la que se representa en los relieves. En este caso, sabemos algo del verdadero curso de los acontecimientos porque parece que el rey insistió en que se diera la inusitada versión de cómo estuvo a punto de perder la batalla por los errores tácticos y la incompetencia del servicio de inteligencia egipcio, si no hubiera sido porque su bravura personal impidió el desastre.

Incluso cuando el estado se embarca en una empresa pacífica, tal como la renovación de un templo o la excavación de pozos en una ruta de caravanas, al rey siempre se le muestra como el instigador, y a sus consejeros como los que confirman su perspicacia y previsión. Por eso leemos cómo Sesostris I celebró un consejo de la corona en el que decidió reconstruir el templo de Heliópolis. El texto describe, con una circunlocución característicamente impersonal al referirse al rey: "El rey hizo su aparición con la doble corona. Se celebró una sesión en la Sala de Audiencia. Tomó consejo de su séquito, los

Compañeros del Palacio (¡Vida! ¡Prosperidad! ¡Salud!), los funcionarios del puesto de primera. Se dieron órdenes al tiempo que fueron escuchadas; tomó consejo haciéndoles revelaciones". La última frase caracteriza el proceso tal y como fue concebido idealmente. En realidad se buscaba consejo. Así, un príncipe local del Egipto Medio se enorgullece de que "se le llamó para consultarle en el Consejo Privado sin que la gente lo supiera. Al Palacio (o sea, al Faraón) le agradaron sus propuestas". Pero en estas reuniones, simples humanos cooperaban con un dios y tal relación no puede ser descrita más que dentro del campo de un estricto formalismo en el que las acciones y las reacciones se ajustan a una serie de fórmulas teológicas aceptadas. Por esta razón, todas las deliberaciones que precedían a las acciones gubernamentales parecían parciales, ya que el Faraón "tomaba consejo haciendo ... revelaciones". El relato de Sesostri I muestra al rey que abre la sesión diciendo, "Contemplad, Mi Majestad decreta un trabajo y está pensando en una hazaña", y los consejeros contestan: "La Prolación Imperativa está (en) tu boca, el Entendimiento te sigue. ¡Oh, soberano (¡Vida! ¡Prosperidad! ¡Salud!), son tus proyectos los que vienen a suceder", etc. En un examen más minucioso los rasgos cuasi-individuales se ajustan a este esquema. En ocasiones se permite que ciertas peculiaridades, tal como la maestría de Amenhotep II como arquero, modifiquen los rasgos convencionales, igual que en la técnica del retrato se imponen ciertos rasgos fisonómicos sobre el modelo básico del hombre físicamente perfecto, vigoroso y joven, para darle casi imperceptiblemente un toque de individualidad. Solamente el implacable egocentrismo de Ajenatón rompió los lazos de la tradición tanto en esto como en otros muchos campos. En conjunto, pues, las inscripciones nos presentan la misma imagen del rey que la que encontramos representada en el arte y que hemos estudiado en la Introducción. La imagen es impersonal y ahistórica, y esto es por las razones ya establecidas: ninguna realidad, ni ningún acontecimiento histórico, podría jamás equipararse a la dignidad del orden inmutable de la creación. Cualquier desviación de la norma marcada era una tacha en el reino que bien podía silenciarse; especialmente porque, en cualquier caso, se la consideraba como algo efímero, y en verdad, no merecía en modo alguno ser conmemorada ni en el arte ni en los textos. Por consiguiente, encontramos en relieves y en inscripciones al rey como victorioso, al rey en tanto que fiel guardián del servicio de los dioses, al rey como Horus apoyando (vengando) a Osiris.

Está claro, pues, que actuamos en la más íntima armonía con los antiguos egipcios cuando no tomamos en cuenta los diferentes grados de realización que el concepto de realeza tuvo en las sucesivas etapas de su historia. No cabe duda de que estos cambios pueden ser objeto de investigación, y observaríamos entonces una disminución del poder real en ciertos momentos, y una reafirmación de las prerrogativas reales en otros. Encontraríamos también que los textos reflejan una acentuada disminución de la confianza y una creciente conciencia de la distancia existente entre el Faraón y su divino padre desde finales de la Dinastía XVIII en adelante. Pero tales observaciones carecen de sentido si no entendemos la verdadera naturaleza de la realeza egipcia. La concepción del Faraón como un dios encarnado explica los fenómenos históricos incluso cuando parece que los niega, puesto que esta paradoja tuvo que llegar a ser casi insostenible siempre que la tensión entre la realidad de las condiciones humanas y el ideal del orden divino se extremase, como debió pasar en los períodos de desorden [que se explicaban porque el rey no cumplía con sus deberes cósmicos o había perdido la fuerza cósmica] o cuando Egipto se enfrentó con un igual, por ejemplo, el Imperio hitita. Sin embargo, aun entonces no se formuló ningún nuevo concepto de la realeza; de aquí que tengamos que hacer caso omiso de los cambios históricos en cuanto a nuestro presente propósito. La fuerza de la soberanía en toda la historia egipcia fue el concepto de la realeza que estamos presentando aquí.

Si no es mucho lo que podemos decir de las funciones del rey, por lo menos sabemos, por algunas frases poco comunes, que la concepción oficial del cargo y de su titular refleja la opinión aceptada. Una famosa obra literaria pretende ser "Las Instrucciones que Su Majestad el Rey Amenemhat I, justificado, dio cuando habló en un sueño-revelación a su hijo". El rey muerto se dirige a su sucesor con un epíteto propio de los dioses, "Señor de Todo", y luego dice: "Tú que has brillado (verbo *jai*) como un dios, escucha lo que te voy a decir". El verbo *hai* está escrito con un jeroglífico que representa al sol levantándose sobre la Colina Primigenia; se usa regularmente como término para la salida del sol y las estrellas y para la aparición del Faraón en su acceso a festivales o al trono. La implicación revelada por la conexión de la palabra con los cuerpos celestiales y especialmente con el sol es significativa. El rey participa de la esencia de estos fenómenos naturales. En el mismo texto se expresa un significado parecido cuando el Rey Amenemhat se refiere a sí mismo: "Yo fui el que produjo la cebada y amó al dios-trigo. El Nilo me respetó en cada uno de sus desfiladeros. Ninguno pasó hambre en mis años, ni tampoco sed. Los hombres vivieron (en paz) por lo que yo trabajé... Todo lo que yo ordené fue como tenía que ser". El rey "produjo cebada", no simplemente de un modo indirecto, por ejemplo, interesándose por los agricultores o fomentando la agricultura, sino a través de sus propios actos $\frac{3}{4}$ manteniendo la Maat, el orden justo que permitía que la naturaleza funcionase incólume para beneficio del hombre. Por eso el Nilo crecía eficazmente en la inundación para que

la tierra cultivable alcanzara su extensión máxima y el pueblo prosperase. Podemos citar otro texto a este respecto, un canto compuesto para la subida al trono de Mineptah:

