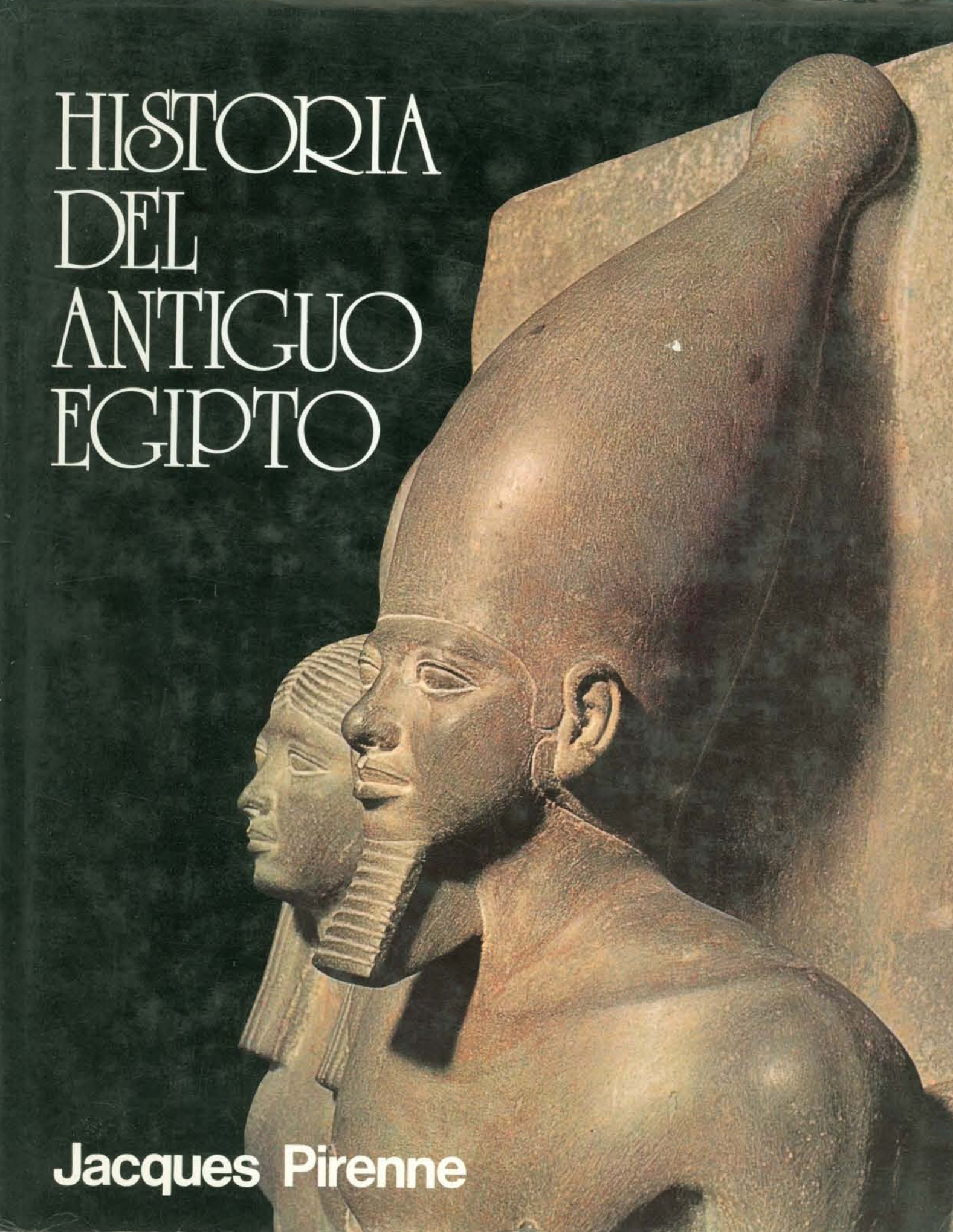
HISTORIA DEL ANTIGUO EGIPTO



Jacques Pirenne

HISTORIA
DEL
ANTIGUO EGIPTO

JACQUES PIRENNE

PROFESOR DE LA UNIVERSIDAD DE BRUSELAS
DOCTOR «HONORIS CAUSA» DE LA UNIVERSIDAD DE GINEBRA
MIEMBRO DE LA REAL ACADEMIA DE BÉLGICA

HISTORIA
DEL
ANTIGUO EGIPTO



Dagón

Con la colaboración artística de

Arpag Mekhitarian

SECRETARIO GENERAL DE LA
FUNDACIÓN EGIPTOLÓGICA REINA ELISABETH

VOLUMEN I

océano

Versión española del

Dr. Juan Maluquer de Motes

CATEDRÁTICO Y DIRECTOR DEL SEMINARIO DE
ARQUEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE BARCELONA

Título original de la obra
HISTOIRE DE LA CIVILISATION DE L'ÉGYPTE ANCIENNE

Las ilustraciones núms. 24 y 25 son debidas a la cortesía
de los señores Samivel y Michel Audrain

© LES ÉDITIONS DE LA BACONNIÈRE, S.A.
Neuchâtel (Suiza)

Para las ediciones en lengua española:
© MCMLXIII - EDICIONES ÉXITO, S.A.
© MCMLXXXII - EDICIONES OCÉANO, S.A.
© MCMLXXXIII - EDICIONES OCÉANO-ÉXITO, S.A.
Paseo de Gracia, 24. Barcelona-7 (España)

Reservados todos los derechos. El contenido de
esta publicación no podrá reproducirse total ni
parcialmente, ni almacenarse en sistemas de
reproducción, ni transmitirse en forma alguna,
ni por ningún procedimiento mecánico, electrónico,
o de fotocopia, grabación u otro cualquiera, sin
el permiso previo de los editores por escrito.

Printed in Spain
I.S.B.N. 84-7069-097-3 (obra completa)
I.S.B.N. 84-7069-098-1 (tomo I)
Depósito legal: B. 33638-83 (I)
Grafos, S.A. Arte sobre papel.
Paseo Carlos I, 157. Barcelona-13

PREÁMBULO

La historia de Egipto ha sido determinada por su configuración geográfica. Egipto está constituido tan sólo por el valle del Nilo. La misma unidad natural de su territorio fue sin duda la causa de que pudiese llevar a cabo su unidad nacional antes que cualquier otro pueblo.

La fertilidad del suelo en el valle del Nilo ha determinado una rápida estabilización de las tribus a lo largo del gran río nutricio. La orientación de toda la vida social hacia el agua, fuente única de fecundidad y prosperidad, ha provocado desde muy pronto relaciones íntimas de vecindad entre las tribus ribereñas, y así se ha formado una civilización que, poco a poco, ha ido imponiéndose a las diversas razas establecidas a lo largo del río, y que se ha expresado en una misma lengua, una misma religión y una misma moral.

Si Egipto constituye una unidad claramente delimitada por la naturaleza, es por lo demás muy fácil de defender contra el extranjero.

Hacia el sur sólo se enlaza con Nubia por un valle estrecho, difícil de forzar. Hacia el este, un simple paso a través de una zona desértica lo une a Siria. Es ésta la frontera peligrosa del país, pues se abre hacia esa Asia en la que tantos pueblos nómadas o seminómadas, en el transcurso de milenios, no han cesado de desplazarse hacia el sur, atraídos irresistiblemente por la riqueza del valle del Nilo.

Hacia el oeste, el Delta se prolonga hacia Libia, zona semidesértica tras la cual no existe uno de esos grandes viveros humanos, como los países de Asia o las llanuras de Europa, de donde han salido periódicamente tan profundos remolinos de pueblos.

En fin, Egipto, durante muchos meses del año, tiene amplio acceso al mar por las siete bocas del Nilo, mientras que las marismas creadas por los aluviones del gran río a lo largo de la costa lo hacen casi inaccesible a los piratas e invasores.

El Mediterráneo oriental es el mejor mar del mundo para la navegación. Desde el Delta, los barcos, bordeando las costas, pueden alcanzar sin peligro las playas de Siria, de donde les es fácil llegar a Chipre y Creta, a las islas del mar Egeo, Asia Menor y Grecia.

La posición de Egipto es tanto más favorable cuanto no sólo el Nilo desemboca en

el Mediterráneo, sino que la ruta natural del Wadi Hammamat, que se une al río en Koptos, lo pone en contacto con el mar Rojo. Por otra parte, desde la más alta antigüedad, los brazos del Nilo y los lagos escalonados en la depresión que se extiende desde el golfo de Suez hasta el lago Menzaleh, han permitido el establecimiento de una vía navegable entre el Mediterráneo y el mar Rojo.

De este modo, Egipto, a cubierto de los grandes movimientos de migración, ocupa un lugar privilegiado en la cuenca oriental del Mediterráneo, uno de los centros más antiguos de civilización, lo que le ha permitido, desde su más lejano comienzo, entrar en contacto con otros pueblos sin sentirse amenazado por ellos.

Por otra parte, los recursos naturales del país han facilitado su rápido desarrollo. Los aluviones del río, además de asegurarle cosechas abundantes, le ofrecían una materia prima inagotable para la fabricación de ladrillos. Las rocas calizas, que dan al Nilo el magnífico ornato de sus acantilados desde El Cairo hasta Esneh, la arenisca, que se extiende hasta Asuán, el granito, que se amontona hacia la primera catarata, sin hablar del basalto y del alabastro de las regiones desérticas del Egipto Medio, han puesto a disposición de los egipcios esas cantidades de material que han hecho de ellos grandes constructores. La ausencia de madera, al obligarles a construirlo todo en piedra — hasta los techos de los templos —, ha dado a su arquitectura un impresionante aspecto titánico, pero deliciosamente corregido por la extraordinaria finura de los bajos relieves tallados en el grano tierno y prieto de las calizas blancas, lo que ha hecho de los egipcios los canteros más hábiles y unos admirables escultores. La influencia de esas rocas blandas, tan adecuadas a los bajos relieves, y de esas piedras duras en las que han podido labrarse para la eternidad los colosos reales, ha determinado toda la orientación artística de Egipto.

Al propio tiempo, los numerosos yacimientos de piedras preciosas o semipreciosas (ónices, amatistas, cornalina roja, jaspe rosa, berilo verde), y la existencia de oro en las regiones desérticas del Este, han contribuido a desarrollar en Egipto un arte decorativo de inigualables finura y variedad.

La majestad de una arquitectura concebida sobre un plano colosal y, por otra parte, el constante cuidado del detalle y la perfección, son uno de los secretos de la gracia de Egipto, cuya civilización, grandiosa y matizada a la vez, concuerda totalmente con el arte que la ha expresado.

Si la naturaleza ha dotado con largueza al valle del Nilo, casi no le ha concedido madera y le ha privado de plata, cobre, estaño y hierro. De modo inevitable, Egipto hubo de sentirse atraído por las canteras del Sinaí, donde la turquesa yacía junto al cobre; hacia la costa de Siria, donde crecían los ricos bosques de cedros del Líbano y donde intrépidos navegantes, en relación con el «hinterland» asiático, debían facilitarle la plata y más tarde el bronce y el estaño.

La necesidad de adquirir estas materias indispensables a su vida, hubo de desarrollar en el norte del país los centros urbanos del Delta; por otra parte, su expansión tenía que dirigirse hacia Nubia, donde se hallaba el oro indispensable para los intercambios[1].

Así es como el pueblo egipcio hubo de orientarse, de modo natural, hacia el desarrollo de una civilización constructiva y pacífica.

La facilidad con que el país podía defenderse, no debía hacer de él un pueblo guerrero. Si en su historia hubo períodos de gloria militar, en general fue un pueblo poco belicoso, lo que explica en gran parte la moderación de sus costumbres y la excepcional elevación de sus concepciones morales.

Egipto forma, sin duda, una unidad geográfica. Sin embargo, es necesario distinguir en él dos zonas muy distintas que determinan, a través de toda su historia, una clara dualidad entre el Alto y el Bajo Egipto.

El Bajo Egipto es una ancha llanura de aluviones. La tierra, muy arcillosa y rica en óxido de hierro, se transforma por las crecidas del Nilo en la más fértil que existe[2]. El limo de que se recubre no sólo permite un cultivo continuo, que ningún barbecho interrumpe, sino que rinde varias cosechas anuales. El descanso periódico de la tierra, justificado en la mayor parte de países por la necesidad de no agotar el suelo, no existe. La tierra del Delta, fecundada periódicamente por el río, es de una riqueza natural que ahorra al cultivador toda labor de abono o de mejora del suelo. Por el contrario, la falta de lluvia casi absoluta obliga a un trabajo continuo de irrigación.

En suma, la tierra del Delta es capaz en todo tiempo de alimentar una población muy densa; se presta al cultivo individual por parcelas, lo que origina la formación natural de la pequeña explotación. La apropiación del suelo ha contribuido a dislocar las tribus y los clanes para fraccionarlos en familias. La abundancia de la cosecha produce excedentes que necesariamente han provocado constantes intercambios entre los cultivadores. Por la misma fuerza de las cosas, sobre una tierra tan fecunda, en la que los medios de desplazamiento se ven asimismo facilitados por la naturaleza con tan magníficas vías fluviales, la economía señorial y cerrada no podía desarrollarse o mantenerse, y la tierra tuvo necesariamente que fraccionarse entre los que vivían de ella.

Así, desde los tiempos más remotos de la historia, en el pequeño territorio del Delta del Nilo se ha desarrollado una civilización a la que el esfuerzo individual ha dado una forma claramente orientada hacia el individualismo, y en la que el fácil intercambio de productos ha facilitado el nacimiento de las primeras normas relativas a la venta, al préstamo, al alquiler de servicios o de cosas, es decir, al nacimiento de un derecho contractual que, impulsado por la misma actividad a la que había de responder, alcanza rápidamente un alto grado de perfección.

Pero el Delta no es sólo la tierra; es también, y sobre todo, el agua. Y el agua del Nilo no sólo se extiende sobre la tierra para fecundarla, sino que, durante la mayor parte del año[3], corre sobre el país para verter su caudal en el mar por varias bocas navegables.

Si la tierra ata a los hombres que mediante su trabajo obtienen de ella los medios de subsistencia, el agua los llama, ya que abre a su audacia todas las posibilidades. Por ello es Egipto un país de barcas y navíos. ¿Cómo un pueblo que vive del agua podría dejar de ser un pueblo de marineros? Al remontar el curso del río en busca del oro de Nubia, o para hallar nuevas tierras, los egipcios del Delta han llevado la civilización al Alto Egipto, que les dio sus riquezas naturales. Por aventurarse en el mar han tomado contacto con Asia, han traído a su hogar la madera que les faltaba a cambio del trigo, de las habas, del pescado seco, que producían con exceso, y del oro que el desierto les daba.

Cualquiera que fuera la forma política que conoció Egipto en el transcurso de la Antigüedad, los habitantes del Delta dipusieron siempre de la riqueza que da la tierra y, en una proporción variable, de los beneficios que acumula el comercio de ultramar.

La densidad de población, la navegación, el comercio y la industria que se crearon al compás de las posibilidades de venta, hicieron aparecer en el Delta, desde una época tan antigua que no es posible determinar, centros de actividad que han sido sin duda, con los de Siria, Sumer y el Indo, las primeras importantes ciudades construidas por los hombres.

En el lugar donde se reúnen los innumerables brazos del Nilo, ya en la época predinástica se formó el gran centro económico del país, Letópolis — al que debía suceder, desde el Imperio Antiguo, Menfis y hoy El Cairo —, y también su gran centro religioso, Heliópolis. Allí se encontraban hombres llegados de todas las partes del Alto y del Bajo Egipto para intercambiar los productos de su trabajo, al mismo tiempo que las ideas religiosas bajo cuya protección estaba organizada su vida.

Al sur de El Cairo, el país toma otro aspecto. No es ya la gran llanura de tierra negra, sino un largo valle de 800 km. en el que la tierra arable se extiende en una delgada cinta, cuya mayor anchura, en Asiut, alcanza 30 km. a lo largo del río, sin cuyas aguas toda vida sería imposible. Aquí la población no está concentrada como en el Delta, sino alargada entre el agua y el desierto. La tierra no tiene, como en el Norte, asegurada su fertilidad. El nivel alcanzado por la crecida es el que determina la superficie fértil que el agua conquista cada año a la esterilidad del desierto.

La preocupación constante de los hombres ha sido, naturalmente, ampliar la superficie de tierra cultivable con un incansable trabajo de irrigación: excavar canales y hacer subir el agua hacia el desierto.

En una conquista de tal índole, el esfuerzo individual pronto se detiene. La puesta en cultivo de las tierras áridas, con la ayuda del agua, no puede ser más que una obra colectiva precisada de una constante solidaridad, bajo una autoridad que la dirija y proteja.

El Alto Egipto es tanto más próspero cuanto más irrigado está. Y tanto más irrigado cuanto el esfuerzo hecho en común sea mayor. Por lo tanto, será más rico cuando el poder central sea más fuerte y mejor organizado. Los imperios egipcios, al someter la explotación del agua de su administración, al excavar canales y construir presas, han multiplicado el área de la tierra laborable. Entonces reinaba la seguridad, cada uno estaba seguro del mañana, como en el Delta. La tierra producía mucho y, puesto que el rey se encargaba de hacer subir el agua, todos podían vender el excedente de su cosecha sin preocupación. Los grandes períodos imperiales, en los que Egipto vivió bajo un poder fuertemente centralizado, fueron, pues, los que desarrollaron en el valle alto la riqueza, la economía comercial y, por ende, la pequeña propiedad y la libertad.

Pero cuando los imperios se hundían, la administración desaparecía y los canales se cegaban. La superficie de la tierra laborable se reducía y la población no tenía más posibilidad de subsistir que limitarse a vivir en un sistema de economía patrimonial y cerrada.

Así, mientras el Delta conservó en todas las épocas un régimen cuyas características esenciales fueron la pequeña propiedad y la economía comercial, el Alto Egipto, por el contrario, tan pronto se debilitó el poder central se organizó en sistema de señorío.

Esta evolución fue tan marcada, que las mismas ciudades que se crearon en el Alto Egipto nunca fueron, como las del Delta, centros comerciales importantes. Eran mercados regionales o ciudades administrativas cuya prosperidad dependía de su calidad particular de capital de Egipto, en ocasiones, de sede de un gran santuario o de centro de un gobierno local en otras.

Al estudiar la civilización egipcia es necesario no perder nunca de vista estos elementos permanentes que la condicionan, y al determinar su aspecto y su evolución ejercen una influencia constante y profunda sobre el carácter del pueblo, sobre sus ideas religiosas y morales y sobre sus instituciones.

La situación geográfica que ocupa Egipto ha dado a su evolución histórica un valor humano muy particular.

El hecho de que el Nilo no fuese un camino de invasión, ha permitido al pueblo egipcio vivir al abrigo de las grandes catástrofes causadas en el Próximo Oriente, en repetidas ocasiones, por las migraciones de pueblos. No cabe duda que también Egipto sufrió sus consecuencias, pero nunca hasta el punto de detener su evolución natural. Por

ello, el pueblo egipcio fue el único de todos los pueblos del Mediterráneo oriental que pudo desarrollarse libremente. Sus períodos de apogeo y decadencia no fueron provocados por circunstancias externas; fueron las crisis de su propia evolución.

Ésta es de un interés excepcional, puesto que fue determinada en todas las épocas de su historia por los contactos entre el Alto Egipto, país de configuración esencialmente continental, y el Bajo Egipto, cuya civilización ha sido dominada por las grandes ciudades nacidas de la llamada del mar. El Delta del Nilo fue, más que otra región cualquiera del Mediterráneo, un país de ciudades. Desde este punto de vista se parece al país de Sumer, cuya vida dependía de dos grandes ríos que, como el Nilo, se dividen en multitud de brazos antes de llegar al mar en el extremo del golfo Pérsico.

La historia de Egipto es, pues, la historia de las relaciones entre el Delta, país de civilización marítima, y el valle alto, de civilización continental.

Estos dos tipos de civilización se han manifestado, al comienzo de lo que nosotros llamamos tiempos históricos, es decir, en el cuarto milenio, por el establecimiento de un reino feudoseñorial en el Alto Egipto, y de un reino centralizado, urbano, construido sobre la burocracia y el individualismo, en el Delta.

De la reunión, hacia el 3000 a. C., bajo la I dinastía, del valle feudoseñorial y el Delta urbano e individualista, nace el primer imperio que conoce la historia. En el curso de su evolución, el Imperio Antiguo egipcio ha vivido períodos dominados por el régimen de la tierra y otros cuya vida social se asentaba en el comercio y los contactos con el exterior[4]. La historia de Egipto nos muestra cómo ha sido resuelto el problema de su unión o de su oposición a través de épocas de centralización o de fraccionamiento.

Todas las cuestiones que la humanidad se ha planteado en el plano político, económico, social, jurídico y moral, a través de los diversos estadios de su historia, se le han planteado también a Egipto, precisamente porque este país abarca, en más de 1.000 km. del inmenso valle del Nilo, poblaciones diversas, orientadas unas, por la vecindad del mar, hacia el tráfico internacional y, en consecuencia, hacia el individualismo, y obligadas otras, por las necesidades de su aislamiento y de su economía esencialmente campesina, a darse una estructura jerarquizada, señorial o «social».

La evolución de las relaciones entre estos dos grupos de población, explica toda la historia del antiguo Egipto.

Atraído por la riqueza y variedad de esta historia, comencé su estudio hace más de treinta años. Me he centrado sobre todo en el Imperio Antiguo y he publicado el resultado de mis investigaciones en mi *Histoire des institutions et du droit privé de l'Ancienne Egypte*[5]. En el curso de mis trabajos me he dado cuenta de que la evolución de la civilización es tan rápida en la más lejana Antigüedad como en los restantes períodos de la historia; que los pueblos del antiguo Egipto, de los que nos separan milenios,

han conocido problemas sociales, económicos, políticos y jurídicos, del mismo orden de los que se han planteado en épocas más próximas a la nuestra.

La conclusión de mis trabajos me ha permitido esquematizar los orígenes de la historia de Egipto y del Imperio Antiguo del modo siguiente: Egipto, después de haber pasado del feudalismo surgido del régimen tribal a la realeza feudal en el Sur y a la monarquía centralizada en el Norte, se ha desarrollado en el marco de una monarquía unificada — Imperio Antiguo —, que ha sustituido el estadio de la centralización por el de un absolutismo basado en el culto y el estatismo, para disgregarse bajo la presión de una legislación fiscal y de una oligarquía gobernante convertida en clase privilegiada, y llegar al fraccionamiento de un nuevo feudalismo regido en el Sur por los templos y la nobleza señorial, y en el Norte por las grandes ciudades mercantiles transformadas en repúblicas autónomas.

Me he esforzado en hacer para las épocas subsiguientes de la historia de Egipto un trabajo idéntico al que había hecho para el Imperio Antiguo y he llegado a conclusiones parecidas, sobre las que insistiré más adelante. El gran desarrollo de las instituciones y del derecho desde la época de las pirámides me ha hecho comprender que no existe ninguna razón para no aplicar a la historia de la Antigüedad, y a la de Egipto en particular, los métodos históricos que empleamos para períodos más recientes.

La base de todo método histórico necesita ante todo una rigurosa clasificación cronológica de las fuentes. Después de haber sacado las conclusiones, estrictamente limitadas a cada uno de los períodos, que se desprenden de esa clasificación, me he dedicado a aclarar las unas por las otras. Egipto ha conocido monarquías burocráticas e individualistas, regímenes de absolutismo estatal, períodos feudoseñoriales. Documentos que a primera vista pudieran parecer contradictorios, colocados en sus respectivas épocas, en el momento preciso de la evolución a la que pertenecen, adquieren un valor excepcional por su misma diferencia. Pienso, por ejemplo, en los documentos que nos muestran a la familia, ya como formada de personalidades jurídicas distintas, ya integrando un todo solidario bajo la autoridad paterna; en los contratos, tan pronto escritos y registrados como concluidos oralmente bajo juramento; en el procedimiento, escrito y culto o confiado al oráculo divino. Pienso también en los poderes, ejercidos tan pronto por funcionarios reales retribuidos como por nobles hereditarios que tenían sus cargos en feudo. He comprobado que estos diversos tipos de civilización no proceden unos de otros linealmente, de la solidaridad al individualismo o del derecho oral al escrito, sino que a épocas de gran desarrollo del poder suceden períodos feudales en cuyo transcurso la familia volvía a hallar una cohesión que había perdido en las épocas de centralismo, cuando los refinados métodos de administración cedían su lugar a los regímenes de autoridad personal jerarquizada o de justicia primitiva.

Son períodos claramente distintos que es necesario estudiar separadamente en una

evolución que constituye la trama de la historia. Pero el papel del historiador no se limita a describir los diferentes tipos de civilización que se suceden: consiste en buscar las causas por las cuales el imperio centralizado sucede a la feudalidad y ésta al imperio centralizado; en descubrir las relaciones constantes que se manifiestan en las distintas épocas entre el derecho público y el derecho privado, entre las concepciones religiosas y el régimen político, entre la organización de la sociedad y los principios de la moral, entre las evoluciones políticas, económicas y sociales.

Tal método sin duda suscitará discusiones. No pretendo, quede claro esto, hacer una obra definitiva. Pero creo que es legítimo, en el actual estado de desarrollo de los métodos filológicos y arqueológicos, utilizar, para someterlos al examen de los métodos históricos, los documentos que los filólogos y arqueólogos, después de cincuenta años de esfuerzos, han puesto a nuestra disposición. La tendencia inversa parece prevalecer hoy día. Se insiste más en el estudio del detalle que en la visión de conjunto, en el tecnicismo que en la investigación histórica. Creo, sin embargo, que el progreso de la historia debe fundarse sobre el análisis y sobre la investigación sintética.

Acepto, por consiguiente, el riesgo de que se me reprochen errores de detalle. ¿Podría ser de otro modo? Si yo cometo errores, otros los corregirán. Todo trabajo científico es siempre provisional. Espero, sin embargo, que las grandes líneas de la evolución que he trazado, sometidas a la luz de la crítica, serán aceptadas.

Ellas se me han impuesto, después de minuciosos exámenes críticos, no como simples hipótesis, sino como hechos históricos.

Lo que caracteriza la historia de Egipto, vista desde ese ángulo, es que las diversas fases de su evolución se suceden y se repiten bajo formas que se hallan entre todos los pueblos, y notoriamente en la historia de pueblos occidentales hasta nuestros días; que implican, me parece, cierto número de constantes que tienden a hacer aparecer la historia bajo aspectos nuevos que juzgo particularmente ricos en enseñanzas. El estudio profundo de estas constantes es el que me llevó a escribir *Les Grands Courants de l'Histoire Universelle*[6] (*). En mi nueva obra, siguiendo el detalle de la civilización egipcia, intento hacer aparecer las constantes fundándome, no en consideraciones sociológicas teóricas o filosóficas, sino en el estudio minucioso de los documentos y de los diversos aspectos de la evolución que ellos reflejan.

La historia de Egipto, tal como se desprende del método de trabajo que acabo de exponer, se desarrolla según tres ciclos sucesivos. A fin de facilitar la lectura de esta obra, a fin de despertar también el espíritu crítico del lector que quiera seguirme en esta larga exposición, creo útil trazar en algunas páginas iniciales el esquema de la evolución que sufrió la historia de Egipto en las diversas fases de esos tres ciclos.

(*) La versión española ha sido publicada por Editorial Éxito, S. A., Barcelona, con el título de Historia Universal, *Las grandes corrientes de la historia.*

PRIMER CICLO

Primera fase: desde los orígenes a las primeras monarquías

El primer ciclo comienza en el cuarto milenio, por la génesis en el Alto Egipto del reino feudoseñorial de Nekhen, y en el Bajo Egipto, del reino centralizado e individualista de Buto. Estas dos monarquías, una de las cuales procede de la feudalidad, y la otra de la acción de las ciudades mercantiles abiertas por el mar al mundo exterior, se han edificado sobre una misma teoría del poder. Éste, ligando la realeza al culto, la hacía sancionar por la consagración de los reyes en la ciudad santa de Heliópolis, donde se mezclaban los cultos locales del Norte y del Sur, y donde se preparaba la cosmogonía solar que debía dotar a todo Egipto de una misma concepción metafísica y moral.

Las ciudades del Delta, al propio tiempo que entran en contacto con Siria y las islas del Mediterráneo oriental, fundan factorías a lo largo del Nilo en el Egipto Medio. Estas factorías, de las que han nacido las ciudades, han entrado en conflicto con los feudales del Sur, conflicto inevitable, puesto que la acción de estos puestos comerciales debía tener por fatal consecuencia la quiebra de los cuadros de la economía cerrada y, en consecuencia, del régimen señorial del Alto Egipto.

En el transcurso de este conflicto, las ciudades del Bajo Egipto, por sus tendencias hacia la autonomía, desmembraron el reino de Buto, lo que permitió a los reyes feudales del Sur reunir a todo Egipto bajo su autoridad.

Segunda fase: la génesis de la monarquía unificada

Los reyes del Sur, victoriosos, trasladaron su capital a Tinis (Abidos) en el Egipto Medio. En el transcurso de las dos dinastías tinitas (3000-2778), la unificación del país abrió el Alto Egipto a la vida económica del Delta. De ello resultó en todo el valle una evolución de la economía patrimonial cerrada hacia la economía comercial.

Al propio tiempo, el rey, al disponer de la estructura administrativa construida por la monarquía de Buto y de los recursos fiscales que le valía la riqueza del Delta,

ha creado un ejército real que le ha permitido hacerse con los poderes políticos de los príncipes feudales en el Alto Egipto y dominar la pretensión de las ciudades en el Bajo Egipto a gobernarse como repúblicas autónomas.

De este modo fue extendiéndose a todo el país, por una parte, el derecho individualista que las ciudades habían hecho nacer en el Delta y, por otra, las instituciones centrales y burocratizadas que habían desarrollado ampliamente los reyes de Buto.

Tercera fase: la monarquía centralizada

Desde aquel momento se halla constituida, bajo la III dinastía (2778-2723), la monarquía centralizada. A partir de entonces, el individualismo triunfa: no existe ya clase noble o privilegiada; todos los egipcios, hombres y mujeres, son iguales en derechos; ni el poder marital ni la autoridad paterna existen; la familia — a excepción de la del rey — es rigurosamente monógama, y la mujer dispone de sus bienes sin la autorización de su esposo[7]. Sobre el plan de derecho público, por todas partes el funcionarismo ha reemplazado al antiguo sistema feudal hereditario. Los servicios de la administración son regidos por un cuerpo de funcionarios nombrados y retribuidos por el rey, rigurosamente jerarquizados y sometidos a una escala que les lleva desde el peldaño más bajo hasta las más altas funciones de gobierno. La justicia, otorgada exclusivamente en nombre del rey, se confía a tribunales reales. El impuesto alcanza de modo uniforme a todos los egipcios en proporción a sus rentas. Las ciudades gozan aún de cierta autonomía, aunque integradas en el sistema administrativo general del país; los antiguos principados feudales se han convertido en provincias.

Pero todo poder, una vez constituido, tiende a acrecentarse. El poder monárquico crece a medida que los privilegios se borran. Pronto no hay más que un solo poder frente al poder real: el clero, guardián del culto sobre el que descansa, por otra parte, la autoridad del rey.

Para escapar a la tutela de la clerecía, el rey ha renunciado a la consagración. Se hace coronar en su propio palacio, trasladado a Menfis, punto central donde se reúnen los brazos del Nilo, y también, por consiguiente, toda la actividad económica del Delta. El culto real se ha transformado en culto de Estado. La monarquía va a lanzarse por el camino del absolutismo.

Cuarta fase: la monarquía absoluta (2723-2423)

En efecto, todos los poderes se encuentran desde entonces reunidos en manos del rey, que proclama el principio de su omnipotencia de origen divino. El rey añade a sus títulos el de «gran dios» y se rodea de un inmenso

fausto religioso. Escapa a todo control humano. Las grandes pirámides de Gizeh atestiguan que la monarquía ha alcanzado su punto culminante (IV dinastía).

La evolución individualista alcanza su apogeo al colocar a todos los egipcios directamente bajo el poder real. Pero el poder monárquico, transformándose en absolutismo, va a destruir al propio individualismo.

Al proclamar su divinidad y darse como objeto de un culto, el rey crea a su alrededor una nueva clase sacerdotal sobre la que redunda su inmenso prestigio. Adorna a sus sacerdotes con títulos que deben servir para glorificar su propia majestad. Se coloca tan alto por encima de los demás hombres, que aquellos a los que es dado acercársele, pronto van a constituir en el Estado una clase superior, honrada y ricamente dotada. Los «cortesanos» constituyen una «orden» especial de dignatarios que se va a hacer hereditaria de hecho y pronto de derecho.

El boato de la corte, los edificios reales, los del culto, el enorme desarrollo de la administración precisan recursos cada vez mayores. La hacienda adquiere una creciente importancia. El impuesto grava cada vez más la renta de los ciudadanos. Éstos a su vez intentan evitarlo. Entonces interviene el apremio fiscal. La administración se superpone a la nación y los altos funcionarios entran en el «orden» de la nobleza real. De hecho los altos cargos se hacen hereditarios. Las tierras que se habían dado en usufructo a los grandes funcionarios de la corona a título de remuneración, quedan en su patrimonio privado en virtud de la herencia de los cargos. Los títulos honoríficos se acompañan con donaciones reales cuya cuantía aumenta de reinado en reinado. Así se forma una clase de grandes propietarios que no son otros que los agentes del poder. Los templos, dedicados a celebrar el culto real, son objeto de grandes privilegios. El rey cae prisionero del sistema elaborado para asegurar su omnipotencia. La nueva nobleza, creada para servir de apoyo a esa omnipotencia, la ahoga y arruina. El individualismo sobre el que se había edificado la monarquía centralizada está en vías de destrucción. Al fin de la V dinastía, la sociedad egipcia se halla dividida en clases sociales. Una nobleza titular, dotada de grandes privilegios, ostenta hereditariamente los altos cargos. El poder absoluto sólo existe de nombre. No es más que una fórmula que apenas esconde la oligarquía que se ha ido formando a sus expensas.

Quinta fase: la disgregación del poder (2423-2263)

Bajo la VI dinastía la evolución se precipita. La herencia de los cargos se convierte en derecho. Los gobernadores hereditarios de provincia se transforman en príncipes. Los altos cargos de la clerecía constituyen patrimonios disfrutados por una pequeña oligarquía. Los templos, cuyos cargos sacerdotales también se han hecho hereditarios, se hacen eximir de impuestos

y dotarse de una inmunidad que les permita eludir jurídicamente el poder real. Desde entonces constituyen en el país células patrimoniales en cuyo seno se reconstituye el antiguo derecho señorial. Al no pagar impuestos los privilegiados, las cargas pesan mayormente sobre los no privilegiados. Para escapar al fisco real, los campesinos se vinculan a los dominios inmunistas, donde caen bajo la autoridad señorial del templo y son fijados sobre tierras que, en virtud de la inmunidad que las protege, son inalienables. Los patrimonios de los gobernadores, en trance de transformarse en príncipes, cristalizan como los de los templos. La herencia de los altos cargos hace reaparecer el derecho de mayorazgo. A imitación del rey, los príncipes de las provincias se rodean de una corte y un harén. Como las tierras, la familia se concentra bien sobre los bienes nobles o sobre la dependencia perpetua de un señor. La mujer cae bajo la tutela del marido, y los hijos, incluso mayores, bajo la autoridad paterna, mientras reaparece el privilegio de masculinidad que favorece a los hijos en la sucesión de la tierra en detrimento de las hijas. Con una rapidez sorprendente el individualismo retrocede en todos los terrenos.

Y Egipto pierde su unidad. De hecho se transforma en un conjunto de principados y dominios señoriales. Las provincias se transforman en «feudos» y los altos cargos en «beneficios». La administración real, privada de sus medios financieros, se hunde, y es reemplazada por la administración local de los príncipes provinciales, de los templos y de los propietarios señoriales.

En la disgregación general del Imperio sólo las ciudades permanecen como centros de derecho individualista, ya que su población no está ligada a la tierra, sino que obtiene su subsistencia del comercio, de la artesanía o del tráfico internacional esencialmente marítimo.

Sexta y última fase: el Imperio se feudaliza

Al fin de la VI dinastía, el Imperio ya no existe. Como antes de la unificación, el Alto Egipto vuelve a la feudalidad, mientras que en el Delta el régimen señorial crece como una marea alrededor de las ciudades, a las que ahoga con su sistema de economía cerrada.

Contra ese peligro de muerte que representaba para ellas el régimen señorial, las ciudades reaccionan violentamente. Durante una formidable sublevación popular, los nobles que residían en las ciudades — y en particular en Menfis — fueron asesinados o expulsados; el régimen señorial fue destruido en las zonas vecinas y las ciudades se dieron un gobierno autónomo bajo la autoridad de «diez hombres» elegidos por la población, tal como había existido diez siglos antes.

Primera fase: el período de desmembramiento feudal

Es interesante comprobar que la evolución del Imperio al desmembrarse en el feudalismo se hizo siguiendo un proceso exactamente inverso al que había seguido el feudalismo evolucionando hacia la monarquía centralizada.

Después de la VI dinastía [8], la capital se desplaza de Menfis hacia el Egipto Medio y se fija en Heracleópolis (IX-X dinastías). El poder monárquico se degrada, y el rey no es más que el primero de los príncipes. Y después de algunos reinados los príncipes de Tebas se transforman en rivales de los de Heracleópolis, toman el título de reyes y fundan una dinastía tebana (XI dinastía)[9].

Desde entonces Egipto aparece de nuevo dividido en dos reinos distintos, como en tiempos de los reyes de Nekhen y de Buto. En el Sur se restablece el régimen feudo-señorial. En el Norte, el elemento esencial está constituido por las ciudades, que forman verdaderas repúblicas autónomas bajo la soberanía del rey. En el régimen señorial del Sur, la sociedad ha encontrado una forma «social»; está dividida en señoríos y en familias solidarias. Por el contrario, en las ciudades del Norte se conserva el derecho individualista.

Después de dos siglos de este régimen llegó lo que había sucedido mil años antes. El rey del Alto Egipto, que dispone de la potencia militar de sus vasallos, se impondrá a todo Egipto (2065).

Segunda fase: la monarquía reconstituida

Reconstituida la unidad de Egipto por la XI dinastía, los reyes se dedicaron a construir un gobierno central y a hacer desaparecer el poder político de sus grandes vasallos, los príncipes feudales en el Sur y las ciudades autónomas en el Norte, tal como lo habían hecho anteriormente los reyes de la I y II dinastías.

Lo que separa la feudalidad y la monarquía feudal, que sucedieron al Imperio Antiguo, de las que habían precedido a la I dinastía, es que las dos primeras dinastías constituyeron por primera vez el poder central en Egipto, mientras que la XI dinastía no hizo sino reconstituirlo inspirándose en las tradiciones monárquicas del Imperio Antiguo.

La unidad política tuvo por consecuencia restablecer la unidad económica del valle del Nilo. Como en otro tiempo, sobrevino la ruptura de la economía patrimonial cerrada del Sur, que condujo a la ruina progresiva del sistema señorial. El rey, para escapar a la tutela de los feudales, eligió sus primeros colaboradores entre los mercaderes de las ciudades y con ellos reconstruyó una administración del mismo tipo de la del Imperio Antiguo. La desaparición del régimen territorial provocó también la de la inalienabilidad de la tierra. Las tierras se repartieron entre los descendientes del propietario o del cultivador, lo que deshizo la solidaridad familiar.

Bajo la XII dinastía la feudalidad cede el paso decisivamente a la monarquía. Reaparece el individualismo en el derecho privado al igual que la centralización en el derecho público.

Esta evolución, frenada un momento por la invasión de los hicsos (1730-1580) [10], se continúa tan pronto el nuevo poder se estabiliza. Los reyes hicsos establecidos en el Delta se egipcianizaron y las ciudades reemprendieron su actividad económica. La dinastía tebana, después de este período de anarquía, continúa su obra centralizadora. Cuando en 1580 hubo expulsado a los hicsos de Egipto, acaba la reconstrucción monárquica reduciendo a los príncipes feudales que, al amparo de la guerra, habían intentado rehacer sus antiguas prerrogativas.

Tercera fase: la monarquía centralizada (1580-1339)

Es ciertamente impresionante ver hasta qué punto la monarquía, reconstruida por la XVIII dinastía, recuerda a la de la III dinastía. Las últimas huellas del régimen señorial desaparecen del Alto Egipto; la administración burocratizada, el ejército, la justicia real fueron reconstituidos bajo los principios del Imperio Antiguo. En todo Egipto coincidió la centralización real con una renovación del derecho individualista; incluso en los dominios sacerdotales las tierras vuelven a ser alienables; por la desaparición del derecho de mayorazgo, del poder marital y de la autoridad paterna, la familia se disloca; se vuelve al sistema de contratos escritos sancionados por el registro real, al impuesto sobre las rentas, al procedimiento escrito y culto.

Cuarta fase: la monarquía absoluta (1339-1225)

Como bajo la IV dinastía, el poder monárquico, una vez reinstaurado, se orienta hacia el establecimiento de un absolutismo sancionado por el culto. La política absolutista fue inaugurada por Amenofis IV, que concibió el gran proyecto de extender a todo Egipto su autoridad absoluta — incluida Siria,

conquistada por los primeros reyes de la XVIII dinastía —. Amenofis IV concibió la autoridad absoluta no como la de un rey conquistador, sino como la de un soberano universal apoyado en el culto monoteísta del dios Atón. De este modo el rey reunía la jefatura del Estado y la de gran sacerdote del culto.

Los progresos del individualismo — al hacer aparecer en época de Horemheb las primeras nociones de derecho natural —, condujeron a la política real por la nueva vía de las leyes sociales.

Las sociedades campesinas, basadas sobre la jerarquía social, no aíslan al individuo; por el contrario, lo integran en grupos sociales que restringen su libertad, pero en contrapartida le dan mayores seguridades. Cada uno es parte de una solidaridad. Por el contrario, las sociedades individualistas, para emancipar al individuo han tenido que destruir todos los grupos sociales y transferir, por consiguiente, toda la autoridad al Estado. Desde entonces no hay otra autoridad que el Estado, el cual asegura a cada uno el ejercicio de las libertades individuales. Este sistema tiene por resultado el favorecer hasta el máximo las posibilidades creadoras de cada hombre, pero sacrifica a los débiles y a los inútiles. Por consiguiente, toda sociedad individualista tiende a la vez a la formación de «élites» y de un proletariado. Alcanzado este último estadio de su desarrollo, las sociedades individualistas reaccionan en virtud de los propios principios individualistas. Siempre parece inadmisible, en una sociedad que trata a los hombres como iguales en derechos, que haya entre ellos quien carezca de lo necesario para vivir. Una reacción semejante aparece por vez primera que sepamos bajo el reinado de Amenofis IV y sobre todo de Horemheb. En ese momento la monarquía egipcia se lanza a una verdadera política social: construcción de ciudades obreras, medidas de higiene social, decretos reconociendo como un derecho el beneficiarse con distribuciones de víveres y vestidos a todos los que carecen del mínimo vital necesario.

En el transcurso del período que siguió al fracaso de la reforma monoteísta de Amenofis IV, la monarquía toma el mismo carácter que bajo la V dinastía. Ramsés II (XIX dinastía) quiso justificar su absolutismo deificándose. Pero al igual que antes, la divinización del rey benefició sobre todo a la clerecía, que se transformó en clase privilegiada. Los templos se hicieron atribuir enormes dominios y decenas de millares de prisioneros de guerra. Se reconstruyó una economía patrimonial basada sobre mano de obra servil. Como bajo la V y VI dinastías, los patrimonios sacerdotales fueron dotados de inmunidad, lo que les confirió el derecho de justicia sobre sus ocupantes. Al lado de la clerecía, transformada en nobleza, la administración se mudó en oligarquía y concentró en sus manos un poder cada vez mayor. Para salvaguardar su independencia, Ramsés II crea un ejército profesional en el que los soldados fueron dotados con pequeños feudos de tierra. Pero bien pronto esos soldados se transformaron

en otra clase privilegiada. Como al final del Imperio Antiguo, la sociedad egipcia vuelve a abandonar su carácter individualista para jerarquizarse. La solidaridad del Estado, en lugar de estar representada por el rey, se fracciona en diversas solidaridades: clerecía, oligarquía administrativa, ejército.

Desde entonces el absolutismo real no es más que una ficción. Pero la fachada subsiste. El Imperio parece haber alcanzado su apogeo. Es el momento en que fue construida la sala hipóstila de Karnak, el mayor monumento de la época.

Después del reinado de Ramsés II, el Imperio sufre la presión de dos corrientes contrapuestas: una, salida del individualismo, llevaba a un estatismo que debía ahogar y esterilizar al individuo; otra tendía a transformar las clases dirigentes en clases privilegiadas y minaba el absolutismo al preparar una oligarquía que acaparaba los altos cargos y se transformaba en una aristocracia de terratenientes.

Quinta fase: la disgregación del poder (1225-±1167)

Egipto, desmembrado por la oligarquía, agotado por el fisco, no estaba en condiciones de mantener el papel internacional que había jugado con Amenofis IV y Ramsés II. Asistió impotente a la oleada de invasión de los pueblos del mar que en el siglo XIII a. C. desorganizó la actividad mercantil en el Mediterráneo oriental al destruir las ciudades aqueas. La crisis económica producida en Egipto precipitó la decadencia del sistema absoluto, provocando una inextricable crisis fiscal. La clerecía la aprovechó para hacerse reconocer nuevos privilegios. En el país estallaron disturbios entre los cientos de miles de extranjeros que habían sido asentados en los dominios de los templos y del Estado. La inseguridad impulsó a la población rural a buscar el apoyo de los templos y de los grandes propietarios. Los libios, reforzados por aqueos fugitivos, invaden el Delta. Ramsés III, incapaz de rechazarlos, les autorizó a instalarse e intentó hacerlos soldados mercenarios.

Sexta y última fase: el Imperio se feudaliza (±1167-1090)

Ramsés III consiguió restaurar momentáneamente el orden en el país [11]. Pero pasada la crisis de anarquía, Egipto volvía a hallarse dividido en dos zonas de diversa civilización, como después de la VI dinastía: una señorial y territorial, en el Alto Egipto, otra urbana y orientada hacia el tráfico marítimo, en el Delta.

El Estado, arruinado, se hunde en el desorden. Muy pronto se nota la falta de un poder que se decía absoluto con la brusca aparición de grandes huelgas provocadas

por la incapacidad del tesoro para pagar los salarios de los obreros. En Tebas, el gran sacerdote de Amón se impuso como verdadero «mayordomo» de palacio, mientras que en el Delta los jefes mercenarios se transformaban en príncipes feudales.

Para escapar al control de la clerecía, los reyes de la XX dinastía abandonaron Tebas y trasladaron su capital a Tanis, al este del Delta, frente al peligro asiático. Pero al igual que ocurrió al final de la VI dinastía, la feudalización del Delta y la extensión del régimen señorial ahogaban la actividad de las ciudades. Como entonces, tuvo lugar una gran revolución popular que obligó a Ramsés IX a huir de Tanis para refugiarse en Tebas, donde había de transformarse en simple instrumento del clero.

La unidad de Egipto estaba rota una vez más. Todo el Alto Egipto estaba en manos de una feudalidad sacerdotal apoyada en los grandes patrimonios señoriales de los templos. La población se hallaba, como después de la VI dinastía, instalada «perpetuamente» sobre tierras inalienables e indivisibles, en cuyo cuadro la familia reemprendía un estado solidario y patriarcal. En el Norte y en una parte del Egipto Medio un feudalismo militar de origen extranjero dominaba el país. Las ciudades, bajo su soberanía, permanecían como células de derecho individualista, y reemprendían su actividad comercial e internacional.

Egipto había completado el segundo ciclo de su evolución.

Los dos primeros ciclos de la historia de Egipto han reproducido una sucesión de fases políticas y sociales análogas, sin que fueran en absoluto determinadas por el exterior.

En su tercer ciclo de evolución no debía de acontecer lo mismo. Egipto, arrastrado por los grandes acontecimientos internacionales, y conquistado sucesivamente por nubios, asirios y persas, hubo de sufrir en la evolución de su vida interna la influencia dominante del mundo exterior.

La economía internacional, al abocar en el Mediterráneo oriental, a partir del siglo VIII, una gran corriente de civilización urbana, orientó claramente a las ciudades del Delta, primero hacia Lidia y luego hacia las ciudades griegas. La tradición monárquica de Egipto, que descansaba sobre una concepción bimilenaria, a la vez política y religiosa, fue profundamente alterada y en consecuencia se modificó por completo su evolución. Sin embargo, los estadios de la evolución jurídica de Egipto se reprodujeron como en el transcurso de los dos primeros ciclos.

Primera fase: el período del desmembramiento feudal (1090 - 663)

El tercer período feudal, que se abre en Egipto en el siglo XI, fue largo. Duró hasta el siglo VII. El Alto Egipto estaba dormido en su régimen patrimonial. En Nubia, la clerecía llegada de Egipto había organizado una monarquía señorial y teocrática. En el Delta, la monarquía, cuya autoridad se extendía teóricamente sobre la totalidad del país, había perdido todo su poder. En los principados feudales, prácticamente independientes, las ciudades formaban islotes de derecho individual y de economía comercial en medio del país llano, dividido entre dominios señoriales de una caballería militar de origen extranjero. La tutela feudal, la guerra entre caballeros, el régimen señorial que mantenían los templos hasta las mismas puertas de las ciudades, dificultaban la actividad de sus poblaciones formadas por comerciantes y artesanos libres.

Por esta causa, las ciudades egipcias vivieron una actividad disminuida durante

varios siglos. Pero en el siglo VIII fueron arrastradas por el movimiento urbano y la gran expansión económica que se manifestó en el Mediterráneo. El ahogo que sufría provocó la sublevación de la ciudad marítima de Sais contra las clases privilegiadas, clerecía, nobleza de la tierra y militar. Bocchoris (720), que al parecer fue llevado al poder por el motín y aparece como el primero de esos tiranos legisladores que debían hacerse instrumentos de la evolución democrática en las ciudades griegas, desarrolló en Sais grandes reformas democráticas. Un gran viento de libertad pasó sobre el Delta. Bocchoris anuló las deudas, suprimió el derecho de detención, proclamó el *habeas corpus*. Al mismo tiempo que liberó a los campesinos de la violencia señorial, publicó un código de contratos, reglamentó los préstamos a interés y asimiló los bienes muebles e inmuebles, haciendo la tierra vendible y apta para constituir un medio de crédito.