*Alégrate, tú tierra toda, han llegado los buenos tiempos.
Ha sido nombrado un señor en todas las naciones...
¡Oh todos vosotros los rectos, venid y contemplad!
La verdad ha reprimido a la mentira.
Los pecadores se derrumban de faz.
A todos los que son codiciosos se les hace retroceder.
Dura el agua y no falta.
El Nilo lleva una crecida alta.
Los días son largos, las noches tienen horas,
los meses llegan correctamente.
Los dioses están contentos y alegres de corazón,
y la vida transcurre entre la risa y la admiración.*

La comparación de los dos textos realza su significado. Se podría pensar que el canto sólo contiene las hipérbolos propias de un estado de ánimo festivo, si no fuese porque se repiten en el severo contexto de la doctrina de Amenemhat. Allí se acentúa la influencia benéfica del rey sólo para sacar a relucir su completa soledad, ya que a pesar de ella fue traicionado; y sin embargo, aunque los dos textos se diferencian tanto por su humor como por la época, nos encontramos con que describen el poder real con los mismos atributos, lo que constituye la prueba más convincente que pudiéramos encontrar de que los egipcios creían realmente que estos atributos correspondían al rey. Este poder incluye, pues, la singular capacidad de dominar y promover los procesos naturales, especialmente la inundación del Nilo, de la que depende la prosperidad de Egipto. Porque sube al trono el rey que ha establecido la Maat, que ha vencido la mentira, hay abundantes inundaciones, y las estaciones, los meses, los días y las noches se suceden en ordenada procesión. De ahí el canto. Pero la doctrina de Amenemhat dice prácticamente lo mismo: nadie tenía hambre porque el rey hizo que el trigo creciera, y el Nilo, obedientemente, creció hasta todos los lugares accesibles a fin de que se pudieran labrar. Incluso un autor tan tardío como Amiano Marcelino sabía que los egipcios atribuían la abundancia o el hambre a las cualidades de su rey, no en un sentido moderno, a sus cualidades de administrador, sino a su eficacia como el órgano de integración, que participaba de lo divino y de lo humano y a quien se le confiaba el hacer de la mutua dependencia de los dos una fuente de "risa y admiración".

Es característico de Egipto el resaltar por encima de todo la influencia del rey sobre la crecida del río. Esta conexión se expresaba también en el ritual, por lo menos durante la XX Dinastía. En el momento crítico de las aguas bajas, cuando no había suficiente caudal en el río "para cubrir los secretos de los Infiernos", en Silsila se arrojaban ofrendas al agua en nombre del Faraón. Con ellas iba una copia del "Libro que hace que el Nilo brote de su Fuente". Dos meses más tarde, en la época del "agua pura", esto es, cuando el río empezaba a crecer, se repetían las ofrendas.

El rey sigue conservando este poder sobre las fuerzas naturales después de su muerte. Examinaremos su relación con la vegetación cuando tratemos de Osiris; ya nos hemos encontrado con ello en la Teología Menfita y nos encontraremos más adelante con un curioso monumento que proclama el poder del rey muerto sobre el Nilo. Es evidente que imposibilitamos toda comprensión de los antiguos egipcios si nos negamos a dar importancia a textos como el que sigue, en el que un cierto Sehotepibre instruye a sus hijos con respecto al rey como sigue:

*Él es quien ilumina las Dos Tierras más que el disco solar.
Él es quien hace que las Dos Tierras estén más verdes que un Nilo crecido.
Ha llenado las Dos Tierras de fuerza y vida.
El rey es Ka.
Su boca es crecimiento.
Él es quien crea al que va a ser.
Él es el Cnum [formador] de todos los miembros,
El engendrador, causa de la existencia de la gente.*

Es significativo que un epíteto corriente del rey sea *di anj*, que, así escrito, se puede traducir tanto por "dador de vida" como por "dotado de vida". Las dos interpretaciones son correctas, y la segunda no significa simplemente que el rey esté todavía vivo, sino que él dispone de la vida de modo soberano y puede mantener a la muerte acorralada. La otra interpretación "dador de vida", afirma que él hace lo mismo por sus súbditos. De un modo parecido, "mantiene vivos los corazones".

Por lo tanto estas expresiones se proponen algo más que indicar que los regalos y los sueldos del rey mantienen a muchos de sus súbditos. Es cierto que esto es parte de sus obligaciones, pero el rey no sólo contribuye materialmente a producir "lo más sustanci-

oso del país", sino que también tiene que administrarlo y repartirlo. Sólo entonces se hace patente que funciona eficazmente; su munificencia prueba que él dispone, como debe hacerlo un rey, de la tierra y sus productos. Por eso los dioses y diosas que actúan de mágicos padrinos en el nacimiento de Hatshepsut dicen que el reino será bendecido con "alimento" y "sustento" entre otras cosas. Por eso los regalos de alimentos preceden y concluyen el festival de Sed [ceremonial por medio del cual el rey renueva, a los 30 años de reinado, sus fuerzas cósmicas], e intervienen comidas simbólicas en el momento culminante y en la conclusión del Misterio de la Sucesión [texto en que se explica el ritual de coronación]. Pero el rey también mantiene alegres los corazones de todos aquellos súbditos que no participan directamente de su munificencia, ya que él ejerce una misteriosa e incesante actividad, fundándose en la cual, día a día, hora a hora, la naturaleza y la sociedad se integran. De aquí, como veremos, los incalculables riesgos que significa para todos la interrupción del poder real por la muerte de un rey, y por eso también la aparición en cantos, tales como los que celebran la subida al trono de Mineptah, del júbilo (excesivo para la mente moderna) porque la crisis ha sido superada y se ha entronizado un nuevo rey. Todavía citaremos otro de estos poemas en los que podemos percibir el alivio de una población que ha pasado por un período de intenso peligro y se ha liberado de la amenaza de una catástrofe que nosotros ya no podemos comprender como es debido:

*¡Qué día tan feliz! El Cielo y la Tierra se regocijan
Ya que tu eres el Gran Señor de Egipto.
Los que habían huído han vuelto a sus ciudades;
Los que se habían escondido han aparecido de nuevo;
Los que pasaban hambre están satisfechos y felices;
Los que pasaban sed están borrachos;
Los que estaban desnudos se visten de fino lino;
Los que estaban sucios llevan prendas blancas;
Los que estaban en prisión están libres;
El que estaba bajo el yugo está lleno de alegría;
Los que estaban en lucha en esta tierra se han reconciliado.
Los Nilos crecidos han venido de sus fuentes para refrescar los corazones...
[Himno por la subida al trono de Rameses IV.]*

Si es en virtud de la mediación del rey por lo que las fuerzas vitales funcionan en la naturaleza, el hombre no está excluido de esta ley. Los egipcios mantenían que la potencia del rey se dejaba sentir en el cuerpo y la persona de cada uno de sus súbditos y lo expresaban por medio de un término que merece ser estudiado, el *ka*, que apareció en el Reino Antiguo en nombres propios como el siguiente: Kaijernesu, "Mi Ka procede del rey".

[Sigue el capítulo dedicado al Ka del Rey.]

Henri Frankfort (1981). *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza* (ed. orig. 1948, cap. I i IV, pàg. 39-47, 75-84). Madrid, Alianza.

5. Bibliografia

Assmann, J. (1995). *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*. Madrid: Akal.

És una reflexió sociològica i antropològica sobre la història egípcia.

Baines, J.; Málek, J. (1988). *Egipto. Dioses, templos y faraones* (2 vols.). Barcelona: Folio (*Atlas culturales del mundo*).

Molt bon atlas que, més enllà de la cartografia, és una rigorosa introducció a la història política i cultural d'Egipte. Absolutament recomanable.

Bard, K.A. (1999). *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt*. Londres-Nova York: Routledge.

Articles ordenats alfabèticament sobre tots els aspectes de l'arqueologia egípcia. Molt complet i actualitzat.

Bonhême, M.-A.; Forgeau, A. (1988). *Pharaon. Les secrets du pouvoir*. París: Armand Colin.

Una síntesi recent i actualitzada sobre tots els aspectes de la reialesa faraònica.

Bresciani, E. (1999). *Letteratura e poesia dell'antico Egitto. Cultura e società attraverso i testi*. Torí: Einaudi Tascabili.

Completíssima antologia de textos literaris i religiosos egipcis.

Carter, H. (1972). *La tumba de Tutankhamón*. Barcelona: Destino.

Tot un clàssic, de lectura apassionant.

Cervelló Autuori, J. (1996). *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*. Sabadell: AUSA.

La reialesa egípcia en el seu context cultural africà.

Cervelló Autuori, J. (coord.) (2002). *El antiguo Egipto. Introducción a la civilización faraónica*. Barcelona: Ediuoc-Planeta.

Introducció als diferents aspectes de la civilització de l'antic Egipte: història, arqueologia, art, religió, llengua i escriptura i literatura. Es tracta dels mòduls d'un curs de postgrau de formació continuada de la UOC.

Collier, M.; Manley, B. (2000). *Introducción a los jeroglíficos egipcios*. Madrid: Alianza.

Bon manual per a introduir-se en l'epigrafia egípcia, és a dir, en la llengua i l'escriptura jeroglífica de les inscripcions.

Derchain, Ph. (1996). "Egipto". A: Y. Bonnefoy (ed.). *Diccionario de las mitologías, I: Desde la Prehistoria hasta la civilización egipcia* (traducció de l'edició original francesa de 1981). Barcelona: Destino.

Assaig clàssic sobre la religiositat dels egipcis en general. Lúcid, clar i ben documentat.

Frankfort, H. (1981). *Reyes y dioses*. Madrid: Alianza.

Estudi de la reialesa faraònica en el seu context cultural i cosmovisional. Díficil, però imprescindible per a entendre la civilització egípcia en el que té de més essencial.

Frankfort, H. (1998). *La religión del antiguo Egipto*. Barcelona: Laertes.

Anàlisi dels conceptes i aspectes més definidors de la religiositat dels egipcis. Molt recomanable.

Galán, J.M. (1998). *Cuatro viajes en la literatura del antiguo Egipto*. Madrid: CSIC.

Traducció i comentari històric i literari de quatre conegudes narracions de l'antic Egipte, entre les quals el *Sinuhè*.

Grimal, N. (1997). *Historia del antiguo Egipto*. Madrid: Akal.

Actualitzada i bona història general d'Egipte, amb una bibliografia completa.

Hornung, E. (1999). *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. Madrid: Trotta.

Anàlisi intel·ligent i molt penetrant del concepte egipci de diví i divinitat, i per extensió, de tota la cosmovisió egípcia.

Kemp, B.J. (1992). *Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*. Barcelona: Crítica.

Una introducció molt bona a la civilització egípcia; a partir del registre arqueològic, es fa veritable història de la cultura i de les mentalitats. Molt recomanable.

Lichtheim, M. (1973-1980). *Ancient Egyptian Literature* (3 vols.). Berkeley - Los Angeles: University of California Press.

Antologia dels textos egipcis més significatius.

Manley, B. (1998). *Atlas historique de l'Égypte ancienne*. París: Autrement.

Un altre resum òptim i molt actualitzat d'història i civilització de l'antic Egipte a partir de la geografia i la cartografia. També molt recomanable.

Manniche, L. (1997). *El arte egipcio*. Madrid: Cátedra.

Bon manual general d'art egipci.

O'Connor, D.; Silverman, D.P. (ed.) (1995). *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden: E.J. Brill.

Articles de diversos autors sobre la reialesa faraònica. El tractament més recent, actualitzat i bibliogràficament complet sobre el tema.

Padró, J. (1996). *Historia del Egipto faraónico*. Madrid: Alianza.
Història general d'Egipte clara i completa, no sempre prou actualitzada.

Robins, G. (1997). *The Art of Ancient Egypt*. Londres: Routledge.
Bon manual general d'art egipci.

Serrano Delgado, J.M. (1993). *Textos para la historia antigua de Egipto*. Madrid: Cátedra.
Bona selecció de textos egipcis comentats.