Pero los feudales y los sacerdotes reaccionaron. El rey de Nubia, Shabaka, invade el Bajo Egipto, aplasta las milicias urbanas y hace morir a Bocchoris en la pira.

El Bajo Egipto, conquistado de nuevo por el soberano del Alto Egipto, como en los dos ciclos precedentes, asimila a su conquistador. Entre la feudalidad señorial que le había llamado y las ciudades comerciales, Shabaka no dudó. Se apoyó en las ciudades y se instaló en la gran ciudad marítima de Tanis, la antigua capital de Ramsés II.

La prosperidad de las ciudades egipcias se hallaba, en función de sus relaciones con Siria, incorporada ahora al Imperio asirio. Siria se rebeló aguardando el apoyo de Shabaka. Pero la feudalidad egipcia hizo causa común contra él con Asurbanipal, rey de Asiria, y Egipto, atacado, sólo halló para su defensa las milicias urbanas. Conquistado, fue transformado en una provincia asiria.

Segunda fase: la monarquía reconstruida

Después de las reformas de Bocchoris, el feudalismo en el Delta no era más que un anacronismo. Sólo se mantenía por el apoyo de Asiria.

La intervención asiria en la evolución interna de Egipto constituía un hecho nuevo. Tuvo como consecuencia dividir profundamente Egipto contra sí mismo, evitando el equilibrio normal de las fuerzas en trance de establecerse. Por otra parte, los feudales del Delta, de origen libio o aqueo, aunque desde hacía tiempo egipcianizados, estaban dispuestos a hacerse campeones de la dominación asiria, para mantener privilegios históricamente superados. En cambio, las ciudades, en su deseo de anular a los feudales y a los templos, que constituían la base del régimen señorial, se volvieron contra Asiria hacia los Estados marítimos con los que se hallaban en relación. En estos momentos Lidia se hallaba en primer plano del tráfico general. Su capital, Sardes, constituía el gran mercado internacional sobre las rutas del mar Egeo y del mar Negro

hacia Babilonia. Los reyes de Sardes disponían de los considerables recursos que les facilitaba la actividad económica de sus súbditos. El rey Giges temía tanto a Asiria como las propias ciudades egipcias. Por consiguiente, respondió a la llamada de Sais que, gracias a su ayuda y a los mercenarios carios que él le envió, pudo expulsar a las guarniciones asirias del Delta. La feudalidad, privada del apoyo de Asiria, se desplomó y Psammético, el príncipe de Sais, se aprestó a devolver la unidad a Egipto.

Esta vez no era la monarquía tradicional, apoyada por la clerecía y sostenida por las ideas religiosas de la población, la que iba a implantar su autoridad. El príncipe Psammético, aunque cubriéndose con los antiguos títulos de los reyes de Egipto, no representaba en realidad más que a las ciudades y sus tendencias políticas. La antigua teoría del poder estaba abandonada, si no de derecho, por lo menos de hecho (XXVI dinastía).

División de Egipto en dos partes: continental y marítima

Egipto, unificado por Psammético (663-609), se lanza a una política marítima. Pronto la flota egipcia fue la más poderosa del Mediterráneo oriental. Se establecieron estrechas relaciones entre los egipcios y los griegos, que fueron autorizados a establecerse sobre un brazo del Delta, en la ciudad libre de Naucratis.

La expansión marítima de Sais, concebida en el marco de una economía liberal y de una política internacional pacífica, fue acompañada de un violento movimiento democrático en el plan social. El rey Apries, que para rehacer la unidad del país pretendía volver a la antigua concepción monárquica fundada sobre el culto y halagaba a los sacerdotes, fue destronado por una sublevación que impuso a Amasis, un militar de origen oscuro (568), que se lanzó a una política de grandes reformas. Si hemos de creer a Diodoro, Amasis reunió una asamblea de notables de la que fueron excluidos los sacerdotes, y realizó una refundición de las instituciones egipcias. Se suprimieron los privilegios de los sacerdotes, las rentas de los patrimonios de los templos fueron atribuidas al Estado que, en contrapartida, estableció un presupuesto de culto; fueron asimismo abolidos los últimos vestigios del régimen señorial. Las reformas de Amasis señalan el triunfo del individualismo; en lo sucesivo todos los egipcios serían iguales ante la ley; el matrimonio se legalizaba mediante un contrato civil registrado y podía disolverse por divorcio. Las causas de divorcio eran las mismas para el hombre que para la mujer. La economía liberal se afirmó y con ella el trabajo libre, pues, contrariamente a lo que sucedía en Grecia, donde la mano de obra industrial era servil, en Egipto se reclutaba únicamente entre el proletariado libre.

Este liberalismo coincidió con el robustecimiento del poder real. Al triunfar en todo el

Delta el derecho individual, las ciudades dejaron de constituir islotes de derecho excepcional y por el mismo hecho perdieron su autonomía.

Esta reforma dividió profundamente a Egipto en dos partes: el Sur, clerical y campesino, y el Norte, democrático y orientado hacia el comercio internacional.

En aquel momento Persia amenazaba a Egipto y a Grecia. Amasis intentó oponerle un frente marítimo aliándose con Samos, y uniendo así las dos flotas mayores de la época. Pero la diplomacia persa dislocó el frente marítimo, y en el año 525 Egipto, profundamente dividido, se hundía ante el ataque de Cambises.

Los reyes de Persia, ya dueños de Egipto, intentaron continuar la obra monárquica de los reyes saítas haciendo una política social apoyada en las clases pudientes. Esa política había de determinar a la larga una sublevación de las poblaciones urbanas que devolviera la independencia al país (404). Pero inexorablemente la lucha se reemprende entre el partido conservador, dominado por los templos, y el democrático, representado por las ciudades. El inmenso drama de tal lucha interior condujo a una nueva invasión persa de Egipto. Las luchas de partido se habían hecho tan agudas que la guerra contra Persia, en lugar de hacerse nacional, se hizo ideológica. Los más altos representantes de la clase dirigente traicionaron a Egipto en provecho de Artajerjes, ya que veían en el triunfo del invasor el medio más seguro de vencer al partido democrático.

Egipto, conquistado de nuevo, será dominado en adelante por las grandes corrientes de la evolución internacional.

Tercera fase: la monarquía absoluta

Liberado de la dominación persa por Alejandro (330), Egipto recobra la independencia con los Ptolomeos bajo la forma de una monarquía centralizada que al cabo de un siglo se orienta hacia el absolutismo. Bajo los Ptolomeos tomará un carácter estatista y de dirigismo tan pronunciado que Egipto llega a transformarse en una tierra de explotación en exclusivo beneficio de la ciudad helenizada de Alejandría.

Después de las grandes guerras por la hegemonía marítima, Egipto, vencido por Roma, se transforma en una provincia y comparte el destino del Imperio romano.

Cuarta fase: la disgregación del poder

La cuarta fase de este tercer ciclo de la historia de Egipto, la disgregación del poder, se confunde con la decadencia que se manifiesta en el Imperio romano después de la gran crisis del siglo III de nuestra era.

La presente obra sólo aborda muy sumariamente el período ptolemaico. El encuen-

tro que en ese momento se ha producido entre el misticismo egipcio y el racionalismo griego ha hecho surgir gran número de problemas cuyo estudio, del mayor interés por otra parte, abre una nueva era en la historia de la Antigüedad.

Mi propósito ha sido atenerme a la historia propiamente egipcia de Egipto, cuya evolución, tres veces milenaria, constituye, por su diversidad y su riqueza, uno de los testimonios más emocionantes de la historia de la humanidad.

Siguiendo en mi obra estos tres ciclos sucesivos de la evolución histórica de Egipto he intentado demostrar que no constituyen una construcción abstracta y teórica del espíritu, sino que se desprenden del estudio de la evolución del derecho privado y del público, así como de la organización social de las distintas épocas de su historia.

He de añadir que toda la historia de la civilización de Egipto no está contenida en el esquema social y jurídico que acabo de dibujar. La organización de la sociedad constituye, sin duda, el marco en el que se desarrolla la civilización. Pero él solo no constituye la civilización. Hoy día existe una tendencia que en la totalidad de planos pretende reducirlo todo a un solo aspecto, el social. Creo que esta tendencia es nefasta. La civilización comporta elementos — quizá su expresión esencial — que fuera de toda preocupación social son puramente espirituales y morales. Pues la moral y la concepción que los hombres se forjan del universo en que viven son independientes de la organización social, aun sufriendo la huella de ésta. Una civilización descansa sobre el valor de los hombres que la crean y que la viven, y creo que Egipto es un buen ejemplo de ello. Este valor humano puede manifestarse bajo cualquier régimen social a condición de que no ahogue la libertad de pensamiento.

A través de la evolución social que he intentado trazar, Egipto ha conservado dos grandes fuerzas espirituales: su concepción metafísica del mundo y su moral. Estas dos fuerzas han hallado su máxima expresión en las épocas individualistas. Y, no obstante, uno de los monumentos más notables del pensamiento egipcio, *Las instrucciones del rey Kheti a su hijo Merikare*, data del período feudal.

En los capítulos que siguen me he esforzado en examinar los principales testimonios que se conservan del pensamiento moral y religioso de Egipto. He llegado a la conclusión de que, a través de los naturales altibajos, este pensamiento se ha espiritualizado cada vez más hasta la gran crisis abierta por el movimiento democrático de la XXVI dinastía. Esta crisis me parece haber dado a la religión dos aspectos alejados entre sí: uno, puramente espiritual, que se halla en el origen de los misterios cuya acción mística fue tan profunda en todo el Mediterráneo oriental; otro, popular, que se une a los símbolos como verdaderas realidades.

En este momento la religión egipcia ha perdido el carácter metafísico que hacía

30 de ella una «suma» que englobaba a la vez la cosmogonía, la moral y la concepción del poder político; se ha transformado esencialmente en una religión de salvación. Bajo esta forma ha sido preparado Egipto para el cristianismo, el cual aparece por otra parte como el portador de la tendencia — manifestada a través de toda la historia egipcia — hacia un espiritualismo que separa siempre, por lo demás, la divinidad de la materia.

Si he desarrollado aquí estas pocas consideraciones sobre la evolución del pensamiento egipcio, es para insistir sobre el hecho de que los tres ciclos — tal como creo se imponen a la vista del historiador — no abarcan completamente la civilización egipcia, sino sólo su organización jurídica, económica y social. La comparación de su evolución espiritual y moral con esta evolución social se nos muestra rica en enseñanzas.

Espero haber logrado sugerirlo.

Al terminar esta introducción sólo me resta cumplir el agradable deber de expresar vivamente mi agradecimiento a mi colega y amigo el profesor Maurice Stracmans y a mi antiguo alumno el señor Aristide Théodoridès, doctor en orientalismo, hoy un maestro, por haber querido prestarme con incansable complacencia, de la que temo haber abusado, la ayuda preciosa e indispensable de sus profundos conocimientos filológicos. No es exagerado decir que sin ellos hubiera sido incapaz de lanzarme a la gran empresa que constituye esta *Historia del Antiguo Egipto*.

JACQUES PIRENNE

Cronología

En esta obra he adoptado la cronología de la historia de Egipto establecida por DRIOTON y VANDIER en *Les Peuples de l'Orient Méditerranéen*, II, *L'Egypte* (*Clio*, 3.ª edic., París, 1952). Esta cronología no ha sido conservada por J. YOYOTTE en *L'Egypte Ancienne* (*Encyclopédie de la Pléiade, Histoire Universelle*, I, París, 1956). Este autor sigue la cronología corta propuesta por P. VAN DER MEER, *The Chronology of Ancient Western Asia and Egypt* (2.ª edic., Leiden, 1955), que ha sido justamente criticada por G. GOOSSENS en *Bibliotheca Orientalis*, XIII (Leyden, sept.-nov. 1956), pág. 191.

En conjunto, estas cronologías concuerdan desde los orígenes hasta alrededor del 2000 a. C., tanto para Egipto como para Mesopotamia, Siria y Creta. Existen divergencias sobre todo entre el 2000 y el 1580, que marcan el advenimiento de la XVIII dinastía, en Egipto, a partir de la cual la cronología es prácticamente estable.

Lo esencial es establecer las concordancias entre los momentos importantes de la historia de Egipto, Mesopotamia, Siria y Creta.

Creo poder hacerlo, basándome en las tablas cronológicas de la *Pléiade*, en VAN DER MEER, GOOSSENS y DRIOTON-VANDIER.

Siria-Creta	Mesopotamia	Egipto
	3000 I din. de Kish I din. de Uruk	3000-2778 I y II dinastías
2750 Fundación de Tiro Biblos bajo el protectorado de Egipto	Después de 2600, I din. de Ur	2778-2723 III dinastía 2723-2563 IV dinastía
	2300-2150 Imperio de Agadé Campañas de los reyes de Agadé en Siria	2563-2423 V dinastía 2423-2263 VI dinastía
Invasiones de los pueblos indoeuropeos		
	2050 III din. de Ur	2263-2050 VII-X dinastías (período feudal)
2000 Construcción de los primeros palacios cretenses	I din. de Babilonia (fundada entre 1860 y 1830)	2065-2000 XI dinastía 2000-1788 XII dinastía
1750 Destrucción de los primeros palacios cretenses	Reino de Hammurabi, que dura 45 años. La I din. de Babilonia termina con la invasión de Egipto por los hicsos	1788-1750 XIII dinastía 1730 Invasión de los hicsos
1600 Comienzo de la era micénica	Hacia 1600: Imperio Antiguo hitita	
1570 Apogeo de Cnosos 1450 Destrucción de Cnosos	1580 Incursiones hititas contra Babilonia	1580 Expulsión de los hicsos y comienzo de la XVIII dinastía

1. Sobre los recursos económicos de Egipto durante el Imperio Antiguo, véase G. DYKMANS, *Histoire économique et sociale de l'Ancienne Égypte* (3 volúmenes, París, 1936-1937), II, cap. 5.

   Esta obra, hecha por un economista con amplia información y según los mejores métodos de la ciencia económica, se presenta como un interesante esfuerzo para integrar al antiguo Egipto en los estudios de historia económica. Los egiptólogos parecen desconocerla y, no obstante, podrían sacar gran provecho de ella.

2. DYKMANS, *op. cit.*, I, pág. 25.

3. La crecida del Nilo casi impide la navegación en la mayoría de sus brazos durante los cuatro meses que siguen al solsticio de verano.

4. Sin embargo, en todas las épocas la agricultura ha constituido el elemento esencial de la economía egipcia.

5. Tres volúmenes, Éditions de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, Bruselas, 1932-1935.

6. Siete volúmenes, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1944-1956.

7. Contrariamente a una teoría muy difundida, en Egipto no se hallan restos de matriarcado.

8. Inmediatamente después de la VI dinastía, se inicia un período de anarquía que abarca las VII y VIII dinastías.

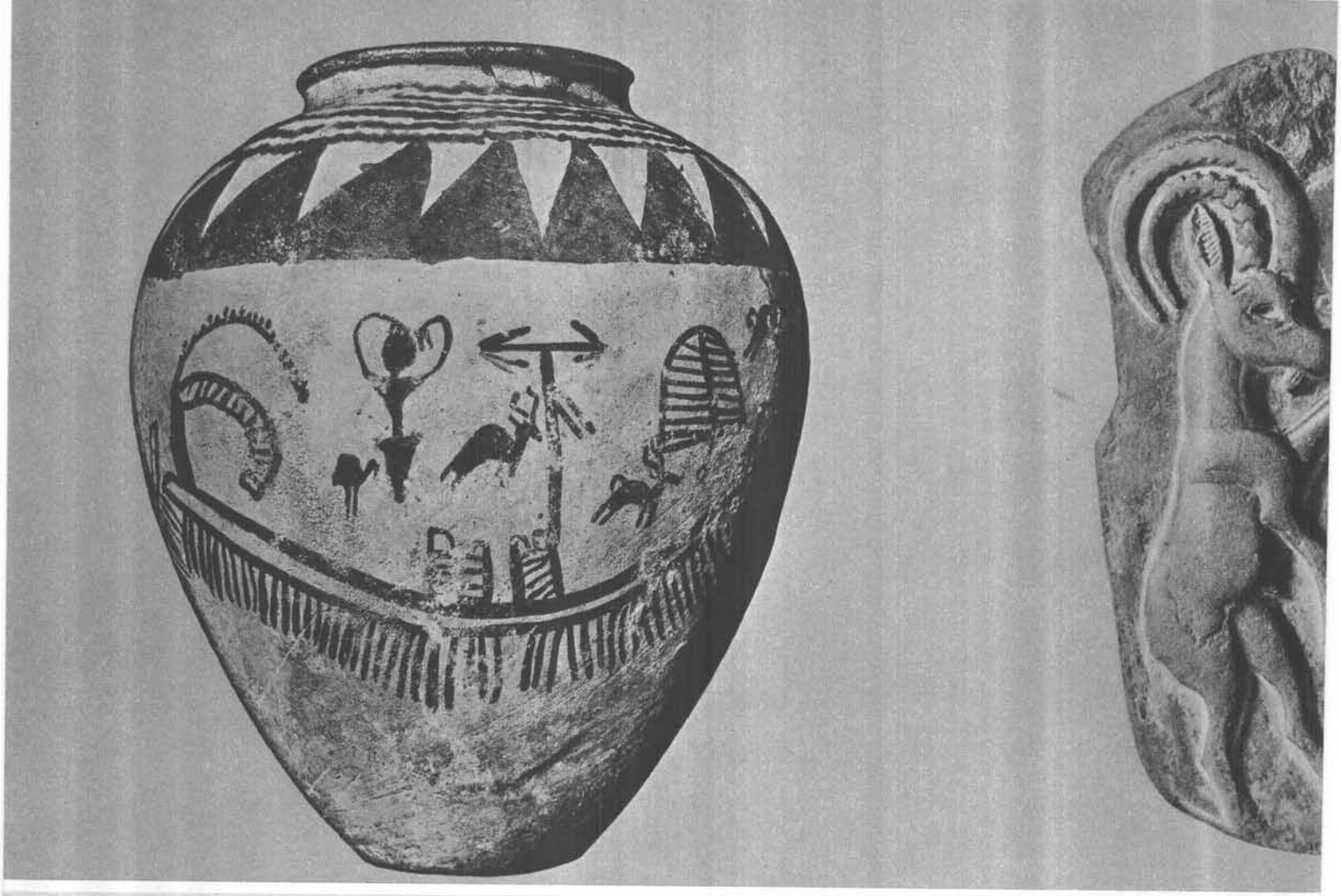
9. Al contrario, la monarquía tinita (I y II dinastías) se había fundado en la destrucción de los privilegios feudales.

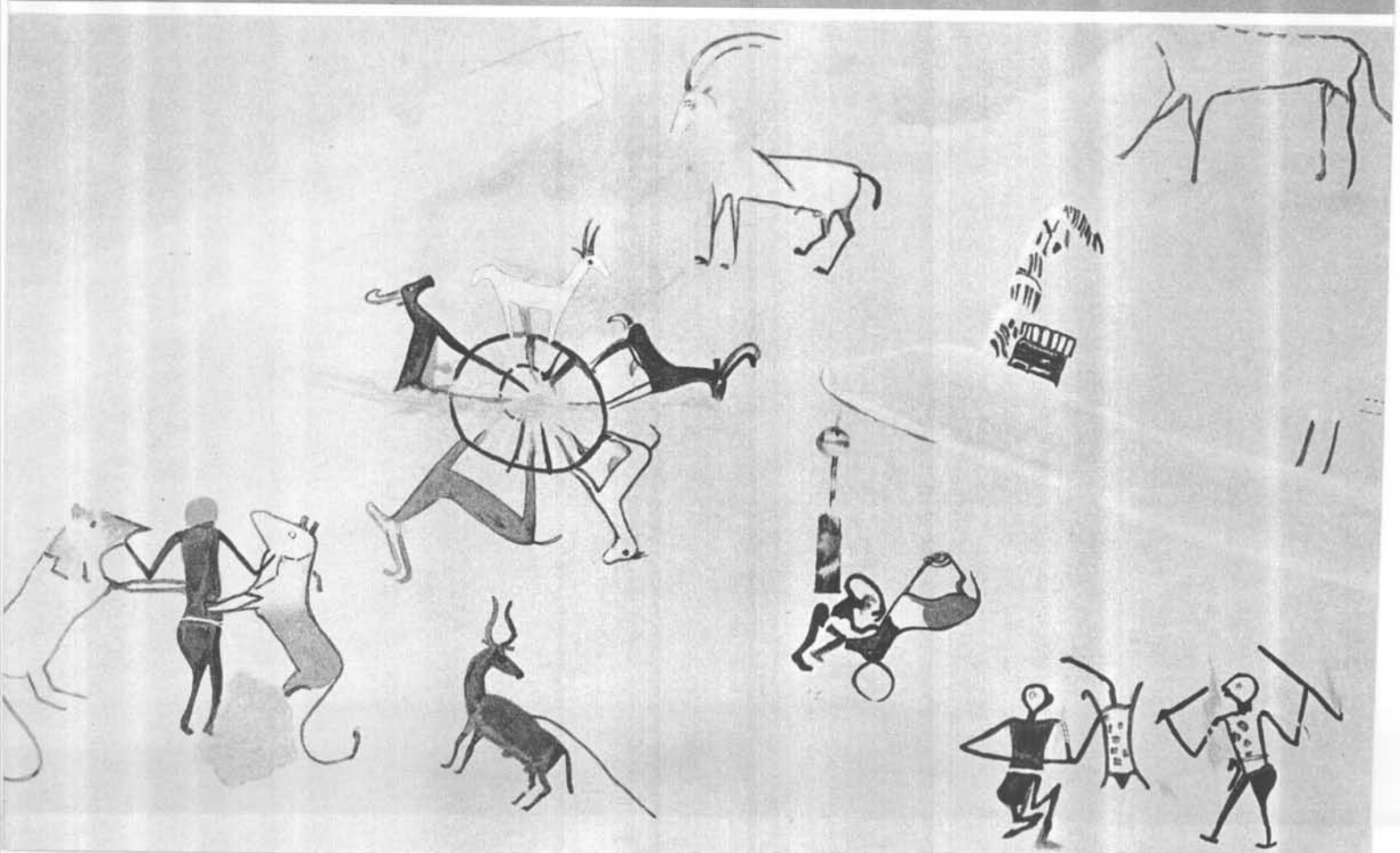
10. En el transcurso de esta época se sitúan los reyes de las XIII-XVII dinastías.

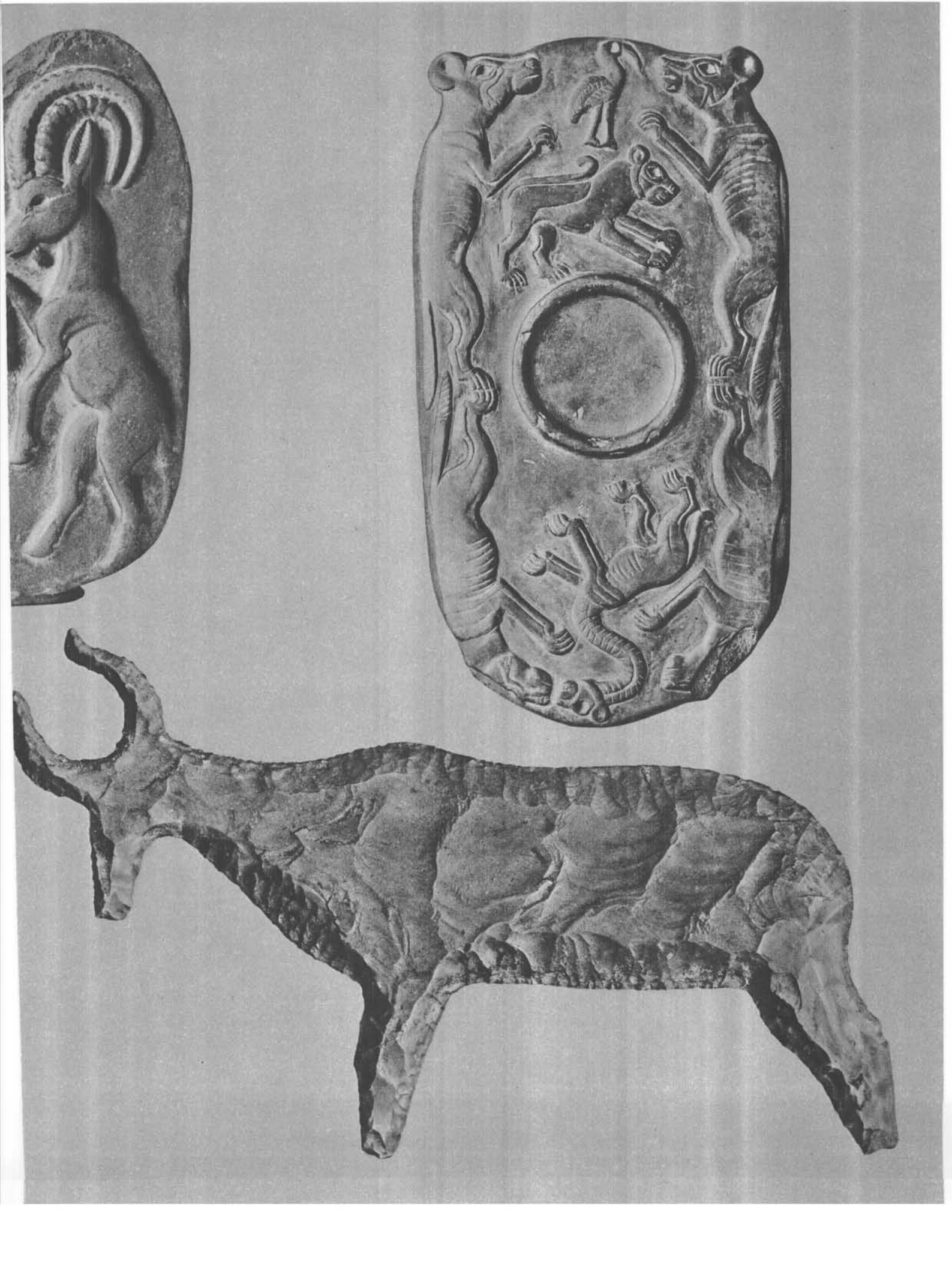
11. Comienzo de la XX dinastía (1200-1085).

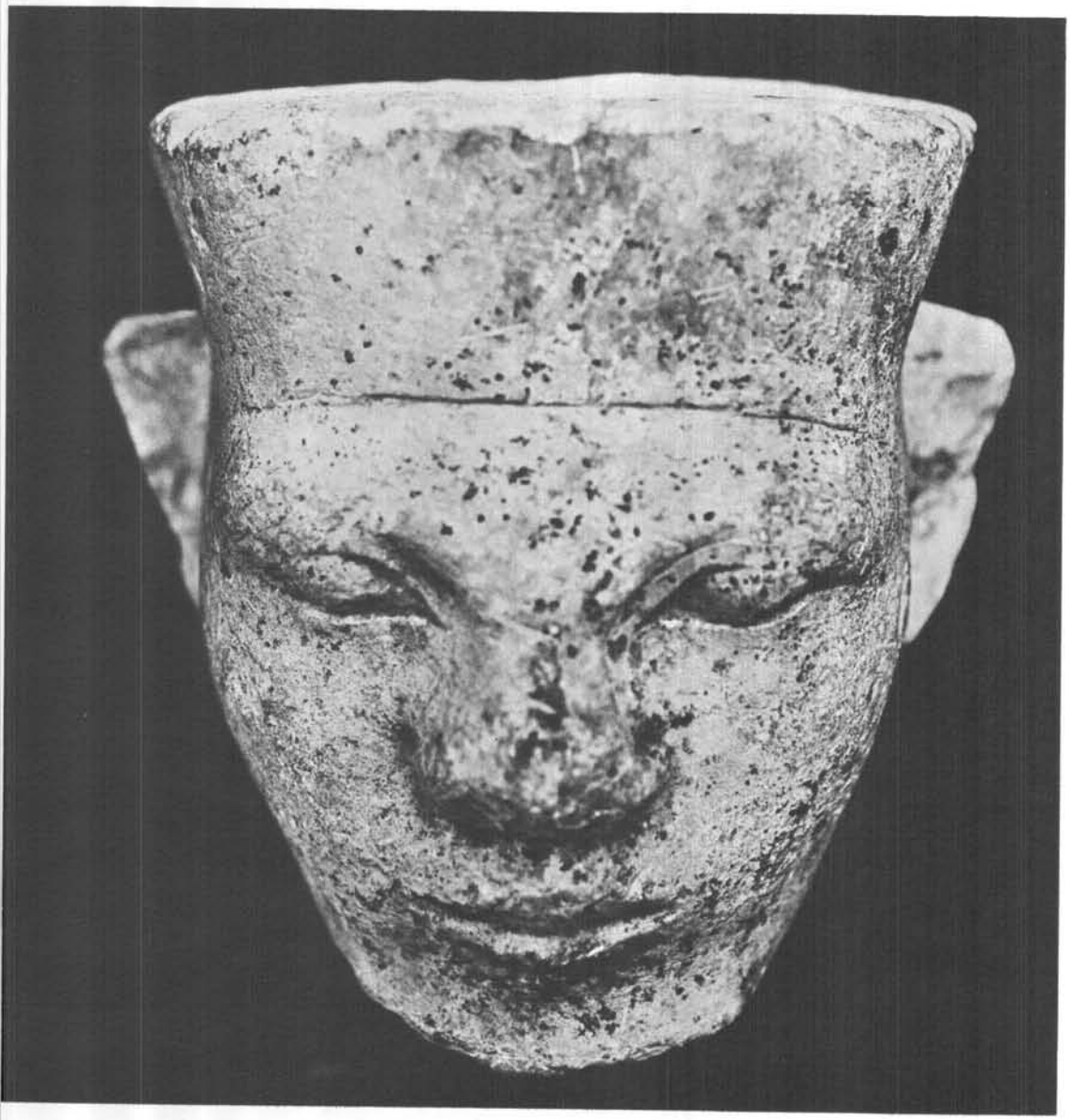
LÁMINAS 1 A 8 ►





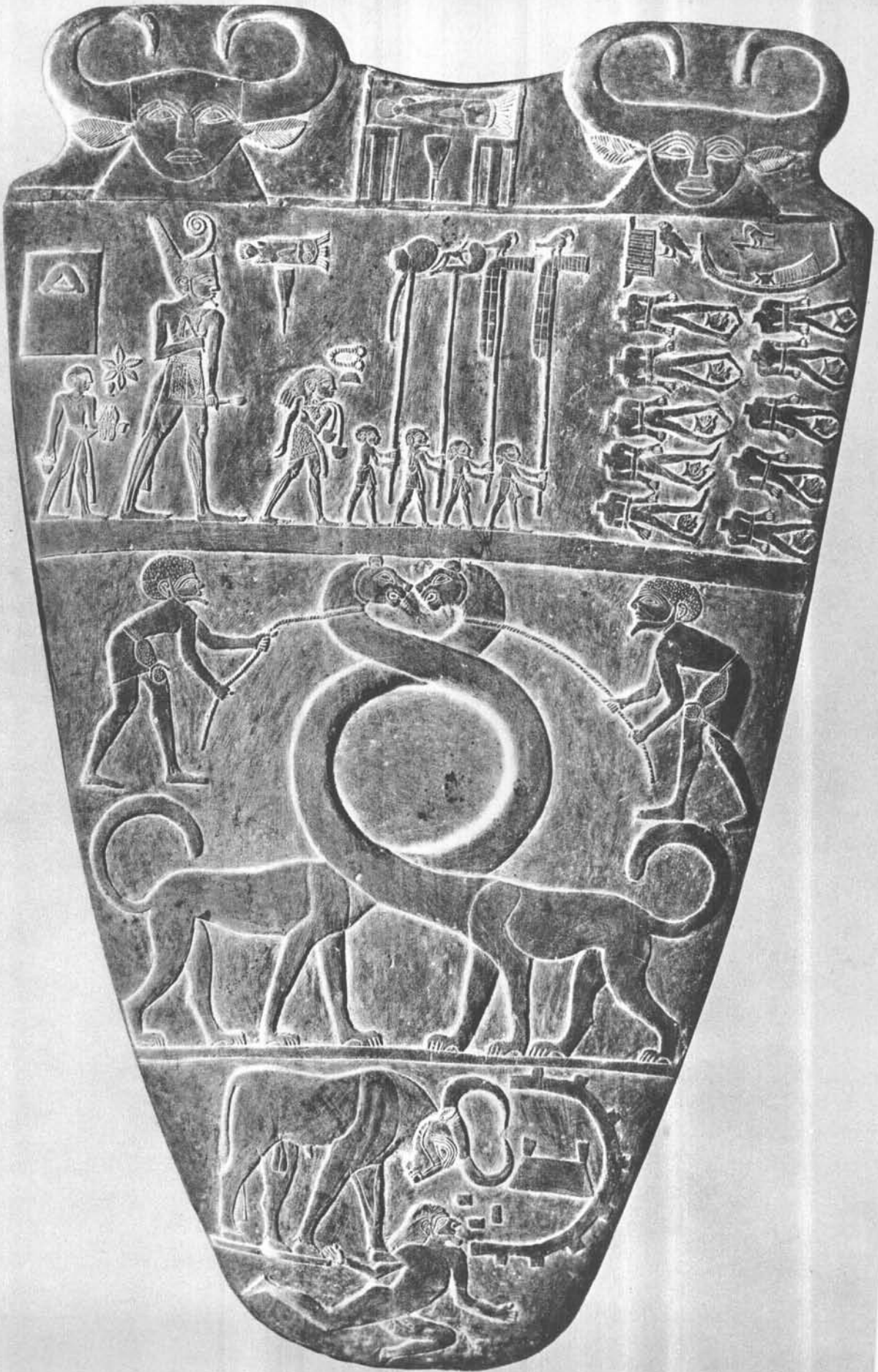


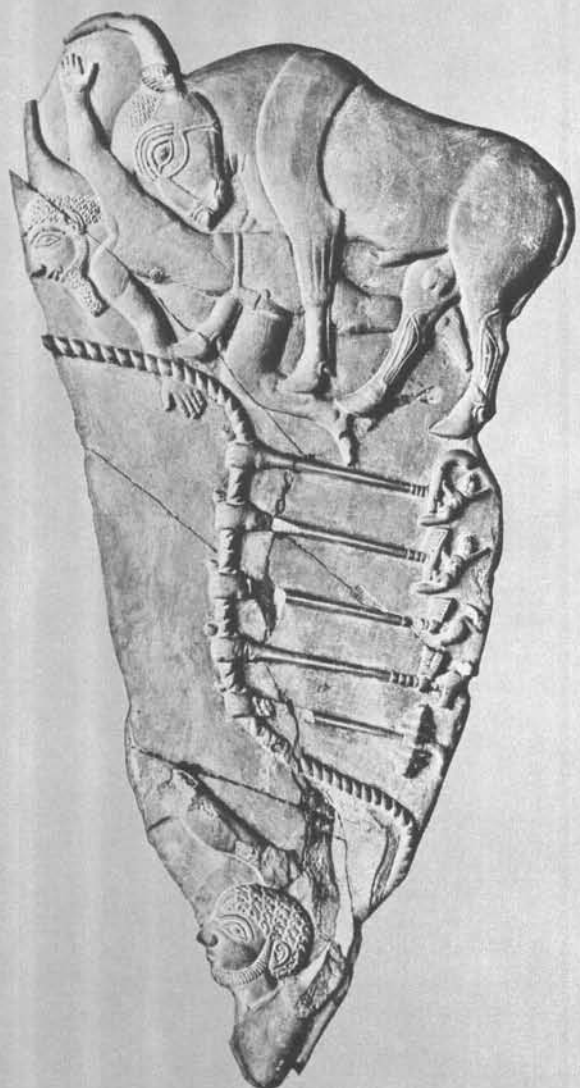














PRIMER CICLO

DESDE LOS ORÍGENES HASTA EL FINAL DEL IMPERIO ANTIGUO

(± 2200 a. C.)

◄ LÁMINAS 1 A 8

PRIMERA FASE

DESDE LOS ORÍGENES HASTA LAS PRIMERAS MONARQUÍAS

1. La prehistoria y el poblamiento del valle del Nilo

Durante el paleolítico inferior, los desiertos del norte de África estaban cubiertos de selva virgen. El Nilo desembocaba en el mar a la altura de El Cairo. Parece ser que en ese momento la región tunecina se hallaba unida territorialmente a la península italiana.

La glaciación de una parte de Europa, al provocar la desecación de la atmósfera y por ende la disminución de las condensaciones en el norte de África, condujo a un régimen cada vez más seco que hizo desaparecer la vegetación[1]. Durante el paleolítico superior, ésta se hallaba limitada a las orillas de los lagos y ríos. La población siguió los restos de la vegetación y tribus de cazadores descendieron de las mesetas líbicas desertizadas hacia el valle del Nilo y sus afluentes, el Wadi Hammamat y los wadis del desierto.

En el valle del Nilo no han sido hallados yacimientos paleolíticos. Las primeras pruebas de vida humana con sílex tallados recogidos en los límites de los oasis, que entonces eran lagos, y sobre las terrazas del Nilo al norte de Tebas, cerca de Nag-Hammadi, de Gebel Akhmar, de El Cairo y el Fayum. Las excavaciones han revelado la existencia de establecimientos a 20 y 30 m. de profundidad, lo que significaría una antigüedad de 14000 años a. C.[2]

Quizás hacia esa época tribus semíticas llegadas por el Sinaí o el mar Rojo, que habrían estado en contacto con Mesopotamia, se infiltraron hacia el Nilo[3], donde se fundieron con las poblaciones preestablecidas, constituyendo así el tipo egipcio tal como lo hallaremos bajo el Imperio Antiguo[4].

Parece ser que el valle del Nilo fue poblado por una mezcla de razas diversas: mediterráneos, alpinos y montañeses llegados de Europa, de Asia y del norte de África, donde durante el paleolítico inferior habrían llevado una vida nómada sobre las mesetas líbica y arábica que se descuelgan sobre el valle del Nilo. En una población así mezclada el tipo negroide no ha cesado de disminuir ante el elemento blanco. El fondo de la población parece constituido por un pueblo de raza camítica — como los galas y los somalíes —, fijado en el sudeste de Egipto, y por bereberes de Libia.

El final del período paleolítico marca un lento progreso hacia la civilización. Se hallan hachas de mano, azuelas, perforadores, raederas y raspadores de sílex; luego sílex y de oro. Con ello alcanzamos el año 10000 a. C., comienzo de la época neolítica [5].

En ese momento el valle del Nilo ha tomado su aspecto actual. Las poblaciones del Sahara y del desierto arábigo, que durante largo tiempo habían acampado cerca de los lagos y de los cursos de agua, han sido rechazadas hacia el valle del Nilo por la desecación progresiva de las altas mesetas. Entonces es cuando Egipto se puebla en su actual configuración geográfica. En el límite del valle fértil se instalan poblados, con preferencia en las lomas, para evitar las inundaciones en los períodos de crecida. Todas las actuales ciudades de Egipto están construidas sobre establecimientos neolíticos.

Se los ha reconocido en el límite del desierto, principalmente en Merimde Beni Salama (al oeste del Delta), en el Fayum, en Dimeh, Kom Uchim, Qasr es-Sagha y en el-Omarí, en los alrededores de El Cairo.

En el Alto Egipto la estabilización parece haberse operado en la misma época. Han sido hallados establecimientos prehistóricos en Tasa, Qattarah, Gebelein. Revelan una civilización mucho menos evolucionada que la del Bajo Egipto [6].

Sólo podemos figurarnos lo que era la vida de esos grupos nómadas, en el momento en que se estabilizaron, por los rastros que han dejado en las ideas religiosas o en los documentos de la época histórica.

Los signos distintivos que conservaron las enseñas de ciertos nomos, presentan un carácter tan arcaico, que sin duda puede hacérselos remontar a una época anterior a su instalación en el valle del Nilo. El elefante, el halcón, el lobo, un árbol, un monte característico, dos flechas, etc., son emblemas que han podido designar a las primeras tribus nómadas [7].

De la tradición religiosa de Egipto parece deducirse que la organización patriarcal de la familia no es anterior a la fijación de las tribus en el valle, pues la creencia de que Osiris hubiera sido el fundador de la familia y aun su propio culto sólo aparecen con la civilización agrícola. ¿Cuál fue el régimen de las tribus nómadas? Lo ignoramos. Sin embargo, no parece que hayan formado clanes, como generalmente se dice.

En efecto, no hay nada en los ritos funerarios ni en la religión egipcia que recuerde un sistema totémico, ni siquiera una solidaridad de *gens*. Sin duda debe considerarse que la vida social de estas tribus presentaba una cierta promiscuidad sexual, quizá templada por determinadas reglas de exogamia o endogamia, cuyas huellas se habrían conservado en el matrimonio consanguíneo de los reyes en la época histórica.

2. Los primeros cultos. El culto de la diosa madre

Como la mayoría de los pueblos primitivos, parece que los egipcios, desde su origen más remoto, dieron culto a las fuerzas de la naturaleza, al cielo[8], a la tempestad, al sol, a la luna[9].

Además de estos dioses universalmente adorados, las tribus parecen haber tenido dioses propios que llegaron hasta la época histórica[10].

Entre los cultos consagrados a las fuerzas de la naturaleza, el que se concretó alrededor de la fuerza fecundadora ha tomado una importancia particular al hacer aparecer la diosa madre[11].

En definitiva, es la misma vida lo que los hombres han adorado e igual comprobación puede hacerse en Creta, Siria, Anatolia y Grecia. En el grupo humano es sobre todo la madre la que aparece esencialmente como fuente de toda vida, de un modo particular en esa época en que la unión conyugal no existía de modo estable. La madre es la que simboliza la fecundidad. Y puesto que toda fecundidad halla su origen en la tierra nutricia y creadora de hombres, animales y plantas, la diosa madre fue la divinización de la tierra madre[12].

Alrededor de la idea de la diosa madre se construyó la primera concepción de mundo. El universo no sólo está formado por la tierra,sino también por el cielo, y si la tierra ha dado vida a las plantas, a los animales y a los hombres, el cielo ha producido los astros, que tan importante papel juegan en la vida de los nómadas. De este modo la diosa madre tomó el aspecto no sólo de una diosa de la tierra, sino también de una diosa del cielo; en otras palabras, fue la diosa primordial de la que procede todo lo que vive.

Probablemente la misma evolución se operó entre todos los pueblos, pues, cosa curiosa, todos han dado a la diosa madre los mismos atributos. Diosa ctónica, se simboliza por la serpiente que parece salir de la tierra; diosa del cielo, es adorada como un ave; fuente de toda fecundidad, está acompañada de animales tan pronto salvajes como domésticos; ella es la vaca, la leona, la gata; es también la vegetación y como tal venerada en forma de un árbol al que todas las religiones antiguas han conservado como «árbol de la vida». Y de un modo natural es también la diosa del amor. Pero ya que toda vida está llamada a morir, es también la diosa de los muertos, pues el mundo no se aparece a los hombres sino como una sucesión de vida y muerte, de día y noche, de verano e invierno. Como los muertos son confiados a la tierra, la diosa de la vida, diosa de la tierra, es también diosa de los muertos. Y como diosa de los muertos es a su vez diosa de la guerra.

Esta evolución, que se observa de manera tan aparente en el culto súmero-babilónico, como también en el culto cretense y entre las diosas griegas, se la pueda seguir paso a paso en la mayoría de las diosas egipcias. En el panteón de la época histórica

cada una de ellas tiene sus atributos bien determinados, su historia, su genealogía. Pero bajo las sucesivas aportaciones, que le han dado una fisonomía particular, a través de los documentos más antiguos, se halla su carácter originario de diosa madre. Uadjet y Nekhbet, que en la época histórica serán diosas protectoras de los reyes del Bajo y del Alto Egipto, tienen por atributos el buitre y la cobra[13]. Sólo ello sería suficiente para presentárnoslas como antiguas diosas madres. La tradición que en la baja época hizo de Uadjet la diosa de los partos, es una evidente confirmación[14]. Y ese carácter, si no siempre, lo conservó mucho tiempo, pues Uadjet parece haber sido adoptada en Creta, de donde pasó a Grecia bajo la apelación de Eileithyia o Eleusia, nombre que persistió en el de Eleusis, cuyos misterios se enlazan así con la antigua diosa madre egipcia[15].

Hathor, simbolizada por una vaca, es una diosa de la fecundidad, pero al igual que Uadjet y Nekhbet es también una diosa-cielo y una diosa-tierra, y como tal, diosa de los muertos. Puesto que el sol muere cada día en Occidente para renacer cada mañana por Oriente, el reino de los muertos está situado en el Occidente del mundo, y Hathor, diosa de los muertos, aparece como señora de Occidente[16]. La diosa Amenti, es decir, la dama de Occidente,es la misma divinidad bajo otro nombre. Hathor, diosa de la muerte, es también diosa de la guerra. Diosa del amor, está representada por un árbol de vida que le valdrá el título de «dama del Sicómoro»[17]. Bajo estos diferentes aspectos, Hathor corresponde exactamente a las diosas madres de Asia y de Creta.

Mut es «la madre», como su nombre indica; diosa del cielo simbolizada por un buitre se halla en el origen del mundo. Como Hathor y como Sekhmet — ésta representada con una cabeza de leona —, será también una diosa de la guerra.

Isis, como su hermana Neftis, que sólo es su doble, es diosa de la fecundidad, del amor y del cielo. Neith es una forma de diosa madre y la serpiente Renenutet, diosa de las cosechas, es una divinidad ctónica[18].

La religión oficial conservará siempre el recuerdo de estas diosas madres y de su carácter subterráneo manteniendo en todos los grandes santuarios un reptil sagrado, símbolo de la tierra, considerada a la vez como diosa primordial y como diosa de la fecundidad[19].

Los distintos aspectos que tomó la diosa madre y los diversos nombres bajo los que fue venerada, prueban que poco a poco ha sido asociada en las diferentes tribus a divinidades locales. Por consiguiente, me parece que la especialización de las diosas egipcias es un fenómeno derivado de la repartición de las tribus a través del Delta y el valle, donde han terminado por asentarse al ritmo de la desecación de las tierras.

Ello no presupone que el culto de la diosa madre haya sido en su origen un culto único. El dios-monte Ha, divinidad muy arcaica que veneraba la ciudad de Metelis, ya en la época protohistórica, como protector de la ciudad, es ciertamente el recuerdo de un culto tribal que se celebraba anteriormente en tiempo del nomadismo, puesto

que dicha ciudad está situada en una zona absolutamente llana. Lo que es válido para Metelis, lo es también para las tribus que constituyeron los otros nomos.

Es necesario admitir, por tanto, que al lado de cultos universales consagrados a las fuerzas de la naturaleza y en particular a las diosas madres, las tribus poseían cultos propios de cada una de ellas, que se han asociado estrechamente a los cultos «nacionalizados» de las diosas madres, concebidas, por otra parte, como diosas «locales» a partir de la estabilización de las tribus [20].

3. La estabilización de la población en Egipto

La estabilización es el momento crucial en la vida de los pueblos. Los que permanecen nómadas no sobrepasan un cierto nivel de desarrollo que, una vez adquirido, se mantiene durante milenios sin cambios, puesto que permanecen las mismas necesidades.

La estabilización, por el contrario, abre una era completamente nueva en su evolución. Los datos que las excavaciones han proporcionado demuestran que en Egipto ha sido así. Al estabilizarse, la población ha pasado del estadio de la caza al pastoril o agrícola, lo que lleva consigo un rápido progreso en su nivel de civilización. La población estabilizada del Bajo Egipto aún usa el sílex, pero pulimentado para fabricar puntas de flechas y de lanzas o hachas; utiliza corrientemente la madera, el cobre, el oro y el hueso, que le sirve para fabricar punzones y agujas para trabajar las pieles de los animales. Aparecen la cestería y el tejido, así como la fabricación de la cerámica fina, roja y negra.

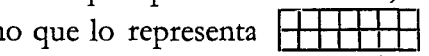
Por otra parte, la agricultura, al fijar al hombre de por vida a la tierra, impone la organización patriarcal de la familia, caso de que no hubiera sido ya preparada antes. Al propio tiempo hace aparecer la primera noción de la propiedad inmobiliaria. La agricultura plantea a la tribu dos problemas esenciales: en adelante será necesario que viva sobre un territorio limitado por tribus vecinas, también sedentarias, y se verá obligada a defender su seguridad contra ellas, puesto que no tendrá el recurso de emigrar. Desde entonces aparece la noción de «territorio», antes desconocida. Y a la antigua solidaridad de grupo se añade una nueva cohesión impuesta por el suelo.

La tribu, para defenderse, ha tenido antes que organizarse. Al lado de la autoridad del jefe de familia o del jefe de grupo, aparece una autoridad más elevada, la del jefe del territorio. Será la primera forma de poder público, asociada al culto local y que por ese mismo hecho presentará un carácter hasta cierto punto divino [21].

La tribu, o la confederación de tribus unidas bajo un mismo culto, una vez estabilizada sobre un territorio limitado bajo la autoridad de un rey sacerdote, alrededor de un reducto, que será la metrópoli, se transforma en un nuevo grupo, que

entre los griegos y romanos será llamado la ciudad y entre los egipcios el nomo.

Probablemente, en la metrópolis del nomo, alrededor del "rey", se ha formado una asamblea de notables que ha constituido la primera forma de gobierno, al igual que el Senado en Roma o la βουλή en las ciudades griegas [22].

En la época en que aparece la escritura, el nombre de nomo, *sepet*, territorio dividido y el signo que lo representa  lo dan como partido en distritos sobre el suelo o sobre una tierra irrigada por canales, es decir, formando un pequeño territorio ya organizado [23].