Shafer, B.E. (ed.) (1991). *Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths and Personal Practice*. Londres: Routledge.
Síntesi bona i actualitzada sobre el tema. Molt bona bibliografia.

Shaw, I. (ed.) (2000). *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press.
Història general d'Egipte molt actualitzada i completa. Molt recomanable.

Shaw, I.; Nicholson, P. (1995). *British Museum Dictionary of Ancient Egypt*. Londres: British Museum Press.
Un bon diccionari enciclopèdic sobre l'antic Egipte.

Vandersleyen, C. (1995). *L'Égypte et la Vallée du Nil, II: De la fin de l'Ancien Empire à la fin du Nouvel Empire*. París: Presses Universitaires de France (col. Nouvelle Clio).
Segon volum d'una col·lecció de tres –el tercer encara no publicat–, de la qual el primer és el llibre de Vercoutter que s'esmenta a continuació. Història general d'Egipte detallada i actualitzada, amb una bibliografia molt àmplia i bona. També molt recomanable.

Vercoutter, J. (1992). *L'Égypte et la Vallée du Nil, I: Des origines à la fin de l'Ancien Empire*. París: Presses Universitaires de France (col. Nouvelle Clio).
Primer volum de la col·lecció esmentada per Vandersleyen.

Vernus, P. (1995). *Essai sur la conscience de l'Histoire dans l'Égypte pharaonique*. París: Honoré Champion.
Assaig sobre les concepcions egípcies del passat, no sempre coincident amb els postulats de la nostra assignatura.

Welsby, D.A. (1996). *The Kingdom of Kush. The Napatan and Meroitic Empires*. Londres: British Museum Press.
Història i cultura dels regnes sudanesos de Nàpata i Meroe: del I mil·lenni aC a mitjan I mil·lenni dC.

A Barcelona s'edita la sèrie de monografies egiptològiques especialitzades *Aula Ægyptiaca-Studia* (des del 2001).

6. Activitats

6.1. Activitat 1

- a) Llegiu acuradament la introducció d'aquest apartat (especialment el paràgraf que parla de cosmovisió dels egipcis).
- b) Repreneu els capítols I i IV del llibre de M. Eliade *El mito del eterno retorno*, i els paràgrafs 6 i 15-18 de la lectura "Egipto, África y la historia", de J. Cervelló, que hem fet en el primer apartat, "Epistemologia".
- c) Trebal·leu acuradament les dues lectures d'aquest apartat.
- d) Reflexioneu sobre el tema següent: concepcions del temps, del passat i del poder a l'antic Egipte. La manera com els egipcis concebien el temps i el passat en condicionava la visió del poder i de la funció del rei. Conceptes com arquetipus, etern retorn, integració, ordre còsmic, dualitat, Estat, reialesa divina, poder còsmic estan íntimament relacionats... Reflexioneu sobre aquesta complexa qüestió i redacteu dues pàgines amb les vostres conclusions.

6.2. Activitat 2

L'Egipte faraònic és la primera de les civilitzacions antigues amb escriptura que hem estudiat. En l'apartat següent estudiarem la segona: Mesopotàmia. Egipte i Mesopotàmia han produït *textos*, de manera que, a diferència del que passa amb les societats àgrafes, tenim un altre àmbit de fonts, d'una importància cabdal, per a l'estudi d'aquestes civilitzacions. Així, doncs, si les activitats dels temes sobre prehistòria eren de contingut prehistòric i religiós, l'activitat que us proposem aquí és de contingut històric i religiós, en el sentit que es tracta no del comentari d'un text d'un investigador modern que procedeix per comparació etnogràfica i a partir de fonts materials, sinó de l'**anàlisi directa de textos antics**, en aquest cas egipcis. Tanmateix, aquesta activitat reprèn la temàtica religiosa de l'apartat dedicat al "Neolític" (creences neolítiques i agràries), de la qual es pot considerar com una continuació: **es tracta, en efecte, de veure com arriben a l'edat antiga formes de vida i concepcions d'èpoques anteriors**, és a dir, d'analitzar un cop més (vegeu l'activitat 1 de l'apartat de l'"Àfrica antiga") les continuïtats en l'àmbit espiritual. De fet, com anireu veient, molts dels principis "mentals" de l'home agrari constitueixen la base dels sistemes religiosos de les civilitzacions "antigues" (o d'una part important d'aquests sistemes).

Aquesta activitat consisteix en un procés de reflexió, que potser no és fàcil, a partir dels textos i comentaris que hi ha a continuació. L'argument de l'activitat gira entorn d'un dels principals àmbits de la cosmovisió dels egipcis: **el món del déu d'ultratomba Osiris i de les creences funeràries ctòniques egípcies**. És aquest àmbit el que reprèn el fil del que hem tractat en l'apartat "Neolític". En primer lloc, doncs, repasseu tot el que hem vist sobre la vida i l'univers imaginari i ritual de l'home agricultor. A continuació, llegiu els punts següents d'aquest apartat mateix: el quart paràgraf de la introducció i, dins la contextualització històrica, el primer paràgraf del subapartat "Context geogràfic i poblament", el primer, tercer, quart i últim paràgrafs del subapartat "Els orígens i el tercer mil·lenni aC. El regne antic o edat de les piràmides", i el primer i el penúltim paràgrafs del subapartat "El segon mil·lenni aC. Del regne mitjà al regne nou. L'imperi egipci". I finalment, treballeu amb molta cura els textos i els comentaris que oferim a continuació sobre el déu egipci Osiris. Un cop fet tot això, compareu l'univers osiríac amb les creences neolítiques i agràries i extrageu-ne les vostres conclusions històriques i culturals. Redacteu un parell de planes amb els resultats de les vostres reflexions.

Text 1. "Si visc com si moro, jo sóc Osiris [...]. Els déus viuen en mi, perquè jo visc i creixo en el gra que sustenta els Honorables. Jo cobreixo la terra: si visc com si moro, sóc l'Ordi. Jo no sóc destruït".

(*Textos dels sarcòfags*. Regne mitjà)

Text 2. "Es produeix el gra a partir dels membres d'Osiris [...]. Diu la Majestat de Tot [= el déu missatger egipci] a Osiris: 'Aquestes plantes que es produeixen amb tu són el gra'. [El mateix Tot s'adreça als altres déus:] 'Ell l'ha fet per a sustentar els homes'. [...] Digué la Majestat d'Osiris a Tot: 'Digues als déus allò que s'ha produït a partir de mi, per tal que llur cor s'alegri'. Ells [és a dir, els déus] van dir a l'uníson: 'Salve, Osiris. Tu ets el gran déu vivent [volen dir 'vivent en el més enllà', perquè Osiris és un déu mort i ressuscitat], senyor de l'eternitat, el bon déu, senyor de l'alegria, gran d'aparició com a rei d'Egipte, bon déu com a rei del desert [ser rei d'Egipte i rei del desert és ser rei de tot l'univers, en virtut del principi cosmològic dual; vegeu el subapartat "Llengua, escriptura, fonts i periodització" de la "Contextualització històrica"], bell d'aparicions amb la doble corona [la doble corona era la combinació de les corones de l'Alt i el Baix Egipte; vegeu el segon paràgraf del subapartat "Els orígens i el tercer mil·lenni aC. El regne antic o edat de les piràmides" de la "Contextualització històrica"], bon rei de l'Occident [és a dir, del regne dels morts, ja que les necròpolis es trobaven al límit del desert occidental; vegeu el primer paràgraf del subapartat "Els orígens i el tercer mil·lenni aC. El regne antic o edat de les piràmides" de la "Contextualització històrica"]. Cent colzes és la teva alçada, oh senyor del gra per a fer viure la terra. Flueix la inundació del Nil a partir dels teus membres. Temen els déus el teu poder, et reverencien les deesses, el terror que inspires està en cada país [...]. Déus i deesses diuen a l'uníson: 'Oh Osiris, salve! Tu ets el Toro de l'Occident, el déu vivent, l'ànima de l'Occident. El gra que s'ha produït a partir de tu és davant de tu, sense allunyar-se de tu per l'eternitat i

per sempre. Cada cop que flueix la inundació del Nil, s'alegren homes i déus. S'alegren del gra que s'ha manifestat a partir de tu, i dansen sobre el gra sortit dels teus membres. Homes i ramats, déus i deesses donen glòria al teu poder que els ha creat. Besen la terra per allò que s'ha manifestat viu a partir dels teus membres [...] Salve! Tu ets Osiris, el gran déu vivent, que ha parit el gra, que ha fet cada cosa que ha vingut a l'existència a partir dels seus membres. Salve! Tu ets Osiris, que ha creat el gra per a fer viure els ramats. Viuen els déus pel teu amor en perpetuïtat, viuen els déus d'allò que han creat els teus membres, tu déu vivent de la terra, estimat de Maat [vegeu la "Introducció"], fill de Re [com sabeu, aquest és un títol de la reialesa faraònica; vegeu el penúltim paràgraf del subapartat "Els orígens i el tercer mil·lenni aC. El regne antic o edat de les piràmides" de la "Contextualització històrica"], que ell estima en perpetuïtat".

(Textos del sarcòfag d'Ankhesneferibre, filla de Psammètic II. Baixa època, dinastia XXVI, segle VI aC)

El tercer text (de fet, es tracta de dos fragments) no és egipci sinó grec: procedeix de l'obra *Isis i Osiris* de **Plutarc**, que va viure al segle II dC, en plena època imperial romana. L'obra consisteix en un tractat sobre la religió egípcia, centrat en les figures dels déus Isis i Osiris. És interessant veure què en diu un contemporani dels mateixos egipcis, per molt que es tracti, en termes d'història egípcia, d'un testimoni molt tardà. Tingueu en compte el que s'anomena *interpretatio graeca*, és a dir, la interpretació que necessàriament fa un autor grec dels fets miticoreligiosos, des del seu univers de discurs ja "lògic" (de fet, els grecs no són sinó els primers "occidentals", de manera que el que diuen sobre les "altres" civilitzacions sempre ens és molt suggestiu.).

Text 3. "[Els egipcis] parlen de funerals d'Osiris quan el gra de la sembra s'enfonsa a la terra, i de resurrecció i reparició d'Osiris quan comença la germinació. [...] Els egipcis es prenen aquests ritus i aquests relats al peu de la lletra i, sense abans reflexionar [recordeu la *interpretatio*], basen les seves creences en allò que els envolta i els és familiar"; "[Els egipcis] veuen en Tifó [nom grec de Set] el món solar i en Osiris el món lunar. Consideren que la lluna, per la seva claredat fecundant i humidificadora, és propícia tant per a la regeneració animal com per al creixement vegetal, mentre que el sol, pel seu foc ardent i dessecador, escalfa i crema tot allò que creix i brota".

(Plutarc. *Isis i Osiris*)

Nota: les nocions que s'expressen en aquests fragments es repeteixen una vegada i una altra en textos de totes les èpoques de la història egípcia, des dels *Textos de les piràmides* del regne antic fins als escrits religiosos de l'època ptolemaica i romana. A això s'ha d'afegir, com heu vist, el testimoni tardà i "reinterpretador" dels autors grecollatins.

Aquests textos s'han de completar amb els comentaris següents.

Comentari 1. Com ja sabeu, Osiris és un déu dels morts i de la resurrecció, l'aspecte amb el qual és més conegut. És el senyor del regne d'ultratomba (l'Occident). Però també té una dimensió política real: és l'encarnació del mateix faraó, però un cop mort, és a dir, és la figura simbòlica i política del "reipare-mort". En canvi, el rei viu i regnant és consubstancial amb el déu Horus, el totpoderós falcó dels cels, fill d'Osiris i de la seva esposa Isis. És possible, però, que en temps predinàstics, tant el rei viu com el rei mort s'identifiquessin, tots dos, amb Osiris. (Això passa encara avui, per exemple, entre els shil-luk del Sudan, el rei diví dels quals s'identifica tant en la vida com en la mort amb el déu Nyakang, un altre esperit de la vegetació i l'abundància alimentària.)