Quizás el poblado descubierto en Merimde, en el oeste del Delta, sea uno de esos centros, metrópolis de nomo. Tiene la forma de una larga calle bordeada de chozas de planta oval construidas con paja, pieles de animales y barro [24]. En la proximidad de las chozas, grandes canastas enterradas, con tapaderas enlucidas de barro, sirven de silos para conservar los cereales. Las sepulturas se excavan sobre una terraza desértica no lejos del poblado. Las tumbas son ovales como las viviendas. El muerto es enterrado mirando hacia las chozas; algunas tumbas contienen varios cuerpos, aunque la mayoría sean individuales. El muerto es envuelto, unas veces, en una piel de vaca; en otras descansa en un sarcófago de cestería. La tumba contiene ajuar funerario, en particular figuritas femeninas [25].

Las excavaciones practicadas en el Egipto Medio muestran que en esta época la civilización ha alcanzado ya un notable nivel. El utillaje, aparte de las armas y las vasijas de piedra pulimentada, comprende recipientes cerámicos, útiles y adornos de marfil, hueso, asta, oro y cobre. Las plantas ya habían sido seleccionadas y fueron objeto de cultivo el trigo, la cebada, el lino y el mijo. Como animales domésticos se hallan las vacas, carneros, cabras, asnos y perros [26].

Las barcas navegan por el Nilo. El valle está organizado y el nomo parece servir de marco a un sistema de irrigación [27].

4. Las parejas divinas reemplazan a la diosa madre

Esta gran etapa en la vida política y social del pueblo egipcio se acompaña de modo natural de una profunda evolución religiosa. La agricultura dio un nuevo rumbo al culto de la fecundidad.

Parece que en la época agrícola el trigo fue divinizado en el dios Nepri, primera manifestación de un culto agrario [28]. Por otra parte, desde los tiempos más primitivos, los hombres se esforzaron en explicarse la génesis del mundo.

En torno de la diosa madre, antes de la restauración del régimen patriarcal, parece haberse formado el primero de estos sistemas. Representando a la vez la tierra y el cielo, la diosa madre es el universo entero, la diosa primordial. Por consiguiente, la

creación procederá de ella al concebirse como derivada de su fecundidad. En la creación, que a la vista de los hombres no cesa de renovarse, el sol juega un papel importante. De ello a admitir que el sol fue la primera criatura no hay más que un paso. La diosa madre había dado a luz al sol, cualidad que los textos de las pirámides reconocen tan pronto a Mut como a Hathor o a Neith [29].

Pero la formación de la familia patriarcal ha cambiado profundamente las ideas sociales. La madre ya no se concibe aisladamente. Al propio tiempo que madre es esposa. Desde entonces la fecundidad aparece como una fuerza representada por el principio masculino y, por el propio acto de creación, el dios creador tomó una importancia que no cesará de acrecentarse. En el Bajo Egipto, Osiris, desde la época prehistórica más remota, es el dios creador; es el trigo que se siembra [30]; el agua nueva de la inundación [31]. Dios de la vegetación, muere con las plantas y renace en la primavera con el trigo que crece; es el campo que emerge después de la crecida del Nilo [32] y, puesto que muere periódicamente, es también el dios de los muertos. Osiris es el Nilo. Y así como la diosa madre es representada con frecuencia por la vaca, el toro es su símbolo. Horus, al que más tarde se dará como su hijo, tiene el mismo carácter de dios fecundante, carácter que explica su confusión por los griegos con el dios Príapo. Por otra parte, el dios Khnum, representado por un carnero, es el agua fecundante [33], y más tarde será en particular el creador de los hombres [34], como el dios Ptah, que parece haber sido el primero entre los dioses masculinos que se eleva frente a la diosa madre en calidad de dios primordial. El macho cabrío venerado en Mendes recuerda un culto semejante [35]. En el Alto Egipto, el dios Min toma la forma de un hombre itifálico; él es el que «rapta las mujeres», el «señor de las jóvenes» [36]. En su honor se celebra una gran fiesta de la cosecha [37]. Kamefis, que más tarde debía ser adorado bajo el nombre de Amón, parece que no es más que otro aspecto del dios Min; como él es un dios fecundante, un dios agrario y, aún en la época histórica, «todas las plantas se regocijan por su causa en todos sus bellos prados» [38]. Como Osiris, está también simbolizado por un toro, blanco éste, que bajo el nombre de Bukhis no es más que un doble de Min; más tarde será simbolizado por un carnero.

El dios creador no aparece al principio como el marido, sino como el hijo de la diosa madre. Tal es el caso del dios Min y de su doble, Kamefis. Uno y otro se presentan como «fecundando a su propia madre» o «toro de su madre» [39], idea que también encontraremos en la mitología griega y que expresa la creación eternamente renovada.

Horus, que tan importante papel debía desempeñar en la teología egipcia, es también el hijo de una diosa madre que no es otra que Hathor, cuyo nombre significaría «castillo de Horus»; madre de Horus, habría perdido su nombre para no ser más que aquella a quien él debía la vida, lo que demuestra la preeminencia tomada por el dios masculino sobre la diosa de la fecundidad.

Neith, por último, da a luz al dios Sebek, representado por el cocodrilo [40], que también es un símbolo de creación, puesto que se le ve en primavera acostarse sobre las orillas del Nilo, donde aparece la primera vegetación, en las tierras fangosas apenas abandonadas por la crecida. Es lo que hizo nacer la idea de que la vida nace en el agua tanto en Egipto como en Mesopotamia, donde el mismo fenómeno había sido observado en los deltas del Tigris y del Éufrates. Por ello los batracios y ciertos peces son símbolos de la fecundidad al lado de las serpientes, las aves o los mamíferos.

La noción de la familia patriarcal acabó dominando sobre el plano religioso y sobre el social. Su primera forma fue ciertamente la de la poligamia.

El dios Min se representa en los bajos relieves del Imperio Antiguo seguido de cuatro concubinas. La poligamia de los reyes, que se mantuvo a través de toda la historia de Egipto, y también la de los príncipes feudales, son sin duda supervivencias de un estado social arcaico.

Pero de la poligamia inicial se ha desprendido la monogamia. Ésta debió de desarrollarse muy pronto, puesto que los dioses agrarios, cuyo culto se desarrolló desde el estadio agrícola, salvo Min, se unieron todos a una sola diosa. Así aparecieron las parejas divinas, en las que el principio creador se asocia a la fecundidad de la diosa madre, tomando frente a ella un lugar preeminente.

Así, pues, al estadio monógamo de la familia corresponde una nueva fase de la evolución religiosa en el curso de la cual aparecen las familias de dioses, primero parejas, luego tríadas. Osiris se unió a Isis, Ptah a Sekhmet, Khnum a Setet, Shu a Tefnet, Upuat a Uadjet y Horus, originariamente el hijo, se transformó en el esposo de Hathor, como también en el de Nekhbet. Desde entonces la pareja sustituye a la diosa madre primordial como origen del universo, y su poder creador se refuerza por la admisión en el culto que se le rinde de un tercer dios nacido de su unión [41].

Un solo dios agrario, Min, constituye una excepción. En lugar de unirse a una diosa determinada queda dueño de un harén en el que las mujeres, intercambiables, no tienen personalidad definida.

Min parece proceder del desierto oriental [42]. Su culto se desarrolló en el valle alto. Quizás incluso es originario de las lejanas playas del Punt [43]. El estadio de civilización que representa, mucho más primitivo, es una prueba del considerable retraso en el desarrollo de las poblaciones del Sur sobre las del Norte. Quizá los otros dioses agrarios, en sus orígenes, fueran polígamos como Min. En todo caso, la tradición se perdió totalmente ante las concepciones religiosas más desarrolladas que acabaron por representar. Sólo Min conserva ese carácter bárbaro —que le valió ser asimilado por los griegos al dios Pan [44]—, y que le hizo pasar al panteón egipcio bajo la forma de un dios itifálico, como todos los dioses agrarios [45], pero que en lugar de una esposa poseía un harén de concubinas.

1. Según Jacques DE MORGAN, la edad neolítica habría comenzado al finalizar el primer período glaciar en Europa: *L'humanité préhistorique* (en *Bibl. de Synthèse Historique*, París, 1921).

2. J. BREASTED, *The Origin of Civilisation* (en *Sc. M.*, octubre-noviembre 1919, enero-marzo 1920). Véase FR. FALKENBURGER, *La composition raciale de l'ancienne Égypte* (en *Anthr.*, 51, 1947); H. WINKLER, *Völker und Völkerbewegungen im vorgeschichtlichen Oberägypten im Lichte neuer Felsbilderfunde* (Stuttgart, 1937).

3. Generalmente, las razas que durante el neolítico poblaron Europa, Asia y el norte de África se dividen en mediterráneas, alpinas, montañesas y nórdicas (J. DE MORGAN, *op. cit.)*

4. R. COTTEVIEILLE-GIRAUDET, *L'Égypte avant l'histoire* (en *B.I.F.A.O.*, XXXIII, 1933, págs. 1 y ss.). No comparto su tesis acerca de la influencia determinante de Asia sobre la civilización egipcia.

5. La bibliografía relativa a los diferentes períodos prehistóricos se hallará en DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, págs. 59-60.

6. Lo que desmiente la tesis mantenida por F. J. BAUMGARTEN, *The Cultures of Prehistoric Egypt*, y por E. OTTO, *Ein Beitrag zur Deutung der ägyptischen Vor- und Frühgeschichte* (en *Welt des Orients*, 1947-1954, fasc. 6), quienes sostienen que la civilización habría sido importada en el Delta del Alto Egipto. H. JUNKER, por el contrario, cree que la civilización alcanzada en el norte habría remontado hacia el Alto Egipto *(Zu der Frage der Rassen und Reiche in der Urzeit Ägyptens*, en *Ost. Ak.*, 86, 1949, págs. 485 y ss.).

7. Sobre el estudio de las enseñas, véase J. P., *Inst.*, I, 33 y ss.

8. G. A. WAINWRIGHT *(The Sky Religion in Egypt*, 1938), basándose en comparaciones con pueblos africanos (a mi modo de ver muy peligrosas), supone que en la época prehistórica hubo de existir en Egipto una religión del cielo.

9. H. JUNKER, *Die Götterlehre von Memphis (Schabaka-Inschrift)*, en *Abh. d. Pr. Ak. Wiss.*, 1939, *Phil.-hist. Kl.*, 23 (Berlín, 1940). Según este autor la creencia habría existido en su origen vinculada a un dios único, *Ur*, el Grande, asimilado más tarde en Menfis al dios principal, Atum. Esta tesis no me parece admisible.

10. K. SETHE, *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter* (*K. des Morg.*, 1930).

11. Sobre las diversas etapas de cultura y de creencias prehistóricas, véase, además de las obras mencionadas:

EM. MASSOULARD, *Préhistoire et protohistoire d'Égypte* (París, 1949).

G. ROEDER, *Volksglaube im Pharaonenreich* (Stuttgart, 1952). Se le puede reprochar haber dado poca importancia al elemento cronológico. Se le consultará principalmente sobre los cultos locales en los distintos nomos.

A. DE BUCK, *Egyptische Godsdienst*, en *De Godsdiensten der Wereld* (Amsterdam, 1948), págs. 70-109.

A. BARUCH, *Religions d'Égypte*, I, *L'Égypte pharaonique* (Lille, 1947), muy sucinto.

C. DESROCHES-NOBLECOURT, *Les religions égyptiennes*, en *Histoire générale des religions*, I (París, 1948).

J. SAINTE FARE GARNOT, *La vie religieuse dans l'ancienne Égypte* (París, 1948).

S. A. MERCER, *Étude sur les origines de la religion en Égypte* (Londres, 1929).

H. FRANKFORT, *Ancient Egyptian Religion; an interpretation* (Nueva York, 1948).

S. A. MERCER, *The Religion of Ancient Egypt* (Londres, 1949).

J. VANDIER, *La religion égyptienne*, precedido de una *Introduction à l'histoire des religions* (colec. *Mana*, París, 1949).

J. CERNY, *Ancient Egyptian Religion* (Londres, 1952,) considera acertadamente, según mi opi-

nión, la religión egipcia como formada sin influencias extrañas.

R. WEILL, *La danse des mww et ce qu'elle peut représenter (Rev. d'Égypt.*, V, 1946, págs. 256-258), es de opinión contraria. Cree que el culto agrario (véase luego) ha sido importado de Asia.

12. Cierto número de representaciones primitivas de diosas madres fueron halladas en los alrededores de Tanis: A. GARDINER, *Tanis*, II, lám. XV, pág. 85; en Dióspolis: F. PETRIE, *Diospolis*, lám. XXVI, núm. 6; en Alto Egipto: QUIBELL, *The Ramesseum*, lám. XXX., Otras han sido halladas en los oasis (WINKLER, *op. cit.*).

Véase también G. MICHAÏLIDIS, *Contribution à l'étude de la grande déesse en Égypte*, en *B.I.E.*, 36 (1955), págs. 409-454.

13. AD. ERMAN, *Die Religion der Ägypter* (Berlín, 1934), trad. francesa, París, 1937, pág. 52.

14. K. SETHE, *Urk.*, IV, pág. 225.

15. Sobre la influencia que ejerció Egipto sobre los misterios de Eleusis, véase S. MAYASSIS, *Le Livre des Morts de l'Égypte ancienne est un livre d'initiation* (Atenas, *B. Arch. Or.*, 1955).

16. AD. ERMAN, *op. cit.*, págs. 50-51; K. SETHE, *Urk.*, I, pág. 80.

17. AD. ERMAN, *op. cit.*, pág. 185, fig. 62; K. SETHE, *Urk.*, I, pág. 80.

18. *Pyr.*, 1755, 1794. Sobre los textos de las Pirámides véase: L. SPELEERS, *Les textes des Pyramides égyptiennes*, 2 vols. (Bruselas, 1923-1924); K. SETHE, *Die ägyptischen Pyramidentexte*, 2 vols. (Leipzig, 1908-1910); S. MERCER, *The Pyramid Texts*, 4 vols. (1952); K. SETHE, *Übersetzung und Kommentar der altägyptischen Pyramidentexte*, 4 vols. (incompleto; Gluckstadt, 1933); T. ALLEN, *Occurrences of Pyramid Texts* (Chicago, 1950). Los textos son citados según SETHE. Adopto la traducción francesa de SPELEERS cuando concuerda.

19. Por esta misma razón todo hogar mantenía una serpiente en su depósito de víveres.

20. Sobre los dioses de Egipto, véase la enciclopedia de HANS BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* (Berlín, 1952).

21. Es lo que se llama generalmente el carácter «mágico» del poder.

22. Al comienzo de los tiempos históricos, los nomos poseían un Consejo de *seru* al que los textos religiosos de las Pirámides atribuyen un origen prehistórico (Pirámide de Pepi II).

23. *Špt*, *Pyr.* 2069; MORET y DAVY, *Des clans aux empires* (en *L'Évol. de l'Humanité*, París, 1923), pág. 144.

24. *C. d'É.*, núm. 17 (enero, 1934), pág. 166.

25. Véase DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, pág. 37.

26. MORET y DAVY, *op. cit.*, pág. 139. Es la civilización que se ha convenido en llamar de Abusir el-Meleq, sobre la que puede consultarse: A. SCHARFF, *Die Altertümer der Vor- und Frühzeit Ägyptens* (Berlín, 2 vols., 1929-1931), y *Die archäologischen Ergebnisse der vorgeschichtlichen Gräberfelder von Abusir el-Meleq* (Leipzig, 1926). J. CAPART, *Les origines de la civilisation égyptienne* (Bruselas 1914); F. PETRIE, *Prehistoric Egypt* (en *Eg. Res. Acc.*, XXX, 1920). En esta última obra se tendrán en cuenta los documentos y se prescindirá de las teorías del autor.

27. MORET y DAVY, *op. cit.*, pág. 142, y MORET, *Le Nil et la civilisation égyptienne* (2.ª edic., París, 1937), pág. 39.

28. Himno a Osiris, 4.ª línea. La traducción en MORET, *Le Nil*, págs. 113-116, y cf. del mismo autor *La légende d'Osiris à l'époque thébaine d'après l'hymne à Osiris du Louvre*, en *B.I.F.A.O.*, XXX (1931), págs. 725-750.

29. *Z.A.S.*, XXXVIII, pág. 124; ED. MEYER, *Geschichte des Altertums*, I, 2, § 187; BRUGSCH, *Thesaurus*, pág. 637.

30. Himno a Osiris, MORET, *op. cit.* Osiris ha asimilado el dios-trigo Nepri.

31. *Pyr.* 25, 589, 767.

32. *Pyr.* 388.

33. SETHE, *Urk.*, I, págs. 110, 111.

34. *Papyrus Westcar*, 10, 2.

35. ED. MEYER, *op. cit.*, I, 2, § 178.

36. ERMAN, *op. cit.*, pág. 56 (Museo Británico, 911).

37. H. GAUTHIER, *Les fêtes du dieu Min* (El Cairo, 1931), pág. 31.

38. SETHE, *Urk.*, IV, pág. 990.

39. SETHE, *ib.*

40. *Pyr.* 507, 510.

41. Numerosos dioses egipcios se representan con cuerpo humano y cabeza de animales. B. DE RACHEWITZ (en *Introduzione allo studio della religione egiziana*, Roma, 1954), estudiando el mecanismo psicológico que ha llevado a este género de representación, halla su origen en los dibujos rupestres prehistóricos.

42. F. PETRIE, en *Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics*, y MAX MULLER, *Egyptian Mythology* (Boston, 1923), pág. 138.

43. Costas de Somalia y de Arabia. Así parece indicarlo el hecho de que en su procesión vaya siempre precedido de un bailarín del país del Punt (H. GAUTHIER, *Les fêtes du dieu Min*, s.v. *Pount)*.

44. H. GAUTHIER, *op. cit.*, pág. 31.

45. El carácter itifálico de Min es propio de todos los dioses agrarios y especialmente de Osiris y Amón.

1. La confederación de los nomos y la aparición de las ciudades

Constituidos los nomos, la civilización no cesó de progresar [1]. A las chozas de paja y de arcilla suceden las casas de adobes. La agricultura se desarrolla, los intercambios entre nomos se hicieron más frecuentes. Al propio tiempo se amplía el marco de la vida pública de modo paralelo al de las relaciones económicas. Pronto se formaron las primeras confederaciones de nomos [2].

La más antigua confederación que recuerdan los «Textos de las pirámides», es la de los nomos de Occidente, realizada sobre el confín líbico del Delta. La primera realeza que sobrepasa el marco de un nomo, parece haberse constituido en un medio rural y agrícola. En efecto, los reyes conservaron siempre la unción de aceite que acompañaba a la consagración de los reyezuelos de Imen, y la pluma líbica quedará como enseña real [3].

En los nomos del Norte se formaron varias concentraciones. Para convencerse basta comprobar la importancia que adquirieron desde el neolítico centros como Merimde y el-Omarí, que contrastan con la pequeñez de los poblados del Alto Egipto. Puede deducirse que en la época neolítica existía en el Delta desde hacía mucho tiempo una civilización preurbana [4].

En la confederación de Imen, Sais, uno de los nomos que la componían, vio aumentar su población hasta el punto de extenderse a fundar una colonia en Prosopis, en la frontera de su territorio. Metelis, aldea de pescadores situada cerca de la costa, sobre uno de los brazos principales del Nilo — lugar próximo al que luego ocupó Alejandría —, da nacimiento a una población que acabará transformándose en una verdadera ciudad marítima. Sus barcos, remontando el Nilo, llevaban el aceite de sus nomos hasta el Alto Egipto para conseguir el oro de Nubia, y costeando parecen haber alcanzado las playas sirias [5]. Enarbolando el arpón como enseña, las naves de Metelis son representadas en gran número de vasijas arcaicas halladas en todo Egipto [6].

Al mismo tiempo que Metelis, aparecen otras ciudades sobre los principales brazos del Nilo [7]. Todas fueron importantes centros de población, y las más poderosas,

en su lucha por la hegemonía, se impusieron como metrópolis de nuevas confederaciones.

La aparición de ciudades en la costa y en los brazos del Nilo es sin duda el fenómeno capital en toda la historia de Egipto. No se trata de refugios fortificados en los que se instala un reyezuelo de tribu al lado de un templete de madera erigido a su dios, como se han visto en todas las civilizaciones sedentarias; son verdaderos centros urbanos donde la población se ha concentrado por razones económicas. Las ciudades del Delta, que ya las paletas prehistóricas esquematizaron con una muralla de ladrillo y un templo o palacio, no son aldeas de campesinos, sino concentraciones de marinos, artesanos y comerciantes como las que se constituyen en la misma época en Sumer, en el delta del Éufrates y del Tigris [8].

Sobre la formación de estas ciudades nada sabemos. Los documentos más antiguos nos muestran el Delta cubierto de gran número de ciudades amuralladas, tan antiguas que utilizaban corrientemente la escritura [9].

Debe rechazarse la idea de que Egipto, al entrar en la Historia, ofrezca el marco de una sociedad primitiva, por lo menos el Delta. Cuando se nos revela, ha recorrido ya largos siglos de civilización que han hecho del Delta una clásica tierra de vida urbana.

Todas estas ciudades, dueñas del nomo que las rodea, son pequeños estados autónomos bajo el poder de reyes sacerdotes cuya aparición data probablemente de la estabilización de las tribus. La autoridad en ellos es esencialmente religiosa. Toda metrópoli es «la casa del dios», de quien el rey es sólo su representante. Así, a medida que los nomos se desarrollan, ganando intereses distintos, entran en lucha unos con otros; el culto, que se confunde con la ciudad, toma un carácter más y más local. Cuando un nomo conquista a otro, le impone su dios, y cuando funda una colonia le transmite su propio culto. De este modo, la historia arcaica de Egipto puede seguirse mediante las migraciones de los dioses. Mas por otra parte, los mitos que se crean alrededor de los dioses, reflejan la historia de los nomos bajo su patrocinio [10]. Los elementos religiosos y políticos se entremezclan, lo que contribuye a dar a los dioses locales caracteres propios que, si no borran por completo su significado primitivo, acaban relegándolos a símbolos cada vez menos comprendidos, en provecho de caracteres nuevos que se desprenden de las teologías y de los acontecimientos históricos.

De este modo los nomos se transforman a la vez en centros políticos, económicos y culturales, y por su mismo carácter económico entran forzosamente en relación unos con otros.

El movimiento de navegación interior se concentró evidentemente en el lugar de donde parten los brazos del Nilo, es decir, en Letópolis. Antecesora lejana de Menfis y de El Cairo, debió de ser el principal mercado interior y punto de reunión de mercaderes y nautas de todo el país.

En la época primitiva, el derecho no existe más que en el interior del grupo solidario. Cada ciudad tiene su derecho propio, como su culto. La religión sanciona el derecho y sólo pueden contratar entre sí los que practican el mismo culto. De igual modo sólo pueden establecerse relaciones normales entre distintas ciudades si éstas reconocen sus cultos como recíprocos entre sí. Los intercambios económicos, en cuanto alcanzan un estadio regular, jurídico, conducen necesariamente a una interpenetración de los cultos. Es un fenómeno general que se comprueba en todos los pueblos. Ésta es la causa por la que aparecieron santuarios cerca de los grandes mercados, en los que se veneraban dioses que introducían los propios mercaderes y que, admitidos por unos y otros, hicieron posibles las relaciones jurídicas y comerciales entre sus devotos.

2. Los primeros intentos de cosmogonía en Heliópolis y la institución del culto agrario

De este modo, frente a Letópolis, Heliópolis toma el carácter de centro religioso del Delta [11].

Heliópolis, como todos los nomos, tenía un culto local que parece haber sido consagrado originariamente a una pareja divina, el dios Shu y la diosa Tefnut. Ésta, antigua diosa madre, formaba con su paredro una pareja de dioses con cabezas de león.

Alrededor de estos dioses se agruparon los de otras ciudades que, a pesar de su carácter local, procedían de ideas primitivas muy semejantes. Esas afinidades, afirmándose en un plano universal, iban a dar nacimiento a una religión nacional. Su elaboración fue obra de los sacerdotes de Heliópolis.

Hemos visto como casi todos los cultos locales hallan su origen en la unión de una diosa madre y un dios fecundante. En Heliópolis se constituyó un sistema que los sintetizó en una primera cosmogonía. Por encima de Shu y Tefnut, se superpuso un dios universal, Atum, simbolizando a la vez el universo [12] y su organización. Desde entonces, Atum fue considerado como creador de Shu y Tefnut, de su propia substancia [13]. De éstos, por procreación natural, nacieron Geb, el dios tierra, y Nut, la diosa cielo.

El culto de estos dioses primordiales, reconocidos en el Delta, iba a establecer entre los nomos un lazo religioso. Un culto común, superpuesto a los cultos locales [14], haría posible las relaciones permanentes y normales entre todos los que lo adoptaban.

De este modo, Heliópolis, santuario de los dioses primordiales, se convierte en la ciudad santa del Bajo Egipto y puesto que el culto hacía posible el derecho, también en Heliópolis surgieron los primeros rudimentos de derecho público que no tardó en manifestarse en las confederaciones, en vías de transformarse en verdaderos Estados.

La cosmogonía establecida en Heliópolis alrededor de los dioses universales no cesará de perfeccionarse. El origen del mundo creado fue representado por los dos

grandes dioses del cielo y de la tierra, estrechamente unidos en relación amorosa. A Shu [15], que los separó violentamente uno de otro, se le dio como símbolo el aire, que en adelante se interpone entre ellos.

Tal parece haber sido la primera cosmogonía egipcia. Ésta contiene ya una idea nueva: la noción del caos [16], que posee en sí mismo su propia fuerza fecundante, ordenado por el dios Shu, el aire, que separa violentamente los elementos y hace aparecer la tierra y el cielo.

En esa cosmogonía — donde ya se dibuja la concepción panteísta que permanecerá en la base de todas las ideas religiosas del antiguo Egipto — el mundo, representado por Atum, aparece como increado y como poseyendo en sí mismo la fuerza generatriz que, salida de Atum, está representada por Shu, que nace el mismo día en que Atum emerge del caos. Shu es la fuerza vital del mundo, del que, sin embargo, no es el creador, sino sólo el ordenador. Una vez separados los elementos, la creación se continúa por la fuerza procreadora que poseen los seres vivientes.

Por consiguiente, la cosmogonía no consiste tan sólo en explicar cómo ha nacido el mundo — que es eterno —, sino cómo se ha ordenado pasando del caos al universo en el que vivimos, donde los elementos se han separado para dar nacimiento a toda la jerarquía de seres bajo los más diversos aspectos.

Al mismo tiempo que esa primitiva cosmogonía se elaboraba en Heliópolis, el primer culto agrario, celebrado universalmente en todo Egipto, iba concentrándose cada vez más alrededor de un dios único que se nos ha conservado bajo el nombre de Osiris [17].

Osiris, que asumía el aspecto de un dios universal, reunía todos los atributos más notables del culto agrario, mientras las antiguas diosas madres y sus paredros perdían su carácter original para transformarse en dioses locales, patronos de sus nomos.

Osiris, como dios árbol o como dios grano, es esencialmente dios de la fecundidad y, por ello mismo, dios del Nilo y de la navegación. Es aquel del que dicen los «Textos de las pirámides»: «¡Oh!, aquel cuyo árbol es verde, el dios que ha nacido del campo. ¡Oh!, el dios que abre las flores, que se halla bajo su sicómoro. ¡Oh, dios!, forma resplandeciente de las riberas, que está debajo de su palma. ¡Oh!, señor de los campos verdeantes» [18]. Y también: «Tú eres la inundación entre los campos que brotan» [19]. Preside las primicias, frutos y legumbres que cada año se renuevan después de la crecida [20]. Es el dueño de la viña en flor [21].

En el *Libro de los Muertos*, Osiris dirá: «Yo vivo como el dios grano (Nepri), yo soy el trigo» [22].

Como el desarrollo de la civilización data del estadio agrícola, Osiris aparece enseñando a los hombres, además de la agricultura, las instituciones esenciales nacidas de la estabilidad de las tribus sobre el suelo, la familia monógama y la noción de la ley.

El culto que se le da procede de la vida agrícola. Pero la resurrección de la naturaleza en primavera, después del letargo invernal, y el milagro de la germinación del grano confiado a la tierra, hicieron nacer la idea de que si la muerte sucede a la vida, ésta procede de la muerte. Tal creencia ha sido la razón de los sacrificios humanos: la víctima es sacrificada para que su muerte perpetúe la eterna renovación de la vida. En ello debe buscarse el origen del sacrificio de los primogénitos que en las épocas más antiguas conocieron los judíos y que los fenicios conservaron obstinadamente en honor de su dios Melqart. En Egipto no se aprecian huellas de sacrificios humanos. ¿Existieron en un principio? Los relieves prehistóricos, reproducidos también en época histórica, que representan al rey sacrificando un prisionero, permiten creerlo. Sin embargo, los documentos no hacen ninguna alusión a ellos, y si el sacrificio humano llegó a existir, muy pronto fue reemplazado por las víctimas animales y la ofrenda de las primicias de la cosecha.

La misma idea que se halla en la base de los sacrificios humanos, ha llevado a los hombres a integrar en el culto agrario el culto funerario a los muertos. Todos los pueblos han dado culto a los muertos, bien por haberlos temido, bien por haber querido obtener su protección o, simplemente, venerarlos. Para los egipcios Osiris, dios agrario por excelencia, fue también el dios de los muertos y por ello el de la vida de ultratumba.

Los egipcios creyeron muy pronto en la vida de ultratumba, y esa creencia la aprendieron en el culto agrario. ¿El hombre confiado a la tierra no es partícipe en la misma vida de la naturaleza? Y al igual que la muerte es seguida de una renovación de vida, ¿no deberá el muerto a su vez conocer una nueva vida en el reino de Osiris? El mismo dios, por otra parte, no menos que la naturaleza que representa, tampoco escapa a la gran prueba, ya que muere con la vegetación para resucitar con ella. Osiris, como dios agrícola, es un dios rural. En la época en que las ciudades marítimas comienzan su expansión, es el dios de la plebe urbana. El mito que se ha elaborado a su alrededor ha sido concebido por esos marineros egipcios que navegaban hacia Biblos y que conocieron en la costa siria un culto agrario muy parecido al suyo propio, del que pudieron tomar algunos elementos [23].

Su papel de dios de los muertos y de la vida de ultratumba prevaleció sobre su originario carácter agrícola. Al mismo tiempo se integró a la cosmogonía heliopolita. Osiris, dios universal, fue presentado como hijo de Geb, dios tierra, y de Nut, diosa cielo [24]. Osiris no es, pues, el creador del mundo que, simbolizado por esos dioses primordiales, posee en sí mismo la fuerza creadora, pero será la expresión de esa fuerza sobre la tierra. Es, entre los dioses, el que más se aproxima a los hombres, de los que será su benefactor. Él no los ha creado [25], pero ha ordenado y embellecido su existencia revelándoles las reglas de la agricultura, de la familia, de la moral [26]. De este modo, Osiris constituye el principio del bien en lucha contra el principio del mal. Isis, antigua

diosa del cielo, asociada a su culto, vio perder su carácter de diosa primordial ante su papel de diosa de la familia y del amor. Pero Osiris, el bien, pereció víctima de su hermano, el mal. Su cuerpo, arrojado al Nilo, derivó hasta Biblos [27], el puerto sirio al que iban los marineros del Delta. Allí lo encuentra Isis y lo lleva otra vez a Egipto, donde su amor le da de nuevo vida. Osiris, con su resurrección, abre a los hombres el camino de la vida eterna.

Con el mito osiríaco, la religión gana otros horizontes. El hombre se plantea el problema del bien y del mal, es decir, el problema moral, y empieza a concebir la moral como revelada por el dios que preside los destinos de ultratumba.

El culto de Osiris debía enriquecerse con nuevos elementos en el transcurso de los tiempos. En sus líneas esenciales ya estaba establecido en el momento que un hombre nuevo, al que la tradición llama Anedjti, *el Protector*, se adueñó del poder en el nomo de Busiris.

3. La hegemonía de Busiris y la realeza osiríaca [28]

En la historia política y social de Egipto, el advenimiento de Anedjti parece marcar una etapa tan importante como la que franqueó el pensamiento religioso con el establecimiento del culto osiríaco. Por otra parte, estos dos grandes acontecimientos estuvieron estrechamente asociados.

Hasta el momento en que Busiris, bajo la autoridad de Anedjti—«gran jefe de los nomos» [28 *bis*]—, adquirió la hegemonía del Delta, el poder real, tal como existía en todos los nomos, debía estar aún estrechamente ligado al antiguo sistema tribal: el rey era el gran sacerdote del dios local, el representante de la clase aristocrática de los terratenientes [29].

En la confederación de Occidente, la realeza, desbordando el marco del nomo, no parecía haber cambiado de carácter. Cuando adquirió primacía la ciudad marítima de Metelis fue, en efecto, el dios local del nomo el que se impuso a toda la confederación; ese dios Ha, el «dios monte Ha», era un dios tribal. El poder que encarnaba no cambió de naturaleza al rebasar el plan del nomo por el de la confederación.

Por el contrario, el advenimiento de Anedjti instaura en Busiris un poder absolutamente nuevo. ¿No puede deducirse acaso que el cambio implique una revolución social? Anedjti no era originariamente un rey, pues en tal caso habría sido representado por la enseña de su nomo o por su dios. Es un hombre nuevo. Al tiempo que se apodera del poder, desaparece en Busiris el antiguo culto local y se instaura el culto de Osiris. La realeza de Anedjti no basa su poder en un antiguo culto local, sino en un gran culto universal. Se erige como reacción contra el culto local y, por consiguiente, contra la clase dominante, es decir, contra la clase aristocrática y de los terratenientes.

Me parece que hay que ver en ello el advenimiento de una nueva capa social, la de la burguesía de marinos y comerciantes que en todo el Delta son fieles partidarios de Osiris. Después del advenimiento de Anedjti, Busiris toma el nombre de *Per Osiris Neb Djed*, «Casa de Osiris, señor del *djed*». El *djed*, símbolo de Osiris, ha podido ser considerado como una de las especies coníferas que crecen en los montes del Líbano y que los marineros del Delta iban a buscar a Biblos [30]. Osiris es erigido en dios patrón de esa nueva población formada en los centros urbanos, y probablemente en los campos vecinos [31], que acababa de liberarse de la tutela señorial. La ruptura con el antiguo régimen debió de ser total, puesto que el antiguo culto local de Busiris desapareció sin dejar rastro.

Bajo el reinado de Anedjti, Busiris no tardó en hacerse dueña del Delta. Siguiendo su ejemplo, las ciudades adoptaron una tras otra el culto de Osiris, que creo debe ser considerado como el signo del acceso al poder político de la clase no noble. Metelis y Mendes, que vivían ambas de la navegación, se unieron al culto de Osiris por encima de sus cultos locales; Sebennitos tomó por patrona a Isis, esposa de Osiris, y los dioses locales fueron presentados en adelante como aliados de Osiris: Thot, en Hermópolis; Upuat, en Buto; Anubis, en Behdet. Parece formarse bajo la autoridad de Busiris una gran confederación que bien pronto se extenderá a todo el Delta, agrupada alrededor del culto de Osiris. Son probablemente los «aliados» de Osiris de que habla la leyenda.

Parece que Anedjti fue llevado al poder en Busiris por un movimiento popular; es el «señor de las aclamaciones» [32] y también el representante del dios, con el que la tradición acaba confundiéndolo. Pero frente a las otras ciudades de la confederación no es más que el «primero de los príncipes», el «jefe glorioso que preside los jefes» [33]. De este modo la realeza osiríaca parece instaurar una nueva forma de poder. El rey, reconocido como tal en su ciudad por la voluntad del pueblo, es admitido como jefe de los príncipes confederados por unánime consentimiento, y desde entonces aparece como representante del dios Osiris. Este carácter a la vez religioso y político de la monarquía osiríaca se halla de nuevo en la época histórica en la fiesta del *heb-sed*, durante la cual se celebra cada treinta años el jubileo real; esta fiesta parece ser la transposición de la antigua fiesta religiosa en la que el rey debía ser confirmado en su poder por los delegados de todos los nomos del reino [34].

Viene a apoyar esta hipótesis el modo semejante como se organiza el poder real en Creta, en la época del rey Minos, cuya cualidad de sacerdote y de soberano debía ser periódicamente renovada en el transcurso de una gran ceremonia religiosa [35].

La realeza osiríaca, constituida como reacción contra el antiguo poder de la aristocracia, parece haber sido la primera etapa de la evolución de la que parte la monarquía faraónica.

Esta evolución puede seguirse en todas las principales ciudades del Delta. Violenta

en Busiris, en las ciudades de Metelis y Mendes parece haber sido un compromiso entre la plebe y la aristocracia, pues al lado de Osiris, introducido por la nueva clase, se conservaron los dioses locales: Ha, el dios monte, en Metelis, y Khnum, el dios carnero, en Mendes. En el nomo de Hermópolis, la primera etapa de esta revolución se realiza mediante la promulgación de una constitución escrita bajo la protección del dios Thot. Según la tradición narrada por el historiador griego Diodoro, esta constitución se hallaba en la base de las instituciones del Delta que Menes extendió al Alto Egipto durante la unificación [36]. Los «Textos de las pirámides» vienen a confirmar una vez más la base histórica de la tradición, haciendo de Thot el juez por excelencia [37] y dándole el carácter de dios de la Ley, que Egipto le conservó en todos los tiempos.

El advenimiento de la monarquía debió de coincidir con el acceso de la población urbana o de parte de ella a los derechos políticos y con la aparición de las primeras codificaciones. Parece también contemporánea de una profunda transformación del derecho privado. En efecto, la leyenda dice que Isis aportó en herencia a Osiris el doceavo nomo del Bajo Egipto y que ella en lo sucesivo lo gobernó con él. El establecimiento de tal mito prueba que la mujer posee una personalidad jurídica independiente y que ha adquirido derechos sucesorios, por lo menos en derecho público. Siguiendo un proceso absolutamente general en la evolución del derecho, la emancipación de la mujer y el fin del régimen aristocrático aparecen como fenómenos simultáneos, producidos ambos por el individualismo que se desprende de los antiguos prejuicios sociales bajo el impulso del comercio.

El culto de Osiris, adoptado oficialmente por Busiris, pasa al plano político y el mito del dios se encargó desde entonces de toda la historia de la ciudad, que debía constituir su gran santuario en el Bajo Egipto.

La leyenda de Osiris se vio influida por los acontecimientos históricos hasta el punto de hacer aparecer a Osiris, no ya como dios agrario (leyenda que parece haberse formado en efecto en las ciudades del Delta), sino como un soberano que había reinado antes de transformarse en un dios. Osiris se casó con Isis, que le aportó en dote el nomo de Sebennitos; luego, con ayuda de sus aliados, Upuat (dios de Buto) y Anubis (dios de Behdet), marcha a la conquista de todo Egipto. En el Alto Egipto descubre las minas de oro. Su ministro Thot (dios de Hermópolis) inventa la escritura y las artes. Pero en el año veintiocho de su reinado, Osiris es atraído a una celada por su hermano Seth, quien lo arroja al Nilo ayudado por setenta y dos conjurados [38]. Su cuerpo, encerrado en un cofre, desciende por el río y alcanza el Mediterráneo siendo llevado a Biblos [39]. Su esposa, Isis, que había partido en su busca, lo hallará allí y lo vuelve a llevar a Buto. Seth lo descubre, mutila su cuerpo y lo distribuye en catorce pedazos a sus cómplices [40]. Isis, después de haber conseguido reunirlos, a excepción del sexo, reconstruye su cuerpo y fecundada milagrosamente por Osiris, por obra exclusiva del

amor, sin intervención de la carne, da a luz a Horus, que se impone como rey en el Delta antes de vencer a Seth y conquistar todo Egipto [41].

Desde entonces el mito osiríaco constituye una combinación de narraciones históricas y de simbolismo religioso. Osiris, dios agrario transformado en un dios muerto, constituirá, una vez resucitado, el dios real. El triunfo de Busiris impone el culto osiríaco al clero de Heliópolis, que le dará un lugar preeminente; Osiris será «el que preside las ofrendas en Heliópolis».

Pero de nuevo Osiris vuelve a tomar todo su significado religioso. Integrado en la cosmogonía en formación, en calidad de hijo de los dioses Tierra y Cielo, introduce en la religión oficial el problema moral. A las ideas de la preexistencia de la materia y de la creación del mundo por la separación de los elementos, en un principio confundidos en el caos, se añade esta concepción esencial: en el universo apenas formado entran en lucha el bien y el mal bajo las formas de los dioses Osiris y Seth, ambos hijos de Nut. Desde entonces la religión egipcia se orienta por la vía de la moral, que ya no abandonará y hará de ella uno de los mayores estímulos de civilización del mundo antiguo.

La leyenda de Osiris, alegoría religiosa y narración histórica, permite seguir la historia de la confederación osiríaca. Busiris, dueña de Letópolis [41 *bis*], aliada de Biblos (?), conoció una gran expansión económica hacia Asia y el Alto Egipto. Surgen conflictos entre la ciudad comercial y los príncipes feudales del Sur y, en el año veintiocho de su reinado, Osiris muere en el curso de una batalla que puso fin a la confederación osiríaca [42]. Surgió luego una larga guerra civil que ensangrentó el Bajo Egipto hasta que, a su vez, Letópolis impuso su hegemonía en el Delta a causa de su posición central, que la hacía dueña de la navegación por el Nilo.

4. Heliópolis da a la realeza la sanción religiosa

La instauración de la monarquía osiríaca señala una etapa importante en la organización del poder. Naturalmente, la confederación formada bajo la hegemonía de Busiris descansaba sobre la fuerza. Pero de hecho esta hegemonía había de hallar una justificación jurídica y no podía obtenerla más que haciéndose sancionar por Heliópolis.

No existe ninguna soberanía sin sanción. La única sanción del derecho en el interior de los grupos políticos es la sanción religiosa. Entre grupos distintos las sanciones regulares sólo podían establecerse si reconocían el poder de las mismas divinidades. La cosmogonía heliopolita, basada en la preeminencia de Atum, Shu y Tefnut, de Geb y de Nut, había establecido una jerarquía entre los dioses, algunos de los cuales disponían de autoridad local, y otros universal. La clerecía heliopolita, al invocar

la primacía de sus dioses, podía ejercer desde entonces un poder de arbitraje, fundado en la sanción divina, entre los príncipes y las confederaciones.

Por la misma fuerza de las cosas, Heliópolis constituyó no sólo la ciudad santa en la que se reunían todos los dioses del país, bajo la supremacía de los grandes dioses primordiales [43], sino también el primer centro político internacional.

El poder político, que se superpuso a las soberanías locales en Heliópolis, no era en sí un poder necesariamente soberano, sino arbitral. Los sacerdotes de Heliópolis, presididos por su rey local, el rey-sacerdote, nunca ejercieron la soberanía sobre el Delta. Sin embargo, fue el instrumento de la sanción que aseguraba la legitimidad de todas las soberanías locales confiriéndoles su reconocimiento por Geb y Nut [44]. Probablemente esa sanción se expresaba por medio del oráculo que se conservaba aún en la época histórica. Los sacerdotes no ejercían autoridad personal alguna sobre los reyes locales; eran únicamente los intérpretes de la voluntad de los dioses expresada directamente.

De este modo, los dioses poseían desde su origen el derecho de legitimar la autoridad política en todo el Bajo Egipto. Las autoridades políticas que impusieron sucesivamente su soberanía, las de Busiris, Letópolis, Sais y Buto, después de imponerse por la fuerza tuvieron que legitimar su autoridad solicitando de Heliópolis la sanción religiosa. De hecho, Heliópolis se atribuyó el derecho de confirmar en su poder a los reyes del Bajo Egipto.

En Heliópolis se organizó, pues, la primera forma de derecho internacional concebida como un arbitraje ejercido por la divinidad y expresado por el oráculo [45].

La admisión de Osiris como dios real es la primera manifestación, que sepamos, de ese poder internacional ejercido por los sacerdotes de Heliópolis. Al hacer de Osiris a la vez el dios real [46] y el hijo de Geb y de Nut, los sacerdotes de Heliópolis cimentaron la teoría del poder que conservó Egipto hasta el Imperio romano.

En lo sucesivo, por encima de los reyes locales, que deben su poder a los dioses de su ciudad, existirá un rey reconocido como depositario de la autoridad de Osiris. Osiris, primer dios salido de Geb y Nut, «su primogénito, al que han dado su patrimonio», es superior a todos los dioses locales [47]. Del mismo modo, el rey que obtiene su autoridad de Osiris es superior a los reyes locales. Así la jerarquía política se apoyará sobre una jerarquía religiosa. El «rey osiríaco» no es sin duda más que el «primero de los nobles» designado por sus «pares», los reyes de los nomos; pero esa designación humana sólo cobra todo su sentido al ser confirmada por Osiris. Puesto que Osiris, admitido por Heliópolis en la cosmogonía universal, se ha convertido en un dios «heliopolitano», el sacerdocio de Heliópolis es el que en nombre del dios confirma la superioridad del rey de Busiris sobre todos los pequeños soberanos locales.

La hegemonía de Busiris, creada por la fuerza y sancionada en Heliópolis, se trans-

forma en autoridad legítima. Al integrarse en un sistema religioso, pierde su carácter arbitrario para apoyarse en un principio a la vez religioso y jurídico. En lo sucesivo, como depositario de la autoridad divina, el rey de Busiris es responsable ante Osiris y para ser admitido en el otro mundo deberá ser «justificado».

Así, pues, la religión no ha creado el poder, pero lo ha disciplinado al reconocerlo como nacido de la fuerza de una autoridad legítima y divina. Le ha impuesto una moral, lo ha sometido a una sanción, en una palabra, ha convertido el poder en un elemento de orden de origen divino.

5. La primacía de Letópolis La difusión del culto de Osiris parece indicar que la federación osiríaca alcanzó una gran prosperidad bajo la hegemonía de los reyes de Busiris. Pronto fue emprendida una verdadera colonización del Egipto Medio. Colonos de Busiris se instalaron en Abidos (Tinis), donde introdujeron su culto y sus instituciones. La insignia que tomaron, «el relicario Anedjti», y el hecho de que Abidos fuera el centro del culto osiríaco en el Egipto Medio, muestran que la colonización de Busiris fue una empresa pública colocada bajo la protección del culto nacional de la metrópoli, como lo serán más tarde las colonizaciones griegas.

Los colonos del Delta entraron en conflicto con los feudales del Sur. El cuchillo de Gebel el-Araq nos lo recuerda. En él vemos un barco del tipo de Biblos con gente del Norte que combate con gente del Sur.

Estas luchas entre colonos norteños y feudales del Alto y Medio Egipto fueron el origen de la guerra que enfrentó a la confederación osiríaca a una coalición de los príncipes del Sur. Transportando al plano político el mito de Osiris, puede considerarse que el rey de Busiris murió en el curso de los combates y que a su muerte se disolvió la confederación osiríaca. Sigue un período de guerra en el que los reyes de Letópolis acaban por rechazar a la gente del Sur y se irrogan la hegemonía del Bajo Egipto.

Letópolis, situada en el punto donde el Nilo se divide para formar el Delta, era la clave de la navegación del Nilo. La unificación del Delta bajo su autoridad tuvo por consecuencia la libertad de relaciones comerciales entre todas las ciudades situadas sobre los diversos brazos del Nilo, lo que significaba para ellas la prosperidad. El himno de Osiris la glorifica en estos términos: «La abundancia se estableció gracias a tus leyes; los caminos son libres y las vías están abiertas» [48], lo que nos da a entender el papel primordial que tuvieron en la economía egipcia, desde los comienzos, la libertad y la facilidad de intercambios.

Sin embargo, no le bastaba al rey de Letópolis haberse asegurado el poder; era

necesario que los dioses de Heliópolis lo reconocieran como tal. El rey hizo sancionar su victoria por los sacerdotes de Heliópolis, cuyo papel de árbitros en conflictos internacionales vemos aquí. En esta ocasión el gran sacerdote de Heliópolis no se limitó a confirmar en el poder al rey de Letópolis, sino que pronunció una condena formal contra los príncipes del Sur representados por el dios Seth, que presidía su coalición. Esta condena se recuerda en los «Textos de las pirámides» en estos términos: «Acuérdate, ¡oh Seth!, de esta palabra que Geb ha dicho y de esta amenaza que los dioses han hecho contra ti en el castillo del príncipe de Heliópolis, cuando tú abatiste a Osiris»[49].

Aparece toda la escena. El litigio — representado como la lucha entre Seth y Osiris — fue llevado ante el príncipe gran sacerdote de Heliópolis; éste dio a conocer la sentencia pronunciada por el dios Geb, considerado entonces como el dios supremo, por la cual condenaba a Seth y pronunciaba las execraciones habituales. Fue el oráculo del dios Geb, interpretado por el gran sacerdote, quien al condenar a Seth, dios de los príncipes del Sur, declaró ilegítimo su poder en el Bajo Egipto después de su victoria contra Busiris, y en nombre de Geb confirió la corona al rey de Letópolis. Esta confirmación del poder real osiríaco, en provecho del rey de Letópolis, debía acompañarse de la confirmación por los dioses de Heliópolis del poder de Horus, el dios halcón que presidió el culto de Letópolis, donde ejercía su soberanía[50]. Horus fue reconocido como hijo de Osiris, lo que equivalía a hacer de los reyes de Letópolis los legítimos sucesores de los reyes de Busiris.

Siguiendo el procedimiento empleado ya después de la anterior victoria osiríaca, los hechos históricos que habían rodeado la victoria de Letópolis fueron introducidos en la mitología sagrada. El rey de Letópolis había vencido a los príncipes feudales del Alto Egipto, que habían destruido la realeza osiríaca; Horus, en adelante dios real, fue declarado vengador de su padre y restaurador de la justicia. Ello legitimaba a la vez los acontecimientos al darlos como queridos por la voluntad divina y afirmaba la dependencia de los hombres frente a los dioses integrándolos en la mitología. Representar los hechos históricos como determinados por los dioses equivalía a afirmar que los reyes eran sus meros instrumentos, es decir, subordinar el poder real al culto.