Comentari 2. Cal recordar els continguts del **mite d'Osiris**. El mite explica que al principi dels temps, Osiris regnava a Egipte (com a rei viu). Va ser un sobirà bo i civilitzador. Amb la seva esposa Isis, va ensenyar als homes, entre altres coses positives, l'art de conrear els camps. Però el seu germà, el malvat Set, va planejar prendre-li el tron. (Osiris i Set, el Negre i el Roig, simbolitzen respectivament la fertilitat i l'esterilitat, la terra fèrtil d'Egipte i el desert, la inundació benèfica del Nil i la tempesta destructora vegeu el primer paràgraf del subapartat "Context geogràfic i poblament" de la "Contextualització històrica"). Segons una de les versions del mite, Set va assassinar Osiris i el va esquarterar. Després va repartir els bocins del cos desmembrat per tot Egipte, segons el mite per a evitar que Isis els trobés. Així, per exemple, el cap va quedar a Abidos, a l'Alt Egipte, on des del regne antic hi havia el principal centre de culte del déu. Però Isis va emprendre la "gran recerca" i va aconseguir retrobar tots els bocins, que va recollir en un cistell de ventar el gra. Va recompondre el cos del seu marit i, amb les seves arts màgiques, el va fer ressuscitar. Després va concebre d'ell Horus, que, més tard, com a nou rei d'Egipte, va venjar el seu pare, esdevingut rei del regne dels morts.

Comentari 3. Finalment, una nota sobre la iconografia d'Osiris. Se'l representa sempre mort i momificat, duent al cap la corona reial de l'Alt Egipte (d'on segurament és originari), adornada amb dues plomes laterals, i a les mans el ceptre i el flagell reials. És a dir, apareix com un rei mort i momificat. Es pot trobar en dues postures principals: assegut al tron, jutjant els morts (com a senyor del més enllà), o estirat a terra o sobre un llit. Quan està en aquesta darrera posició, es poden representar també unes espigues que broten del seu cos i creixen cap amunt. En l'àmbit ritual funerari també hi havia els anomenats "Osiris vegetants", imatges del déu fetes amb terra i grans d'ordi que, disposades en un llit, es dipositaven a l'interior de les tombes: el gra creixia un cop la tomba havia estat tancada, i això simbolitzava la resurrecció i ajudava màgicament el difunt a renéixer en el més enllà.

6.3. Activitat 3

La literatura egípcia és molt rica en textos dels gèneres literaris més diversos: narrativa, poesia, textos religiosos i sapiencials, etc. En aquesta activitat us presentem quatre textos que tenen el denominador comú de recollir motius

o tòpics literaris amb paral·lels en altres tradicions literàries. En cada cas, assenyalarem quins són aquests paral·lels. Llegiu els quatre textos, cerqueu i llegiu els paral·lels assenyalats i compareu. Us trobareu amb més d'una sorpresa! Després reflexioneu: com s'expliquen aquests paral·lels? Hi ha hagut influències directes d'una tradició literària cap a l'altra? En quina direcció? Hi ha elements històrics que permetin d'afirmar-ho? S'ha de parlar, més aviat, de motius similars però als quals s'ha arribat de manera completament independent? O hi caben les dues possibilitats –influència directa o semblança sense contacte–, depenent dels casos? Sigueu molt prudents en les vostres conclusions i, sobretot, baseu-les tot el que pugueu en dades històriques i culturals. Redacteu un parell de planes amb aquestes conclusions.

Text 1. *Cant de l'arpista de la tomba del rei Antef* (Tebes, primer període intermediari).

Paral·lels: el *carpe diem* del poeta llatí Horaci; diversos textos clàssics i medievals que recullen els tòpics literaris de la fugacitat de la vida i de l'*ubi sunt* (és a dir, del temps que s'ho emporta tot i de la nostàlgia que això provoca), com ara les *Coplas a la muerte de su padre* del poeta castellà del segle XV Jorge Manrique.

"Una generació passa i una altra roman
des del temps dels avantpassats.
Els déus que s'han manifestat en altres temps [= els faraons]
reposen en les seves piràmides.
Els nobles esperits, semblantment,
jauen sepultats en les seves tombes.
Els que han construït edificis,
els emplaçaments dels quals ja no existeixen,
què se n'ha fet d'ells?
Jo he sentit les paraules d'Imutes i de Hordjedef [= dos savis del regne
antic; el primer és l'arquitecte de Dyesert]
que es diuen com a proverbis
i que mai no passaran.
On són les seves tombes?
Els seus murs han caigut;
ja no existeixen les seves tombes;
és com si mai no haguessin existit.
No hi ha difunts que tornin del més enllà
i expliquin la seva situació i les seves preocupacions
i tranquil·litzin el nostre cor,
fins que nosaltres arribem al lloc on ells han anat.
Alegra, doncs, el teu cor!
L'oblit serà el que farà de tu un esperit.
Segueix el teu cor mentre existeixis!
Posa mirra sobre el teu cap,
vesteix-te amb robes refinades
perfuma't amb perfums exòtics, propis d'un déu.

Multiplica els teus plaers [...].
 Passa feliç el dia [en llatí: *carpe diem*]
 i no defalleixis.
 Mira, ningú no s'ha endut les seves coses amb ell;
 mira, ningú no ha tornat mai".

Text 2. Fragment de la lluita entre Sinuhè i l'heroi del país de Retenu (Palestina) de la *Història de Sinuhè* (regne mitjà).

Paral·lel: el duel bíblic entre David i Goliat (I Samuel, 17, 4-54).

Sinopsi del *Sinuhè*. Mentre es troba en una campanya militar en el desert líbic, el príncep Sesostris és informat secretament de la mort del seu pare, el faraó Amenemhat I. Sinuhè, que forma part de l'expedició, escolta una conversa entre altres prínceps i, tement lluites successòries, decideix fugir a Palestina. És adoptat per un cabdill local, Amunenshi, i es converteix en cap del seu clan. És llavors quan un heroi de Retenu el repta a duel.

"Vingué un heroi de Retenu que em provocà a la meva tenda. Era un heroi sense igual: havia vençut el país sencer. Digué que lluitaria amb mi. Tenia la intenció de robar-me i es proposava capturar el meu bestiar seguint el consell de la seva tribu. El príncep [= Amunenshi] conversà amb mi i jo li vaig dir: 'Jo no el conec. Jo no he estat pas un company seu que em passegés pel seu campament. Que potser he obert jo la seva porta o travessat la seva tanca? És enveja de veure'm sempre executar les teves ordres'. [...] Durant la nit, vaig tensar el meu arc, vaig disparar les meves fletxes, vaig desembeinar la meva daga, vaig brunyir les meves armes. Clarejà i la gent de Retenu ja havia arribat. [...] Tots els pits estaven inflamats per mi, dones i homes sospiraven. Tots els cors estaven malalts per mi i deien: 'No hi ha cap altre heroi que lluiti contra ell?'. Jo vaig esquivar les seves armes i vaig fer passar damunt meu les seves fletxes, d'una en una, fins la darrera. El seu escut, la seva destal i la seva braçada de javelines quedaren a terra. Ell s'abalançà sobre mi, però jo el vaig ferir clavant-li la meva fletxa al coll. Ell va cridar i caigué de cara a terra. Jo el vaig abatre amb la seva pròpia destal i vaig llançar el meu crit de guerra sobre la seva esquena. Tots els asiàtics alçaren una gran cridòria. Vaig fer ofrenes a Montu [= déu falcó de la guerra] mentre la seva gent es planyia, i el príncep Amunenshi m'abraçà. Llavors em vaig endur els seus béns, vaig capturar el seu bestiar, li vaig fer allò que ell havia planejat de fer-me. Vaig prendre el que hi havia a la seva tenda i vaig despullar el seu campament. Vaig esdevenir important i vaig acumular riqueses i bestiar".