Entre la realeza osiríaca y la realeza horita de Letópolis fue franqueada una importante etapa jurídica. Los reyes de Letópolis ya no fueron reyes elegidos por sus pares y renovados periódicamente en su soberanía: fueron reyes vitalicios. Era una cuestión de poder que fue establecida como dogma religioso. En efecto, la realeza horita aparecía como otorgada por el propio Osiris: «Osiris ha ordenado que el rey aparezca como un segundo Horus»[51]. El rey tiene poder vitalicio, puesto que se lo ha concedido Osiris y no los fieles de Osiris. Ya no es el «señor de las aclamaciones», es el «que tomó la corona después de Horus, el dueño de los hombres»[52]. Es decir, el rey es consagrado en Heliópolis, donde recibe el poder que le transmite el gran sacer-

dote en nombre del propio Osiris, lo que los «Textos de las pirámides» expresan diciendo que el rey, asimilado al dios Horus, es heliopolita como lo son su padre Osiris y su madre Isis [53].

Desde entonces la realeza es un poder estable, implantado por los propios dioses, representados por los sacerdotes de Heliópolis.

El triunfo político de Letópolis, como antes el de Busiris, se acompañó de nuevas concepciones teológicas y cosmogónicas. Horus, dios real, se afirma, si no como gran dios, cuando menos como el primer dios del mundo creado. Es el soberano de todos los dominios celestes y como tal se le representa como Horus de los Dos Ojos [54], que no son más que el Sol y la Luna, dispensadores de la luz [55].

Los conflictos políticos, que con el triunfo de Letópolis condujeron al de Horus sobre Seth, se acompañan de luchas entre los propios dioses. Como en la *Ilíada*, los dioses protegen a sus fieles y combaten entre sí. No obstante, en el momento en que se presentan en la morada de los dioses, los «espíritus» de los antiguos combatientes, que acompañan el *ba* del rey, destruyen sus armas [56].

En el curso de la guerra entre los nomos feudales del Sur, cuya divinidad protectora es Seth, y los nomos del Norte, agrupados alrededor de Busiris, adoradores de Osiris e Isis, Horus y Thot, se formulan imprecaciones contra esos dioses del Norte. Estas imprecaciones violentas, en las que Thot es llamado «el que no tiene madre» (es decir, el expósito), e Isis es calificada de «grande en podredumbre», se han conservado en los «Textos de las pirámides» [57]. Posiblemente estas palabras sacrílegas contra Osiris y Horus son las que provocaron en Heliópolis la severa condena de Seth que hemos mencionado.

6. Las primeras monarquías No parece que las ciudades del Delta aceptaran de buen grado la primacía de Letópolis. Acentuando su papel económico, las principales ciudades se orientaron cada vez más hacia el mar. Si los documentos prehistóricos nos muestran la presencia de naves de Letópolis en el Alto Egipto, muestran también las de Metelis y de Mesen navegando hacia Asia, principalmente rumbo al puerto de Biblos [58].

Sin duda las ciudades que tenían acceso directo al mar alcanzaron una potencia creciente que las convirtió en rivales de Letópolis, provocando una ruptura de la unidad política del Delta apenas realizada. Vemos al Delta dividirse en varias confederaciones nuevas. Una fue colocada bajo la hegemonía del dios Thot [59], es decir, de la ciudad de Per-Djehuti (Hermópolis) [60], donde habría sido redactada la primera ley escrita en la época de la confederación osiríaca. Otra reconoció la primacía de Sais, que había de llegar a ser una de las ciudades marítimas más importantes de Egipto.

62 Naturalmente, esas rivalidades políticas se apoyaron sobre sistemas religiosos rivales a su vez. Hermópolis y Sais, para justificar su poder que quizás Heliópolis no reconocía, opusieron a la cosmogonía heliopolita un sistema que hacía del dios local de ellos el dios creador.

En Hermópolis una cosmogonía hacía de Thot, simbolizado por la Luna, el gran dios creador que salido del caos, representado por el agua primordial, creó el mundo separando los cuatro elementos figurados por cuatro parejas de batracios. Al propio tiempo se robustecía una teoría del poder que divinizaba al rey después de su muerte, puesto que parece que fue en Hermópolis donde por vez primera se rindió culto a las almas divinizadas de los reyes [61].

En Sais se elaboró una cosmogonía rival de la de Horus alrededor de la diosa madre Neith, que suplantando a Nut fue atribuida como esposa a Geb, y el Sol, creador del mundo, fue su hijo. También en Sais, sin duda, se elaboraría una teoría monárquica que había de alcanzar gran influencia en el derecho público posterior, puesto que los faraones conservaron siempre la corona roja que tomaron como emblema los reyes de Sais y el nombre de *bity*, «el de la abeja», con que se designaron [62].

Estas cosmogonías de Hermópolis y Sais fueron establecidas probablemente frente a Heliópolis, que apoyaba a los reyes de Letópolis [63], por lo menos momentáneamente. Sin embargo, su parentesco con la concepción heliopolita es evidente. Los Dos Ojos de Horus están en estrecha relación con las cosmogonías de Thot y Neith, que atribuían la creación a los dioses Sol y Luna, respectivamente.

Es necesario admitir que ambas se relacionan con el símbolo de los «Dos Ojos de Horus», a menos que esta calificación no sea posterior y le haya sido atribuida precisamente para reunir en Horus la potencia creadora de los dioses que le oponían las ciudades reales rivales de su poder.

Sea lo que fuere de estas dos hipótesis, es interesante observar que en ese momento una misma corriente conduce al pensamiento egipcio a atribuir la creación del mundo a un dios luz, preparando con ello el culto solar.

Sobre el plano político la tendencia es la misma: el poder real se enlaza cada vez más al del dios creador. En Letópolis el rey es el segundo Horus; en Hermópolis es asimilado al mismo dios y divinizado después de su muerte; en Sais lleva el nombre de *bity* [64], es decir, el representante de la propia diosa Neith, puesto que la abeja es su símbolo.

Al propio tiempo que el Delta se dividía en reinos dominados por Letópolis, Hermópolis y Sais, el carácter del poder real se transformó profundamente. Los reyes de las ciudades que existieron en la época de la confederación osiríaca desaparecen reemplazados por colegios de diez magistrados [65]. Tenemos en ello el indicio de una evolución política y social que se nos escapa. Sólo podemos comprobar que las ciudades se han

transformado en verdaderas repúblicas gobernadas por consejos de «diez hombres» que para justificar su poder no parecen referirse a ninguna autoridad divina. Sin duda hemos de ver en ello una nueva etapa en el camino de la autonomía urbana, que aparece, en efecto, como una adquisición de esta época [66].

Al propio tiempo el rey, que se diviniza cada vez más en Heliópolis, Hermópolis y Sais, toma el carácter de un verdadero soberano. Los estados del Bajo Egipto no se presentan ya como confederaciones, sino como reinos unificados.

¿Acaso han desaparecido los príncipes locales bajo la acción de los reyes que tenían la soberanía? Es probable. En efecto, la centralización monárquica se revela en el plano político por la concentración del poder en las manos del rey, y en el religioso por la elaboración de cosmogonías que imponen a los dioses locales la omnipotencia del dios de quien el propio rey obtiene su autoridad. Al hacer del rey un segundo Horus, la teología integra el poder real en la génesis. El rey recibe directamente del dios primordial Atum toda su potencia, pues es «por orden de Atum por lo que las ciudades y los nomos han sido unificados para ti (el rey)» [67].

7. La unificación del Delta bajo la monarquía de Buto

En Buto es donde había de triunfar el principio monárquico. Los reyes de Buto, obtenida la hegemonía del Delta, no sabemos cómo, reunieron en sus manos el poder de los reyes de Letópolis, Hermópolis y Sais. En sus diversos estados se proclamaron como sus directos sucesores.

Es interesante comprobar que en el ceremonial y en las insignias del rey del Bajo Egipto se conserva el recuerdo de todas las etapas franqueadas por el poder desde su origen más remoto. El ureus de su corona recuerda a la diosa Uadjet, protectora de los antiguos príncipes de Buto; la unción con aceite es tomada de la primera confederación de Occidente; como hijo de Horus se enlaza con los reyes de Letópolis, pero el propio Horus nace de Isis y Osiris, y de este modo el rey de Buto se afirma como el continuador de los reyes de Busiris y como descendiente del propio Osiris, el principio del bien; finalmente, por su corona roja y el nombre de *bity*, aparece como sucesor directo de los soberanos saítas.

Por consiguiente, su poder no se ha constituido en oposición al que los dioses habían concedido antes a otros príncipes, sino que constituye su síntesis; el rey de Buto se afirma como único soberano legítimo del Bajo Egipto por la voluntad de todos los dioses.

La teoría monárquica se ha establecido progresivamente en el transcurso de la evolución recorrida desde la pequeña jefatura de nomo, a través de la confederación, hasta la realeza de Buto. El rey ya no es el primero de los nobles, como en la lejana

época de las tribus; su poder ya no es confirmado por las aclamaciones del pueblo o el consentimiento de los príncipes, sus iguales, como en la época osiríaca. Ya no tiene iguales. Posee su autoridad por nacimiento.

La teología heliopolita, que triunfa por completo en la época de los reyes de Buto, consiguió justificar el nuevo poder al que aspiraban integrándolo en el sistema religioso que elaboraba desde hacía siglos. Desde su más remoto origen el poder real procede del dios en el sentido de que el dios es el dueño del nomo y que el rey, su gran sacerdote, es su representante ante sus súbditos. En Busiris el poder real rebasa el cuadro del nomo; el propio Osiris interviene para confirmarlo. En Letópolis la soberanía se destaca del plano humano: el rey se hace consagrar en Heliópolis por el gran sacerdote, que en nombre de los dioses le confiere su poder. En Hermópolis, el rey, después de su muerte, es asimilado a los dioses y se rinde culto a su alma. De este modo la teoría monárquica, al integrarse en la teología, ha venido a afirmar que el rey es de una esencia superior a los demás hombres, puesto que su alma, divinizada después de la muerte, es recibida entre los dioses.

En Buto, la monarquía, que ahora se impone a todo el Delta, alcanzó el término de su evolución; el rey, hereditario, tiene el poder por sí mismo, es único y no lo comparte con ningún otro rey en todo el Bajo Egipto.

La teología de Heliópolis debía adaptarse una vez más a la nueva situación política que en parte había contribuido a establecer. Antes del advenimiento de los reyes de Buto, la geneaología sagrada hacía de Horus, el de los Dos Ojos, el hijo de Osiris, hijo a su vez de Geb y Nut. Al mismo tiempo se estableció el mito de la realeza ejercida antes por los mismos dioses: Geb, soberano universal, Osiris, Horus de Letópolis, Horus niño (dios real de Buto), se sucedieron como reyes de los hombres antes de abandonar su autoridad a los príncipes de Buto.

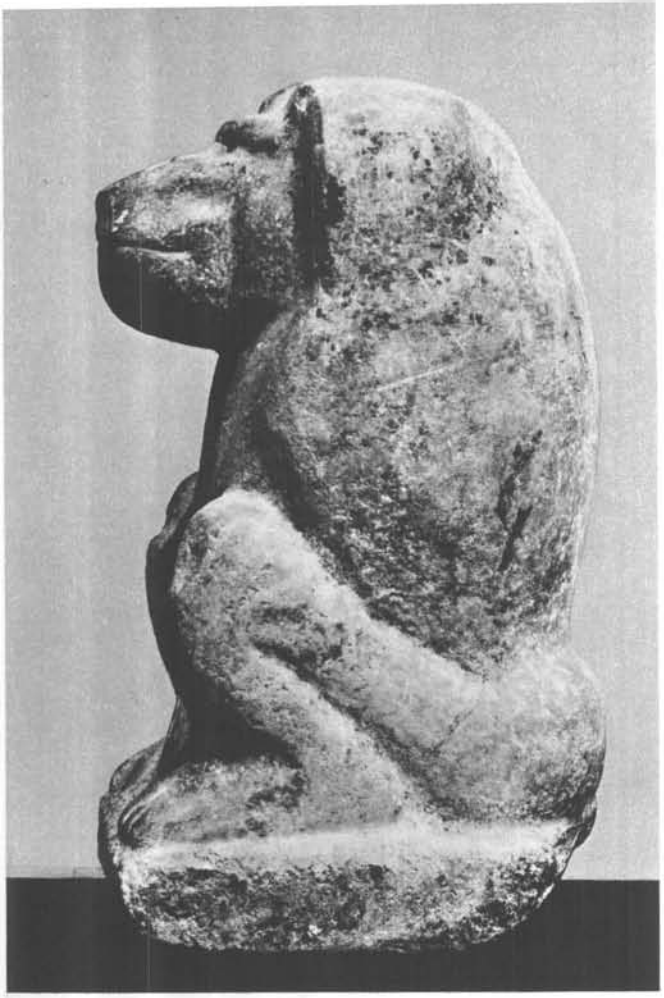
Desde entonces ciñe el rey la corona por la voluntad de los dioses, no de los hombres, lo que se expresa en Heliópolis por la ceremonia de la consagración, en cuyo transcurso el gran sacerdote impone al rey el mandato de reinar.

Para obtener legítimamente la soberanía se impone al rey una doble condición: debe haberla recogido hereditariamente en Buto y haberla visto confirmada en Heliópolis por la consagración. Es lo que expresan los «Textos de las pirámides»: «Tu buen pan está preparado en Buto; recibe el cetro en Heliópolis» [68], o al recordar que el rey «ha buscado en Buto (el Ojo de Horus)» [69], pero que «lo ha hallado en Heliópolis» [70].

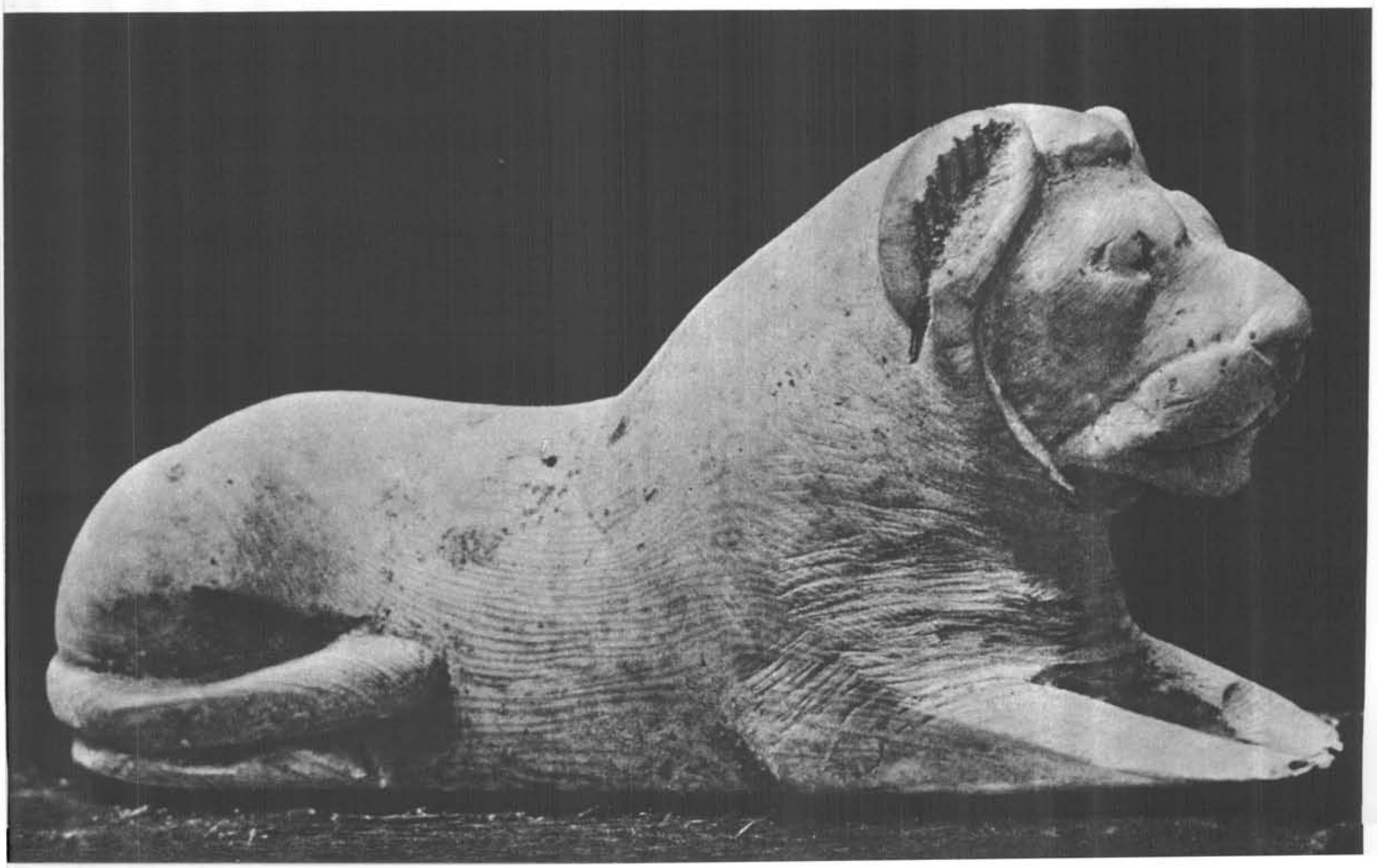
La consagración introdujo definitivamente la noción de la monarquía de derecho divino, que confiere al rey un poder absoluto, al no precisar ninguna sanción humana. Por otra parte confirma la primacía del poder espiritual sobre el temporal al someter la soberanía a la sanción divina por medio de la consagración. El rey es responsable ante los dioses, no ante los hombres. Cuando habrá terminado su misión y haya

LÁMINAS 9 A 16 ►

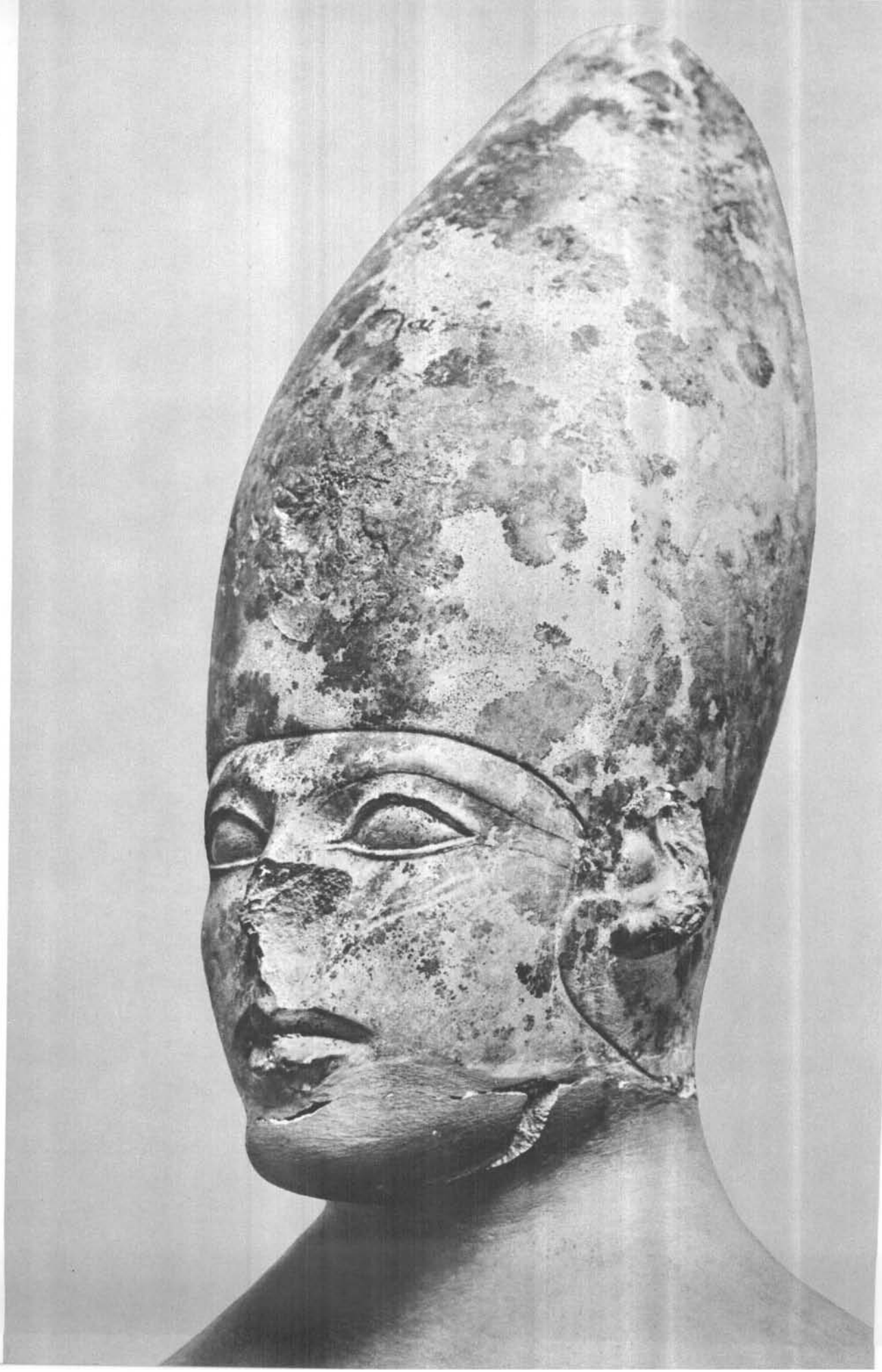


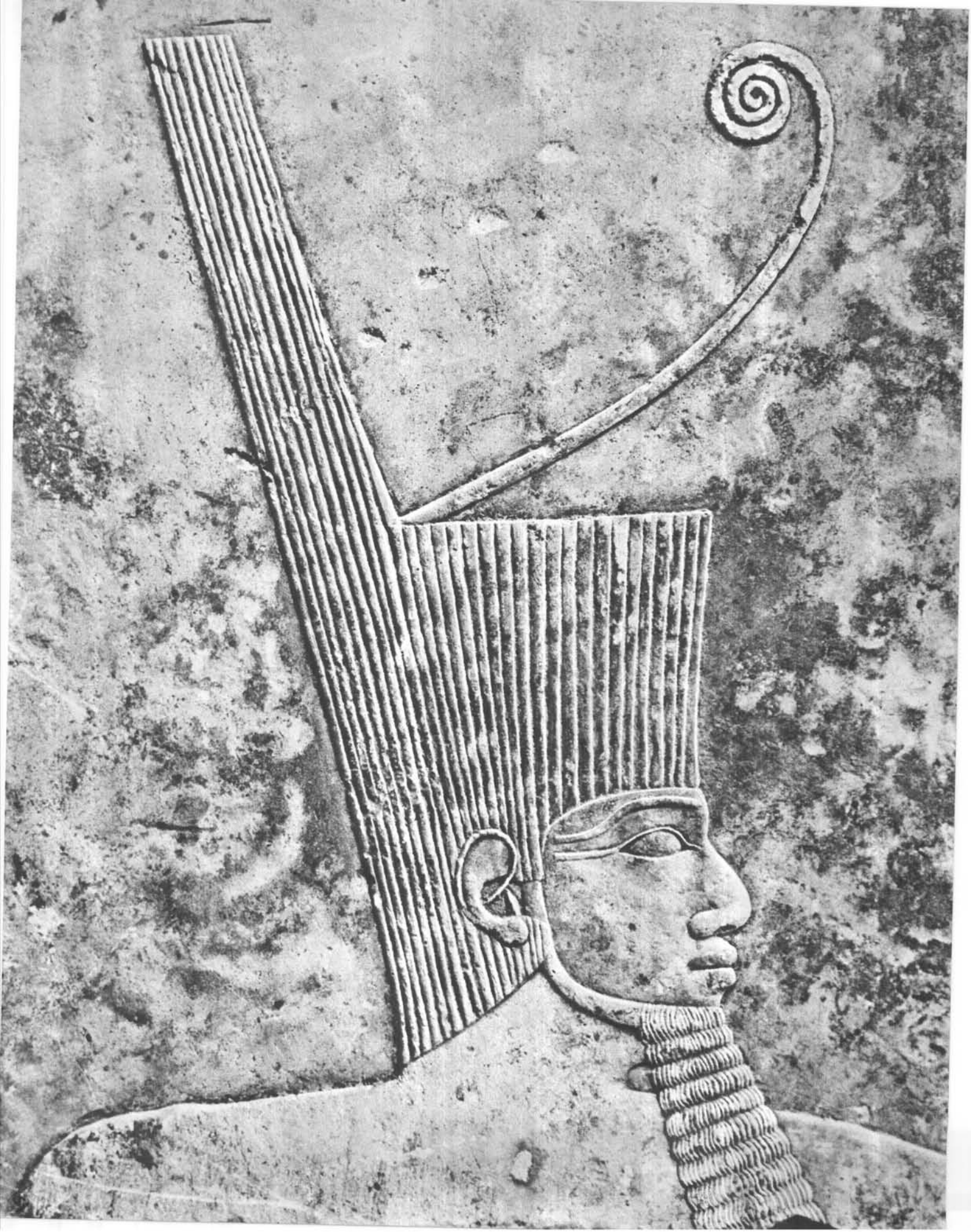


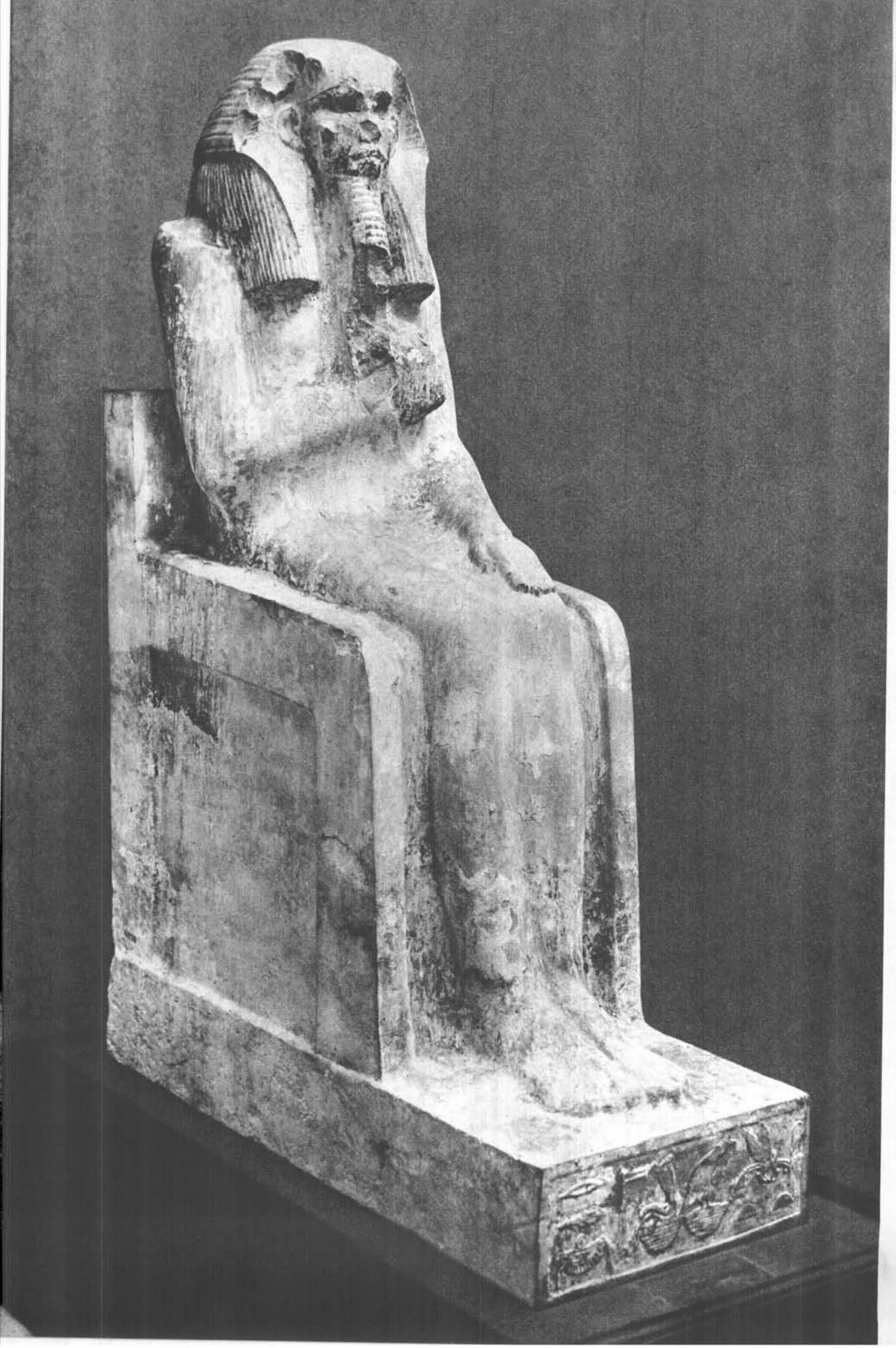


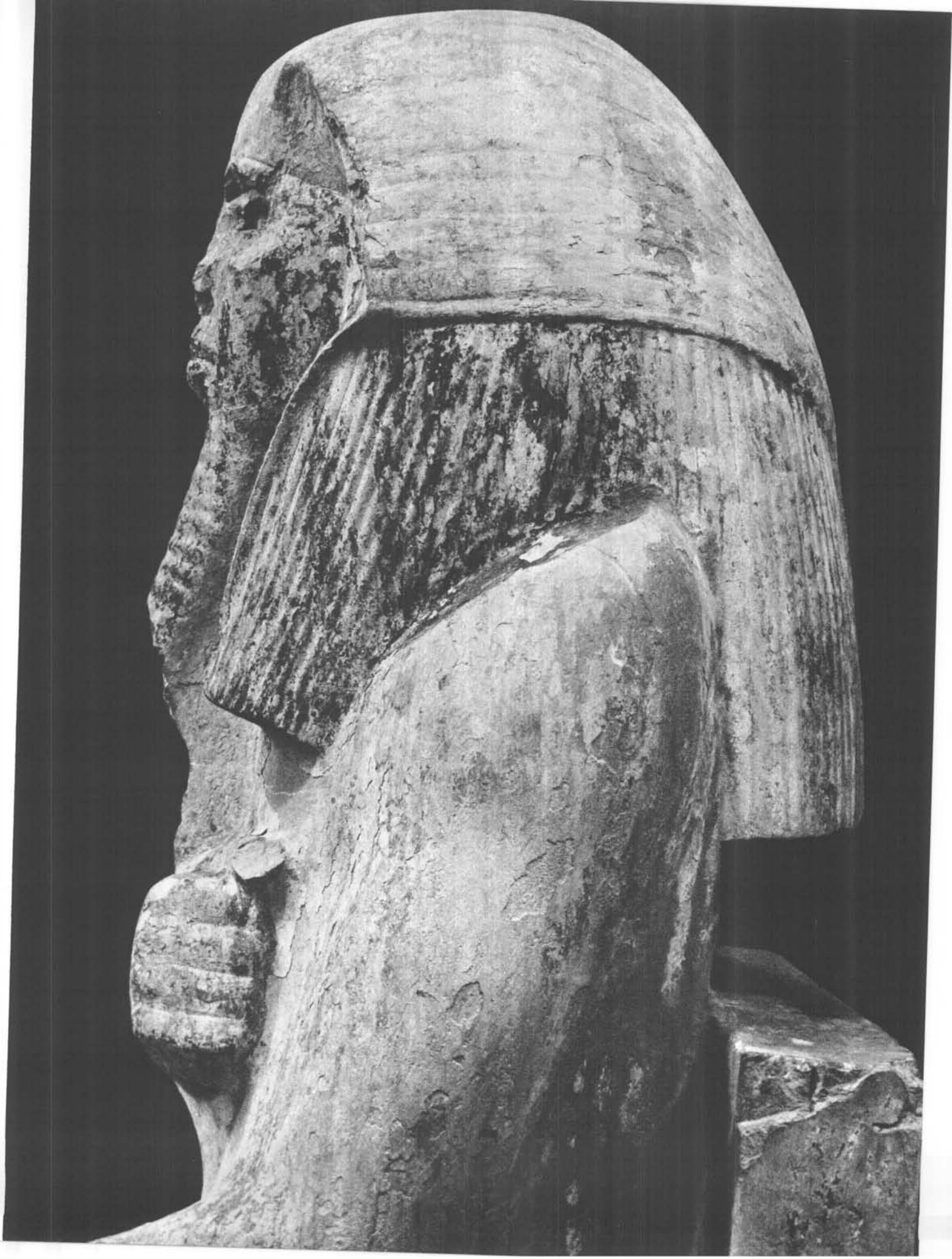














muerto, será admitido entre los dioses como uno de ellos. Si se ha mostrado digno de su tarea, será «unido a los dioses de Heliópolis»[71]. Su alma divinizada será objeto del culto que le rendirán sus súbditos. Pero del mismo modo que el rey sólo es investido de su poder por la consagración, no es admitido entre los dioses hasta después de su divinización, que tiene lugar también en Heliópolis, donde los dioses le juzgarán. El rey, para ser recibido entre los inmortales, debe «haber satisfecho las palabras de Heliópolis», es decir, las palabras que le hicieron rey, pronunciadas durante su consagración. Una vez admitida entre las «almas divinizadas» de sus antecesores reales [72], el alma del rey muerto será asimilada a los cuatro hijos de Horus [73] y estará encargada con ellos de establecer la lista de los reyes que en lo sucesivo serán inscritos entre los dioses en «el libro de las dos grandes divinidades del cielo» [74].

Así, pues, el clero de Heliópolis decide la divinidad de los reyes después de su muerte y fija la lista de los reyes legítimos a los que se rendirá culto [75]. Ya no es sólo el árbitro de los conflictos internacionales, es a la vez el guardián de la legitimidad del poder y el juez de los reyes después de su muerte.

Por ello, el cortejo fúnebre, después que el rey ha sido objeto de funerales en Buto y también en Sais, antigua capital del reino de Neith, se dirige a Heliópolis, donde en el curso de una ceremonia religiosa el rey muerto recibe su consagración y se transforma en un dios [76].

Es interesante comprobar que el rey sólo es admitido entre las almas por la voluntad unánime de ellas; son las «almas de Heliópolis», es decir, de todos los dioses y reyes divinizados, las que «construyen una escalera para hacerlo subir al cielo»[77]; son ellas las que le «dan la vida (eterna)» [78]. Quizá subsista en ello una reminiscencia del primer estadio de la monarquía: del mismo modo que en otro tiempo el rey era designado en la tierra por sus iguales, es admitido en el cielo por aquellos de los que va a ser igual.

8. La teología de Heliópolis elabora la Gran Enéada sobre el sistema de Atum

Esta doctrina de la divinización de las almas reales parece paralela a una nueva etapa de la teología heliopolita. En la primera forma que tomó, el mundo creado había surgido del caos, representado por el agua primordial Nun, cuando emergió el gran dios Atum [79], quien de su propia materia había hecho aparecer la pareja de los dioses Shu y Tefnut, de los que nacieron a su vez Geb, el dios tierra, y Nut, la diosa cielo. Ésta fue considerada madre del Sol.

Así surgen los primeros elementos, la tierra, el cielo, la luz. En ese sistema la aparición del mundo era considerada como la evolución de la materia, de la que procedía directamente la fuerza vital.

◀ LÁMINAS 9 A 16

66 Parece ser que esta doctrina se espiritualizó progresivamente desde la época del reino de Buto. La pareja Shu y Tefnut, como la mayoría de las parejas divinas, no era otra en su origen que una antigua diosa madre, Tefnut, asociada a un paredro, Shu. Luego se transformó en el símbolo de la fuerza vital que anima el universo. Shu fue considerado como el aire, que para los egipcios fue el «soplo de vida». Tefnut participó del carácter sutil y etéreo de Shu.

Shu, bajo su nueva forma, aparece al mismo tiempo que Atum en la obra creadora de la que participa. Los «Textos de los sarcófagos» recuerdan que Shu y Tefnut son «indispensables a la vida de Atum» [80].

Como ya hemos dicho, en el momento en que se manifiestan Shu y Tefnut, el dios Geb, tierra, y la diosa Nut, cielo, es decir, los elementos que componen el universo, estaban estrechamente enlazados. Shu, interponiéndose entre ellos, los separa. Desde entonces los elementos salen del caos, en el que se hallaban confundidos, al separar el aire a la tierra (Geb) de la bóveda celeste (Nut). De tal modo la fuerza vital salida del gran dios estableció su ley sobre la materia organizándola.

Al mismo tiempo que se organiza la materia, aparecen Osiris, principio de la fecundidad, del bien, y su esposa Isis, símbolo del agua, de la tierra fecundada, y por otra parte Seth, principio de la esterilidad, del mal, y su esposa Neftis; los cuatro nacidos de Nut.

Apenas el mundo, salido del caos, el bien que es la vida y el mal que es la nada, se aprestan a entrar en lucha, uno para sostener y perfilar la obra de la creación y el otro para devolverla al caos de la que ha salido.

Estos nueve primeros dioses que simbolizan toda la génesis egipcia, en la cual asocian estrechamente el principio de vida y el principio del bien, van a constituir desde la monarquía de Buto la «Gran Enéada» de los dioses que quedará en la base de las ideas religiosas de Egipto, las cuales no separarán la metafísica de la moral ni de la concepción del poder. En efecto, Horus, presentado como hijo de Osiris, es el dios real. El rey se enlaza directamente con los dioses y más especialmente con Osiris, dios del bien.

Las «almas de Heliópolis», que hasta entonces habían sido las dispensadoras del poder de los reyes sobre la tierra y de su divinización después de su muerte, van a ceder su papel en adelante a la «Gran Enéada». Esto es lo que nos revelan los «Textos de las pirámides» cuando dicen: «Has tomado la gran corona junto a la Gran Enéada de Heliópolis» [81], «La Gran Enéada divina te ha atribuido tu trono. Estás sentado ante la Enéada divina como Geb, príncipe de los dioses, como Osiris, jefe de los poderosos, como Horus, dueño de los hombres y de los dioses». [82] E incluso «Él (el rey) recibe la herencia de su padre Geb ante la Enéada de Heliópolis» [83].

Al elevar al rey por la consagración de la Enéada, los «Textos de las pirámides»

parecen demostrar que ésta es anterior a la I dinastía, puesto que en esa época desaparece la consagración en Heliópolis [84].

9. Las primeras instituciones monárquicas Al final del reino de Buto, el rey dispone de un poder absoluto que procede del dios. No comparte esa soberanía con nadie, pero a su alrededor aparecen los primeros elementos de un gobierno central presidido por el «canciller del *bity*» [85], es decir, del rey del Norte, cuyos diversos servicios se hallarán bajo las dos primeras dinastías [86]. Por consiguiente, es muy probable que las instituciones de las primeras dinastías y del imperio unificado fueran tomadas pura y simplemente del reino de Buto, como pretende la tradición que nos ha sido conservada por Diodoro [87]. Por otra parte, la Piedra de Palermo [88] prueba que los reyes de Buto establecieron anales que fueron continuados más tarde por los reyes tinitas. Estos anales confirman la existencia de una administración muy sabia cuyo origen se remonta directamente a la época antedinástica.

Desde la primera dinastía la Piedra de Palermo consigna regularmente la altura alcanzada por las crecidas del Nilo [89]; por consiguiente, ya existía el servicio encargado de consignarlas cuando fue entronizado Menes como rey del Bajo Egipto.

También es necesario admitir que el censo de la población fue introducido por los reyes de Buto. En efecto, sabemos que bajo la II dinastía se procedió al censo de todos los habitantes de los nomos del Oeste, del Norte y del Este [90], es decir, de los nomos del Delta. Si ese empadronamiento hubiera sido instituido por los sucesores de Menes, habría sido aplicado a la totalidad del país; el que sólo se practicase en el Bajo Egipto indica que los reyes de las dos primeras dinastías no hicieron más que tomarlo del reino de Buto.

Bajo la II dinastía ese censo comportaba también el cómputo del «oro y de los campos». No era una institución nueva, ya que la primera mención que de él conocemos señala que en el catorceavo año del reinado de un rey, cuyo nombre se ha perdido, fue hecha la séptima reseña del «oro y de los campos» [91]. Los alistamientos señalados sin más por la Piedra de Palermo [92] probablemente presuponen también el censo del «oro y de los campos», es decir, el inventario de la fortuna mueble e inmueble de la población censada. Sabemos por los textos del Imperio Antiguo que estos censos estaban destinados a establecer la riqueza imponible de cada contribuyente. De ello puede deducirse que el impuesto sobre la renta se remonta a la monarquía de Buto.

El censo de la población supone la existencia del estado civil, la enumeración de los campos, el del catastro; el inventario del oro sólo es posible si existe el servicio

de registro que estudiaremos más adelante. Las instituciones del Imperio Antiguo no parecen ser más que el desarrollo directo de las de la monarquía de Buto.

Quizá sea necesario admitir que el derecho público de Egipto, como su religión, han alcanzado su pleno desarrollo bajo los reyes de Buto. En ese caso habrá que considerar que la civilización egipcia alcanzó en el Delta un nivel extraordinariamente elevado antes de la unificación del país por los reyes del Sur. La importancia que van a tomar las ciudades en los acontecimientos que provocarán la caída de la monarquía de Buto prueba que habían adquirido una influencia decisiva en el Delta, probablemente derivada de su contacto con el mar y a causa de los intercambios internacionales. En la misma época y por causas semejantes las ciudades sumerias se transformaron en centros de civilización en Mesopotamia.

Los datos que poseemos sobre la cultura intelectual en la época de Buto confirman estas conclusiones. La escritura jeroglifica se utiliza en el Bajo Egipto mucho antes de la I dinastía [93]. ¿Puede aún admitirse, como creía EDUARDO MEYER, que el calendario había sido establecido de acuerdo con datos astronómicos desde el año 4241? [94]. Tal hecho se discute hoy muy seriamente. No parece imposible que antes de la época tinita hubiera empleado Egipto un calendario lunar que debió conservarse para las fiestas religiosas. Es muy característico, sin embargo, el que el calendario adoptado definitivamente en Egipto, que dividía el año en tres estaciones constituidas por cuatro meses de treinta días, empezara con cinco días epagómenos consagrados respectivamente a Osiris, Isis, Seth, Neftis y Horus. ¿El hecho de que Ra no figure entre esas divinidades no indica que el calendario había sido establecido antes de la adopción de la cosmogonía solar por Heliópolis, lo que nos llevaría al comienzo de la época del reino de Buto? [95].

Las tres estaciones eran las de la crecida, la vegetación y el calor. El año empezaba en el mes de Thot (julio), en el momento de la crecida del río, en el solsticio de verano, con la aparición de la estrella Sotis (Sirio) [96].

El establecimiento de este calendario presupone conocimientos astronómicos muy amplios y una observación muy antigua del curso de los astros, puesto que se basa en la aparición de la estrella Sirio.

En cuanto al derecho, tal como se ha constituido bajo la monarquía de Buto, no puede ser más que la culminación de un largo período evolutivo, en el que han participado las realezas locales que se sucedieron desde la hegemonía de Busiris.

Hemos expuesto cómo Heliópolis se transformó en la ciudad sagrada de Egipto, y al propio tiempo en centro en el que se constituyó el derecho público y el internacional, probablemente por el contacto de los intercambios con el extranjero, de los que Letópolis parece haber sido un mercado importante. El papel de Heliópolis consistió en establecer una sanción religiosa común que hiciera posible sus relaciones jurídicas

con los diversos grupos políticos que se repartían el Delta. Sobre esa sanción religiosa se formó un derecho arbitral expresado por el oráculo [97]. Quizás este oráculo ya era manifestado — no sabemos cómo — por un animal sagrado, cual el «toro blanco», el *ka hedj* [98], que bajo el Imperio Antiguo debía representar al dios Ptah [99] en Menfis.

La competencia del oráculo de Heliópolis no cesó de restringirse a medida que se ampliaba el poder monárquico. La reunión de grupos políticos — extraños antes unos a otros — bajo el mismo rey, sometidos a un derecho único, hizo desaparecer necesariamente el recurso del poder arbitral de Heliópolis en caso de conflicto. Cuando el rey de Buto hubo extendido sobre todo el Delta un mismo poder monárquico, una misma soberanía, terminó el papel de Heliópolis como árbitro, puesto que en el Delta unificado no podía haber conflictos internacionales. De este modo el antiguo poder arbitral de Heliópolis fue absorbido por la soberanía real.

El papel de Heliópolis fue el de preparar la monarquía creando, por encima de los estados separados, una única sanción religiosa, que se mantuvo hasta que un poder único pudo reemplazarla por la sanción monárquica. El advenimiento de la monarquía de Buto señala la desaparición de la sanción religiosa, reemplazada por la sanción real. En este momento sin duda el oráculo habrá cedido definitivamente su puesto a la jurisdicción del rey.

Sería interesante darnos cuenta de lo que fue el derecho de familia en la época de los reyes de Buto. La sociedad es esencialmente la reunión de familias y de individuos, y para conocer el carácter de un pueblo importa mucho más saber su modo de vida en la intimidad de la familia que el conocer cuáles fueron sus destinos políticos. El estudio de las tradiciones religiosas más antiguas nos ha llevado a la conclusión de que la familia, considerada como la unión monógama entre el marido y la mujer bajo la preeminencia marital, se introdujo en Egipto desde el comienzo del período de estabilización agrícola. La leyenda osiríaca nos ha mostrado a la mujer apta para transmitir la soberanía en la época de la supremacía de Busiris. Dos textos conservados en los «Textos de las pirámides» vierten algo de luz sobre lo que podía ser el régimen familiar durante la instauración de la monarquía hereditaria por los reyes de Buto. «Osiris—dice uno—, eres el hijo mayor de Geb, su primogénito, su heredero»; y el otro: «Es mi hijo, mi querido, mi primogénito, que se sienta sobre el trono de Geb, aquel del que Geb está contento, al que ha dado su herencia ante la Gran Enéada divina» [100].

Estas inscripciones evocan un régimen familiar en el que el primogénito recoge la herencia de su padre. El hecho de que esta herencia sea transmitida a Osiris porque es el primogénito de Geb, «aquel del que Geb está contento», recuerda evidentemente la autoridad paterna. La presencia de la Enéada, es decir, de los ascendientes de Osiris

durante la transmisión que le hace su padre Geb, es indicio de una solidaridad familiar que se impone al propio padre de familia.

Aquí se trata evidentemente de la transmisión de una autoridad real, y el derecho monárquico presenta siempre un carácter arcaico con relación al derecho común. Sin embargo, a través de estos textos apreciamos la existencia de una familia fundada sobre la autoridad paterna y el derecho de mayorazgo, que parece ligarse a la época osiríaca, es decir, a un momento varios siglos anterior a la monarquía de Buto. Es difícil, pues, asegurar si este régimen existía aún en el derecho privado de este momento. Lo esencial es que podamos comprobar que existió en el Delta antes de la unificación de Egipto y que constituye la forma más primitiva que conocemos de la familia egipcia.

Se trata ya de una forma familiar muy evolucionada, puesto que es el último aspecto bajo el que puede presentarse la solidaridad familiar antes de desaparecer totalmente ante las concepciones del derecho individualista.

10. Las relaciones con el exterior Si la civilización se desarrolló primeramente en el Bajo Egipto, debe admitirse que la causa fue, como en Sumer, el desarrollo de la navegación y de su complemento, el comercio, que hicieron aparecer las ciudades y una población urbana orientada hacia los intercambios y las relaciones internacionales. El comercio, cuando sobrepasa el estadio de la piratería, crea relaciones jurídicas y como no es posible concebir relaciones jurídicas sin una sanción, hemos de preguntarnos cuál ha podido ser la sanción común entre los egipcios del Delta y las ciudades de la costa siria. Creo que la respuesta no ofrece dudas: esa sanción reside en un culto común que no es otro que el de Osiris. Hemos visto que el mito de Osiris, tal como se ha constituido en Busiris, está impregnado de ideas sirias [101]. El culto agrario de Biblos, consagrado a Tammuz, el dios sumerio que más tarde habrá de confundirse con Adonis, es curiosamente paralelo al culto de Osiris. Desde la época de la hegemonía de Busiris se estableció un fuerte contacto, que no cesaría de aumentar, entre los cultos agrarios del Delta y de Siria, hasta el punto de que acabaron por confundirse. Tal confusión de estos cultos, y los préstamos que se hicieron mutuamente, parecen indicar que fueron considerados como un culto único que hacía posible el establecimiento de relaciones comerciales regulares entre ambas poblaciones. Del mismo modo que en Heliópolis las relaciones internacionales pudieron organizarse entre los diversos Estados egipcios sobre la base de un culto único confiado a un clero aceptado por todos, los intercambios entre Siria y Egipto fueron posibles gracias a un culto común; pero, al contrario de lo que sucedió en Heliópolis, no fue elaborado por un clero, sino que se formó espontáneamente por la confluencia de los cultos agrarios.

En la época de la monarquía de Buto las relaciones marítimas con Biblos son permanentes. Los egipcios iban allí a buscar la madera que les era indispensable para sus barcos y construcciones. ¿Procede el barco egipcio de Biblos o, por el contrario, aprendió Biblos de los egipcios el arte de construirlos? En cualquier caso, la navegación egipcia fue importante. Quizás alcanzaría incluso en su radio la isla de Creta, donde aparece como motivo decorativo en el arte la enseña de Xois (el monte de tres picos) y el de Sais (las dos flechas cruzadas sobre un escudo) [102]. Parece que la obsidiana (vidrio volcánico), empleada en Egipto desde esta época, procede de las islas de Melos y Samos [103]. Las tumbas egipcias contienen cerámicas egeas [104]. Quizá los cretenses iban a Egipto como los egipcios a Creta [105], puesto que los «Textos de las pirámides» citan a los *Hau-Nebu*, en los que se ha querido reconocer a los habitantes de las islas egeas como pueblo conocido ya desde antiguo [106].

Esta cuestión no está resuelta, sin embargo. Si hubo relaciones entre Egipto y Creta en la época antedinástica, lo que parece probable, pudo ser por intermedio de Biblos. No obstante, de creer a EVANS, los egipcios de la época de Buto habrían colonizado la costa sur de Creta [107], y ello no parece imposible si tenemos en cuenta la política de colonización sistemática practicada por las ciudades del Delta en el Alto Egipto.

¿Ejercieron los reyes de Buto una especie de protectorado sobre Biblos? Es difícil saberlo. Lo que sí es cierto es que mandaron construir un templo en Biblos. Cuando se aceptó el culto oficial de Buto en Biblos, los egipcios que frecuentaban su puerto ya no fueron extranjeros.

La influencia egipcia en Siria parece haber sido considerable desde esta remota antigüedad. Según la tradición, Isis enseñó a peinarse y perfumarse a las jóvenes sirias [108].

Desde el período de la hegemonía de Busiris aumentan las relaciones regulares con el Alto y Medio Egipto. Las grandes ciudades del Norte instalan a lo largo del Nilo factorías que se convertirán luego en centros urbanos. Los reyes de Buto parecen haberlas protegido en sus conflictos con los feudales del Alto Egipto. Los marinos del Delta remontaban el río hasta Koptos, donde hallaban las caravanas llegadas del mar Rojo y los nubios, que procedían de las regiones meridionales, con madera de ébano, marfil, plumas de avestruz, pieles de pantera y pepitas de oro [109].

La expansión del Delta no sólo se extiende sobre el valle del Nilo, sino que penetra en el Sinaí, donde las expediciones iban en busca de turquesas. Como en todas partes donde afluyen colonos egipcios, hallaremos sus dioses; Hathor fue venerada en cuevas sagradas que recuerdan los lugares de culto de las diosas madres [110].

La industria se desarrolla para alimentar el comercio interior y exterior; las cerámicas artísticas fabricadas en el Delta [111] aparecen hasta en los más apartados rincones del Alto Egipto [112]. Éste fue el período de apogeo de la cerámica egipcia. Las vasijas

eran decoradas con motivos geométricos, estriadas, pintadas de negro brillante, o llevaban dibujos humanos, temas de animales o barcos. El esmalte verde o azul, que recubre algunas vasijas, es contemporáneo de la aparición de la industria del vidrio, siempre en forma de pasta vítrea. En vísperas de la I dinastía, los vasos de basalto destierran la cerámica.

La metalurgia, el tejido, el trabajo del cuero y el labrado de la madera alcanzaron también un gran desarrollo.

La arquitectura en ladrillo, perfecta desde la época tinita [113], se remonta ciertamente a la época de Buto. Las paletas de pizarra y esquisto, que recuerdan el hundimiento del reino de Buto, representan ciudades rodeadas de potentes fortificaciones en las que se levantaban templos o palacios [114]. Las tumbas del Imperio Antiguo, que ofrecen escenas de peregrinación a las ciudades reales de Sais o de Buto [115], muestran una representación de estas ciudades siempre uniforme, sugerida por la fachada de un palacio o un santuario, precedida de dos mástiles con banderolas triangulares análogos a los que se hallarán a través de toda la historia de Egipto ante los pilonos de los templos, y por uno o más edificios coronados con un friso de motivos decorativos. Una plaqueta arcaica ofrece la misma silueta de un edificio precedido de mástiles [116]. Buto se caracteriza por una serie de construcciones de techumbre abombada cuyos muros laterales sobrepasan el nivel del techo. El mismo tipo de edificio representa, en los documentos históricos, el *per âa*, palacio del rey del Bajo Egipto. Tal tipo de construcción también fue adoptado en algunas tumbas arcaicas de la época menfita.

Conocemos también una representación de Heliópolis [117]: dos obeliscos, algunos sicómoros, un estanque bordeado de palmeras y una construcción de la que se ve la fachada cimbreada y el plano interior [118].

En todos estos cuadros hay una evocación de la arquitectura butita, cuyos techos cimbrados anuncian las graciosas capillas de Djeser en Saqqarah.

Hay que admitir probablemente que la cúpula de ladrillo descubierta en la tumba del enano Seneb, y aun quizá la cúpula de piedra de la mastaba de Seshemnefer [119], se enlazan directamente con la arquitectura de Buto.

La arquitectura egipcia de la época de Buto ejerció una gran influencia en el exterior. Los egipcios fueron los constructores del primer templo en Biblos [120], y quienes dieron al arte biblita su primer desarrollo [121]. Y también procedentes de Egipto llegarían a Creta sus primeros impulsos artísticos [122].

1. La arqueología nada nos ofrece sobre el largo período que se extiende desde la época de Merimde a la del desarrollo de las ciudades en el Delta como centros de navegación. Existe ciertamente una gran laguna que a veces ha dado la ilusión de que la época primitiva se ha prolongado hasta la etapa antedinástica, es decir, hasta el reino de Buto.

2. J. P., *Inst.*, págs. 51 y ss. Se hallará, aparte del tema y textos considerados, la bibliografía pertinente. Por lo tanto, no citaré más que las obras no mencionadas en mi *Histoire des Institutions*.

Existen dos métodos para estudiar los orígenes de la historia de Egipto. Uno emplea los documentos arqueológicos y filológicos y retiene lo que de ellos se desprende. Es el método empleado por J. YOYOTTE en *Histoire Universelle, Encyclopédie de la Pléiade*, I, *Histoire de l'Égypte*. Por el contrario, el otro método consiste en reunir todos los elementos posibles, principalmente los religiosos, compararlos y someterlos a la crítica histórica. Es el método empleado por K. SETHE, *Urgeschichte*... Éste es el método que he empleado en mi libro sobre *Institutions et le Droit privé de l'Ancienne Égypte*. Es también el que emplearé en esta obra. H. KEES, en *Der Götterglaube im alten Ägypten* (2.ª edic., Berlín, 1956), rechaza completamente el método de SETHE. Para KEES, la civilización egipcia sólo empieza con el período dinástico. Véase una crítica de su método por J. CAPART en *C. d'É.*, 35 (enero 1943), págs. 91-93. La tesis de KEES ha sido adoptada por W. WOLF en *Die Welt der Ägypter*, Stuttgart, 1955 (traducción francesa de J. BOITEL, París, 1956). La posición histórica de WOLF me parece totalmente inadmisible. Define a Egipto en el momento de su unificación por Menes como formado por nómadas en el Sur y agricultores en el Norte.

A. H. GARDINER, en *Horus, the Behdetite (J.E.A.*, XXX, 1944, págs. 23-60), adopta el método de SETHE y llega a la misma conclusión de la conquista predinástica del Alto Egipto por el Bajo Egipto, y a la existencia de los reinos de Buto y de Nekhen, ambos consagrados a Horus.

El método que permite seguir a través de la evolución religiosa y de los «Textos de las Pirámides» la historia de Egipto hasta su unificación por Menes, es forzosamente una interpretación y tiene, por consiguiente, el valor de hipótesis, por lo menos hasta la formación de los reinos de Buto y de Nekhen, cuya realidad histórica me parece indiscutible.

3. J. P., *Inst.*, I, pág. 55.

4. DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, págs. 35 y 36.

5. Sobre la navegación en el período predinástico: A. SERVIN, *Constructions navales égyptiennes* (en *A.S.A.E.*, 48, 1943, págs. 55-88), y S. SCHOTT, *Kulturprobleme der Frühzeit Ägyptens* (en *Mitt. Or. Ges. Berlin*, 8, 1952, págs. 1-37). El autor piensa incluso que los egipcios han estado en contacto por el mar Rojo con los sumerios, pero es una simple hipótesis. No obstante, se halla apoyada por U. SCHWEITZER, *Löwe und Sphinx im alten Ägypten* (Glückstadt, 1948), que considera que los leones egipcios del período predinástico se hallan influidos por el estilo mesopotámico. No me parece que estas influencias puedan ser negadas en lo que concierne al cuchillo de Gebel el-Araq. Sobre el león en Egipto, véase C. DE WIT, *Le rôle et le sens du lion dans l'Égypte ancienne*, Leiden, 1951.

6. De las 300 representaciones de embarcaciones que decoran 170 vasijas prehistóricas, 124 enarbolan la insignia del arpón de Metelis (S. MERCER, *Études sur les origines de la religion de l'Égypte*, pág. 17). Sobre Metelis como puerto: P. NEWBERRY, *The Petty Kingdom of the Harpoon* (en *Annals of Arch.*, Liverpool, 1908), págs. 17-22.

7. La gran importancia del yacimiento de Merimde, de una época muy anterior al reino de Buto, demuestra el desarrollo urbano del Delta. En el Alto Egipto no se halla nada semejante.

8. Si se quieren buscar paralelos al Egipto anterior a su unificación, no debe compararse con

otros pueblos de África, sino con el país de Sumer, en lo que concierne al Delta, donde el auge de la navegación creó muy pronto el desarrollo de las ciudades.

9. J. CAPART (en *C. d'É.*, 29, enero de 1940), reseña de K. SETHE, *Vom Bilde zum Buchstaben, die Entstehungsgeschichte der Schrift mit einem Beitrag von* S. SCHOTT (en *Untersuchungen...*, XII, Leipzig, 1939), págs. 87 y 88.

10. K. SETHE, en *Urgeschichte*, trazó una visión de la historia del Egipto predinástico basada en el estudio de los cultos locales. Por su parte, H. JUNKERS insiste en el carácter histórico de las leyendas osiríacas (*Die politische Lehre von Memphis*, en *Abh. d. Pr. Ak. Wiss., Phil.-hist. Kl.*, Berlín, 1941).

11. F. DEBONO (*Héliopolis*, en *C. d'É.*,50, 1950, páginas 233-237) prueba por la arqueología que Heliópolis se remonta a la época predinástica. Véase también del mismo autor *La nécropole prédynastique d'Héliopolis*, en *A.S.A.E.*, 52 (1954), págs. 625-652.

12. *Tem* significa «el todo», Atum es el dios «completo»; por otra parte, es también «el que aún no existe»: S. SCHOTT, *Spuren der Mythenbildung*, en *Z.A.S.*, 78 (1943), pág. 2, nota 1.
R. ANTHES, *Zum Ursprung des Nefertem*, en *Z.A.S.*, 80 (1955), págs. 81-89, considera que el dios Nefertum de los «Textos de las pirámides» es el dios Atum transformado en dios universal en Heliópolis.

13. Atum, el "total", les da vida desprendiéndolos de su propia materia, escupiéndoles o masturbándose (A. DE BUCK, *Sjoe in de kosmologische en kosmogonische voorstellingen der Egyptenaren*, en *Uitzicht*, diciembre 1942 - enero 1943, páginas 125-141 y págs. 198-206).

14. Sobre los cultos locales y cómo cambiaron, véase G. ROEDER, *Volksglaube im Pharaonenreich* (Stuttgart, 1952). Sobre estas divinidades locales nos referiremos a HANS BONNET, *Reallexikon*.

15. Sobre Atum y Shu, véase A. DE BUCK, *Plaats en betekenis van Sjoe in de egyptische theologie* (Amsterdam, 1947, *Mededeel. d. Koninkl. Nederl. Ak. Wetenschappen*, Afd. *Letterk.*, N.S., X, 9, páginas 215-249).

16. G. VAN DER LEEUW (*Egyptische eschatologie*, Amsterdam, 1949) da la traducción de los «Textos de las pirámides» describiendo el estado de la cuestión: *Pyr.* 1040, 1435, 1466, y algunas líneas del *Libro de los Muertos*, cap. XVII.

17. Ambos sistemas no parecen anteriores a la hegemonía de Busiris (véase el lugar correspondiente), puesto que ésta debía hacer de Osiris el hijo de Geb y Nut.

18. *Pyr.* 699. Trad. MORET, *Le Nil*, pág. 96.

19. *Pyr.* 1018. Trad. *id.*

20. *Pyr.* 874, 965.

21. *Pyr.* 1524.

22. A. MORET, *op. cit.*, pág. 96.

23. Se ha discutido mucho sobre el origen del culto osiríaco. R. WEILL, en *La Phénicie et l'Asie orientale ancienne* (París, 1939), le da origen asiático. CH. PICARD niega esta tesis y ve en Osiris un dios árbol (el *djed*, su símbolo, recuerda el árbol), específicamente egipcio (*Rev. d'Arch.*, XV, 1940, pág. 122, reseña de WEILL). Igualmente H. KEES, en *Götterglaube*, y H. JUNKER, en *Die politische Lehre von Memphis*, hacen del culto osiríaco un culto propiamente egipcio. Según JUNKER, la leyenda osiríaca se ha formado sobre acontecimientos políticos.

24. *Pyr.* 2063.

25. Más tarde, se le presentará como creador de todos los seres vivientes.

26. Himno a Osiris grabado sobre una estela de la dinastía XVIII, traducido por A. MORET, en *Le Nil*, págs. 113-116, y en *B.I.F.A.O.*, XXX, páginas 755 y ss.

27. H. JUNKER, *Politische Lehre*, considera que la versión del viaje de Osiris a Biblos es tardía.

28. Sobre la idea de la evolución política que condujo al reino de Buto, véase K. SETHE, *Urgeschichte*, y J. P., *Inst.*, I, cap. III, donde se hallarán las referencias bibliográficas.

28 *bis*. *Pyr.* 470.

29. El culto local era el de la clase aristocrática; puede verse la confirmación en el hecho de que gran número de cultos locales, de los que apenas hay restos bajo el Imperio Antiguo, recobran su primacía cuando Egipto se divide en principados feudales.

30. Según el *Reallexikon* de BONNET (pág. 151), el *djed*, pilar que simboliza a Osiris, representaría los cuatro pilares celestes vistos en perspectiva; sería un antiguo símbolo del dios primordial. CH. PICARD, *op. cit.*, no acepta esta interpretación y mantiene la tesis tradicional que veía en el *djed* un árbol podado.

31. Será así durante el período feudal que sigue al Imperio Antiguo.

32. Himno a Osiris, trad. MORET, *Le Nil*, pág. 163. En la época feudal, los príncipes son confirmados en su advenimiento por la aclamación de la población de las ciudades.

33. F. CHABAS, *Hymne d'Osiris*, en *Bibl. Ég.*, IX, 95, lám. 11, línea 7.

34. La fiesta del *heb-sed* no sería más que la fiesta de la erección del *djed* que se celebraba quizás al final del período de inundación, el día inaugural de la fiesta de la germinación. A propósito de ello véase B. VAN DE WALLE, *L'érection du pilier djed*, en *La nouvelle Clio*, VI (Bruselas, 1954), págs. 283-297. Se ha querido ver en la fiesta del *heb-sed* el sacrificio del rey después de treinta años de reinado y la exaltación al trono del nuevo rey. La ceremonia del *heb-sed* se vincula directamente al mito osiríaco y debía implicar, por lo menos simbólicamente, la muerte y la resurrección del rey. Es lo que parece resultar del hecho de que, aun bajo la dinastía III, los reyes eran reputados como inhumados en el transcurso de la fiesta del *heb-sed* en un cenotafio que a veces alcanzaba la anchura de una pirámide. En estos casos se reputaba que el rey moría, que era enterrado y que luego resucitaba como lo había hecho Osiris.

Véase M. Z. GONEIM, *Discovery of a New Step Pyramid Enclosure of the Third Dynasty at Saqqara*, en *B.I.E.*, 36 (1955), págs. 559-581.

35. En Creta, el rey Minos era confirmado periódicamente en su poder por el Minotauro, dios agrario.

36. DIODORO, I, 94.

37. *Pyr.* 1522-1523.

38. Quizá los setenta y dos conjurados representaban la antigua clase aristocrática vencida por la revolución democrática del Delta. Seth fue, en efecto, el dios de la primera confederación de los príncipes del Alto Egipto, así como el gran dios en determinados momentos de las épocas feudales.

39. La leyenda osiríaca fue narrada por Plutarco, *De Iside*. Los «Textos de las pirámides» confirman la versión de Plutarco. Véase A. MORET, *Le Nil*, pág. 100, nota. 1.

40. Quizá fue éste el origen del carácter de dios del mal que se atribuyó a Seth, originariamente dios del cielo. Cf. H. KEES, en PAULY-WISSOWA, 2.ª S., vol. IV, «Seth».

41. Véase la leyenda de Osiris en A. MORET, *Le Nil*, págs. 100 y ss. Los textos más antiguos son *Pyr.* 141, 270, 388, 579 y ss., 632, 850, 1215, 1485, 1522 y ss., 1635, 2190; también el himno a Osiris redactado bajo la XVIII dinastía, pero que se remonta a la época arcaica (FR. CHABAS, *Bibl. Eg.*, IX, pág. 95; A. MORET, *Le Nil*, págs. 113 y ss. y *B.I.F.A.O.*, XXX, págs. 725 y ss.). La confederación que presidía Osiris es posterior a la de Anedjti, según resulta del «Texto de las pirámides»: «A Osiris ha elevado Nut como rey del Sur y del Norte, en toda su función (real), del mismo modo que Uaut, dueño de Iment (Buto)... y de igual manera que Anedjti, dueño de Iabt.» (Trad. A. MORET, *Le Nil*, pág. 90, nota 2.)

41 *bis*. Anedjti fundó sin duda una colonia en Letópolis, donde se encuentra su huella en el

nombre de «cuenca o territorio de Anedjti». (A. MORET, *Le Nil*, pág. 99.)

42. Sobre estos hechos, véase J. P., *Inst.*, I, páginas 58-70.

43. *Pyr.* 1647: todos los dioses están reunidos en Heliópolis.

44. Es interesante observar que Geb y Nut nunca tuvieron templos. Son conceptos teológicos.

45. Exactamente como había sucedido en la misma época a la ciudad santa de Nippur, en Sumer. Es también el origen de los grandes oráculos cretenses, uno de los cuales dio nacimiento al santuario panhelénico de Delfos.

46. La mención más antigua de Heliópolis figura en una letanía de Osiris, que lo da como dios de Heliópolis y de Busiris (*Pyr.* 167-187).

47. *Pyr.* 1814.

48. Himno a Osiris ya citado. Ciertamente su redacción es muy posterior, pero se puede suponer que se ha conservado la tradición como es general en los textos religiosos.

49. *Pyr.* 957.

50. Sobre el origen de Horus, véase K. SETHE, *Urgeschichte*, núm. 143. A. H. GARDINER, *Horus, the Behdetite*, da como origen del dios Horus el nomo de Behdet (en el que, según SETHE, es adorado Anubis). H. KEES, en *Götterglaube*, cree a Horus originario del Alto Egipto en contra de la opinión generalmente admitida. Adopto la tesis de SETHE.

51. *Pyr.* 467.

52. *Pyr.* 14.

53. *Pyr.* 482-483; cf. 1507.

54. *Khenty irty (ḫnty irty)*.

55. Sobre el Horus de los Dos Ojos, véase la monografía de H. JUNKER, *Der sehende und blinde Gott* (Munich, 1942).

56. *Pyr.* 1144.

57. *Pyr.* 1264 a 1279. Han sido estudiados por E. DRIOTON, *Sarcasmes contre les adorateurs d'Horus (Mélanges Dussaud*, II, París, 1939), páginas 499-506. Estos textos, entre los más antiguos que se nos han conservado, son atribuidos por DRIOTON al «momento en que un nuevo poder, sin que se pueda precisar cuál, entra en competencia por la supremacía con un reino horita del Norte» (pág. 506). No me parece que esta lucha pueda ser otra que la que terminó con la ruina de Busiris causada por los feudales del Sur, adoradores de Seth.

58. P. NEWBERRY, *The Petty Kingdom of the Harpoon*; F. PETRIE, *Arts and Crafts of Ancient Egypt* (Chicago, 1910; trad. francesa de J. CAPART, Bruselas, 1912).

La navegación egipcia hacia Biblos es demostrada por E. DHORME, que reconoce en las inscripciones la indicación de nombres de dioses egipcios (*Déchiffrement des inscriptions pseudo-hiéroglyphiques de Byblos*, *J.E.O.L.*, 10, 1945-1948, páginas 399-405); M. L. TISSERANT, *Étude de quelques rapports entre l'Égypte et la Mésopotamie à la période archaïque* (en *Musées de France*, octubre 1947, núm. VIII), págs. 201 y 202; P. GILBERT, *Synchronismes artistiques entre l'Égypte et Mésopotamie de la période thinite à fin de l'Ancien Empire égyptien*, en *C. d'É.*, XXVI (núm. 52, 1951), páginas 225-236; P. MONTET, *Notes et documents pour servir à l'histoire des rélations entre l'ancienne Égypte et la Syrie*, en *Kêmi*, 13, (1954), págs. 63-76.

59. *Pyr.* 157 *a*, 163 *d*, 175 *a*.

60. Quizá la ciudad de Thot fuera Kheri-Djehuti, que K. SETHE (*Urgeschichte*, núm. 143) sitúa cerca de Buto, y que en tal caso sería una ciudad marítima.

61. Esto no es razón suficiente para suponer, como hace SETHE (*Urgeschichte*, núm. 163-165), que Hermópolis hubiera extendido su poder sobre todo Egipto. Es cierto que el culto de Thot penetró en el Alto Egipto, pero fue fruto de colonizaciones, como veremos más adelante.

62. La abeja es el símbolo habitual de las diosas madres. Véase G. A. WAINWRIGHT, *The Red*

Crown in Early Prehistoric Times, en *J.E.A.*, IX (1923), págs. 26 y ss.

63. La prueba me parece proporcionada por el hecho de que Sais, como Heliópolis, quedó como ciudad sagrada en la época butita. Cf. H. JUNKER, *Der Tanz der mww und das butische Begräbnis im Alten Reich* (en *Mitteilungen... Kairo*, IX, 1940, páginas 1-39).

64. El rey de Sais se titula *bity*, título que toma luego el rey de Buto y el rey del Alto y el Bajo Egipto.

65. Paleta de Narmer, estudiada en J. P., *Inst.*, I, páginas 73 y ss., y 102 y ss.; lám. IV.

66. Puede verse cómo bajo los reyes de Buto, cuya autoridad comienza en este momento, ha desaparecido todo resto de poder aristocrático o feudal en el Bajo Egipto.

67. La distinción hecha aquí entre las ciudades y los nomos parece indicar igualmente que unas y otros forman entidades políticas: *Pyr.* 961.

68. *Pyr.* 260.

69. Es decir, el poder soberano asimilado a la facultad creadora del dios.

70. *Pyr.* 1242.

71. *Pyr.* 1744.

72. Las almas divinizadas de los reyes son llamadas *bau Pe (bȝw P)*, *bau Nekhen (bȝw Nḫn)*, las almas de Buto, las almas de Nekhen (éstas son las de los reyes del Alto Egipto, de los que hablaremos en el cap. siguiente). Las «almas de Heliópolis» representan todas las almas, tanto las de los dioses como las de los reyes divinizados: *Pyr.* 531, 904, 1090, 1289.

73. Los cuatro hijos de Horus tienen también por misión facilitar a las almas de los reyes muertos la escalera que permitirá su ascenso celeste a la morada de los dioses (H. JUNKER, *Der sehende und blinde Gott)*.

74. Estos dos grandes dioses del *ḳbḥw (Pyr.* 467*c)* parecen ser Shu y Tefnut que, en *Pyr.* 1985, abren el cielo al rey divinizado. Estas dos divinidades, junto con Maat (asimilada a Tefnut), diosa de la justicia, constituyen el tribunal encargado de juzgar al rey en la pirámide de Pepi I.

75. Esta lista es la que se halla reproducida en la Piedra de Palermo.

76. H. JUNKER, *Der Tanz der mww...* Estos cortejos fúnebres que se dirigen a Buto, Sais y Heliópolis parecen constituir el origen de las peregrinaciones que se harán efectuar en realidad o simbólicamente a los muertos bajo el Imperio Antiguo, y que durante la XII dinastía alcanzarán gran desarrollo en las grandes peregrinaciones de los muertos hacia Abidos.

77. *Pyr.* 1090.

78. *Pyr.* 1289.

79. R. ANTHES, *Zum Ursprung des Nefertem*, en *Z.A.S.*, 80 (1955), págs. 81-89, da a Atum como dios universal de Heliópolis. Ve en el nombre de Nefertum, dado a Atum, el sentido de «Atum se ha manifestado bajo una forma nueva».

80. A. DE BUCK, *Sjoe in de kosmologische en kosmogonische voorstellingen der Egyptenaren.*

81. *Pyr.* 845.

82. *Pyr.* 895.

83. *Pyr.* 1689.

84. A. MORET, *Des clans aux empires*, pág. 169, y *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, cap. III *(Annales du Musée Guimet*, XV, París, 1905).

85. El título *seadjauty bity (śḏȝwty bity)*, «canciller del rey del Norte», continuará en uso por los cancilleres del imperio unificado, aunque en este momento su autoridad se haya extendido a todo Egipto. Por consiguiente, es anterior a la reunión de los dos países.

86. La «Casa roja», que se halla en la época tinita

como sede de la administración del culto real, se remonta naturalmente a la época de la «corona roja», es decir, al reino de Buto.

87. DIODORO (I, 94), especifica que, según la tradición, Hermes (Thot), habría dado las leyes escritas a Menes. Hemos visto que los «Textos de las pirámides» atribuyen a Thot la primera legislación en la confederación de Osiris, es decir, en el reino de Busiris. De la tradición mencionada por Diodoro habrá que deducir que Menes extendió a todo Egipto las instituciones del Norte.

88. BR., *A.R.*, I., §§ 76-167.

89. *Id.*, I, §§ 93 y ss.

90. *Id.*, I, § 106.

91. *Id.*, I, § 135.

92. *Id.*, I, §§ 118, 120, 122, 124, 126, 128, 130, 132, 133.

93. J. CAPART, reseña de K. SETHE, *Vom Bilde zum Buchstaben...* (en *C. d'É.*, núm. 29, enero 1940), página 87.
W. B. EMERY y ZAKI YUSEF SAAD, *Hor-Aha (Excavations at Saqqara, 1937-1938*, El Cairo, 1939). En esta obra EMERY reúne, en un apéndice, todos los jeroglíficos que figuran en los monumentos conocidos del rey Aha, es decir, del comienzo de la primera dinastía. De su estudio deduce que la escritura jeroglífica se usaba desde mucho antes.

94. ERMAN-RANKE, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum* (Tubinga, 1923), pág. 399, sitúan la fecha en 4236. La fecha de 4241 es rechazada por O. NEUGEBAUER, *The Exact Sciences*, 1951. W. WOLF, en *Die Welt der Ägypter* (trad. francesa de J. BOITEL), sitúa la fecha de fijación del calendario en 2769 (pág. 301).

95. Al año, que sumaba así 365 días, le faltaba un día cada cuatro años, lo que hizo necesaria, en el transcurso de la historia de Egipto, una serie de reajustes del calendario de tiempo en tiempo por la adición de los días indispensables.

96. La estación de la crecida *(Akhet)* comprende los meses de:
Thot
Paofi
Atir
Choiak
La estación de la vegetación *(Pert)*, los meses de:
Tibi
Mechir
Famenot
Farmuti
La estación del calor *(Shemu)* los meses de:
Pachon
Payni
Epifi
Mesori
(HERODOTO, II, 4, 19; DIODORO, I, 36; PLINIO, V. 10).

97. Véase la nota núm. 45.

98. El oráculo se titula *medu ka hedj (mdw kꜣ ḥḍ)*, «la palabra del buey blanco».

99. Como el buey Mnevis en Heliópolis.
Sobre el culto de los toros: E. OTTO, *Beiträge zur Geschichte des Stierkultes in Ägypten* (Leipzig, 1938). El buey blanco de Menfis no es otro que el buey Apis que, bajo la I dinastía, tenía un papel importante en las ceremonias dinásticas (cf. BR., *A.R.*, I, § 114, según la Piedra de Palermo, bajo la I dinastía).

100. *Pyr.* 1814. La alusión a la Enéada divina data este texto en la época de los reyes de Buto; la realeza de Osiris lo relaciona con el período osiríaco anterior.

101. DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, pág. 75. Sobre las relaciones entre Egipto y Siria, véase P. MONTET, *Notes et documents pour servir à l'histoire des relations entre l'Ancienne Égypte et la Syrie*, en *Kêmi*, I (1929), págs. 19-28 y 85-93, y *Kêmi*, XIII (1954), págs. 63-76. La obra básica sigue siendo P. MONTET, *Byblos et l'Égypte*, 2 vols. (1928-1929), en *Bibl. Arch. et Hist.*, XI).

102. P. NEWBERRY, *Two Cults of the Old Kingdom*, página 24, figs. 1-4, y págs. 27-29; del mismo, *To what Race did the Founders of Sais belong?*, en *P.S.B.A.*, XXVIII (1906), págs. 68-75.

103. F. PETRIE, *Royal Tombs*, II, pág. 46 y lám. 54;

Abydos, I, pág. 6 y lám. 8; *Social Life in Ancient Egypt* (Londres, 1924), págs. 164 y 165.

104. H. FRANKFORT, *Studies in Early Pottery of the Near East* (2 vols., Londres 1924-1927), I, página 115.

105. A. KOESTER, *Zur Seefahrt der alten Ägypter*, en *Z.A.S.*, LVIII (1929), págs. 125-132. A. EVANS, *Early Nilotic, Lycian and Egyptian Relations with Minoan Crete* (Londres 1925), pág. 10. A. KOESTER *(Schiffahrt und Handelsverkehr des östlichen Mittelmeeres im 2. und 3. Jahrtausend v. Chr* (Leipzig, 1924), pág. 17), opina que los egipcios predinásticos iban también a buscar el cobre a la isla de Chipre, pero nada parece confirmarlo. Sobre el período del Imperio Antiguo, véase G. DYKMANS, *Histoire économique et sociale de l'Ancienne Égypte*, en *Bibl. Inst. Comm. Univ. Liège*, II (1937), pág. 269.

106. G. MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, I, (París, 1895), pág. 391. Sobre los *hau nebu (ḥꜣw nbw)*, cuyo significado es discutido, ver J. VERCOUTTER, en *B.I.F.A.O.*, XLVI (1947), págs. 125-128, y XLVIII (1949), páginas 107-209. El autor duda que en esas épocas antedinásticas hayan podido existir otras relaciones con Creta que las efectuadas a través de Biblos.

107. A. EVANS, *op. cit.*, págs. 24-27. Del mismo, *The Palace of Minos*, I (Oxford 1921), págs. 17 y 66.

108. P. MONTET, *Byblos et l'Égypte*, pág. 287.

109. MORET y DAVY, *Des clans aux empires*, pág. 196.

110. A. BARROIS, en *R. Bibl.*, XXXII (1930), página 592.

111. M. RAPHAËL, *Prehistoric Pottery and Civilization in Egypt* (trad. inglesa de GUTERMAN, Washington, 1947).

112. A. MORET, *Le Nil*, págs. 123 y 124.

113. J. CAPART, *Leçons sur l'art égyptien* (Bruselas, 1920).

114. Las paletas prehistóricas las representan esquemáticamente: QUIBELL, *Hierakonpolis*, I (en *Eg. Res. Acc.*), lám. XXX; J. CAPART, *Memphis, à l'ombre des Pyramides* (Bruselas, 1930), fig. 118; J. P., *Inst.*, I, figs. III y IV.

Sobre la arquitectura predinástica: AL. BADAWY, *La première architecture en Égypte*, en *A.S.A.E.*, LI (1951), págs. 1-21.

115. H. JUNKER, *Der Tanz der mww...*, págs. 1 y siguientes.

116. F. PETRIE, *Royal Tombs*, II, lám. X, 2.

117. No se la conoce más que por representaciones de la XVIII dinastía, pero en ritos estereotipados que se remontan a la época butita.

118. L. BORCHARDT, *Zur Geschichte der Pyramiden*, en *Z.A.S.*, XXX (1892), pág. 83 y ss., y XXXII (1894), págs. 88 y 98.

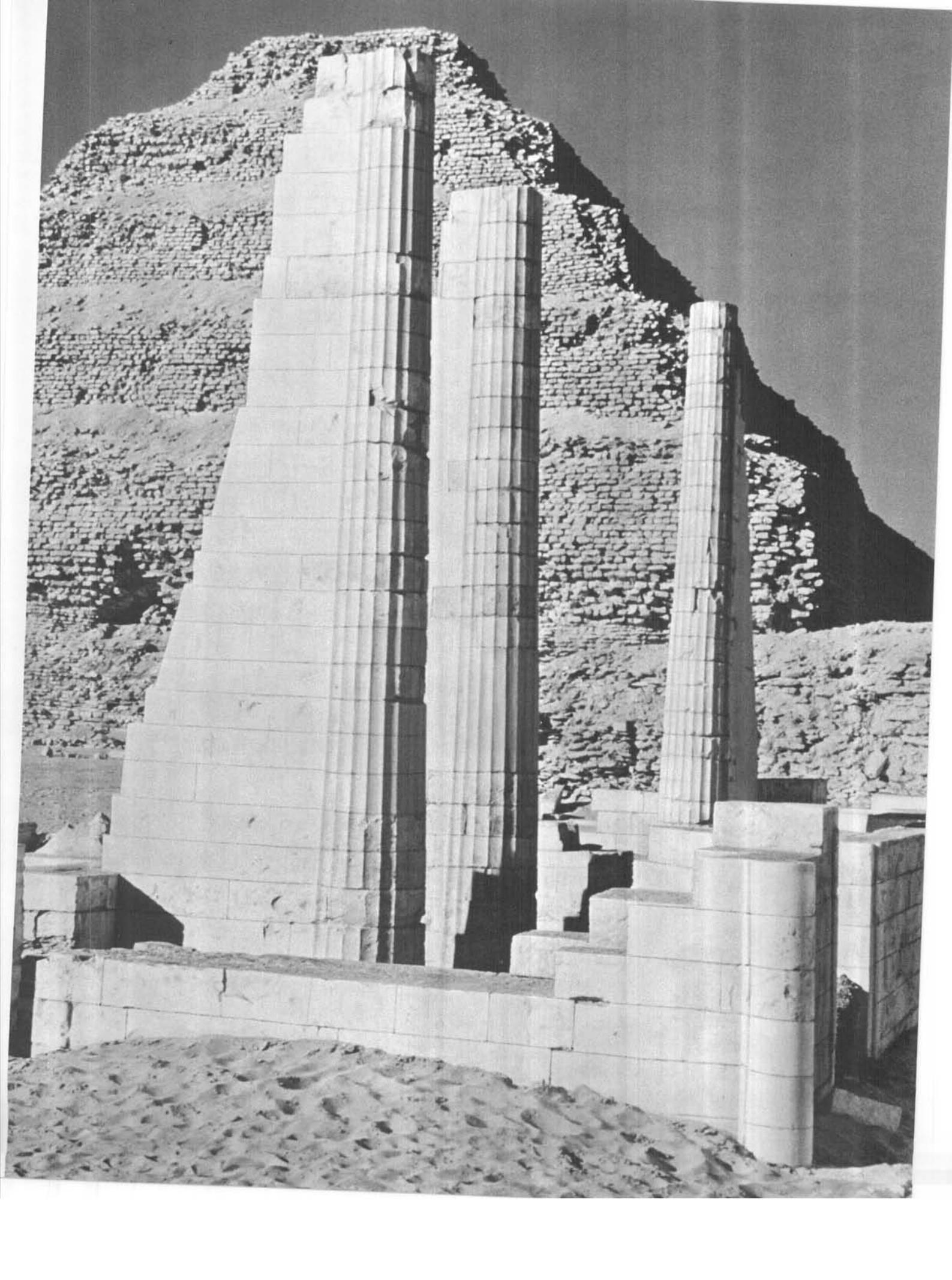
119. E. JUNKER, *Giza*, III, pág. 27, fig. 6.

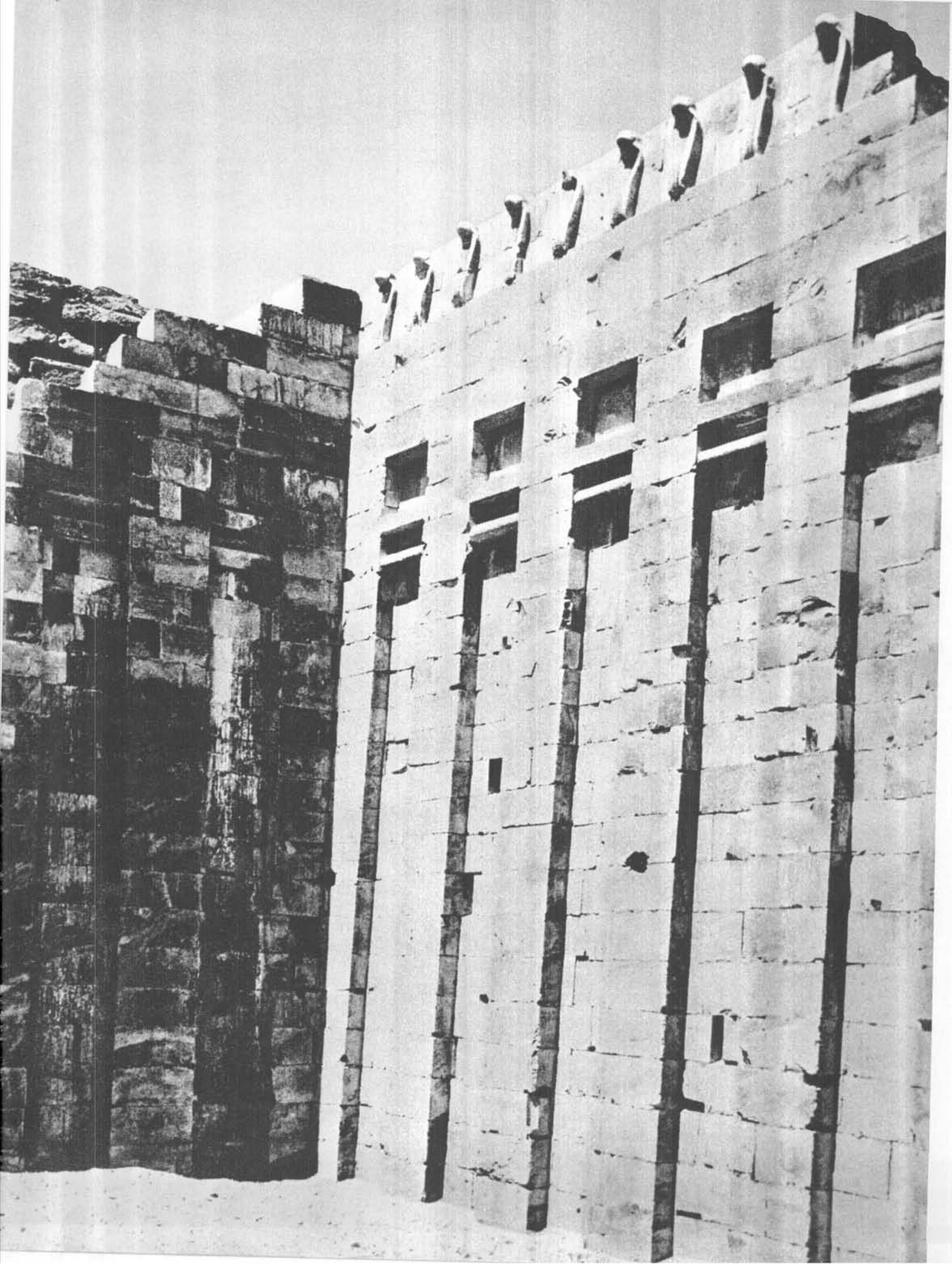
120. P. MONTET, *op. cit.*, pág. 287.

121. *Id.*, pág. 291.

122. A. EVANS, *loc. cit.* Sobre el arte prehistórico, véase esencialmente: J. VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne*, I, (París, 1952), que puede considerarse como exhaustivo.

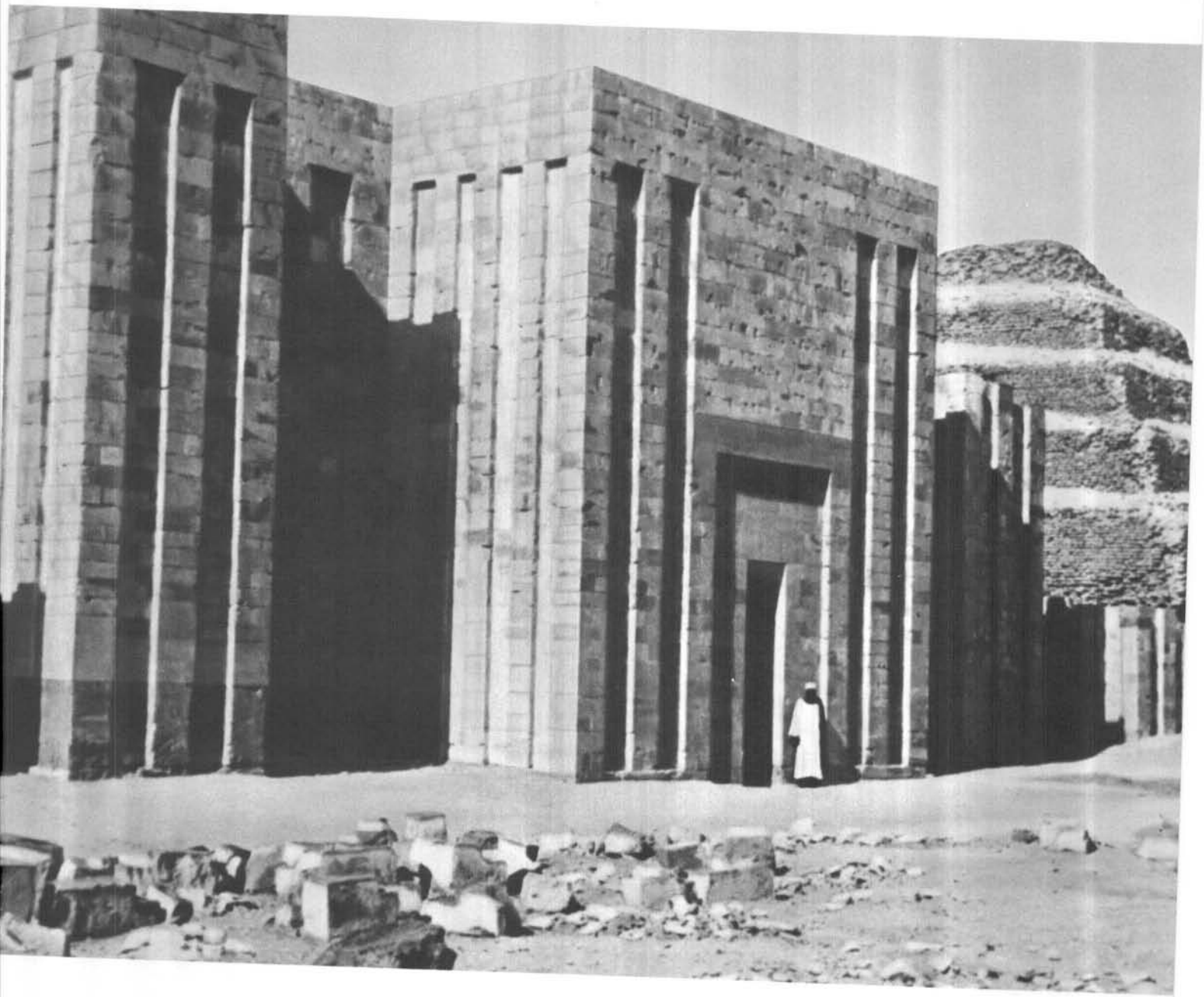
LÁMINAS 17 A 24 ▶

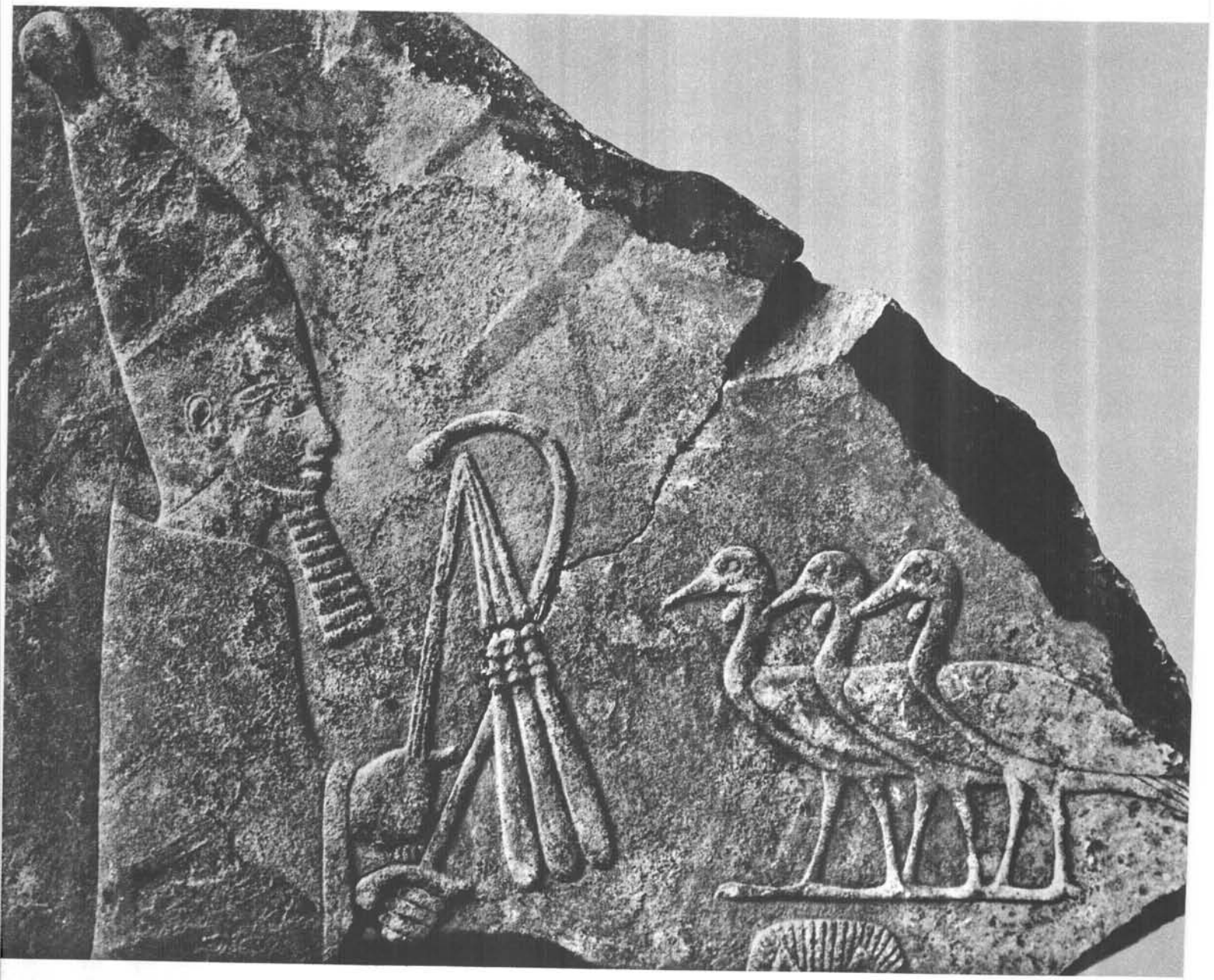


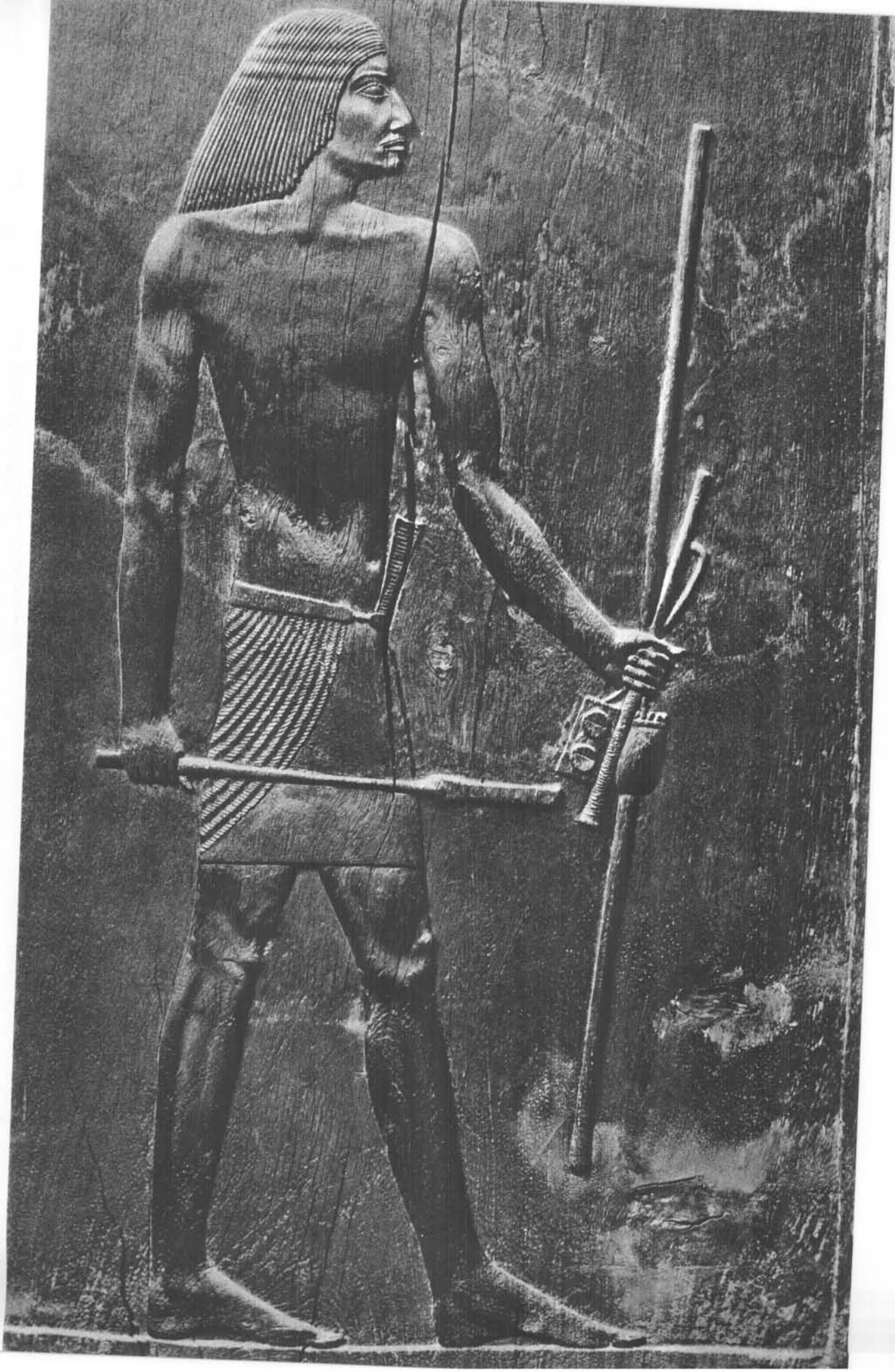


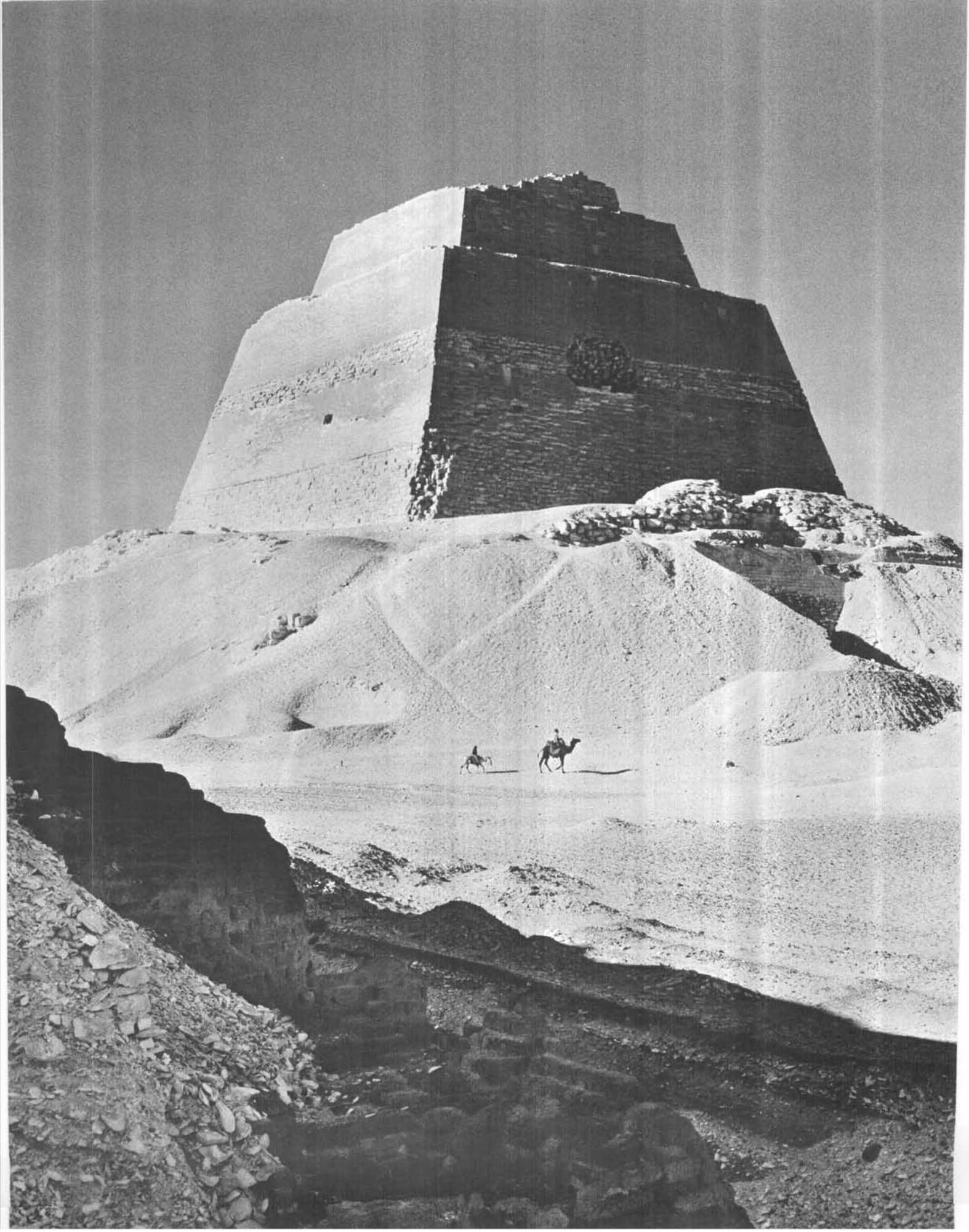












1. Los conflictos entre los príncipes feudales y las colonias instaladas por las ciudades del Norte en el Egipto Medio [1]

Mientras en el Delta se instauraba una monarquía unitaria, en el Alto Egipto el régimen tribal parece haberse transformado lentamente en un sistema feudal. Como en el Norte, se formaron confederaciones; pero mientras en el Bajo Egipto se unían alrededor del culto universal de Osiris, en el Alto Egipto fueron primero el cocodrilo [2], y luego el dios feudal Seth los que agruparon las primeras confederaciones [3]. El culto de Seth se halla en numerosos nomos del Sur: Koptos, Tentiris, Oxirrinco, Djuef, Hebnu, Edfú, Elefantina. De todo ello es lógico deducir que el culto de Seth se impuso a una amplia confederación cuyo centro, según la leyenda osiríaca, confirmada por los «Textos de las pirámides», había sido Nubt (Ombos [4]), quizás a causa de su vecindad con los yacimientos auríferos de Nubia, lo que le daba una particular importancia como mercado del oro.