Fi de la sinopsi. Ben aviat, però, Sinuhè comença a enyorar la seva terra i, després d'un intercanvi epistolar amb Sesostris I, que ara és rei i el convida a retornar, torna a Egipte. El relat s'acaba amb la càlida rebuda que la família reial li dispensa a la cort i amb els preparatius del seu funeral.

Text 3. Fragment del conte neogipci dels *Dos germans* (regne nou), en què es relata l'intent de seducció del jove Bata per part de l'esposa del seu germà gran Anubis.

Paral·lels. Entre molts d'altres: relat bíblic de Josep i la muller de Putifar (Gènesi, 39, 7-20); relat de Bel·lerofontes i Àntea a la *Ilíada* (VI, 155-170); i diversos contes negroafricans actuals [podeu consultar sobre això: J. Cervelló Autuori (2001). "Los dos hermanos en la literatura neogipcia y en la tradición oral negro-africana. Una lectura comparada". A: J. Cervelló Autuori; A.J. Quedo Álvarez (ed.). *...ir a buscar leña. Estudios dedicados al Prof. Jesús López* (Aula *Ægyptiaca-Studia*, 2). Barcelona.].

"Hi havia una vegada dos germans d'una sola mare i d'un sol pare. Anubis era el nom del gran i Bata el del petit. Anubis posseïa una casa i una esposa, i el seu germà petit vivia amb ell com si fos el seu fill. Era ell qui li feia els vestits i qui anava darrere el seu bestiar als camps. [...] Certament, el seu germà petit era un home formós. No hi havia un altre com ell en tot el país. Tenia la força d'un déu. [Un dia que Anubis i Bata estan llaurant al camp, el més gran envia el petit a casa a cercar llavors. Aquest darrer es carrega amb cinc sacs de gra. L'esposa del més gran el veu i li diu: 'Tens una gran força, veig el teu vigor cada dia'. Ella va desitjar de conèixer-lo com es coneix un home. S'aixecà, l'abraçà i li digué: 'Vine, passem una estona junts, jaguem [...]'. Llavors el noi es posà com una pantera del sud, enfurismat per la proposició deshonest que ella li havia fet. I ella tingué molta por. [...] 'Què és aquest gran horror que m'has dit? No m'ho tornis a dir!' [...] Carregà els sacs i se n'anà als camps. [...] L'esposa del germà gran tenia por a causa de la proposició que havia fet. Va agafar greix i sutge i fingí haver estat colpejada. [...] Quan el seu marit va acabar la feina al vespre, [...] tornà a casa i trobà la seva muller estirada, fingint ser malalta. La casa era a les fosques; ella estava estirada, vomitant. El seu marit li va dir: 'Qui t'ha insultat?'. Llavors ella li va dir: 'Ningú no m'ha insultat, excepte el teu germà petit [...]. M'ha dit: 'Vine, passem una estona junts, jaguem, posa't la teva perruca'. Així em parlà, però jo no el vaig escoltar. [...] Ell va tenir por i em va colpejar per a impedir que jo t'informés. Si tu permets que ell visqui, jo em mataré'. [...] Llavors el germà gran es va posar com una pantera del sud. Va esmolat la seva llança i la va agafar amb la ma. El germà gran es col·locà dempeus darrere la porta del seu estable per a matar el germà petit quan tornés al vespre per a tancar el bestiar a l'estable". [El germà petit aconsegueix fugir del gran. Després d'una persecució, el convenç de la seva innocència i li explica la veritat. Però no se'n torna amb ell, sinó que emprèn un llarg viatge. El germà gran torna a casa seva i mata la seva muller. Després de moltes peripècies, els dos germans es retroben i el petit esdevé faraó].

Text 4. Fragment de la teologia memfita, un text cosmogònic de la baixa època (dinastia XXV cushita), probablement còpia d'un text bastant més antic. Recull el relat de la creació segons els teòlegs memfites, que consideraven el seu déu Ptah com la divinitat primordial i com el demiürg creador dels déus i del món.

Paral·lels: relat bíblic de la creació (Gènesi, 1) i doctrina bíblica del verb (Joan, 1).