En el momento que se formaba la confederación feudal de Nubt bajo la autoridad del dios Seth, Heliópolis era ya la ciudad santa a cuyo alrededor se organizaba la vida política del Bajo Egipto.

Los príncipes de Nubt, imitando a los soberanos del Delta, fueron a buscar también allí su consagración. Creo poder deducirlo del hecho de que Seth, «el de Nubt» [5], fuera reconocido como un «grande de Heliópolis» [6]. De este modo la confederación de Nubt entraba en la vida internacional de Egipto, y Heliópolis, al extender su prestigio en ambas tierras, se convertía en corazón y juez de todo el país. Los cultos del Sur y del Norte entran en contacto y, poco a poco, la cosmogonía, las ideas sobre la vida futura y el sistema moral elaborado en Heliópolis debieron pasar al Alto Egipto. No obstante, en ese momento existía una gran diferencia de civilización entre las dos partes del país. En el valle, las poblaciones feudales comenzaban una evolución que las gentes del Norte habían superado hacía mucho tiempo. Para convencerse es suficiente comparar las ideas rudimentarias sobre el más allá que profesaban los feudales con la elaborada concepción religiosa del Delta. Para aquéllos, ante todo gue-

◀ LÁMINAS 17 A 24

rreros, la virtud se confundía con la fuerza. Los dioses se combatían entre sí como sus mismos fieles. La protección de los dioses, como su hostilidad, no cesaban con la muerte; al contrario, el difunto sólo era aceptado en el paraíso si los dioses que le eran favorables vencían a los que le eran hostiles [7].

En esa concepción, las divinidades estaban dominadas por las mismas pasiones que los hombres. Y si sus adeptos buscaban conciliárselos inmolándoles ocas o toros, también los amenazaban con represalias si se oponían a la entrada de un muerto en el paraíso [8]. El muerto, cuya gloria en la tierra había consistido únicamente en luchar, antes de ser admitido por los dioses había de deponer las armas [9].

Mientras Ombos (Nubt) se convertía en el centro feudal más importante del Alto Egipto, colonos de los nomos del Norte se instalaban a lo largo del valle [10]. Llegados en busca de tierras de nomos terrícolas como Mendes, los colonos del Delta parece que se instalaron pacíficamente entre las poblaciones del Alto Egipto [11].

Más tarde, algunas ciudades marítimas, como Busiris, Buto y Behdet, enviaron colonias, y algunas de ellas, al establecer bases comerciales, fueron el origen de los principales núcleos urbanos del Egipto Medio [12].

Busiris, en su hegemonía, instaló una colonia en Abidos y estableció en ella el culto de Osiris, sustituyendo la antigua enseña de la «Gran Tierra» por la del «Relicario de Anedjti» Debe deducirse sin duda que Abidos, convertida en colonia de Busiris, adoptó sus instituciones y se convirtió en punto de apoyo de las expediciones que Anedjti dirigió hacia el Sur en busca de oro. Estas expediciones fueron probablemente el origen de los conflictos que iban a surgir entre los colonos del Norte y los feudales del Sur.

Hemos visto en el capítulo anterior cómo una coalición integrada por los príncipes del Sur, bajo la égida de Seth, vencía a la ciudad de Busiris, que perdió su puesto hegemónico. Su derrota no paralizó la labor colonizadora de las ciudades del Delta. Letópolis, que obtuvo la hegemonía después de la caída de Busiris, fundó un establecimiento en los mismos aledaños de Koptos, probablemente para tener una base cercana al Wadi Hammamat, por donde llegaban al Nilo las caravanas del mar Rojo [13].

Per-Djehuti, transformada a su vez en un estado monárquico, envió una colonia a Un, el nomo de la Liebre, en el Egipto Medio; y la ciudad real de Sais estableció otra en Esneh, en los aledaños de Nubt. Por lo tanto, siempre que una población conquistaba la hegemonía en el Bajo Egipto, fundaba una colonia en el Egipto Medio o Alto, lo que parece indicar la existencia de una política sistemática que tendía a asegurar a las grandes ciudades del Delta puntos de apoyo para la navegación a lo largo del Nilo. El que estas colonias se transformaran en los primeros centros urbanos de la época histórica, parece significar que fueron fundadas y pobladas por razones económicas.

Las colonias de las ciudades del Norte establecidas en el valle pronto se unieron en una confederación, puesta bajo la protección de Hathor, diosa originaria del Delta, venerada como madre de Horus, dios real de Letópolis y luego de Buto. Pronto se estableció una estrecha alianza entre la confederación hathórica y Buto, convertida en capital del Bajo Egipto [14]. Entonces, frente a los nomos feudales de la confederación, que bajo la hegemonía de Nubt dominaba el sur del valle [15], las colonias más importantes de las ciudades del Delta: Kasa, Un, Cusae, Siut, Djebti y Abidos, constituyeron un poderoso grupo establecido en la orilla izquierda del Nilo.

Era forzoso que estallara la guerra entre los nomos feudales de Seth, que ya habían destruido con anterioridad la confederación osiríaca, y las ciudades de Osiris, Hathor y Thot. Buto intervino para defender a las colonias del Norte y destruyó el poder de los feudales en Edfú. Hathor y Horus alcanzaron una victoria que la época histórica no dejó de conmemorar celebrando solemnemente todos los años el matrimonio de esas dos divinidades [16]. La destrucción de la confederación de Seth [17] no condujo a la unificación del territorio bajo los reyes del Norte, pero la debilitación subsiguiente del sistema feudal parece haber provocado violentos movimientos sociales en los centros urbanos que comenzaban a aparecer en el Alto Egipto. En Panópolis, nomo vecino de Abidos, donde se habían implantado sin duda, con el culto de Osiris, las instituciones del Delta, una revolución llevó al poder a un hombre nuevo que introdujo como culto oficial el del dios agrario Min, el paredro en el Alto Egipto del dios Osiris [18]. El movimiento que ahora se perfila en Panópolis corresponde probablemente al que había producido en Busiris el ascenso de la población urbana a la vida política. Desde Panópolis la revolución parece haberse extendido en el Sur y haber triunfado en Koptos. Y Koptos, recordémoslo, estaba situada en el punto de unión del Nilo con la gran ruta caravanera del mar Rojo. Allí debió haberse formado un burgo frecuentado por marineros, artesanos y comerciantes. La influencia de Kus, colonia fundada por Letópolis en sus inmediaciones, no podía menos de dejarse sentir. Desde Koptos, apoyada por las colonias del Norte, la revolución debió de extenderse a todos los nomos en los que había empezado a constituirse una población urbana, pues doquiera que triunfó se instauró el culto popular de Min.

Tal hecho debía conducir al advenimiento de una monarquía en Nekhen, que se constituyó contra el poder de las antiguas familias feudales. Dicha monarquía, fundada como la realeza de Osiris, sobre «las aclamaciones del pueblo» [19], se proclamó, por influencia probable de Buto, protegida por la autoridad de Horus, al que desde entonces se confunde con Min [20] en el Alto Egipto.

Los reyes de Nekhen sólo podían instaurar su poder sobre las ruinas de la autoridad de los príncipes de Nubt. Éstos, reducidos a la condición de «vasallos», hubieron de aceptar por insignia «los dos dioses» antes enemigos [21].

El triunfo de los reyes horitas recibió su consagración en Heliópolis. Seth fue condenado formalmente y su desgracia fue considerada como castigo por el crimen de Osiris, del que antes se había hecho culpable [22]. Esta justificación del abatimiento de Seth parece ser una mera transposición al dominio religioso de un tratado, el más antiguo que la historia puede sospechar, por el cual los príncipes de Nubt se reconocían vasallos de Nekhen, tratado ratificado en Heliópolis bajo la sanción del dios Geb.

2. El reino de Nekhen Nekhen, la nueva capital del Alto Egipto, donde se instala la dinastía horita, era la antigua ciudad santa de la diosa madre Nekhbet, adorada bajo el doble aspecto de serpiente y de buitre. Las inscripciones arcaicas que recubren la roca de Nekheb, la ciudad sagrada situada frente a Nekhen, nos han conservado su recuerdo.

Frente a los cultos feudales, los reyes horitas se apoyaron a la vez en el culto de la diosa Nekhbet, antigua diosa del país, y en el de Min, que acababa de prestigiarse como protector de las poblaciones sublevadas contra el régimen feudal. La corona blanca de los reyes del Sur se adornó con la serpiente Eileithyia [23], como el «ureus» se levantaba sobre la corona roja de los reyes del Norte. La fiesta agraria del dios Min, celebrada en la primavera, fue la fiesta de los reyes del Sur [24], al igual que la fiesta de Osiris era la de los reyes del Norte. El rey, hijo de Min, presentado también como el hijo de Osiris, ofrecía al dios en esta ocasión las primicias de la cosecha de espelta, mientras un toro blanco asimilado a Min era inmolado, a fin de asegurar por el sacrificio del mismo dios la continuación de la fecundidad. El nombre de *nisut,* «el de la caña», que tomó el rey, recordaría una antigua insignia del país, al modo que *bity,* «el de la abeja», caracterizaba a los reyes del Norte [25].

Por consiguiente, la realeza horita de Nekhen formaba una contrapartida exacta con la de Buto. Al aceptar a Horus como dios real se enlazaba también con la cosmogonía heliopolita. Heliópolis confirma sus poderes: en adelante la corona roja del Norte fue simbolizada por el Sol y la corona blanca del Sur por la Luna. El Sol y la Luna eran los dos ojos del dios Horus [26], que representaban su potencia creadora. En adelante los reyes del Alto y del Bajo Egipto serán sus depositarios en la tierra. De este modo se preparaba la unificación de Egipto, aunque dividido en dos reinos, por la extensión a todo el país de la misma teoría religiosa del poder que presidía la ciudad santa de Heliópolis. Al conceder el poder a los reyes del Sur y del Norte que acudían para recibir la consagración de su príncipe gran sacerdote [27], Heliópolis aparece como la capital sagrada de los dos países.

Los feudales, aunque vencidos, no habían sido destruidos. Sometidos a la soberanía real, conservaban sus principados; el rey tenía que contar con ellos. Los príncipes

de Nubt quedaban como vasallos poderosos [28] y los antiguos confederados de Seth continuaron con sus antiguos dioses, enarbolando sus enseñas locales. El ejército real era necesariamente un ejército feudal [29]. El rey, al no poder prescindir de su fuerza militar, tuvo que compartir su poder con los «Grandes». Reunió en torno suyo un consejo de los «Diez grandes del Sur» [30]. No obstante, el rey, al limitar a diez los miembros feudales del Consejo, imponía una importante restricción a las prerrogativas de los príncipes locales; debe verse en ello el indicio de que el rey, aun reconociendo la independencia de sus vasallos, se hallaba dispuesto a imponerles su autoridad. Por otra parte, al lado del Consejo de los Diez grandes, el rey dispone ya de oficiales privados, uno de los cuales hace las funciones de canciller [31], y otro, que lleva el título de «boca de Nekhen», hace quizá justicia en nombre del rey [32] en la «casa de Nekhen», que parece haber sido en esta época lejana la sede de un tribunal real [33].

Podemos representarnos al reino del Sur abarcando no sólo a los príncipes feudales, sino a las ciudades. Algunas antiguas colonias del Norte, o centros urbanos formados espontáneamente, como Panópolis y Koptos, dependían directamente del rey, bien porque nunca hubiesen sido del dominio de los feudales o porque se hubiesen rebelado contra su autoridad [34]. Aunque estas ciudades no alcanzaran la importancia de las metrópolis del Norte, su papel económico no es de despreciar. La navegación que arribaba del Norte creaba un tráfico a lo largo del río, que animaba los mercados de Koptos y Abidos; Siut, Cusae y Panópolis eran centros de navegación interior [35] a través de los cuales se expansionó hacia el Alto Egipto la civilización del Delta.

3. La caída del reino de Buto y la conquista del Norte por los reyes del Sur

Probablemente, en sus comienzos, los reyes de Nekhen sufrieron la hegemonía de los reyes de Buto, que llevaban la «gran corona». Pero mientras se robustecía su poder y su corona se «hacía grande», el reino de Buto atravesaba una grave crisis. La política centralizadora de sus reyes hallaba gran resistencia en las ciudades. Estallaron revueltas y pronto la corona roja cayó «rota a pedazos» [36]. Las ciudades del Delta, sacudiéndose la autoridad real, recobraron su autonomía [37]. El hundimiento del poder central abrió el reino a las invasiones asiáticas.

Para hacer frente al peligro, los reyes del Sur abandonaron su capital, Nekhen, donde colocaron un virrey [38], y se trasladaron a Abidos (Tinis), la ciudad principal del Egipto Medio [39].

Pronto hubieron de bajar desde Abidos hacia el Delta al frente de sus ejércitos, engrosados por contingentes feudales, para combatir contra las milicias urbanas y los «arqueros» llegados de Asia [40]. Una tras otra, las ciudades principales del Delta

86 fueron atacadas y desmanteladas [41], entre ellas las ciudades marítimas de Behdet, Mendes y Metelis, la antigua metrópoli de Per-Djehuti. En el transcurso de estas luchas desapareció el reino de Buto. Metelis, la ciudad marítima que anteriormente había presidido la confederación de Occidente, tomó la dirección de la lucha contra los reyes del Sur, pero acabó por sucumbir ante el rey Narmer (¿Menes?) [42]. Los diez magistrados que la regían fueron decapitados y el rey ciñó solemnemente la corona del Bajo Egipto [43].

Desde entonces todo el país obedeció a un soberano único. Menes, al reunir las coronas roja y blanca, funda la primera dinastía de reyes del Alto y del Bajo Egipto. La evolución monárquica alcanza entonces su apogeo. Al lado de la unidad religiosa se afirmó la unidad política.

4. Las primeras manifestaciones artísticas Es indudable que las primeras manifestaciones que nos han llegado del arte egipcio, pertenecientes a la época predinástica, presentan un marcado carácter primitivo. Tal hecho puede parecer raro si pensamos en el elevado nivel de las instituciones del reino de Buto. Es que en realidad el Bajo Egipto, sumergido todos los años bajo las aguas, con las antiguas aglomeraciones urbanas recubiertas por ciudades modernas, no nos ha conservado casi nada de la época predinástica. Todo lo que poseemos, como sílex, vasos y esculturas de la época neolítica y eneolítica, pertenece al Alto Egipto. Antes de la unificación, la diferencia de nivel cultural entre el Sur y el Norte aparece de un modo flagrante en las concepciones religiosas tal como nos han sido conservadas por los «Textos de las pirámides». Es preciso tener en cuenta que Egipto se hallaba dividido en dos zonas de muy diversa civilización. El Norte, donde existían ciudades marítimas y comerciales, como en Sumer, y donde se habían desarrollado instituciones monárquicas muy avanzadas, y el Sur, feudal y señorial.

Los restos más antiguos, procedentes todos del Alto Egipto, son cerámicas, objetos de un arte decorativo bastante rudimentario, esquistos recortados y groseras estatuillas de hombres y mujeres [44].

Entre el 6000 y el 5000 a.C., las estatuillas femeninas, a menudo deformes, con los caracteres sexuales groseramente exagerados, son quizá fetiches de diosas madres. Pero aparece ya una cierta preocupación artística en los peines y agujas de hueso o marfil decorados con figuras de animales.

Las tumbas nos han entregado cinturones y collares de cuero o hierbas secas de los que cuelgan conchas, cuentas o garras de animales. Poseemos collares de cuentas de turquesa, cornalina, jaspe y serpentina; botes para ungüentos, cucharillas para afei-

tes en forma de animales, cuchillos de sílex con el mango recubierto con chapa de oro decorado.

En los roquedos del Alto Egipto, especialmente en el-Kab (Nekheb), se han descubierto grafitos que, sin preocupación alguna por la composición, representan animales, cazadores y barcos que muestran ya el tipo característico de las embarcaciones egipcias del Imperio Antiguo.

En una tumba predinástica de Hierakómpolis (Nekhen) han sido descubiertas pinturas de estilo semejante. Los temas son los mismos: animales caídos en trampas o huyendo ante cazadores armados de arcos o venablos; un hombre entre dos fieras recuerda el estilo mesopotámico; numerosos barcos; en un ángulo, son ejecutados varios prisioneros [45].

Dibujos del mismo estilo son pintados en las vasijas; además de animales y cazadores se representan barcos con las insignias de los nomos, en su mayoría del Norte. Estas representaciones deben corresponder a una época en que se había ya iniciado la colonización del valle por los nomos del Delta.

El trazado de las escenas que decoran las rocas, la tumba de Hierakómpolis y los vasos pintados, son muy primitivos, pero en ellos puede ya observarse cierto sentido del movimiento y una elegancia que se definirá más tarde como uno de los rasgos distintivos del arte egipcio.

Todo ello nos indica una civilización bastante rudimentaria, lo que confirma un modelo de vivienda descubierto en el-Amrah. Es una casa de tapial. Su puerta presenta ya las características que hallaremos en las famosas puertas de las mastabas del Imperio Antiguo; en la parte opuesta a la puerta se abren dos pequeñas ventanas [46].

Hemos de señalar ciertos relieves martillados hallados en Koptos sobre estatuas primitivas de Min — tratadas con extraordinaria grosería sexual — . Representan animales (elefante, ciervo, toro, hiena) y muestran un gran dominio de la técnica. PETRIE los atribuyó al comienzo del período dinástico [47].

Luego aparecen bruscamente las paletas de pizarra esculpidas de la época de Narmer-Menes, es decir, del momento en que el rey del Alto Egipto ha conquistado el Delta.

Entre estas paletas y los balbuceos artísticos que las preceden no hay nada en común. De pronto, en lugar de los dibujos lineales que representaban seres humanos como lo harían los niños, aparece el verdadero arte de la escultura. Los personajes que figuran en la paleta de Narmer son perfectamente proporcionados, sus movimientos llenos de vida y el modelado del cuerpo indican un profundo conocimiento técnico. Por otra parte, también aparece un cuidadoso sentido de la composición. Es decir, nos hallamos en presencia de verdaderas obras de arte.

Entre las pinturas primitivas de Hierakómpolis y las numerosas paletas o mazas de la época de Narmer, parece que no hay otra relación que la influencia mesopotámica

que se revela en los grupos de Hierakómpolis (imitados de Gilgamesh) y los animales con cuello largo representados en las paletas [48].

Existe aparentemente un gran hiato. De un lado, un arte aún próximo a los primitivos; de otro, un arte que se revela como el origen directo del estilo egipcio clásico. La perspectiva que conservará el arte egipcio aparece ya constituida: el ojo de frente sobre la cara de perfil, las espaldas rebajadas, los dos pies con el dedo gordo a la derecha. Existe ya el canon que caracterizará la escultura de la época menfita: «una misma línea atraviesa la mitad de la cabeza, la mitad del tronco, roza la rodilla que se halla hacia atrás y cae a igual distancia de los dos talones» [49].

Pero los personajes representados en estas paletas difieren notablemente de lo que serán los egipcios del Imperio Antiguo. El rey lleva una cola de animal a la cintura y en algunas paletas los guerreros se adornan la cabeza con plumas. Las armas son las mismas que en los dibujos predinásticos.

Es como si los hombres del Sur, los mismos que aparecen en las tumbas de Hierakómpolis, se hallasen representados de pronto sobre monumentos de un arte incomparablemente superior al que ellos conocían.

Creo que la explicación es bastante simple. El Norte de Egipto, cuya civilización era mucho más avanzada que la del Sur, debía conocer también un arte mucho más maduro. Apenas conquistado el Norte por el rey del Sur, éste se hizo representar por los escultores del Norte. Esta explicación se confirma por la misma paleta de Narmer: el rey, tocado con la corona blanca del Sur, destruye a sus enemigos del Norte; pero revestido también con la corona roja del Norte, hace su entrada triunfal en una ciudad conquistada cuyos «diez hombres» yacen decapitados ante él.

El estudio del arte predinástico nos lleva a la misma conclusión que se nos ha ido imponiendo en todos los campos. La civilización que habrá de constituir la del Egipto clásico fue elaborada en el Norte.

Por consiguiente, no hay hiato entre el arte de la época predinástica y el de la dinástica. El arte primitivo del Sur era contemporáneo de un arte ya en pleno vigor en el Norte, cuyos restos han desaparecido, pero que se nos presenta de improviso con las paletas de la época de Narmer y la bella cabeza de este rey, la primera escultura en bulto redondo que nos ha legado el antiguo Egipto.

Del mismo modo que la religión egipcia se ha formado en Heliópolis, que las instituciones del Imperio Antiguo fueron preparadas por los reyes de Buto, que las ciudades del Delta orientaron Egipto hacia el mar y sentaron las bases del derecho individualista y que la escritura ha nacido en el Bajo Egipto, también el arte que aparece de súbito en la época de Narmer, formado en sus características definitivas, se creó en el norte del país, de donde se extiende a todo el valle del Nilo después de la unificación, con las restantes manifestaciones culturales.

1. Este capítulo está principalmente basado en el estudio de los cultos locales y sus cambios. Adopto el método seguido por K. SETHE en *Urgeschichte* y acepto la mayoría de sus conclusiones. Véase J. P., *Inst.*, I, págs. 82-105.

2. El cocodrilo parece haber sido la insignia de una confederación que agrupaba a los nomos 2.°, 5.° y 6.° del Alto Egipto (J. P., *Inst.*, I, pág. 86).

3. Los «Textos de las pirámides» (734, 1269) dan a Seth como nomo de origen Hipselis (en egipcio: Shashetep).

4. *Pyr.*: «Seth es el de Nubt», 370 *b*, 1145 *b*, 1667 *a*.

5. *Pyr.*, 370 *b*, 1145 *b*, 1667 *a*.

6. *Pyr.*, 801.

7. *Pyr.*, 1025, 1038.

8. *Pyr.*, 1303, 1327.

9. *Pyr.*, 1145. En este párrafo, el rey que llega al paraíso es presentado como un feudal: «Grande, hijo de Grande», y como «lleno de la gracia de Seth, que está en Ombos, el dueño del país del Sur»; *Pyr.* 204.

10. J. P., *Inst.*, I., págs. 82-95.

11. Mendes introdujo el culto de Khnum en Elefantina y en Hipselis sin hacer distinción con los cultos que existían anteriormente (J. P., *Inst.*, I, pág. 88).

12. Behdet introdujo el culto de Anubis en Kasa, y Buto el de Upuat en Siut.

13. SETHE, *Urgeschichte*, núm. 141.

14. J. P., *Inst.*, I, págs. 90-93.

15. J. P., *Inst.*, I, págs. 93-95.

16. En Utjeset-Hor (Edfú), Horus se titula vencedor de Seth, y la ciudad toma el nombre de «Buto del Alto Egipto»; en Tentiris (Denderah), Seth cede el puesto a la pareja Hathor y Horus. Edfú y Tentiris celebran ambas el culto de la misma tríada: Horus, Hathor, y su hijo Ihi. En Hipselis, Khnum reemplaza a Seth, que desde entonces figura en la enseña del nomo con un cuchillo clavado en la cabeza. En Djuef, Horus se instala como «vencedor de Seth» y se titula seguidamente «asesino del pueblo de los hombres». El cuchillo de Gebel el-Araq conservado en el Louvre muestra un gran barco del Norte desembarcando en el Alto Egipto hombres que entran en lucha contra gentes del Sur (S. MERCER, *Études sur les origines de la religion de l'Égypte*, páginas 35-36; K. SETHE, *Urgeschichte*, núm. 56, 61, 141).

17. A. SCHARFF (*Die Ausbreitung des Osiriskultes in der Frühzeit und während des Alten Reiches*, Munich, 1948), llega igualmente a la conclusión del carácter histórico de la lucha entre Osiris y Seth.

18. Sobre este reino de Min y los textos cuya interpretación permite reconstruir la historia: J. P., *Inst.*, I, págs. 95-97.

19. Himno de Min (H. GAUTHIER, *Les fêtes du dieu Min*, pág. 231).

20. H. GAUTHIER, *op. cit.*, pág. 17, y J. P., *Inst.*, I, páginas 97-98.

21. Este acontecimiento es conmemorado por la fiesta que se celebra el 2 del mes Paofi en honor de Horus, «entrado en su ciudad después de haber llegado del Norte» (K. SETHE, *Urgeschichte*, núm. 141).

22. *Pyr.* 1242: El rey tiene «el ojo (la corona) de Horus, buscado en Buto y hallado en Heliópolis; lo ha cogido de la cabeza de Seth en todos los

lugares donde ellos han luchado», y (957) «Acuérdate, oh Seth, y pon en tu corazón esta sentencia que Geb ha dicho y esta amenaza que los dioses pronunciaron contra ti en el palacio de *Sar (śr)* en Heliópolis, puesto que tú has vencido a Osiris en tierra». Cf. sobre *ḫwt śr*, el antiguo Palacio de Justicia del príncipe de Heliópolis: J. SAINTE FARE GARNOT, *L'hommage aux dieux sous l'Ancien Empire égyptien, d'après les textes des Pyramides* (París, 1954), págs. 280 y 281; S. MERCER, *The Pyramid Texts*, II, págs. 303 y 448; IV, página. 168.

23. K. SETHE, *Urgeschichte*, núm. 193. Eileithyia (Nekhbet) fue recibida en Heliópolis como diosa real *(Pyr.* 1451).

24. H. GAUTHIER, *Les fêtes du dieu Min*, págs. 286 y 287.

25. H. KEES *(Der Götterglaube...)*, rehúsa admitir que haya habido reinos del Sur y del Norte antes de Menes. Esta misma tesis defiende H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods* (Chicago, 1948), págs. 15 y ss.

26. K. SETHE, *Urgeschichte*, núms. 141 y 194.

27. *Pyr.* 725 *d:* «Buto remonta el río hacia ti (Heliópolis), Nekhen desciende el río hacia ti» (K. SETHE, *op. cit.*, núm. 206).

28. Aun durante la primera dinastía los reyes de Egipto se desposaron con princesas de Nubt, lo que prueba la importancia que conservaron estos príncipes.

29. El rey en campaña va seguido por las enseñas feudales, representadas sobre las mazas reales de la época (J. P., *Inst.*, I, lám. II).

30. Este título ha sido vuelto a emplear por la monarquía unificada para designar a los jefes de gobierno de todo Egipto. Puede deducirse que se remonta a los reyes de Nekhen.

31. Figura sobre la paleta de Narmer llevando el sello real y las sandalias del rey. Esta mescolanza de atribuciones públicas y privadas prueba que no se trata, como en el Norte, de un funcionario, sino de un oficial de la corte encargado de atribuciones públicas. Véase la paleta de Narmer: J. P., *Inst.*, I, lám. IV.

32. Bajo la V dinastía, en efecto, el título de *Sab ra Nekhen (sꜣb rꜣ Nḫn)* «juez, boca de Nekhen», se dará a los presidentes de Sala del Tribunal de Justicia Suprema (J. P., *Inst.*, II, pág. 115).

33. *Per Nekhen (pr Nḫn)* designará más tarde, en efecto, el tribunal: J. P., *Inst.*, II, pág. 116.

34. Es lo que sugieren y el papel que han desempeñado en el advenimiento de Min y su culto consagrado a Horus.

35. Las vasijas prehistóricas representan barcos enarbolando las insignias de esas ciudades (S. MERCER, *Études sur les origines...*).

36. K. SETHE, *Urgeschichte*, núm. 196.

37. Sobre la paleta de Narmer se ve al rey del Sur que restablece en la ciudad de Metelis el poder del rey del Norte, del cual se apodera también.

38. El virrey de Nekhen, *sau Nekhen (sꜣw Nḫn)*, que hallamos en la época histórica, es ciertamente anterior a Menes; los funcionarios del Imperio Antiguo no llevan el título de *sau*. El título se verá en el *index* de las cuatro primeras dinastías: J. P., *Inst.*, I, págs. 301, 303, 328.

39. Manetón describe la instalación de los reyes del Sur en Tinis. Las excavaciones han mostrado que las tumbas en el Sur, de los reyes del Sur, después de su victoria sobre el Norte, no son más que cenotafios; los cuerpos se hallan en sus tumbas de Saqqarah, lo que parece indicar que el prestigio de las dinastías del Norte era bastante mayor que el de las del Sur: A. WEIGALL, *A History of the Pharaos* (I, Londres, 1925), página 89; S. MERCER, *op. cit.*, págs. 33 y 42; QUIBELL, *Hierakonpolis*, I, lám. XXXIV.

40. Los documentos que permiten seguir estos acontecimientos son la maza del rey Escorpión y las paletas prehistóricas (QUIBELL, *Hierakonpolis*, láminas I, XXV, XXVI*c*, XXX; J. CAPART, *Memphis*, figs. 117 y 118). La maza del rey Escorpión, rota, muestra al rey del Sur seguido por las enseñas del Monte de Djuef, del animal

de Seth, del rayo (?) de Min y del halcón de Horus.

41. Un fragmento de paleta (J. P., *Inst.*, I, lám. III), muestra a los reyes, simbolizados por halcones y por un león, desmantelando siete ciudades designadas por signos entre los que aparece el santuario de Horus de Behdet, el pez siluro de Mendes, una construcción que designa a Metelis, el ibis de Per-Djehuti, etc.

42. El rey Narmer, representado en la paleta que recuerda la toma de Metelis, parece poder asimilarse a Menes (J. CAPART, *Les origines de la civilisation égyptienne*, Bruselas, 1914; K. SETHE, *Urgeschichte*, núm. 214).

43. Estos acontecimientos son recordados por la paleta de Narmer (J. P., *Inst.*, págs. 102 y 103). Los «Textos de las pirámides» se refieren a ellos diciendo que el rey del Sur «ha comido la corona roja», «fue degustado comiendo los pedazos rotos de la corona roja» (*Pyr.* 410 y 411; cf. K. SETHE, *Urgeschichte*, núm. 196).

44. Estatuillas de marfil, parecidas, proceden de Badari, lugar eneolítico situado al norte de Siut.

45. J. CAPART, *Les origines de la civilisation égyptienne*, lámina III.

46. J. CAPART, *Débuts de l'art*, pág. 193.

47. F. PETRIE, *The Rise and Development of Egyptian Art* (en *J. of the Soc. of Arts*, Londres, 1901), página. 594.

48. P. GILBERT, *Synchronismes artistiques entre Égypte et Mésopotamie...* (*C. d'É.*, núm. 52), págs. 225 y siguientes.

49. F. PETRIE, *Arts et métiers de l'ancienne Égypte* (trad. francesa de J. CAPART), pág. 16.

SEGUNDA FASE

LA GÉNESIS DE LA MONARQUÍA UNIFICADA

IV. LAS DOS PRIMERAS DINASTÍAS ESTABLECEN LAS BASES DE LA MONARQUÍA CENTRALIZADA [1] (± 3000-2778)

1. El dualismo de la monarquía Conquistado el reino del Norte por Menes [2], e impuesta su autoridad a las ciudades del Delta, se halló dueño de los «dos países». En este momento se abre un nuevo período en la historia de Egipto que se ha convenido en llamar Imperio Antiguo.

Desde entonces Egipto constituye un Estado unificado cuya capital fue establecida en Abidos (Tinis) [3], una de las primeras colonias fundadas por las ciudades del Delta en el Egipto Medio, centro del culto de Osiris. La dualidad que existía entre el Norte y el Sur desde el punto de vista político, económico y social debía subsistir aún durante mucho tiempo. Las dos primeras dinastías necesitaron más de dos siglos para dar al país una unidad política que se tradujera en sus instituciones, que se realizaron extendiendo gradualmente al Alto Egipto, como ya observaron los historiadores griegos [4], las instituciones del Norte.

La centralización real tuvo que hacer frente a dos fuerzas hostiles: las ciudades autónomas del Norte y los nobles feudales del Sur. Menes [5] y sus inmediatos sucesores no parecen haber intentado reducirlos. Sabemos, en efecto, que el rey Aha, que tal vez pueda ser asimilado a Menes [6], construyó un templo en Sais, la poderosa ciudad del Delta, consagrado a la diosa Neith, venerada en la ciudad, y que la reina, esposa del rey Udimu, llevó el nombre de Merneith [7], lo que la colocaba bajo la protección de la misma diosa.

Bajo el reinado de Udimu, el protocolo real se incrementa con los títulos de los antiguos reyes del Alto y del Bajo Egipto, *nisut-bity*. Sin duda en la titulación real figuraba el nombre del rey del Sur. Por lo tanto, el mero hecho de que fuera introducido el nombre de *bity*, título de los antiguos reyes de Buto, demuestra que los reyes del Sur, dueños de todo Egipto, no consideraban el Delta como país conquistado, sino que se proclamaban sus legítimos soberanos [8].

Los reyes de la I dinastía, dueños de los dos reinos, parecen haberse limitado al principio a gobernar utilizando las instituciones existentes. El «canciller del rey del Norte» continuó presidiendo la administración del Bajo Egipto, restaurada sin duda

después de la victoria de Narmer (¿Menes?), sobre las ciudades rebeldes, mientras en el Alto Egipto conservó su Consejo de los «Diez grandes del Sur», compuesto de príncipes feudales [9]. Entre ellos, los príncipes de Nubt (Ombos) continuaron ocupando un puesto tan importante que los reyes de la I dinastía buscaron su alianza desposándose con princesas de su familia. La nobleza feudal poseía aún cierta cohesión y un prestigio social considerable, puesto que una de las reinas de la I dinastía, en lugar de ser inhumada como las demás esposas reales en la tumba del rey, se hizo enterrar en la necrópolis de los príncipes de su familia en Nubt [10].

En un principio el Egipto unificado no fue más que la yuxtaposición de dos reinos diversos, lo que explica el dualismo del poder monárquico, que no hacía más que asociar en manos de un solo soberano dos realezas diferentes. El rey conservaba las dos coronas roja y blanca del Norte y del Sur, el «ureus» de los reyes de Buto y el buitre de los de Nekhen, y su mismo nombre *nisut-bity* asociaba, yuxtaponiéndolos, los antiguos poderes de los reyes del Alto y Bajo Egipto [11]. Solamente desde hacía poco tiempo el culto de Horus confería al doble poder real una entidad que se confirmaba con el nombre de Horus, que tomaba el rey del día de su coronación.

2. La concepción del poder absoluto Esta dualidad de la monarquía había de persistir a través de los treinta y cinco siglos de historia de Egipto, sin borrarse ni aun en los períodos de centralización más absoluta.

No obstante, bajo formas exteriores invariables, la monarquía iba a sufrir una profunda transformación.

Si hemos de creer a Manetón, el rey Djer, hijo de Menes, había mandado construir un palacio en el centro del país, en Menfis, la «gran casa» [12], cuyo nombre —*per-âa*— aplicado por los hebreos al propio rey, había de perpetuarse bajo la forma de «faraón» para designar a los reyes de Egipto. Sin embargo, hasta la II dinastía no se instala la capital en Menfis [13], lo que continuó el movimiento hacia el Norte esbozado en la I dinastía.

Menfis parece haber sido una ciudad totalmente nueva, creada bajo la I dinastía en el límite entre el Alto y el Bajo Egipto. Para que escapara a toda tradición, los reyes de la III dinastía la hicieron centro de una provincia distinta que tomó el rango de primer nomo del Bajo Egipto.

La instalación de la nueva capitalidad no es más que la manifestación exterior del nuevo concepto de monarquía introducido por los reyes de la I dinastía. Hasta la unificación, los reyes de Buto y de Nekhen se hacían consagrar por el gran sacerdote de Heliópolis. Con ello reconocían la preeminencia del poder espiritual sobre el temporal. Y aunque los reyes, una vez consagrados, les fueran superiores, el gran sacerdote de

Heliópolis, en definitiva, desempeñaba el papel de árbitro en los conflictos dinásticos que podían surgir.

La I dinastía renuncia a la consagración en Heliópolis y liberándose de la tutela de sus grandes sacerdotes proclama que el rey obtiene su poder directamente de los dioses, sin el concurso de nadie [14]. Heliópolis seguirá siendo el centro teológico del país, su ciudad santa, pero cesa de representar el papel político que hasta entonces tenía. Obedeciendo todo el país al mismo soberano, la autoridad del rey no podía entrar en conflicto con ninguna otra soberanía; desde entonces la intervención de los dioses en los asuntos humanos sólo era necesaria para asegurar la omnipotencia real.

En lo sucesivo, la coronación tuvo lugar en Menfis, en el palacio real. En el transcurso de la ceremonia, el rey, coronado por los dioses [15], «se elevaba como rey del Sur» y después «se elevaba como rey del Norte» y procedía a la reunión de las «dos tierras», simbolizadas por el papiro del Norte y el loto del Sur, que arrollados alrededor de un pilar se insertaban a continuación, en la base del trono real [16].

Luego, el rey, precedido de las insignias divinas, daba la vuelta al «Muro Blanco» de la capital, con lo que indicaba que tomaba posesión de los dos países por el poder que le conferían los dioses [17].

El culto de Horus, dios real, tomó el aspecto de un culto de Estado. Alrededor de Horus y de su padre Osiris se agruparon todos los dioses principales: Neith, de Sais; Thot, de Hermópolis; Anubis, de Behdet; Khnum, de Mendes; Hathor, que había presidido la confederación de las colonias del Egipto Medio; Min, que había preparado el advenimiento de Horus en Nekhen.

De este modo el culto tomaba un carácter netamente político. Recordaba todos los grandes acontecimientos históricos entre los cuales se había forjado la potencia monárquica. Nada fue descuidado de lo que podía ligar la monarquía a sus orígenes; hasta fueron conservados los antiguos símbolos que en la época arcaica representaban al rey por analogía con los dioses creadores, como el toro, el león, el halcón [18].

Desde entonces el rey, confundido con Horus, no fue sólo «de derecho divino», sino la misma esencia divina. En el centro de su palacio se levantaba la capilla del *ka* luminoso del rey [19], servida por un clero del que se vanagloriaban de formar parte los más altos personajes. Después de su muerte, el alma real, *ba*, divinizada como lo era ya la de los reyes de Buto y de Nekhen, era objeto de un culto funerario para cuya celebración toda una administración preparaba las ofrendas que diariamente se le presentaban [20]. Ahora aparece documentada por primera vez la distinción establecida por los textos entre el *ka* y el *ba* del rey. Es necesario que nos detengamos un momento en ello.

El *ka* del rey es el elemento divino que lo anima y procede del mismo *ka* de Horus; de este modo es el *ka* real el que posee el poder de reinar sobre los hombres, y la ley

que promulga el rey es dictada por su *ka* [21]. Por consiguiente, el rey no puede engañarse, puesto que en él reside el mismo espíritu del dios; es lo que expresan los «Textos de las pirámides» cuando dicen «que él ha tragado el saber de todo dios» [22]. El rey, cuya voluntad no es más que la expresión del *ka*, es omnipotente, desde el momento que el dios «le ha dado la sabiduría desde el vientre (de su madre)» [23] y que «toda cosa que sale de la boca de Su Majestad se realiza inmediatamente» [24] como si fuera él mismo el dios creador.

Este *ka* que anima al rey no es su alma. El alma, es decir, la conciencia personal del rey, es el *ba*. El *ba* es el que sobrevivirá al rey y a él se dirige el culto funerario. ¿Qué es entonces exactamente el *ka*? Es el espíritu divino que lo anima, espíritu sobre el cual la voluntad del rey no interviene, pero que le inspira, que le hace igual a un dios, que hace que cuando un rey escucha a su *ka* no pueda equivocarse. A la muerte del rey, éste queda unido por su *ba*, su alma personal, al *ka* divino, es decir, el rey conserva su personalidad; los dioses juzgarán el *ba* para recibirlo entre ellos si el rey ha cumplido la justicia o para destruirlo si ha faltado a su misión [25]. El culto funerario de los sacerdotes reales se dirige a su *ba* [26].

Tal es el fundamento del absolutismo que después de una larga evolución se robustece en la ceremonia de la coronación inaugurada por los reyes menfitas.

3. El rey reduce la resistencia de las ciudades del Norte y de los feudales del Sur

Forzosamente el absolutismo real debía entrar en conflicto con las ciudades del Norte y con los príncipes feudales del Sur. Ya bajo la I dinastía parece que la corona fue usurpada por Semerkhet después del reinado de Adjib [27]. La crisis entró en su fase aguda durante la II dinastía [28]. Las ciudades del Norte se sublevaron, lo que recuerda la Piedra de Palermo relatando que el rey Neterimu procedió al desmantelamiento de las ciudades de Shem-Ra y de la «Casa del Norte» *(Per Meh)* [29]. Poco después, bajo el reinado de Khasekhemui, se sublevaron en todo Egipto, contra el absolutismo real, las fuerzas que eran un recuerdo de la autonomía urbana en el Bajo Egipto y de la autoridad de los príncipes feudales del Sur.

En las viejas crónicas de Edfú, escritas en la época ptolomaica, refieren que, en el año 363 después de la entronización de Menes, el rey Khasekhemui, al regresar de una expedición militar a Nubia, se encontró ante una gran rebelión. Durante su ausencia se había proclamado rey el príncipe de Nubt, Peribsen. Inmediatamente había dado la primacía al dios Seth, que «había concedido las dos tierras a su hijo Peribsen» [30] y había escindido Egipto en un reino del Sur, donde había instaurado el poder de los feudales, y un reino del Norte, en el que las ciudades habían recobrado su auto-

nomía. Había establecido su residencia en Nekhen, la antigua capital del reino feudal de donde habían partido antaño los reyes del Sur a la conquista del Delta [31].

El rey Khasekhemui tuvo que emprender una verdadera guerra para reconquistar sus estados. Finalmente Peribsen fue vencido. Los príncipes feudales fueron desposeídos de todo su poder y se los reemplazó por gobernadores reales [32]. Probablemente también en esta época los feudales fueron desplazados del Consejo de los «Diez grandes del Sur», compuesto en lo sucesivo por altos funcionarios nombrados y retribuidos por el rey.

No obstante, ya por sospechar una nueva sublevación o para impedir a los feudales que se reagruparan alrededor del culto de Seth, el rey asoció este dios al dios Horus y tomó por enseña a los dos dioses y por nombre real «los dos dioses se unen en él» [33].

Ésta debía ser la última rebelión de la nobleza feudal, que desde entonces desaparece de la escena política.

La intervención del rey en el Norte no fue menos decisiva. Dos estatuillas de Khasekhemui recuerdan «el año de la victoria sobre los rebeldes del Norte» después de una guerra que costó 47.209 muertos. La autonomía urbana estaba vencida por completo. Los burgueses de las ciudades conservaron aún durante dos siglos un régimen privilegiado en materia de justicia y de impuestos [34], pero su independencia política fue anulada. Se les impuso «intendentes reales» [35] que en lo sucesivo los mantuvieron en la obediencia.

Nada se opuso desde entonces a la tendencia centralizadora que perseguían incansablemente los reyes desde el advenimiento de Menes y que había conseguido ya dotar al país de todos los grandes servicios administrativos, calcados en gran parte del antiguo gobierno de los reyes de Buto.

4. Las primeras instituciones centrales En el momento de la unificación del país el rey había conservado los instrumentos de gobierno ya existentes: el canciller en el Norte, que quizá llevara ya el título de visir, y el Consejo de los «Diez grandes» en el Sur. Bajo los reyes de Buto, el canciller presidía los servicios de la administración. Su autoridad se extendió progresivamente a todo el país a medida que la administración ampliaba su acción hacia el Sur. Rota la resistencia feudal después de Khasekhemui, las instituciones del Norte acaban por imponerse a todo el país.

El Consejo de los Diez se transformó en ese momento en un consejo de gobierno formado por altos funcionarios. Quizá la desaparición de los príncipes feudales y la sumisión de las ciudades condujo a la división del país en 42 nomos, tal como la conocemos bajo la V dinastía: veinte nomos en el Bajo Egipto y veintidós en el Alto.

Nekhen, la antigua capital del Sur, fue residencia de un virrey. Únicamente Heliópolis, debido al inmenso prestigio que conservaba como ciudad santa, continuó gobernada por su gran sacerdote, que conservó el título de príncipe.