"Aquell que s'ha manifestat com el cor, aquell que s'ha manifestat com la llengua, sota l'aspecte d'Atum [és a dir, com a demiürg: Atum és el déu solar de la creació per excel·lència; aquí s'hi al·ludeix com a símbol sinònim de déu creador], és Ptah l'Antiquíssim, que ha donat (la vida a tots els déus) i a llurs kau [= dobles còsmics] a través d'aquest cor a partir del qual Horus ha pres forma com a Ptah [és a dir, com a hipòstasi creadora de Ptah] i d'aquesta llengua a partir de la qual Tot ha pres forma com a Ptah. [Horus és el faraó, i representa el poder de decisió; Tot és el déu de la saviesa esotèrica, i representa el poder màgic de realització.] Succeeix que el cor i la llengua tenen poder sobre tots els (altres) membres, perquè es constata que el primer està en cada cos i el segon en cada boca, de tots els déus, de tots els homes, de tots els animals, de tots els rèptils, de tot allò que viu: l'un concep i l'altre ordena el que el primer vol. [...] Els ulls veuen, les orelles senten, el nas respira: aquests informen el cor. Ell és qui fa possible tot coneixement, i és la llengua la que repeteix allò que el cor ha pensat. Així nasqueren tots els déus i fou completada l'Ennèada [= els nou déus cosmològics]. Cada paraula del déu es manifestà segons allò que el cor havia pensat i la llengua havia ordenat. Així foren creats tots els *kau* i totes les *hemesut* [= els "dobles còsmics" de les criatures respectivament mascles i femelles], a qui s'adreça tot aliment i tota vitualla, d'acord amb aquesta paraula. [En efecte, el destinatari de les ofrenes funeràries d'un difunt és el seu *ka*.] A aquell que fa allò que hom estima se li dóna la vida perquè és pacífic, i a aquell que fa allò que hom detesta se li dóna la mort perquè és un pertorbador. Així foren creats tots els oficis i totes les arts, l'activitat de les mans, el moviment de les cames, el funcionament de tots els membres, d'acord amb aquesta ordre que el cor ha concebut i la llengua ha expressat, i que s'executa en totes les coses. Succeeix que Ptah és anomenat 'l'autor de tot, aquell que ha fet que els déus existeixin', perquè és ell la Terra Emergida, és ell qui ha creat els déus, de qui ha sortit cada cosa, aliments i vitualles, ofrenes divines i tota mena de coses bones. Així es troba i es reconeix que la seva potència és més gran que la dels altres déus. Així Ptah fou satisfet després d'haver creat totes les coses, totes les paraules divines. Ell ha creat els déus, ell ha fet les ciutats, ell ha fundat els *nomus* [= les províncies], ell ha col·locat els déus en llurs santuaris, ell ha organitzat llurs ofrenes, ell ha establert llurs santuaris, ell ha fabricat llurs cossos [= les estàtues], segons els seus desitjos. Així els déus entraren en llurs cossos, en tot tipus de planta, en tot tipus de pedra, en tot tipus d'argila, en qualsevol cosa que creix damunt d'ell i en la qual ells poden manifestar-se [referència als materials amb els quals estan fetes les estàtues divines, tots ells productes

de la terra, identificada amb Ptah, perquè ell és la "Terra Emergida"]. Així, tots els déus i llurs *kau* estan reunits amb ell, contents i units amb el Senyor de les Dues Terres".

Nota: un altre text amb un important paral·lel és el que teniu a l'activitat 4: l'*Himne a Aton* d'Akhenaton, que s'ha comparat amb el salm bíblic número 104.

En l'apartat sobre "Mesopotàmia" tornarem sobre la qüestió de la transmissió o el paral·lelisme dels motius literaris en el món antic.

6.4. Activitat 4

Llegiu molt acuradament el text següent. Es tracta de l'*Himne a Aton* d'Akhenaton.

"T'alces formós en l'horitzó del cel, oh Aton vivent que has iniciat la vida. Quan sorgeixes en l'horitzó oriental, omplis tota la terra amb la teva bellesa. Tu ets formós, gran, brillant, alt sobre tota la terra. Els teus raigs rodegen la terra, fins als límits de tot el que has creat. [...] Ets lluny, però els teus raigs estan sobre la terra. Ets davant dels rostres (dels homes), però no es veu el teu camí. Quan et pons en l'horitzó de l'oest, la terra roman en la foscor, com morta. (Els homes) dormen en les seves cambres, coberts els caps, i un ull no veu l'altre. Si els robessin tots els bens, que són sota els seus caps, no se n'adonarien. Tots els lleons surten de llurs caus; totes les serps mosseguen: la foscor és llum (per a ells). La terra està en silenci quan el seu creador descansa en el seu horitzó. Quan la terra clareja, t'alces a l'horitzó i brilles com Aton durant el dia; rebutges la tenebra i dones els teus raigs. Les Dues Terres [= metonímia per "tots els homes"] estan en festa, desvetllades i dempeus: tu les has aixecat. Rentem els seus membres, es posen els vestits, i els seus braços estan alçats en lloança del teu sorgir. La terra sencera fa la seva feina. Cada animal està content amb la seva pastura, els arbres i els matolls creixen, els ocells aixequen el vol des dels nius, amb les ales alçades en adoració del teu *ka*. Tots els animals feréstecs salten sobre els peus; tant els que volen com els que es posen viuen quan tu t'alces per a ells. Les barques naveguen riu avall i riu amunt de la mateixa forma, perquè tot camí és obert quan tu apareixes. Els peixos en el riu salten cap al teu rostre, els teus raigs arriben fins al fons del mar. Tu ets qui fa que es formi l'òvul en les dones i qui crea la llavor en els homes, qui nodreixes el fill en el cos de sa mare, qui el calma perquè no plori, com a nodrissa (fins i tot) en el ventre, qui dóna l'aire per a vivificar tot allò que ha creat. [...] Que en són de nombroses les teves obres! Són misterioses davant (dels homes), oh déu únic, excepte el qual no existeix cap altre! Tu vas crear la terra segons el teu desig, quan eres sol, i els homes, els ramats, tots els animals feréstecs, i tot allò que està damunt la terra, caminant sobre els peus, i allò que està en el cel, volant amb les ales, i els països estrangers, Síria i Núbia, i la terra d'Egipte. Tu has posat cada home en el seu lloc i li dones el que li cal. Cadascú posseeix el seu menjar i el seu temps de vida està comptat. Les llengües estan diferenciades en idiomes, i també els aspectes físics i les pells

són diferents, perquè tu has diferenciat les nacions [= tendència ecumenicista pròpia de tot monoteisme]. Tu has creat la inundació que procedeix del món inferior, i la condueixes segons el teu desig per a fer viure la gent (d'Egipte). [...] Tu fas que visquin tots els llunyans països estrangers, perquè has col·locat una inundació en el cel [= la pluja] que baixa per a ells i que fa onades sobre les muntanyes com el mar, per a regar els seus camps en les seves contrades. [...] Tu has fet les estacions per a fer créixer totes les coses que has creat: l'hivern per a refrescar-les i la calor per a que t'assaboreixin. [...] Tu estàs en el meu cor. No hi ha cap altre que et conegui excepte el teu fill Neferkheperure Uenre [= els diferents noms del protocol d'Akhenaton], perquè tu has fet que ell tingués coneixement dels teus dissenys i del teu poder...".

Observa:

- a) El tractament de la natura.
- b) El tractament i les característiques de la divinitat.
- c) El tractament i la funció del rei.
- d) El tractament de l'estranger (compareu amb el que s'explica al segon i sisè paràgraf de la "Introducció" i al primer paràgraf del subapartat "Context geogràfic i poblament" de la "Contextualització històrica").

Reflexioneu sobre tot plegat i redacteu dues pàgines amb les vostres conclusions.