El canciller [36], bajo cuya autoridad fueron creados nuevos funcionarios, canciller de los cultivos, de las caravanas, etc., fue afirmándose como el «jefe de todas las cosas», el «dueño del sello de todos los documentos» [37]. En adelante sus poderes fueron los de un jefe de gobierno. Bajo su alta dirección se organizaron los servicios [38]: los «trabajos del rey» *(kat nisut)*; la administración de las finanzas, que lleva el nombre de «casa blanca» *(per hedj)*, con sus graneros, en los que se almacenaban los impuestos pagados en especie; la administración del dominio *(per ahet)*; las aduanas; la administración de las aguas *(per mu)*, que comprobaba todos los años el valor de la crecida mediante nilómetros instalados en varios lugares del río; la intendencia del ejército, y sobre todo, el servicio de impuestos sobre el que descansaba todo el edificio administrativo. El servicio de tributación estaba en estrecho contacto con la oficina del censo. La Piedra de Palermo nos muestra cómo desde la I dinastía se empadronaba a la población en todos los nomos del Delta. Bajo la II dinastía las operaciones del censo se extendieron a todo el país y comprendían en particular la «lista del oro y de los campos» [39], es decir, los bienes muebles e inmuebles — o algunos de ellos — evaluados en oro, según un patrón que veremos mencionado desde la IV dinastía [40]. Estos censos servían de base al impuesto que gravaba la renta, como nos muestra la documentación para las dinastías siguientes. En cuanto a la tasa del impuesto parece haber sido establecida anualmente en función de los recursos de los contribuyentes, calculados según el estiaje de la crecida del Nilo, del que dependía el rendimiento de las cosechas. La lista de los bienes se hacía cada dos años, lo que supone la existencia de un catastro señalado por los textos de la III dinastía. La frecuencia de los censos indica que la propiedad cambiaba de mano fácilmente y con asiduidad; por consiguiente, la tierra era alienable y debía de ser objeto de constantes transacciones. De ello se deduce que los bienes muebles que servían de medios de cambio eran considerables, lo que se comprueba por el hecho de que se los inventariara al igual que los bienes inmuebles.

Estas operaciones de censo eran tan importantes que sirvieron para fijar la cronología al igual que las grandes fiestas dinásticas que se celebraban periódicamente bajo el aspecto de «procesiones de Horus» [41]. El impuesto era, por consiguiente, la base del régimen, lo que indica una evolución muy avanzada del derecho público, ya que si el impuesto era tan necesario es que el Estado hacía frente a las principales necesidades de orden público mediante funcionarios a quienes había de remunerar.

Ante esta sabia administración, que costó más de dos siglos edificar a los reyes de las dos primeras dinastías, se borra por completo el poder de la nobleza feudal. Al prin-

cipio de la herencia de las funciones opuso el rey el de la administración confiada a funcionarios designados directamente por él. Y para asegurarles el prestigio necesario ante la nobleza, socialmente potente aún, fueron adornados con títulos tomados de la nobleza, mas por ser puramente honoríficos cesaron de ser hereditarios, vinculándose a la función y no a la persona. Al lado del antiguo título de «príncipe», *hatia*, el rey creó nuevas distinciones, «primero después del rey» *(tepy ker nisut)* y «amigo del rey» *(semer nisut)*, que establecieron una jerarquía honorífica entre los altos funcionarios de la administración.

5. Las relaciones exteriores y el comercio marítimo

Al mismo tiempo que Egipto se organizaba en lo interno, dio un vigoroso desarrollo a su expansión exterior. Sus relaciones marítimas con Biblos y las islas aumentaron. Biblos ofrecía un buen puerto para la navegación. En mayo y junio los vientos favorables permitían a las naves salvar en cuatro días los 550 kilómetros que separan la costa siria del Delta [42]. La importancia de sus relaciones marítimas con Egipto, y sus relaciones comerciales con las ciudades de Sumer mediante caravanas y por la ruta del Éufrates, transformaron a Biblos en un gran centro de tráfico internacional. Biblos no sólo exportaba madera, sino que era un gran mercado en el que se daban cita los mercaderes sumerios, los marinos cretenses y las caravanas llegadas de todas las rutas asiáticas. Los productos egipcios manufacturados [43] eran cambiados por aceite de oliva [44], plata del Tauro y cobre de Siria [45]. El rey de Egipto parece haber ejercido en Biblos, como en la época de Buto, un protectorado que le hizo asimilar al dios local Khaytau [46].

Bajo el impulso del contacto entre el tráfico llegado de Egipto y de Sumer [47], la costa siria adquirió cada vez más importancia; al lado de Biblos (Gebal), Tiro y Sidón empezaron a desempeñar su papel en la navegación mediterránea [48].

La penetración egipcia hacia el Asia se hacía no sólo por mar, sino por la ruta caravanera que del Delta llevaba hacia el Sinaí y Palestina. Para proteger esa ruta y a la par colocar la frontera egipcia al abrigo del invasiones, el rey extendió su protectorado sobre los pueblos asiáticos limítrofes, que le pagaron tributo en señal de sumisión [49]. Por el Oeste, el Delta mantenía relaciones económicas con las poblaciones de los oasis y de la región de Cirene, que suministraban a Egipto los productos de sus rebaños, queso, carne y requesón [50].

Egipto, al propio tiempo que se abría más y más hacia fuera, se protegía de los peligrosos nómadas de las regiones líbicas, de los trogloditas que vivían en los límites de Arabia y en la península del Sinaí, y también de los nubios del Sur, que atraídos

por sus riquezas no perdían ocasión de penetrar en el valle del Nilo. Contra ellos, los reyes egipcios rodearon el país de fortalezas en las que montaban guardia permanente guarniciones militares avitualladas por los servicios de intendencia con la misión de mantener la seguridad del país mediante expediciones militares [51].

6. La escritura y la última etapa del arte antes del clasicismo

Los sellos de las dos primeras dinastías muestran que desde esta época aparecieron numerosos títulos de funcionarios en la forma que conservarían definitivamente [52]. La escritura evolucionó en el transcurso de los siglos, pero sus principios no variaron.

La escritura jeroglífica ya no tiene nada en común con la antigua pictografía de la que naciera. Al lado de los signos ideogramas, que son representaciones directas del objeto, han aparecido signos silábicos y alfabéticos. Al lado de éstos, Egipto conservó los ideogramas, que constituían un arcaísmo, sin duda porque estaban ligados a textos sagrados escritos en una forma de escritura más antigua, lo que hace remontar algunos textos religiosos a una gran antigüedad. En efecto, las distintas épocas que pueden observarse en los «Textos de las pirámides» demuestran que los textos sagrados más antiguos son anteriores en muchos siglos a la aparición de la cosmogonía solar.

En Egipto se escribía sobre una especie de papel hecho con fibras de papiro o sobre cuero. Las hojas de papiro, pegadas por sus márgenes, se arrollaban igual que las piezas de cuero. Desde las primeras dinastías parece ser que los archivos de la administración estaban formados por esos rollos de papiro. Desgraciadamente no se nos ha conservado ninguno. Es forzoso recurrir exclusivamente a las inscripciones, que son casi todas funerarias y nos dan a conocer algunos aspectos de la vida egipcia.

La escritura, por la belleza de algunos jeroglíficos esculpidos en piedra, se enlaza directamente con el arte de la época tinita, nacido del que hemos entrevisto gracias a las paletas de la época de Narmer.

En cuanto a la arquitectura de la época predinástica sólo podemos figurárnosla por documentos más recientes. Hemos visto cómo se había desarrollado en el Delta antes de la época de Menes. Las fortificaciones de las ciudades del Norte, reproducidas sobre las paletas de Narmer, debían de ser construcciones de ladrillos como las conservadas en el-Kab [53]; los propios edificios debían de ser también de ladrillo, como la tumba del rey Aha (Menes-Narmer), en Saqqarah.

La tumba de Aha [54] es el monumento egipcio más antiguo que se nos ha conservado. Comprende una subestructura con cinco cámaras excavadas en la roca desti-

nadas a recibir el cuerpo del rey y de cierto número de funcionarios o mujeres de su harén. El techo, de madera, sirve de piso a cinco cámaras construidas al nivel del suelo, rodeadas de veintidós cámaras más pequeñas. El monumento forma un bloque rectangular construido con adobes, de 42 × 15,5 m. Las cuatro caras están decoradas con nichos y pilastras. Está rodeado de un doble muro de ladrillos sin decoración. Al lado de la mastaba se construyó una barca de adobe que contuvo a su vez una barca de madera.

Recientemente ha sido descubierta en Saqqarah la tumba de Udimu, quinto rey de la I dinastía. La cámara funeraria, excavada en el suelo, se alcanza por una escalera que da acceso a una puerta de piedra caliza con talla abundante. En el centro de la cámara se levantaba un catafalco de madera bajo el que se colocó el sarcófago. Alrededor de la cámara principal se abren otras cámaras y almacenes techados con madera, en los que han sido hallados centenares de vasos de piedra, restos de muebles con incrustaciones de marfil y cerámicas importadas de Siria. Por encima de estas construcciones subterráneas, una gran mole de ladrillos, de 47 por 29 m., se levanta sobre una plataforma de piedra tallada formando un muro estrellado. Parece como si el arquitecto se hubiera inspirado en una muralla flanqueada por anchas torres rectangulares. Toda la obra es de cantería.

Al lado de esta tumba, una gran barca de madera, de 14,5 m. de longitud, aparece repleta de un cargamento de cerámica ordinaria.

A ambos lados de la tumba se hallaron diez pequeñas sepulturas de artesanos y todo el complejo se rodeaba con un muro de 65 por 25 m. [55].

La tumba de Udimu es la construcción en piedra tallada más antigua que se nos ha conservado. Es tanto más interesante por cuanto el muro estrellado, con recodos, presenta ya el estilo de los palacios reales, tal como se expresará en las estelas desde la II dinastía.

Se confirma, por consiguiente, que la arquitectura en piedra labrada mediante una depurada técnica se practicó desde la I dinastía. Por otra parte, si observamos que el estilo de la tumba de Udimu continúa el de la tumba de Aha, hemos de deducir que ese estilo es anterior a la I dinastía y que debió de nacer en el Bajo Egipto durante la época de los reyes de Buto.

La decoración presenta aún un carácter bárbaro. El gran muro aparece adornado con cabezas de toro esculpidas en caliza blanca, con cuernos auténticos. Esta decoración sugiere las paletas de Narmer en las que el rey se representa como un toro. ¿Cómo no suponer que esta decoración, que se mantiene en la tradición de los reyes del Sur, sea un recuerdo del arte más primitivo del Alto Egipto?

La importancia de estas dos tumbas demuestra que desde el comienzo de la I dinastía los reyes y los dioses debían tener amplias residencias, palacios y templos. La

célebre estela del rey Uadji (llamado antes rey Serpiente), representa esquemáticamente la fachada de un palacio construido en el mismo estilo que las mastabas de Aha y Udimu. Esta fachada del palacio es ciega, perforada por dos grandes puertas. El propio muro se halla decorado con profundos acanalados que dibujan alrededor de las puertas tres amplias pilastras continuadas hacia lo alto por encima de la cornisa.

El estilo de los dibujos formados por las acanaladuras y el follaje de ladrillo sobre la fachada — que probablemente estaría pintada con colores vivos —, y la forma y decoración de la cornisa quedarán como el estilo clásico de la arquitectura civil del Imperio Antiguo. Los hallaremos sobre la fachada representada en el magnífico sarcófago del rey Micerino de la IV dinastía [56].

La fachada de este palacio, al parecer, es una transposición al plano civil de la antigua arquitectura militar. Su aspecto es el de un recinto amurallado coronado con torres almenadas; está decorada con motivos artísticos que por la sucesión de líneas verticales le prestan una gran ligereza; va rematada con una cornisa, pero la línea general es la de un castillo fortificado.

Podemos figurarnos también lo que fueron las casas particulares en la época tinita. El modelo lo ofrecen las tumbas descubiertas en Heluan, en el Bajo Egipto. Presentan el aspecto exterior de una casa con techo de bóveda acunada que se apoya en las paredes laterales que sobresalen. Un nicho representa la puerta de la casa, a través de la cual el alma sale de la tumba.

La tumba propiamente dicha es subterránea. Es la casa del muerto, que tiene varias habitaciones, como la de los vivos [57].

Es necesario citar también un peón de un juego que representa una casa de tres cuerpos con tejados inclinados. Es un modelo de casa distinto al que nos han mostrado las tumbas mencionadas.

Las excavaciones en las necrópolis de Heliópolis y de Saqqarah nos ofrecen miles de tumbas que en su mayor parte se remontan a la I dinastía y muchas de las cuales están construidas con grandes bloques de piedra [58]. Estos monumentos de las dos dinastías son suficientes para demostrar que la técnica de la construcción en piedra no era desconocida antes de la III dinastía.

En cuanto a lo que pudieran ser los templos, estamos reducidos a la representación de un santuario de la diosa Neith, reproducido en una paleta del reinado de Aha (Menes). La entrada, flanqueada por mástiles para estandartes, conduce a un gran patio rodeado de una balaustrada. En el centro, sobre un poste, se alza el símbolo de la diosa y detrás se halla una capilla y barcas sagradas [59].

La escultura ha alcanzado un nivel técnico y artístico que anuncia el clasicismo de la época menfita.

La más antigua de todas las estatuas egipcias que se conservan es un retrato del

natural. Es una cabeza de rey. Flinders PETRIE quiso ver en ella la del rey Narmer, es decir, quizás el propio Menes [60]. Su semejanza con el rey representado en la famosa paleta es notable. Esculpida en caliza, es una obra de realismo sorprendente que ha captado la expresión brutal y obstinada de estos reyes llegados del Sur, cuyo tipo macizo, que se halla a través de la escultura del Imperio Antiguo, contrasta con la finura de raza de las poblaciones del Norte.

En el transcurso de los siglos la raza real fue afinándose. ¡Qué diferencia de aspecto y de estructura humana entre ese Narmer de nariz aplastada, frente baja, ojos grandes y salientes, cara ancha sin mentón, orejas pesadas, de expresión obstinada y falta de inteligencia, por otra parte representada de modo admirable por el artista, y la delicadeza de aquel rey de la I dinastía, conocido con el nombre de «pequeño rey de Abidos», cincelado en marfil con un arte lleno de vida cuyo cuidado esencial fue mostrar la personalidad del modelo! Nariz delgada, boca fina, barbilla claramente dibujada, mirada pensativa e inteligente, que no carece de astucia, el viejo rey se abandona cansado y se inclina ensimismado en una meditación interior. El estilo de la figurita de marfil, plena de matices, la convierte en una gran obra de arte que indica una maestría llegada a su madurez.

Bajo la II dinastía, la cabeza del rey Khasekhemui es la primera obra que inaugura el clasicismo del Imperio Antiguo. Es el producto de un arte ya muy viejo. La finura del modelado muestra la perfección técnica, pero ya se introduce la convención en el arte acentuando la línea de los labios y alargando la comisura de los párpados [61]. Al realismo libre que se manifiesta en las dos obras más antiguas le sucede una regla que, sin suprimir el cuidado de la verdad, impone a la escultura egipcia cierto canon que caracterizará todo el arte del Imperio Antiguo.

El arte decorativo se desarrolla. Se emplea el marfil para la decoración de muebles. Se nos han conservado pies de muebles tratados como patas de toro perfectamente estudiadas y ejecutadas.

La joyería nos ha dejado collares con cuentas de oro, láminas de oro recubriendo asas de vasijas y mangos de cuchillos de sílex. Los brazaletes del rey Djeser, de la I dinastía, combinan el oro y la turquesa con el lapislázuli y la amatista [62].

Las dinastías tinitas, en cuya época desaparece la edad feudal, anuncian en todos los dominios la llegada del período clásico que se inaugurará con la III dinastía.

1. En el siglo III a. C. el sacerdote egipcio Manetón estableció una cronología de Egipto que agrupaba sus reyes en dinastías. Dada la incertidumbre cronológica se las ha conservado como cuadro de la historia egipcia.

   Según BR., *A.R.*, I, § 58, que adopta la cronología de E. MEYER, las dos primeras dinastías habrían durado desde el 3400 al 2980, abarcando dieciocho reyes. En realidad, la cronología egipcia del Imperio Antiguo aún no está fijada.

   El nacimiento heliaco de la estrella Sotis, sobre el que E. MEYER había fijado la fecha del establecimiento del calendario entre el 4245 y 4242 a. C. (trad. francesa por MORET, *Chronologie égyptienne*, París, 1912, *Annales du Musée Guimet, Bibl. d'études*, 24, 2), ha sido luego discutido. O. NEUGEBAUER *(Acta Orientalia*, XVII, 1939, págs. 169-195) ha defendido que los egipcios habían establecido el calendario sobre la renovación anual de las crecidas del Nilo; R. A. PARKER *(The Calendars of Ancient Egypt*, Chicago, 1950), al contrario, se inclina por un calendario lunar que habría sido establecido por Menes hacia el 3110 a. C. Sobre la discusión de la cronología, véase DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, 14-27, con bibliografía.

   En esta obra usaré la cronología adoptada por DRIOTON y VANDIER, págs. 627 y ss. Sitúan el reinado de Menes, que inaugura la primera dinastía, hacia el 3000 a. C., pero esto es una simple aproximación, y comienzan su cronología con la III dinastía (2778-2723).

   P. VAN DER MEER, *At what time has the reign of Menes to be placed*, en *Orientalia Neerlandica* (1948), págs. 23-49, estima que no puede situarse el reinado de Menes antes del 2400, en razón del hecho de que habría de considerarlo como contemporáneo de la última parte del período de Lagash II, en Mesopotamia, sincronismo que, según, él se apoyaría en el estudio de los materiales arqueológicos descubiertos en Asia Anterior. Esta cronología resulta claramente demasiado corta.

2. DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, pág. 133, según los nombres entresacados de los monumentos, señalan como reyes de la I dinastía: 1) Aha (que se asimila a Narmer y Menes; 2) Djer; 3) Uadji, llamado en otro tiempo Djet (Rey Serpiente); 4) Udimu o Den; 5) Adjib; 6) Semerkhet; 7) Ka.

3. Los reyes de la I dinastía se han hecho enterrar en Abidos, donde han sido descubiertas sus tumbas (DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, págs. 134 y 135).

4. DIODORO, como ha sido ya indicado, dice que Menes extendió al Alto Egipto la legislación de Thot (I, 94).

5. El nombre de Menes sólo aparece en dos tabletas.

6. La cuestión consiste en saber si debe identificarse a Narmer con Menes y Aha o deben considerarse dos o tres reyes distintos (DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, págs. 135 y 161). Los reyes de la I dinastía llevan los títulos unidos del rey del Sur y rey del Norte: *nisut-bity (n-św-btt)*.

7. F. PETRIE, *Royal Tombs of the First Dynasty*, I, lám. 1 *(Eg. Expl. F.*, 1901).

8. DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, págs. 139-141.

9. Esto debe deducirse del hecho de que los títulos «Canciller del rey del Norte» y «Diez grandes del Sur» se mantendrán durante todo el Imperio Antiguo.

10. A. ERMAN-H. RANKE, *Ägypten...*, págs. 197 y ss.; A. MORET, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, cap. III.

11. Sobre el mantenimiento de esta dualidad, tratada como una concepción filosófica, que hace de toda unidad la reunión de dos principios opuestos (?), véase A. DE BUCK, *De tegenstelling Noord-Zuid in Oud Egypte* (en *Akademiedagen*, V, Amsterdam, 1952, págs. 26-39).

12. En la fachada de este palacio, «per-âa» *(pr-ʿ?)*,

está reproducida la célebre estela del «rey Serpiente», sucesor de Djer. Los documentos no hacen aparecer el nombre de Menfis hasta el reinado del rey Adjib (G. BENEDITE, *La stèle dite du roi serpent*, en *Monuments Piot*, XII, 1905, lám. I, pág. 25).

13. DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, pág. 142.

14. Sobre la consagración, véase H. BONNET, *Reallexikon der äg. Religionsgeschichte*, págs. 396 y ss.

15. Sin que pueda explicarse el porqué, parece que son sacerdotisas, haciendo el papel de diosas (Hathor, Nut, etc.), las que ponen la corona sobre la cabeza del rey.

16. Véase la base del trono de Djeser (III dinastía).

17. La representación más antigua de esta ceremonia aparece en una tableta fechada en el reinado de Udimu (DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, pág. 139). La fiesta de la coronación, aunque modificándose, se conservó a través de toda la historia de Egipto. En los textos clásicos expuestos por MORET (*op. cit.*, cap. III), aunque en ellos se hayan conservado las antiguas tradiciones, no pueden verse los textos arcaicos de la coronación.

18. J. P., *Inst.*, I, pág. 117.

19. J. P., *Inst.*, I, págs. 11-26. Sobre estos motivos del *ka* (*kꜣ*), *ba* (*bꜣ*) y *akh* (*ꜣḫ*), véase principalmente H. BONNET, *op. cit.*, s.v. *Ach*, *Ba*, *Ka*, C. HASTINGS, *Encyclopædia of Religion and Ethics*, la palabra «*Spiritualisation*», y J. SPIEGEL, *Die Idee vom Totengericht in der äg. Religion* (Gluckstadt, 1955), págs. 9 y ss. Más adelante expongo mi propio punto de vista.

20. Esta administración es el *per djet* (*pr ḏt*), «casa de eternidad» (J. P., *Inst.*, I, *index* de la I y II dinastías, núm. 44; R. WEILL, *Des monuments et de l'histoire des IIe et IIIe dynasties égyptiennes*, París, 1908, págs. 103-109).

21. Véanse los decretos reales de la VI dinastía en J. P., *Inst.*, II, págs. 252 y ss.

22. *Pyr.* 411.

23. SETHE, *Urk.*, I, pág. 39.

24. SETHE, *id.*

25. El primer texto que menciona el juicio del rey muerto data de la V dinastía, pero parece remontarse a una época muy anterior. Más adelante insistiremos sobre la cuestión del *ka* y del *ba*, estudiando el problema de la vida de ultratumba.

26. Llevan el título de *hem bau* (*ḥm bꜣw*), sacerdotes de los *ba* de Buto y Nekhen.

27. DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, pág. 141.

28. Según DRIOTON y VANDIER (*Ég.*, pág. 142), los reyes de la II dinastía se suceden del modo siguiente: 1) Hotepsekhemui; 2) Nebre; 3) Neterimu; 4) Uneg; 5) Senedj; 6) Peribsen; 7) Khasekhem y Khasekhemui. Parece, sin embargo, que los nombres Khasekhem y Khasekhemui pertenezcan a un mismo rey (DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, pág. 165).

29. BR., *A.R.*, I, § 125.

30. P. NEWBERRY, *The Set Rebellion of the I Ind Dynasty*, en *Anc. Egypt* (1922), págs. 40-46. Quizá se refiera a los mismos acontecimientos a que alude el texto *Malédictions contre le dieu Seth*, publicado por S. SCHOTT en *Urkunden des ägyptischen Altertums*, VI, 1-2, (1929 y 1939).

31. Véase la documentación expuesta por DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, págs. 164 y 165. Yo saco conclusiones distintas de las suyas.

32. Que continuaron llevando el título feudal de «regentes de castillo», *heqa het* (*ḥqꜣ-ḥwt*), J. P., *Inst.*, I, *index* de la III dinastía, núms. 28, 41, 42, 43, y 44.

33. F. PETRIE, *Royal Tombs of the earliest Dynasties* (*Eg. Expl. F.*, 1901), II, pág. 23.

34. QUIBELL, *Hierakonpolis*, I, láms. XXXIX - XLI.

35. Llevan el título de *adj mer* (*ꜥḏ-mr*), «intendentes». Conocemos sus sellos desde la II dinastía (J. P., *Inst.*, I, *index* de las I y II dinastías, núm. 1).

36. Sobre el canciller, véase J. P., *Inst.*, I, *index* de la

I y II dinastías, núms. 36, 37, 38 y 39. Pahor LABIB, *Das Wisirat*, en *A.S.A.E.*, 50 (1950), páginas 363 y 364 hace remontar a la I dinastía el título de visir *(tȝty)*.

37. J. P., *Inst.*, I, *index* de las I y II dinastías, núm. 39.

38. J. P., *Inst.*, I, págs. 122-126 y 301-305, donde se hallará toda la titulación conocida de las dos primeras dinastías referente a los Trabajos Reales, *per kat nisut (pr kȝt nsw)*, a las Finanzas, *per hedj (pr ḥḍ)*, del Dominio, *per akhet (pr ȝḫt)*, de las Aguas, *per mu (pr mw)*.

Véase también los titulares de los títulos honoríficos de *ḥatia (ḥtȝy-ʿ)*, primero después del rey, *tepy kher nisut (tpy ḫr nsw)*, amigo del rey, *semer nisut (śmr nsw)*, amigo único, *semer uati (śmr wʿty)*.

39. BR., *A.R.*, I, § 106.

40. En el acto de venta de una casa: J. P., *Inst.*, II, cap. XXX.

41. G. FOUCART, *La belle fête de la vallée (B.I.F.A.O.*, XXIV); W. WOLF, *Das schöne Fest von Opet* (Leipzig, 1931).

42. El trayecto de regreso precisaba ocho días (G. DYKMANS, *op. cit.*, II, pág. 269).

43. M. MURRAY, *Figure Vases in Egypt* (en *Studies of the British School of Archaeology*, 1911, II), páginas 40-46.

44. L. BORCHARDT, *Das Grabdenkmal des Königs Sahoure (D. Or. Ges.*, 1900, pág. 193).

Se trata aquí de la V dinastía, pero las relaciones con Mesopotamia en este momento eran ya seculares.

45. G. DYKMANS, *op. cit.*, II, págs. 142, 150.

46. *Pyr.*, 518 *d*. En Biblos han sido hallados numerosos fragmentos con los nombres de reyes de la II dinastía (DYKMANS, *op. cit.*, págs. 262 y ss).

47. W. B. EMERY *(A cylinder seal of the Uruk-Period*, en *A.S.A.E.*, 45, 1947, págs. 147-150), cree que los egipcios tuvieron relaciones directas marítimas con Sumer por el mar Rojo. Las relaciones, por lo menos indirectas,de Egipto con Sumer, son establecidas por P. GILBERT, *Fauves au long cou communs à l'art égyptien et à l'art sumérien archaïques*, en *C. d'É.*, 43 (1947), págs. 38-41; P. HROZNY, *Histoire de l'Asie Antérieure, de l'Inde et de la Crète depuis des origines jusqu'au début du 2e millénaire* (trad. franc. de M. DAVID, París, 1947); V. VIKENTIEV, *L'Enfant gazelle et ses anciens sosies*, en *Bull. Fac. Art. Univ. Fuad I*, El Cairo, VIII (dic. 1946; relaciones entre la epopeya de *Gilgamesh* y los cuentos egipcios de *Los dos hermanos* y el del *Pastor)*; E. BUSCHOR, *Bildnisstufen* (Munich, 1947; el Imperio Antiguo egipcio se halla precedido de un período en el que las artes de Egipto y de Mesopotamia se resienten aún de su común origen); A. SCHARFF, *Die Frühkulturen Ägyptens und Mesopotamiens* (en *Der alte Orient*, 41, Leipzig, 1941; los reyes egipcios de la I dinastía sellan sus actas con sellos-cilindro como los de Sumer); P. GILBERT, *Synchronismes artistiques...*, pág. 225 (el autor estima que en la época tinita la influencia se dejaba sentir desde Sumer hacia Egipto).

48. H. KEES, *Ägypten* (Munich, 1933), págs. 116-117.

49. Estos tributos son percibidos por un canciller de los asiáticos (J. P., *Inst.*, I, *index* de la I y II dinastías, núm. 12).

50. G. DYKMANS, *op. cit.*, I, pág. 219.

51. F. PETRIE, *Index*, en *Anc. Ég.*, 1952, núm. 549. La expedición del rey Khasekhemui a Nubia recuerda las campañas de seguridad.

52. J. P., *Inst.*, I, *index* de la I y II dinastías.

53. J. CAPART, *L'Art égyptien*, I, *L'Architecture* (Bruselas, 1922), lám. 4.

54. Sobre la tumba de Aha: J. SAINTE FARE GARNOT, *Religions égyptiennes antiques* (París, 1952), págs. 141 y 142.

55. *Phoenix* (Leyde) I, oct. 1955: *Sakkara, Graf van Koning Oedimoe* (?) *gevonden*, con plano y fotografías.

56. Véanse los trabajos de J.-P. LAUER, *La Pyramide à degrés* (El Cairo, *S.A.E.*, complemento III, 1959); J. CAPART, *op. cit.*, lám. 32.

57. P. MONTET, *Tombeaux de la Ire à la IVe dynastie à Abou Roach*, en *Kêmi*, VII (1938), págs. 11-69.

58. H. SCHWEITZER, *Archäologischer Bericht aus Ägypten*, en *Orientalia*, XVII (1948), págs. 119-122. W. B. EMERY (*Great Tombs of the first Dynasty*, 3 vols., El Cairo, *S.A.E.*, 1949, 1954 y 1958) da la descripción completa de las tumbas de la I dinastía descubiertas en Saqqarah. El autor, al comprobar la presencia de tumbas auxiliares cerca de la tumba real, deduce que los personajes inhumados en ellas (generalmente artesanos con sus habituales útiles de trabajo), fueron sacrificados a la muerte del rey. Como sus cuerpos no presentan huellas de violencia cree que fueron envenenados. Se trata de hipótesis gratuitas que no descansan sobre nada sólido y que, a mi juicio, contradicen todo lo que conocemos de las ideas morales de los egipcios y el concepto de la vida de ultratumba que tenían sus reyes. EMERY, comprobando que estas tumbas anejas aparecen más tarde tanto en Saqqarah como en Abidos, y que son menos numerosas, supone que la costumbre de los sacrificios humanos habría llegado del Sur y desapareció al contacto con el Norte, más civilizado. Me parece que más podría admitirse que los reyes de las dos primeras dinastías, aún próximos a los primitivos reyes feudales, vivían rodeados de una «familia» señorial constituida por sus parientes, cortesanos y servidores y que los miembros de esa «familia» serían enterrados cerca de la pirámide real.

59. F. PETRIE, *The Royal Tombs of the Earliest Dynasties*, II, lám. 3 *a*.

60. A. MICHAELIS, citado por F. PETRIE, *Les Arts et Métiers de l'Ancienne Égypte* (trad. franc. de J. CAPART), págs. 40 y 41. J. CAPART, *L'Art Égyptien*, II, *La Statuaire* (Bruselas, 1942), parece haber demostrado que el relieve se afirmó a partir de la I dinastía.

61. F. PETRIE, *op. cit.*, trad. franc., pág. 42.

62. F. PETRIE, *op. cit.*, págs. 101 y 102.

V. LA COSMOGONÍA SOLAR DA A EGIPTO SUS CONCEPCIONES RELIGIOSAS Y MORALES

1. La cosmogonía heliopolita La cosmogonía elaborada en Heliópolis durante la época del reino de Buto ha dejado numerosas huellas en los «Textos de las pirámides». Tal como la descubrimos constituye un sincretismo de la primera tríada de Atum, de la cosmogonía edificada sobre Geb y Nut, del culto de Horus y el de Osiris, reunidos en la Gran Enéada que simboliza la creación del mundo.

Entre la I y V dinastías [1], el culto solar, que parece remontarse a los primeros orígenes del pensamiento religioso egipcio, se une a la Gran Enéada. Ésta adquiere entonces la forma que hallaremos a través de toda la historia de Egipto en la base de la teología heliopolita.

Ya la cosmogonía de Atum parece que había renunciado a la concepción de la creación surgida de la evolución de la materia, para concebirla como obra del espíritu ordenando la materia.

La integración de Ra, visto como la conciencia del dios primordial Atum, la elevó hasta el más alto grado de espiritualidad.

He aquí cómo expone MORET la génesis, tal como aparece en la cosmogonía solar: «En el principio existía el caos simbolizado por el dios Nun. Por lo tanto, el universo no ha sido creado, existía desde la eternidad bajo la forma de una masa amorfa e inerte. En este tiempo no existían aún el cielo y la tierra, ni los hombres; los dioses aún no habían nacido; aún no existía la muerte» [2]. En ese caos, Atum, el espíritu del mundo, estaba diluido. Llevaba en sí la fuerza generadora de los seres y de las cosas. Tomando conciencia de sí mismo, se llamó a sí mismo gritando: "Ven a mí", y desdoblándose dio nacimiento al dios Ra personificado por el Sol. Atum y Ra, el espíritu del mundo y su conciencia, son los dos aspectos de un solo ser, mundo indivisible que lleva en sí la fuerza generadora de su propia substancia» [3].

Salido del caos, Atum-Ra organiza el universo e inmediatamente destaca los dos elementos primordiales, los más sutiles, el aire, Shu, y el fuego, Tefnut. De su unión nacieron Geb, el dios tierra, y Nut, la diosa cielo, que a su vez darán a luz a Osiris,

dios de la vegetación, de la fecundidad y, por consiguiente, principio del bien, que desposó a su hermana Isis, símbolo del agua y de la tierra fecunda, y a Seth, dios del desierto, de la esterilidad, espíritu del mal cuya esposa fue la hermana de Isis, Neftis, su doble.

Con estos nueve dioses primordiales que constituyeron la Enéada, la obra de la creación quedó cumplida. Tendrá que completarse con una serie de realizaciones sucesivas simbolizadas por dioses más o menos poderosos, según el lugar que ocupen en la jerarquía de los seres.

Entre los dioses de la Enéada, Osiris ocupa un lugar aparte. Es «el que ha hecho a los hombres y creado los animales», es «el dueño de todo lo que existe», ha creado el árbol de vida; es «aquel de cuyo ojo han salido [4] todas las hierbas que dan vida a los rebaños» [5].

En la Enéada, donde Ra es «la conciencia del mundo», se abandona la idea de la creación por la de la evolución de la materia. Es el espíritu que desgajándose de la materia y tomando conciencia de sí mismo se halla en la base de la creación.

Del mismo modo que la génesis se espiritualiza al poner el espíritu en el origen de la vida, Shu y Tefnut adquieren también una mayor espiritualidad. Se dan como el el aire y el fuego, éste el más sutil por ser el más separado de la materia. Pero al propio tiempo Tefnut es asimilada a Maat, diosa de la Justicia [6], que aparece como uno de los elementos primordiales sobre los que descansa toda la creación.

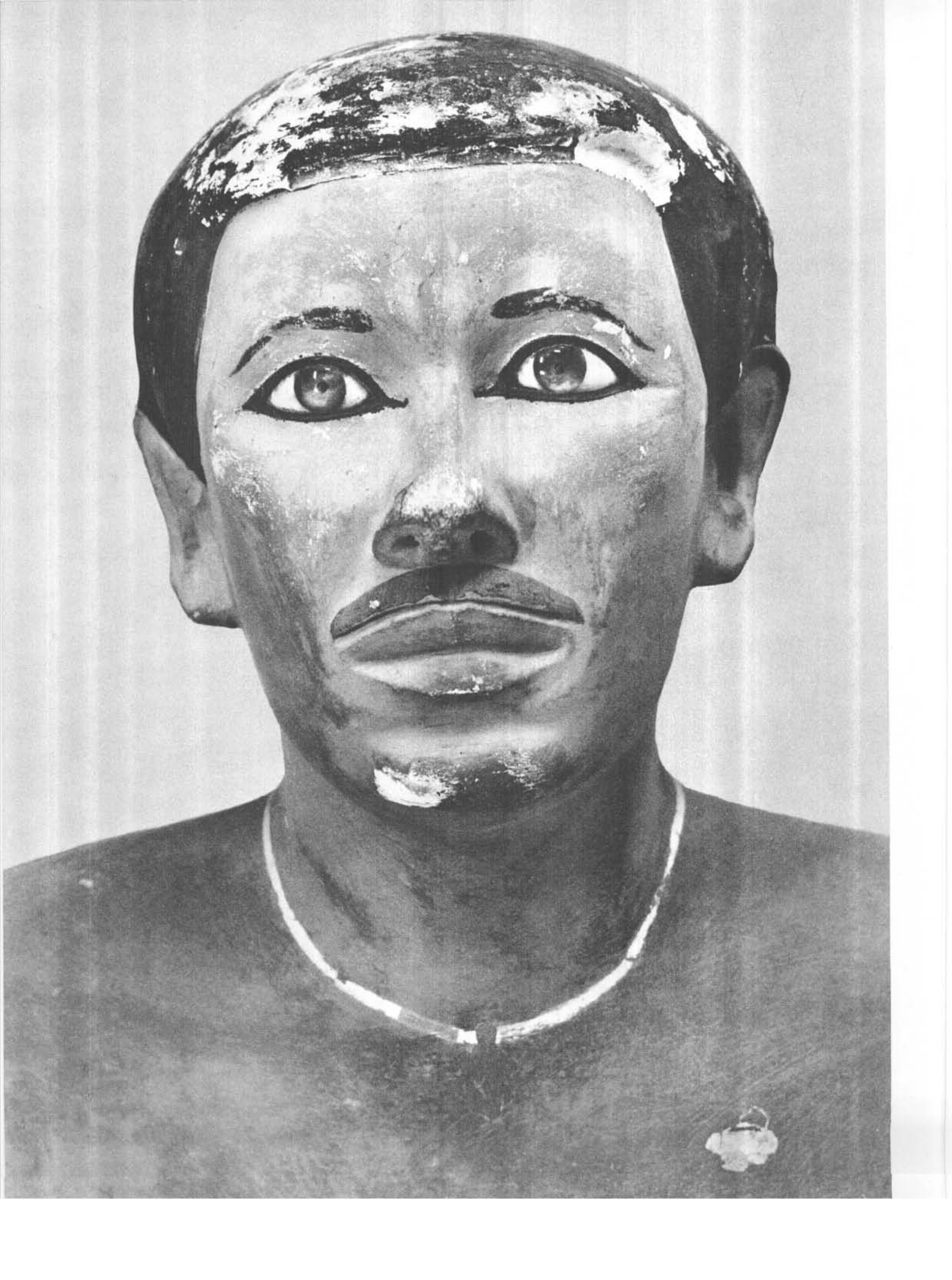
2. La cosmogonía hermopolita Al lado de la teología heliopolita se formó en Hermópolis una cosmogonía que tenía por centro al dios Thot, considerado como dios primordial. Esta cosmogonía se orientó también hacia un sistema solar, al mismo tiempo que sin duda se elaboraba la de Heliópolis. Adoptada quizá por el clero de Heliópolis, esta cosmogonía se sitúa como «Enéada de Thot» al lado de la «Enéada de Ra». Así como ésta simbolizaba la creación, la de Thot — que se remonta a la época predinástica — va a ser la imagen del caos primordial [7].

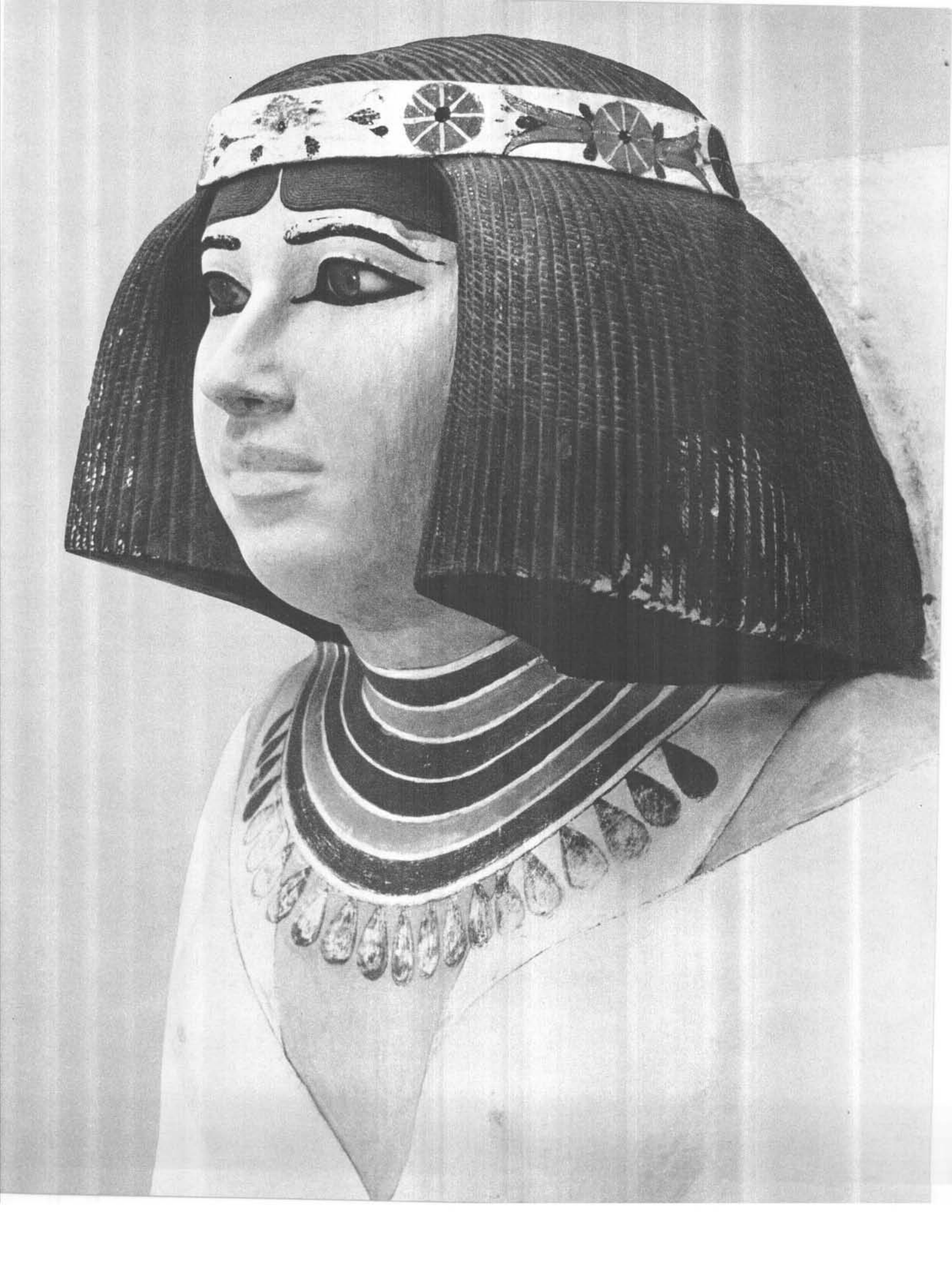
Thot, asimilado al dios Atum, está rodeado de cuatro parejas de divinidades, los elementos masculinos de ellas simbolizados por ranas y los femeninos por serpientes [8], que en adelante significarán el agua primitiva, las tinieblas, el espacio ilimitado y la inmovilidad [9]. En el centro de este pantano se forma un túmulo sobre el cual nace un huevo del que había de salir el Sol.

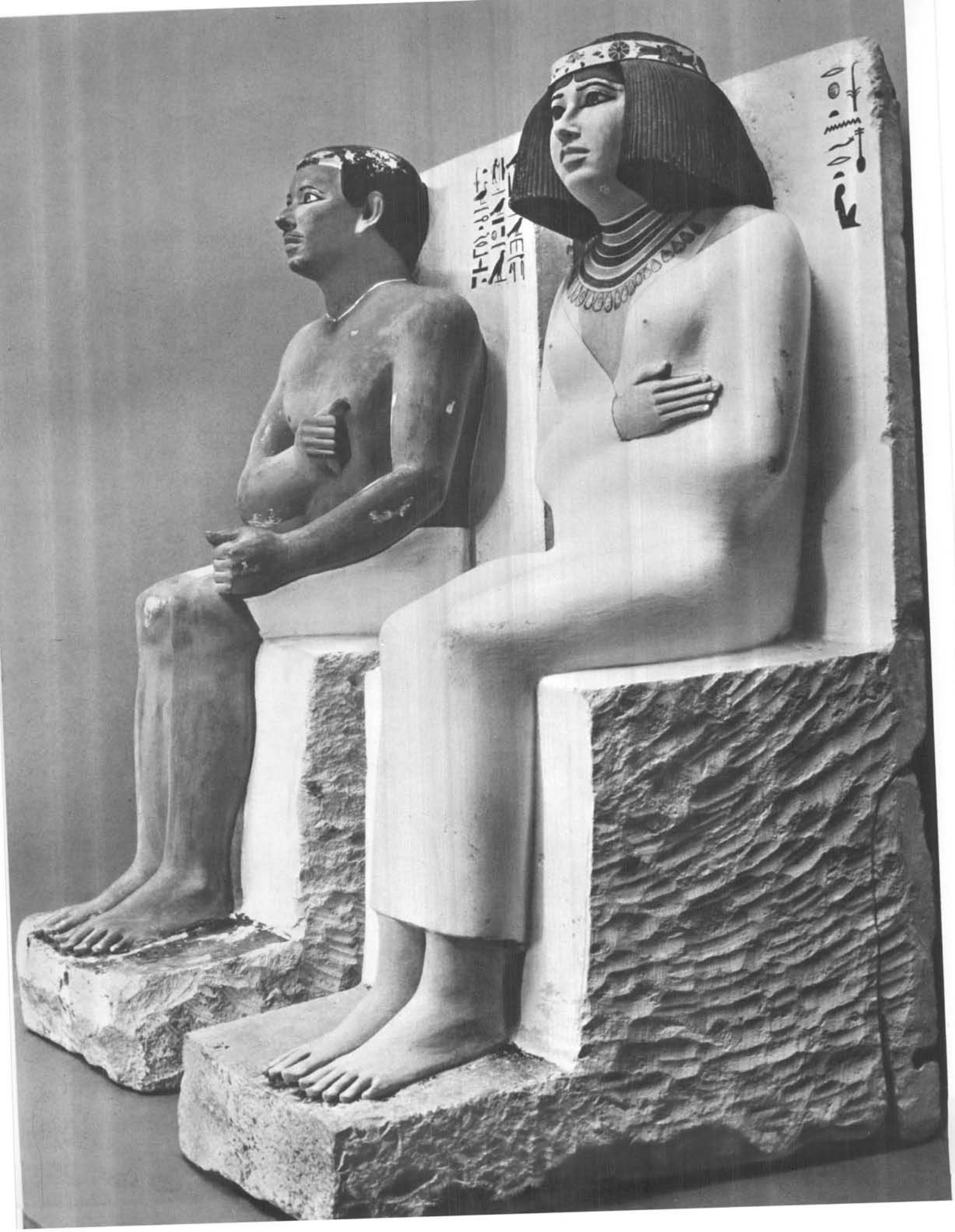
Desde entonces las cosmogonías de Ra y Thot dan una misma explicación del origen del mundo presentada bajo un doble aspecto: físico en el sistema de Hermópolis, espiritualista en el de Heliópolis. En el sistema de Thot, el caos está formado de una materia líquida en la que se hallan en germen las fuentes de vida. En la oscuridad en

LÁMINAS 25 A 32 ►

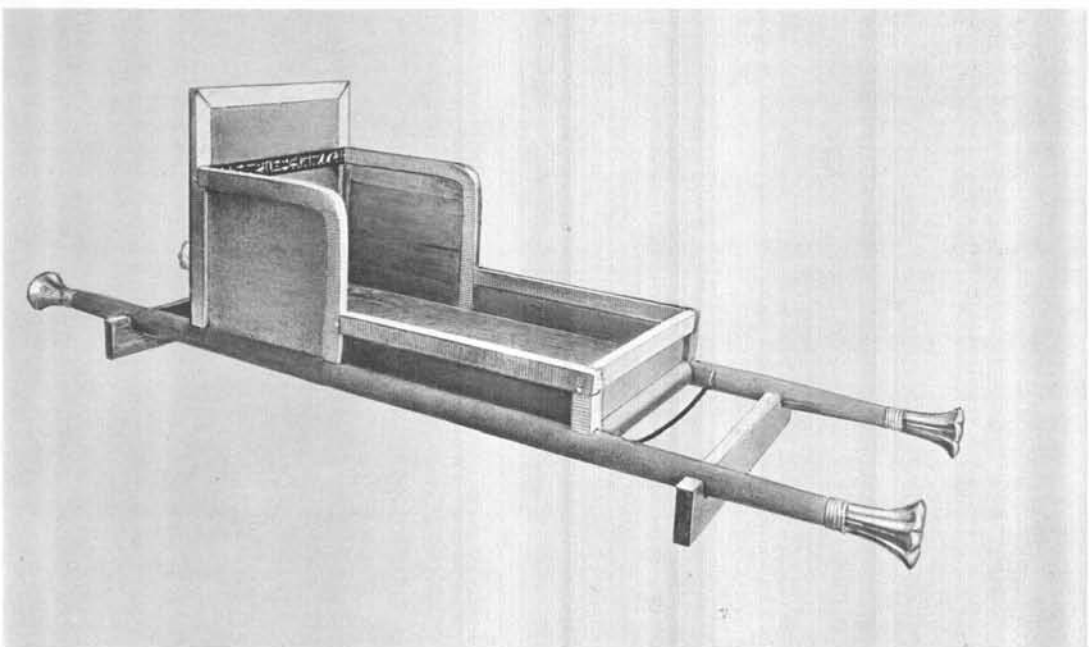


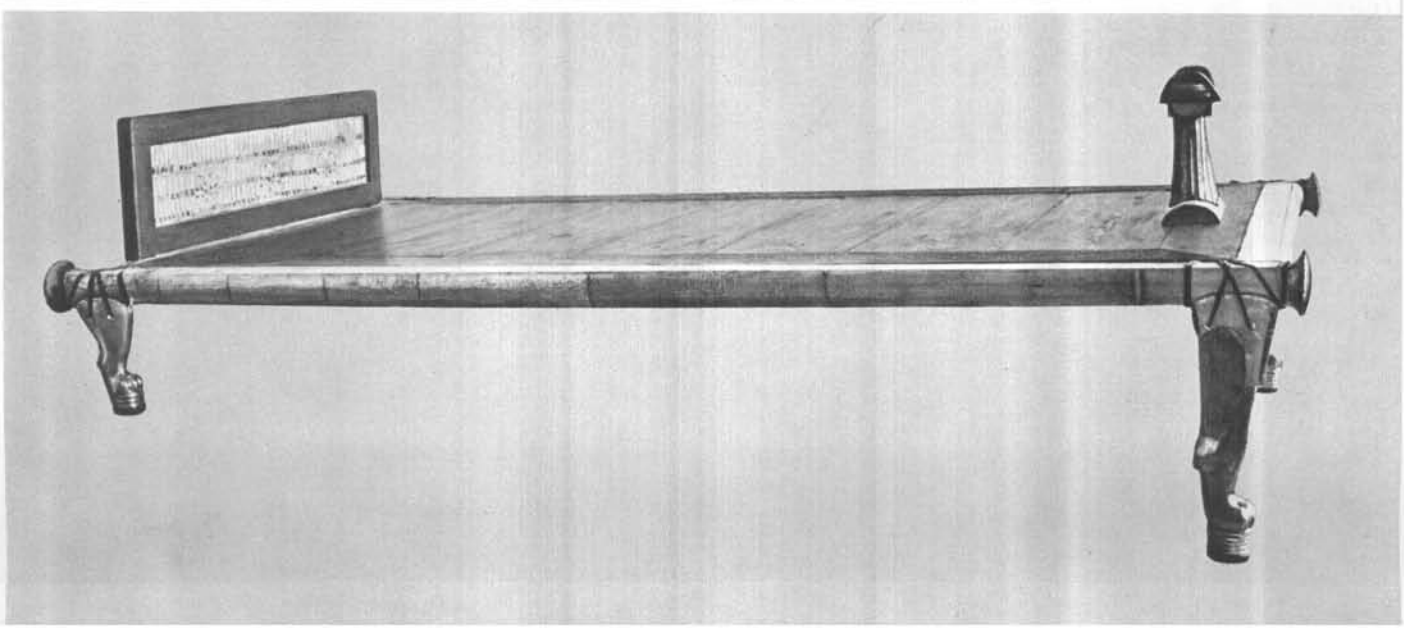


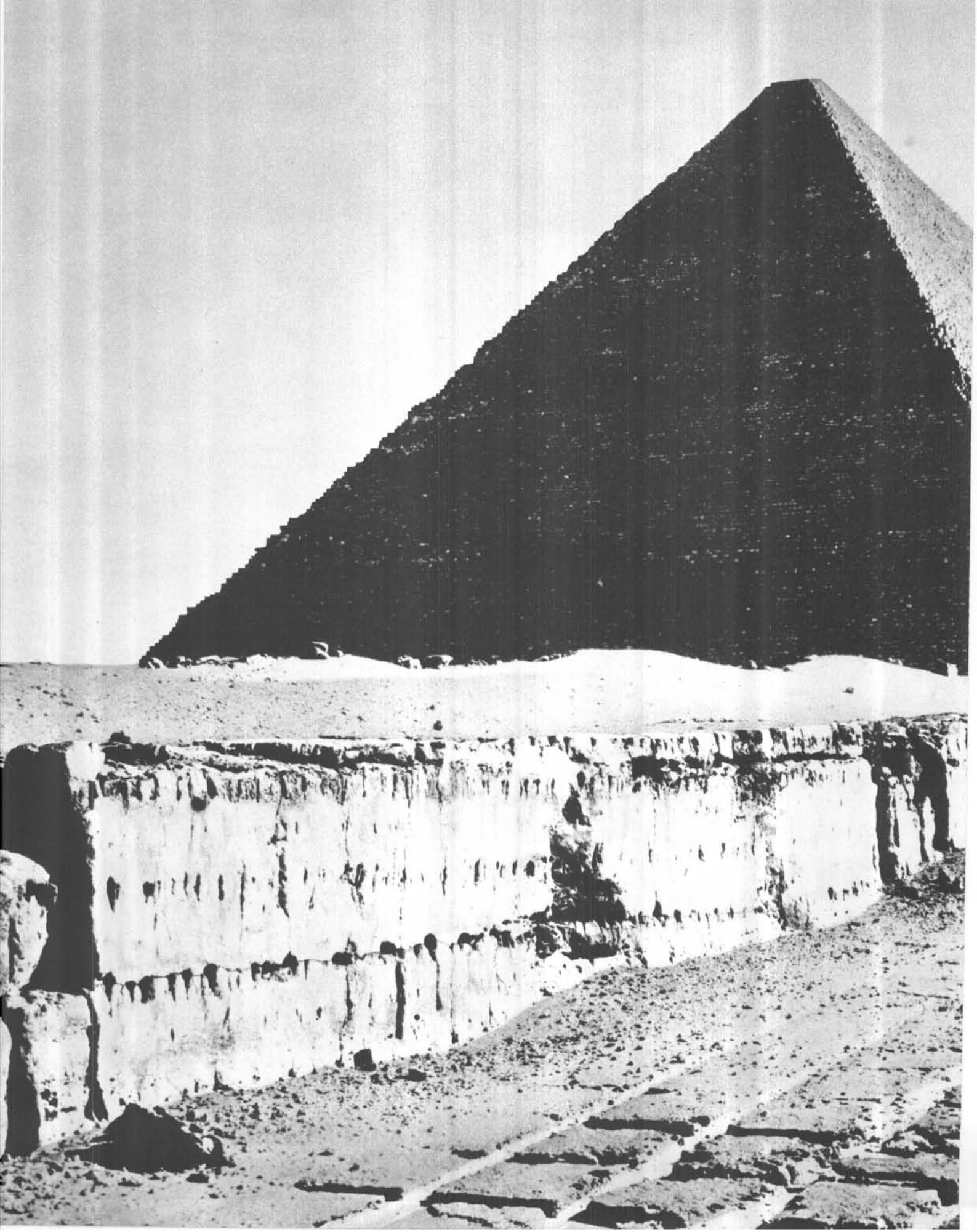
















que se envuelve el universo se hace un trabajo lento que hace surgir del agua la «colina primordial». De este modo empiezan a separarse los elementos unos de otros. Sobre esta colina aparece la vida bajo la forma de un huevo del que bruscamente surgirá el Sol, la fuerza creadora y ordenadora del mundo. El principio consciente de la creación se separa de elementos que le son preexistentes, pero en los cuales se hallaba implicado.

En el culto solar el disco creador también está concebido como el espíritu del mundo, difuso a través de la materia increada. Pero en lugar de separarse del caos por una lenta evolución de la materia, extrae su fuerza creadora de la conciencia que de sí mismo toma. El universo, a medida que él lo concibe, se ordena según su voluntad.

El capítulo 17 del *Libro de los Muertos* [10] describe la creación como la cumplió Ra: «Cuando abriste los dos ojos y viste por ellos, se hizo la luz para todo el mundo» [11].

De este modo, Ra es la luz del mundo, el primer elemento de la creación que surge después de las tinieblas del caos. La creación realizada por la vista y por la palabra de Ra es recordada en ese mismo capítulo en estos términos: «El hombre ha salido del ojo del creador cual una lágrima [12], los dioses han sido emitidos por su boca». La creación de los dioses es, por consiguiente, una obra puramente espiritual, ya que fue suficiente que Ra los nombrase, es decir, los quisiera, para que existieran. La creación del hombre, asimilada a una lágrima, está ligada aún a la materia.

Pero un himno de la XVIII dinastía dirá: «Los hombres han salido de sus dos ojos (de Ra), los dioses se manifiestan por su boca» [13]. Ya no se trata de una lágrima. Desde entonces la creación se da como una realización de lo que Ra ha concebido y querido [14].

3. El mito osiríaco y la religión de salvación

Las cosmogonías de Heliópolis y Hermópolis son esencialmente visiones metafísicas de la creación. El mito osiríaco que se les añadió tiene junto a la metafísica una moral e hizo de la religión egipcia una verdadera religión de salvación.

El mito osiríaco, forjado lentamente en el curso de acontecimientos históricos que hemos analizado, hacía de Osiris un rey que había vivido entre los hombres, y a la vez el dios de los muertos. Como rey fue el benefactor de sus súbditos, asesinado por un rival y vengado por su hijo. Pero resucitó llamado a la vida por el amor de Isis y después de su resurrección se le atribuyó el gobierno del mundo de los muertos [15]. La muerte de este dios-hombre fue el hecho capital de la religión egipcia, lo que la convirtió en una religión de salvación [16]. Osiris, dios de la vegetación, del agua fecundante de la inundación [17], es en esencia el dios de la vida que sigue a la muerte, es decir, de la resurrección, pero Osiris tiene la particularidad de que su residencia es una tumba.

◀ LÁMINAS 25 A 32

En realidad el dios creador no es el Osiris hombre cuyo cuerpo descansa en la tumba, sino el Osiris resucitado que, unido al gran dios creador Ra, participa desde entonces de su poder creador.

Osiris fue venerado principalmente como dios de los muertos, como dios de la resurrección, aunque a veces fuera considerado como el creador y otras, simplemente, como el que inició a los hombres en la civilización y en la moral.

4. Las ideas osiríacas sobre la vida de ultratumba

Los hombres han creído en la vida de ultratumba desde su más remoto origen. Parece que, según las ideas más antiguas, el espíritu del muerto continuaba viviendo en relación con el cuerpo e incluso bajo su dependencia[18]. Era una vida disminuida, larvada, en un mundo subterráneo, como la que concibieron los babilonios y más tarde los griegos.

Al lado de estas creencias, que dejaron huella en el pensamiento religioso de Egipto durante decenas de siglos, existían otras ideas en relación con el culto de la diosa madre, según las cuales el muerto resucitaba a una vida nueva después de la total descomposición del cuerpo, es decir, cuando los elementos que lo constituían habían vuelto a la tierra madre, esto es, al caos primitivo[19]. Ésta devolvía de nuevo al muerto el mundo, no en su forma primitiva, sino en la de un recién nacido[20].

Esta idea de la vida renovada es en definitiva la de la metempsícosis y, sin embargo, no hay rastros de ella en la religión egipcia. Hemos de buscar sin duda su causa en la evolución de las ideas religiosas atraídas cada vez más por el culto agrario. Osiris, concebido como un hombre que muere y resucita bajo la forma de un dios, pero que conserva también su primera personalidad, fue el centro de atracción de las concepciones religiosas de ultratumba. En Osiris muerto y resucitado debe distinguirse por una parte su cuerpo, que permanece en la tumba, y por otra su espíritu, que era recibido entre los dioses. Creo que en ello está la explicación de que las ideas religiosas de ultratumba presenten un doble aspecto: la creencia en una supervivencia subterránea asociada a la conservación del cuerpo del muerto y la creencia en una supervivencia puramente espiritual del espíritu del difunto en el reino de los dioses[21].

El culto de Osiris hizo de la supervivencia en el otro mundo la resurrección del muerto, con su personalidad propia ligada a su propio cuerpo.

Creemos que no puede dudarse de que los egipcios creyeron en la supervivencia de todos los hombres. El hecho de que en las sepulturas, desde los tiempos más antiguos, se depositaran alimentos, vasijas, figuritas femeninas, etc., parece demostrarlo. Se trataría sin duda de una supervivencia en el mundo subterráneo.

Cuando el culto osiríaco se asoció a la monarquía, el rey, después de su muerte, era

enterrado como Osiris, puesto que era de esencia divina, mientras que su espíritu, *akh*, se unía a los dioses, como lo había hecho el propio espíritu de Osiris.

Pero el rey, muerto, continuaba siendo un rey aunque fuera un dios. El culto funerario real tenía por finalidad asimilar el rey muerto a Osiris.

Desde el comienzo del Imperio Antiguo y en todo caso entre la II y V dinastías, la teología solar se asimiló el culto osiríaco. Osiris no sólo fue considerado como uno de los dioses de la Gran Enéada, sino que al quedar como hombre dios se le asimiló a Ra, que se introdujo de este modo en el mito osiríaco.

Cuando Isis consiguió reconstruir el cuerpo de Osiris, éste, en un gran impulso, dirigiéndose a Ra, gritó: «Oh padre mío, ven a mí». Ra oyó su llamada y abrazó el cuerpo de Osiris y en ese supremo abrazo, Ra, el dios creador, y Osiris, el dios del bien, mezclaron sus almas hasta el punto de no constituir en adelante más que una divinidad única. De este modo el principio del bien se halla unido inseparablemente al principio creador [22].

Desde entonces, al igual que Osiris, hombre-dios, se confundió con Ra, el rey que procede de Osiris, al que se asimila después de su muerte, aparece por el mismo hecho asimilado a Ra [23]. Por ello será objeto de un doble culto, ya que recibirá culto funerario como rey muerto enterrado en su tumba, y culto en su templo solar a su espíritu asociado al de Ra. Estudiando la evolución de la tumba real veremos que la pirámide con sus anexos, el templo funerario y el templo solar, lleva la impronta de esta dualidad de culto.

El culto osiríaco representaba un aspecto más arcaico que el culto solar. Después de la V dinastía este último adquiere un lugar preeminente.

No es posible seguir las ideas egipcias sobre la vida futura, a través de este doble culto, sin intentar comprender cuál fue la concepción religiosa y filosófica del hombre como criatura de dios, según la teología solar.

5. La concepción egipcia del hombre como criatura de dios

La cosmogonía solar, al privar a la creación del carácter sexual para darla como obra del espíritu que ordena la materia, hizo triunfar la concepción dualista del universo formado de materia y espíritu: el espíritu representando el elemento creador; la materia, el elemento inerte.

El sistema del mundo, tal como lo concibió la cosmogonía solar, está compuesto por tres elementos: la materia, el espíritu difuso y la conciencia. El caos inicial está formado de materia y espíritu. Lo que le distingue del mundo creado es que en el caos el espíritu está diluido en la materia, tan inerte como ella misma, mientras que en el mundo creado, la conciencia que el espíritu toma de sí mismo le convierte en elemento creador.

El mundo creado, en todas sus manifestaciones, también está compuesto de materia y espíritu. Pero la materia y el espíritu no están repartidos de igual modo entre los seres. Donde no existe vida domina la materia inerte. El reino del espíritu es aquel donde se desconoce a la muerte o donde la vida dura eternamente. Entre ambos extremos se coloca el mundo viviente. La tierra es la parte más material, el aire la más espiritual, pues constituye una zona más pura [24]. El cielo es la morada de los seres imperecederos, como las estrellas [25]; es la morada de los dioses, así como la de ciertos espíritus puros que no son sino «ideas» — la Justicia, *maât* [26], la Paz, *hetep* [27], la Abundancia, *djefa* [28] —, que representan la parte espiritual de los seres y de las cosas. Éstas sólo existen porque el creador las ha concebido espiritualmente.

Estos seres puramente espirituales, desligados de la materia, son también aspectos del «todo» divino. El sostén de la personalidad de todo ser creado, aunque fuese puramente espiritual, procede del «Gran dios». Es el *ka*, el soplo divino sin el cual no existe individualidad posible. Toda materia que bajo el impulso de la conciencia divina adquiere forma, constituye un ser propio, viviente, que participa de la divinidad; lo es así el Nilo, el mar, las montañas, Egipto [29]. Tales seres han sido divinizados con frecuencia por los egipcios como instrumentos inconscientes de la divinidad consciente. Los dioses que los representan son parcelas de la conciencia divina que se encuentra en ellos y que los egipcios llamaron el *ka* [30].

En la escala de los seres, el hombre tiene una posición intermedia entre los dioses, espíritus puros, y la materia inconsciente.

Microcosmo del universo, el hombre es un compuesto de polvo que forma su cuerpo (*khet*) [31], a quien el *ka*, principio de vida, da una personalidad consciente que se expresa en su alma individualizada, su *ba*.

El *ka* es el elemento espiritual salido de Ra que constituye la misma condición de vida en cada hombre. No se distingue de su cuerpo que, en realidad, encierra dos seres: uno material y otro espiritual, cuya combinación forma el ser vivo [32]. Por esa razón Khnum, el dios que modela a los hombres, se representa con dos figurillas iguales en la mano. Una es el cuerpo del hombre que modela la materia y otro el *ka* que la anima y le da su personalidad.

Por consiguiente, el *ka* es la parte divina que hay en el hombre, y puesto que toda vida es divina, en ello se distingue el hombre de la materia inerte.

Cuando el hombre engendra a sus hijos, no es su cuerpo el que crea la vida, sino el *ka* que la anima. Por ello, los hombres son *ka* vivientes [33]. Por la misma razón el hombre vive mientras está con su *ka* [34].

Este *ka* no tiene más personalidad que la materia que forma el cuerpo o, por lo menos, sólo tiene personalidad en cuanto está unido a un cuerpo. Por otra parte, el destino del *ka* no está unido definitivamente al del cuerpo en el que está encarnado. El

cuerpo es mortal, mientras el *ka* no puede perecer [35]. Matar a alguien es echar su *ka* fuera de su cuerpo [36]. El *ka* es, por consiguiente, un elemento extraño al hombre y sobre el que la voluntad nada puede. De la unión del *ka* y el cuerpo [37] nace una personalidad, una conciencia que es al hombre lo que Ra es al mundo, y esta personalidad es el *ba*.

El *ba* no es anterior y extraño al hombre, como el *ka*, sino que nace con él. Está «en la misma sangre» del hombre [38]. Es su conciencia, su alma. Es un elemento puramente espiritual, desligado del cuerpo. Es su voluntad, la sede de sus sentimientos. Si practica la iniquidad, el *ba* asumirá la responsabilidad ante los dioses [39].

En suma, el *ka* es la razón que representa la divinidad en el hombre y que constituye su principio vital; el *ba* es la conciencia individual. El hombre actúa por su *ba*, pero se vuelve hacia su *ka* cuando busca la verdad o la protección divina [40]. El hombre posee en sí el principio divino del conocimiento. Al volverse hacia su *ka* alcanzará a Dios y a la verdad, pues así como la creación se confunde con el conocimiento, Dios se confunde con la verdad; es el «Verídico que está en la barca de la Verdad» [41].

El hombre, compuesto de un elemento material, el cuerpo perecedero (*khet*), y de un elemento espiritual formado por el *ka* y el *ba*, debe disociarse necesariamente en el momento de la muerte: «el espíritu es para el cielo, el cuerpo para la tierra» [42].

¿Bajo qué forma subsiste el espíritu que está en el cuerpo?

La parte espiritual del hombre es doble. Una, recordémoslo, le es anterior, forastera e inmortal; es el *ka*, partícula del espíritu del mundo, es decir, del gran dios. El *ka* es exactamente semejante al cuerpo. Es la «forma» del cuerpo y, a la vez, su principio de vida. El cuerpo y el *ka*, unidos, constituyen el segundo elemento de la parte espiritual del hombre, su personalidad, su conciencia, el *ba*.

El hombre como individualidad es esencialmente el *ba*. Para que el *ba* subsista en el momento de la muerte es necesario que le quede asociado el principio de vida, es decir, que no se separe del *ka* que animó su cuerpo.

El culto funerario, concebido según la cosmogonía solar, como asimismo la moral que se desprende, consistirán en asegurar al *ba* su supervivencia manteniendo su unión al *ka*, eso es, manteniéndole unido al principio inmortal de su personalidad.

Pero aquí se plantea una cuestión: ¿esta supervivencia se coloca para todos los hombres en la morada de los espíritus puros? Generalmente se admitía, por lo menos en lo que respecta al Imperio Antiguo, que sólo el rey tendría acceso entre los dioses, y el resto de los hombres sólo estaría destinado a disfrutar de la vida subterránea de ultratumba como la concebía el rito osiríaco.

Este modo de ver supondría — y es lo que se ha pretendido [43] — que sólo el rey tenía un alma, un *ba*, lo que no es cierto, pues en *Las instrucciones del rey Kheti a su hijo Merikare* leemos esta frase: «Es necesario que un hombre haga lo que es saludable

para su alma (*ba*)» [44]. Este texto es de la X dinastía que, a pesar de la decadencia en todos los aspectos, continúa las concepciones religiosas del Imperio Antiguo. Creo que esta frase prueba que durante el Imperio se creía que todos los hombres poseían alma, es decir, *ba* [45]. Por consiguiente, parece imposible rehusar a esa alma, una vez separada del cuerpo, la morada entre los espíritus puros si en el transcurso de su vida pudo destacarse suficientemente de la materia para unirse al *ka* que constituía el sostén de su personalidad.

El examen de los «Textos de las pirámides» lleva a idéntica conclusión. Leemos allí que los espíritus que entran en el cielo siguen al rey difunto cuya alma llega allí en virtud de su gloria. Estos espíritus son las almas de seres humanos que han vivido, puesto que el texto los describe como «contando sus mazas», «destruyendo sus armas» [46]. También vemos al rey llegar al lago donde se purificará; allí encontrará otros espíritus a los que mandará en su calidad de rey [47]. El rey difunto, incluso antes de haber sido divinizado, es un príncipe entre los espíritus [48]. Así, pues, no todos los espíritus son reyes. El rey se sienta en su trono y juzga los espíritus [49]; es poderoso ante los espíritus [50]. Sus servidores están detrás de él; sus nobles, delante [51]. Los espíritus se inclinan ante él, besan el polvo de sus pies [52].

Los dioses le entregan su bastón de mando ante los espíritus, su cetro ante los inmortales [53]. Sentado en su trono conduce los espíritus, aplaca a los inmortales [54].

Me parece difícil no considerar en estos textos a los espíritus como almas de los muertos, mientras los inmortales serían seres puramente espirituales, como las estrellas y los dioses. Numerosas inscripciones sepulcrales de la VI dinastía confirman estas conclusiones. En la tumba de Hirkuf se lee: «El rey da una ofrenda, Osiris da una ofrenda para que él (Hirkuf) se pasee en paz por los bellos caminos del Occidente, por los que pasean los fieles, para que suba al cielo en calidad de fiel» [55]. Según estos textos tal vez podría considerarse que los fieles (*imakhu*) tienen acceso al cielo, morada de los espíritus, precisamente en su calidad de fieles que les liga al rey.

Pero he aquí otro texto que prueba que no sólo los fieles, sino todos los hombres, pueden alcanzar vida eterna entre los espíritus puros y los dioses: Inti promete a toda persona que celebre su culto funerario pasar a su *ka* [56], lo que significa, al haberse unido su *ba* al *ka* que lo anima, su transformación en espíritu (*akh*) [57], al que se abrirá la morada entre los dioses.

Otros, como Pepiankh, dicen que los muertos son «poseedores de un *ka*», es decir, que han conservado su *ka* después de su muerte y, por consiguiente, gozan de la vida eterna [58].

Creo que es necesario admitir que la vida celestial estaba abierta a todos los hombres, pero que tal vez éstos ocuparan puestos más o menos elevados según su rango sobre la tierra. En cuanto al rey, se distingue de los demás hombres en que su alma,

después de su muerte, no es sólo un espíritu, sino que al estar divinizada aparece semejante a los mismos dioses [59].

6. El culto funerario y la concepción de ultratumba

El culto funerario presenta un doble aspecto, como las ideas relativas a ultratumba. Por un lado, tiende a la conservación del cuerpo; por otro, al acceso del *ba* del muerto al reino de los dioses, entre los espíritus.

El drama que representa el paso de la vida sobre la tierra a la nueva vida tiene lugar cuando la materia del cuerpo se disuelve. En la concepción osiríaca más antigua, la inmortalidad está ligada a la conservación del cuerpo. El culto funerario procura reconstituir el cuerpo del difunto, como Isis hizo con Osiris, y a la vez asegurar su conservación.

No conocemos otros ritos funerarios osiríacos que los celebrados a la muerte del rey. Para dar vida al rey muerto, los ritos reproducen el misterio cumplido cuando Isis, asistida por los aliados de Osiris, Thot y Anubis, le devuelve la vida. MORET cree que no hay duda de que la familia real, ya en la época tinita, celebraba en torno del cuerpo del rey muerto el «misterio» de la resurrección de Osiris, al que era asimilado el rey [60]. Más tarde son los sacerdotes quienes celebran el misterio ante la familia reunida. La parte esencial del rito funerario consiste en la «apertura de la boca» y de los «ojos» [61] del rey difunto y de su estatua, mediante instrumentos que se pretendía eran los mismos utilizados para Osiris. Recordemos que los ojos simbolizaban la facultad de concebir y la boca la de querer. Ra creó el mundo por los ojos y la boca al concebirlo y desearlo. Al efectuar la ceremonia de abrir los ojos y la boca del rey, según el ritual osiríaco, devolviéndole la vista y el aliento vital, se le asimilaba a Osiris, es decir, al gran dios creador con el que se había confundido el propio Osiris después de su resurrección.

En la concepción de la vida que daban al rey muerto los ritos osiríacos hubo sin duda una evolución. De acuerdo con las creencias más antiguas, la vida dada al rey debía transcurrir, en el reino de Osiris, en la «divina región inferior» (*Khert neter*) [62]. Allí el faraón hallaba a sus antepasados y velaba por el destino de sus sucesores.

Reinaba sobre sus súbditos muertos, que también gozaban de nueva vida en ese reino subterráneo, en el que únicamente el rey era asimilado a Osiris. Hemos de admitir que los muertos debían sobrevivir en el mundo subterráneo, pues el hallazgo de ajuares en sus tumbas parece comprobar una creencia popular en tal sentido.

Para dar al difunto su cuerpo era necesario devolverle sus huesos, sus carnes, sus miembros, su cabeza y su corazón. Puesto que el cuerpo es materia, esta reconstrucción sólo podía hacerse mediante materia, agua, aceite, alimentos — ajo, carne, pan,

vino, frutos, aves, cerveza y golosinas —, sin contar los cosméticos y vestidos [63]. Estas materias se transformarán en el cuerpo del rey — y quizás en el de los demás muertos — gracias a la virtud mágica de los ritos funerarios.

Estos ritos osiríacos, en su forma más antigua, no tenían aún el carácter de pura espiritualidad que alcanzaron más tarde. No puede admitirse, sin embargo, que el cuerpo resucitado para vivir en el mundo subterráneo de Osiris fuera considerado por los egipcios como un simple ser viviente disminuido. Sabemos que los «vivientes» del reino osiríaco ya no tenían hambre ni sed. Estaban liberados de la servidumbre de la materia al igual que el propio Osiris había sido libertado después de su resurrección. Según los «Textos de las pirámides», no podemos hacernos una idea exacta de lo que era esa vida en la «divina región inferior», pero sin duda debía de estar más cercana a la vida espiritual de los dioses que a la material de los hombres.

Lo que parece evidente en todo caso es que la cosmogonía solar, al integrarse en el culto osiríaco, acentuó el carácter espiritual de la supervivencia. En la teología solar, la superviviencia ya no está ligada al cuerpo del muerto; supone, por el contrario, que su *ba*, su personalidad, resta unido al elemento espiritual que se halla en todos los hombres, el *ka*, después de la descomposición material del cuerpo. Pero la personalidad del hombre, simbolizada por el *ba*, reside en su «forma» y en ello las ideas solares se acercan a las osiríacas espiritualizándolas aún más.

Para la teología solar, reconstruir la «forma» del cuerpo es devolverle su personalidad espiritual, su *ka*, al que quedará asociado su *ba*, y no precisamente su cuerpo carnal. Como las ofrendas que se hacen al muerto están compuestas de materia inerte, no pueden dar al difunto su *ka*, que es puramente espiritual. Hemos de recordar que la inmortalidad necesita que el *ka* que ha animado al hombre vivo quede unido a su *ba*, esto es, a lo que hacía su personalidad, para que ésta subsista. En el sistema solar el objeto del culto funerario será, pues, conservar en el *ka* la personalidad del muerto. Este *ka* es, en el plano espiritual, el doble más exacto de lo que era el cuerpo en el plano material. Por consiguiente, será necesario reconstruirlo, no con ofrendas materiales, sino con los *ka* de estas ofrendas. En tal concepto, la ofrenda es una plegaria dirigida a los dioses para que ellos, que son espíritus puros, den al muerto los *ka* de las materias que le permitirán conservar eternamente su personalidad, es decir, su *ba*, el cual, unido al *ka* que había animado su cuerpo, gozará de la inmortalidad. En el rito solar las ofrendas sólo tienen un sentido simbólico.

La ofrenda de leche e higos recuerda la resurrección bajo la primera forma del niño nacido de Mut, cuidado por Isis, amamantado por Neftis [64]. La ofrenda de agua simboliza la resurrección del muerto con un cuerpo inmaterial e imperecedero y, por consiguiente, su inmortalidad [65]. La ofrenda del pan y de la cerveza, que se enlaza al rito osiríaco, significa la resurrección en Osiris [66]. El pan y la cerveza están hechos de gra-

no, el símbolo de Osiris. Rehacer el cuerpo del muerto con grano, con Osiris, equivale a hacerlo renacer en Osiris, convertirlo en un espíritu, unirlo al dios. Las ofrendas de alimentos están destinadas a rehacer el cuerpo con sus huesos y sus carnes. En cuanto al salitre y al incienso, son signos de espiritualidad [67].

Pero, insistamos, las ofrendas debían aportar al difunto su esencia, su *ka*, no sus materias. Gracias a ellas el muerto resucitará bajo la forma de espíritu puro en el mundo de los espíritus, mundo que por otra parte es paralelo al mundo material, puesto que el universo es un ser único compuesto de materia y espíritu.

No es necesario ofrecer al difunto la ofrenda bajo su aspecto material; basta con aportarle la esencia. Por ello es posible hacer ofrendas pronunciando sólo una oración: «Mil panes, mil cervezas» para el *ka* del difunto. Por ello a los *ka* se les llamó *kau*. La ofrenda también puede ser sugerida por su representación en las paredes de la tumba o sobre una estela.

La palabra y la forma poseen una suerte de don de creación puesto que una y otra han salido del *ka* del que hace la ofrenda, y este *ka* no es más que una parte del *ka* del mundo, es decir, de Ra, «jefe de los *ka*» [68].

La virtud creadora de la palabra o de toda exteriorización de una idea es otro aspecto de la concepción según la cual Ra ha creado el mundo al concebirlo [69]. Todo lo que ha sido concebido existe necesariamente en el mundo espiritual. Éste es el origen de la oración bajo la forma de ofrenda dirigida al muerto. La idea de que el pensamiento y el concepto pensado existen juntos, se expresa en la creencia religiosa egipcia por la intervención de los dioses ante la llamada del suplicante [70]. Sabemos que los dioses son los *ka* de los seres, es decir, la esencia misma de los seres. Durante el sacrificio funerario, «los dioses acuden con sus *ka* para que el muerto permanezca con su *ka*» [71]. Y son los dioses quienes en el mundo espiritual reconstruyen para el muerto un cuerpo inmaterial, imputrescible, que ya no estará sometido a las miserias de la carne, al hambre y a la sed [72]. Este cuerpo inmaterial, totalmente desligado de la materia, ya no perecerá; es espíritu puro, ya no comprende más que el *ka* y por ello es un *ka* [73]. Desde este momento, la personalidad del difunto es eterna, puesto que su alma, el *ba*, perpetuamente unida al *ka* [74], participará de su inmortalidad. No obstante, para expresarnos según la teología egipcia [75], vivirá en el reino de los espíritus puros, permaneciendo él mismo, es decir, en tanto que alma *(ba)*. El alma, «espíritu entre los espíritus» [76], librada de las imperfecciones que debía a su cuerpo carnal, conserva su personalidad y, por lo tanto, sus recuerdos, sus sentimientos terrenos, pero despojada de cualquier mancha o sufrimiento [77]. El alma goza de la felicidad eterna en el reino de los dioses, en ese «campo de ofrendas» en que todo es «ofrenda de los dioses».

Lo que acabamos de exponer no sólo explica el sentido de la ofrenda, que ya vemos enteramente desligado de las ideas primitivas, sino las representaciones, las inscripcio-

nes y las estatuas con que los egipcios adornaron sus tumbas desde el final de la III dinastía [78]. En esa época, el cuerpo ya no era momificado. Todo el ritual funerario presupone su destrucción. La tumba está destinada a la conservación de la personalidad del muerto, esencia propia de su eternidad, no a asegurar la conservación de un cuerpo que se sabe ha de perecer. Por ello la tumba contendrá su imagen en la forma de una o más estatuas, su biografía, su parentesco, la indicación de los cargos que ha desempeñado, sus cualidades y sus virtudes. Los egipcios llaman a la tumba «casa de la vida», es decir, la casa en que por la conservación de su personalidad queda asegurada al difunto la vida eterna.

Para asegurar la vida eterna no es suficiente conservar la personalidad del muerto; es necesario que pueda resucitar en espíritu. Sólo lo conseguirá si su *ba* se ha desligado totalmente de la materia y de las faltas que haya podido cometer. Para el *ka* la muerte es una liberación. La muerte le libra de su envoltura terrena [79] y para que el *ba* pueda permanecer unido al *ka* es necesario que sea liberado por completo de la materia con la que nació y vivió. El mismo nacimiento es una mancha, la que el *Libro de los Muertos* llama «mancha que lleva el hombre de su madre», borrón inherente al contacto del espíritu con la materia imperfecta y que constituye la fuente de los instintos viles como de las funciones más bajas de la vida.

Pero además de esta mancha original hay también la que procede de los pecados cometidos por el difunto durante su vida [80].

Para que el alma *(ba)* pueda vivir entre los espíritus, será necesario que ya no tenga «ni mal ni manchas de su madre» [81]; sólo entonces «resucitará del anonadamiento de la noche» [82].

Esta liberación del alma se expresa en los textos egipcios de dos maneras. Una muestra al alma burlando a la tierra que, bajo la forma de serpiente, intenta aniquilarla [83], mientras se esfuerza en alcanzar el cielo trepando la montaña de Occidente y descansando sobre una de sus cuatro cumbres [84].

Esta lucha del alma contra la materia es la última prueba que realizará antes de ser admitida en la morada de los espíritus puros.

El alma liberada subirá hacia el reino de Ra como pájaro que se eleva hacia el cielo guiado por la estrella matutina [85]; saldrá de la tierra abandonándose al viento que la llevará al paraíso [86]; hará una escala de los rayos del Sol [87], alzándose gradualmente hacia el mundo luminoso de los espíritus puros que resplandecen en el firmamento para alcanzar finalmente el horizonte [88].

En el límite del mundo terrestre, el alma alcanzará el agua primordial [89], el agua pura de Atum [90], residencia del espíritu divino que penetra todo el mundo. Al hundirse en ella se une al espíritu del mundo tal como era antes de haberse unido a ningún ser, es decir, en su forma más virgen; de este modo recobrará su primitiva pureza que le

abrirá al fin la puerta del cielo y de ese «campo de ofrendas» donde alcanzan las almas la espiritualidad absoluta a la par de los dioses, puesto que la materia está totalmente ausente [91].

Otra concepción simboliza la liberación del alma bajo una forma distinta. Es una adaptación de las ideas antiguas a los nuevos conceptos. La diosa Nut, antigua diosa tierra, a la que se confiaban antaño los muertos y que les daba nueva vida en el mundo terrestre, se ha espiritualizado. Después de su unión con el dios Geb se ha convertido en la diosa del cielo. Así aparece haciendo renacer al difunto en pleno cielo bajo la forma de un espíritu puro [92] y se le ahorra la lucha por desligarse de la tierra. Con esta nueva concepción el pensamiento egipcio se espiritualiza todavía más.

La impureza de la que debe separarse el alma es el pecado. Sólo podrá alcanzar la inmortalidad si no está lastrada, materializada por el pecado. Antes de ser admitida en el cielo será sometida a juicio en la «gran sala de justicia de Osiris». Deberá comparecer ante un tribunal formado por cuatro dioses: la pareja Tefen y Tefnut [93], que representa el fuego; Shu, el aire, y Maat, la Justicia. El alma será juzgada por los elementos más espirituales de la creación, el aire y el fuego, y por los principios esenciales del bien, la justicia y la verdad.

El dios Shu, que hará las funciones de fiscal, ordena proceder al «peso del corazón», es decir, del alma, para darse cuenta de su estado de pureza, de espiritualidad.

Esta operación no es más que el examen de la conciencia del difunto que efectúan los dioses cuando le llaman para justificar el modo como ha vivido. Si es declarado injusto, el alma será destruida [94] destrozada por un monstruo [95], que es la materia. Si es justa, vivirá y será admitida por Nut, la diosa del cielo, en la morada de los dioses [96], en la que tendrá el placer de vivir eternamente unida a su *ka*, habitando entre dioses y paseando por los caminos luminosos de la morada de los espíritus que viven entre las estrellas [97].

En lo sucesivo, su cuerpo inmaterial, brillante, resplandeciente, no será más que alma; y participará eternamente de la potencia del gran dios creador, lo que para ella se traducirá en sabiduría y misericordia [98].

¿Hay algo más bello, más poético y más elevado en todas las antiguas religiones que esas exclamaciones de entusiasmo que lanza el alma liberada? «Yo soy ayer, soy hoy y conozco el mañana» [99]; «yo soy el único del agua primordial, nacido de Atum, yo sé, yo conozco» [100]; «la perfección del Ser está en mí, el no Ser está en mí» [101]. En otras palabras: yo soy el absoluto, para mí no hay tiempo ni espacio ni límites, soy el conocimiento y esencia misma de las cosas, ya que, al permanecer yo mismo, soy dios. El alma desde entonces participa de la omnipotencia del gran dios. Es el «*maâ kheru*», es decir, «la voz creadora». Como Dios mismo, tiene el poder de crear las cosas sólo concibiéndolas [102].

Vuelta hacia Dios, el alma del bienaventurado se exalta en plegaria: «¡Oh, león del Sol, tú que estás en mí y yo en ti! Tus formas son mis formas. Yo soy el agua primordial. El gran líquido ignorado es mi nombre. Las transformaciones de Atum (la creación), la vida celeste creada por Atum, todo me pertenece. Veo eternamente a los hombres creados»[103]. Y volviéndose hacia esos hombres que, ligados a las miserias de la materia sufren y desfallecen, grita: «Tendedme vuestros brazos, criaturas divinas nacidas de la palabra (de Dios), pues al que desfallezca reconfortaré, el que llore será salvado entre los muertos... cumpliendo lo que me ha concedido el buen Señor»[104].

Así, en la cosmogonía solar, la filosofía se confunde con la moral, estrechamente asociada a la vida concebida como la obra del dios creador en el mundo dualista dividido entre el espíritu y la materia, entre el bien y el mal. Recordemos que Osiris es a la vez el dios de la fecundidad y el principio del bien, mientras que Seth, dios de la esterilidad, es el principio del mal. El bien está asociado a la creación y al conocimiento, y puesto que la creación es la fuente del bien, la vida, don de dios, es en sí misma un bien. El mal es la esterilidad, la ignorancia, la muerte.

Sistema de un magnífico optimismo. El mundo, penetrado por el espíritu divino y creado por la conciencia que toma la divinidad de sí misma, sólo puede encaminarse a una perfección cada vez mayor. Y el hombre, como el mundo al que pertenece, también penetrado del espíritu divino, es decir, del mismo dios, posee en sí la fuente de todo conocimiento y la revelación del bien. La vida, el conocimiento, la verdad son las expresiones de este mismo principio divino que anima al hombre y que el egipcio llama el *ka*. Por consiguiente, el hombre hallará a dios en sí mismo por su voluntad de conocerlo, y con el conocimiento de dios se le dará el conocimiento del bien del que depende el destino de su alma en el mundo eterno.

No cabe duda de que estas concepciones de tan marcado idealismo, antes de alcanzar su perfección, pasaron por diversas etapas. También es indudable que sólo fueron comprendidas en toda su espiritualidad por una minoría de egipcios durante el Imperio Antiguo. Para la gente vulgar posiblemente el símbolo tomaba el aspecto de una realidad, ya que parece que, incluso cuando la cosmogonía solar alcanzó su más alta expresión, no hizo desaparecer por completo las ideas religiosas que se remontaban a los períodos más arcaicos.

La creencia en otra vida en el mundo subterráneo, condicionada por el mantenimiento de la unión entre el alma y el cuerpo, se halla en el modo de enterrar que nos muestran las mastabas del Imperio Antiguo. Según Drioton, el pozo, en cuyo fondo se inhumaba el cadáver, no estaba destinado únicamente a protegerlo, sino que debía ser considerado como un camino que le permitiría alcanzar el mundo subterráneo donde vivían las almas después de la muerte. Las ofrendas, que en la cosmogonía solar toman un valor espiritual, quizá fueron consideradas como alimento material

para el muerto por el vulgo, poco apto para comprender las altas especulaciones filosóficas[105].

También evolucionó la propia idea que se hacían del mundo subterráneo. Éste se convirtió en la morada feliz en que vivían las almas eternamente jóvenes bajo la guarda de Osiris, despojadas de las miserias materiales de este mundo.

Vemos, por consiguiente, que existieron varias concepciones sobre la vida de ultratumba, presididas por la que consideraba la vida eterna como la fusión del alma del justo con el propio dios.

Parece probable que esta concepción haya sido la de una minoría selecta. No obstante, me parece cierto, como he intentado demostrar antes, que la misma cosmogonía solar no reserva sólo a las almas reales la supervivencia de dios. Existía sin duda una diferencia entre el alma del rey y las almas de las restantes criaturas, puesto que el alma real estaba asociada directamente al *ka* divino.

El panteísmo, que considera todo el universo penetrado por el espíritu divino, establece una gradación entre los seres que va de la materia inerte, a través de los seres conscientes, hasta los espíritus puros. En esta gradación el rey se halla mucho más cerca de la divinidad que los demás hombres; esto es precisamente lo que justifica la autoridad que ostenta. Ra inspira al rey, espiritualiza su ser y hace de él en cierto modo un dios vivo. Pero todos los hombres, que deben la vida a la unión de la materia de la que están formados con el *ka* divino, pueden esperar fundirse en el absoluto de la divinidad después de la muerte, asociando su alma *(ba)* al *ka* que les anima.

1. Según S. SCHOTT, *Spuren zur Mythenbildung*, pág. 8. H. KEES, *Der Götterglaube...*, sitúa bajo la III dinastía el período de elaboración de la cosmogonía solar y fecha los «Textos de las pirámides» de la III a la V dinastía. Creo que es mejor seguir a DRIOTON *(Le Théâtre égyptien*, El Cairo, 1942, pág. 67, nota 1), que hace remontar la mayor parte de los «Textos de las pirámides» a una época anterior a la I dinastía.

2. *Pyr.* de Pepi I, 663.

3. A. MORET, *Au temps des pharaons* (París, 1925), cap. V; véase también A. MORET, *Le Nil*, página 69.

4. Salido del ojo significa concebido y, por lo mismo, creado.

5. Este texto proviene de un himno a Amón, grabado sobre una estatua del British Museum (núm. 40959); se ha conservado también en el papiro 17 del Museo de Boulaq (trad. de H. GAUTHIER, *Les fêtes du dieu Min*, pág. 235; véase también Selim HASSAN, *Hymnes religieux du Moyen Empire* (en *S.A.E.*, 1928), págs. 137 y siguientes.

6. Esta identificación se halla en los «Textos de los sarcófagos». Sin duda, estos textos no aparecen hasta la XII dinastía, pero reproducen creencias mucho más antiguas (cf. A. DE BUCK, *Plaats en betekenis van Sjoe in de egyptische theologie)*.

7. J. SAINTE FARE GARNOT, *Religions égyptiennes antiques*, pág. 62 (según H. KEES, *Der Götterglaube...*).

8. Animales que los egipcios consideran como formados en primer lugar y que por lo mismo simbolizan el origen de la vida.

9. Son las parejas Nunu y Nunet, el agua primitiva, Kaku y Kaket, las tinieblas, Hehu y Hehet, el espacio, Niu y Niut, la inmovilidad (?): BRUGSCH, *Religion*, págs. 123-146; W. BUDGE, *The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian Mythology*, 2 vols., Londres, 1904.

10. Véase la bibliografía reciente sobre el *Libro de los Muertos* y las traducciones hechas por J. SAINTE FARE GARNOT, en *Religions égyptiennes antiques*, págs. 188-190. Se recordará el trabajo de E. NAVILLE que fue un precursor en esta materia: *Das ägyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie, aus verschiedenen Urkunden zusammengestellt* (3 vols., Berlín, 1886). P. PIERRET ofrece también una traducción francesa del *Libro de los Muertos*, hoy superada, pero que tuvo el mérito de ser la primera y conserva el de ser completa.

    Muchas partes del *Libro de los Muertos*, proceden de los comienzos del Imperio Antiguo.

11. Traducción de A. MORET, *Au temps des Pharaons*, pág. 221.

12. Se trata de un juego de palabras; en egipcio la lágrima se llama *rm* y el hombre, *rmt*.

13. E. GRÉBAUT, *Hymne à Ammon-Ra (Rev. arch.*, 1873), págs. 16 y 17.

14. El dios Tormenta fue considerado en toda Asia Menor como dios creador y destructor, puesto que el rayo es la voz del cielo. Dice MORET que es debido a esto el hecho de que el cetro, que simboliza el relámpago *djeser (ḏśr)*, y el rayo *tjehen (ṯḥn)*, van colocados en las manos de los dioses y de los muertos osíriacos (A. MORET, *Le culte divin journalier*, en *Ann. du Musée Guimet*, París, 1902, pág. 160).

15. J. SAINTE FARE GARNOT, *Rel. égypt. antiques*, pág. 31 (según G. D. HORNBLOWER, *Osiris and his Rites*, en *Man*, 37, 1937, págs. 153-158, 170, 178 y 199).

    H. JUNKER, *Die politische Lehre von Memphis*, págs. 15 y s., insiste sobre el carácter histórico de la leyenda osiríaca.

16. Sobre ello MORET dice: «La Pasión de Osiris

es quizás el hecho capital de la religión egipcia. Esta muerte de un dios-hombre, habiendo vivido entre los hombres, esta muerte sufrida, que por lo mismo es el φάρμακον τής ἀθανασίας, representa uno de los primeros casos históricos de salvador. En un texto hallado en Luxor, el nacimiento de Horus en concepto de «hijo de dios» es anunciado en términos que recuerdan el anuncio de la venida de Cristo en los Evangelios. Este mito debía engendrar una religión de salvación en la que se interesa poco a poco todo el pueblo (en *A. Inst. Or.*, VI, 1938, pág. 398).

17. *Pyr.* 25, 1524.

18. E. Drioton, *Paradis égyptiens*, en *Croyances et coutumes funéraires dans l'Ancienne Égypte*, *Revue du Caire* (1943), págs. 318 y ss. *[=Pages d'Égyptologie*, El Cairo, 1957, págs. 129 y ss.].

19. Algunas veces se juzga que los muertos vuelven al Nun, es decir, al Océano primordial que rodea la tierra. En ese caso se les llama «los que habitan el Nun» (A. de Buck, *De godsdienstige opvatting van den slaap in het oude Egypte*, Leiden, 1939).

20. El muerto es de nuevo parido por Isis (*Pyr.* 1965), o por las diosas buitres, es decir, las diosas madres de Buto y de Nekhen (*Pyr.* 478, 904, 1005, 1253).

21. Los «Textos de las pirámides» no cesan de hablar de la presencia en el cielo de los reyes de Buto y de Nekhen (*Pyr.* 478, 904, 1005, 1253), entre constantes alusiones a la época osiríaca, a los reyes horitas y a la historia predinástica. Por lo mismo deben de haber sido elaborados en su mayor parte en la época del reino de Buto.

22. Capítulo XVII del *Libro de los Muertos*. Véase H. Grapow, *Religiöse Urkunden* (Leipzig, 1913-1917), págs. 60 y ss.

23. J. H. Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (1912), págs. 99 y ss.

24. Es lo que en los «Textos de las pirámides» llaman «horizonte en el que se purifican las almas de los muertos» (*Pyr.* 208); «Todo se purifica en el cielo, los dioses y los hombres» (*Pyr.* 1356).

25. *Pyr.* 251, 876, 878, 1201 y s., 1259, 1379 y s., 1904.

26. W. Budge, *The Gods of the Egyptians*, I, páginas 416-421: la justicia *maât* (*mꜣʿt*), la Paz, *hetep* (*ḥtp*), la Abundancia, *djefa* (*dfꜣ*), etc.

27. L. Borchardt, *op. cit.*, II, pág. 25-29.

28. E. Naville, *The Temple of Deir el-Bahri*, IV, pág. 110.

29. Sobre la personificación divina de seres y conceptos, véase A. H. Gardiner, en *Hastings Encyclopaedia*, IX, en la palabra «Personification», págs. 787-792.

30. Es por lo que Ra se da como el *ka* de todos los dioses (*Pyr.* 267, 1831). Me aparto de las teorías generalmente admitidas relativas al *ka*. En lugar de mencionar los numerosos trabajos relativos al *ka* que yo no sigo, creo más provechoso citar los textos egipcios, especialmente los de las Pirámides en los que me apoyo.

31. J. Capart, *C. d'É.*, 32 (julio 1941), pág. 239.

32. *Pyr.* 37 *c*, 908.

33. A. Erman, *Die Religion der Ägypter*, trad. francesa, pág. 246.

34. *Pyr.* 854.

35. *Pyr.* 906.

36. *Pyr.* 653.

37. El *ka* unido al cuerpo se llama *ka* corporal (*Pyr.* 373).

38. *Pyr.* 854.

39. *Pyr.* 1098.

40. *Pyr.* 63.

41. *Pyr.* 1306.

42. *Pyr.* 474. La palabra usada para espíritu es

akh, que designa a los espíritus puros, a los reyes divinizados y sin duda también a los difuntos recibidos en el reino de Ra (E. EDEL, *Zu einer Formel in dem AR-Texten*, en *J.E.A.*, XXV, 1939, pág. 217).

43. H. RANKE, *Hatten die Ägypter des Alten Reiches eine Seele?*, en *Z.A.S.*, LXXV, pág. 133; H. JACOBSOHN, *Die Bewusstwerdung des Menschen in der ägyptischen Religion* (Hildesheim, 1951).

44. Ll. 63-64; J. PIRENNE, *Une nouvelle interprétation des Instructions du roi Khéti à son fils Mérikarâ*, en *Rev. d'Égypte*, III (1938), págs. 1 y ss.

45. La estela de Stuttgart, publicada por SETHE, en *Ägyptische Lessestücke* (Leipzig, 1298), pág. 88, habla también del *ba* de un personaje no real.

46. *Pyr.* 1144.

47. *Pyr.* 930, 938.

48. *Pyr.* 1220.

49. *Pyr.* 573.

50. *Pyr.* 579.

51. *Pyr.* 574.

52. *Pyr.* 755.

53. *Pyr.* 1994.

54. *Pyr.* 1721.

55. J. P., *Inst.*, III, pág. 200; fiel, *imakhu (imɜḫw)*.

56. J. P., *Inst.*, III, pág. 173.

57. El *ka* y el *ba* unidos forman el espíritu, *akh*.

58. J. P., *Inst.*, III, pág. 194. Sobre el *ka* y la teología heliopolita, véase Liselotte GREVEN, *Der Ka in Theologie und Königskult der Ägypter des Alten Reiches* (Gluckstadt, 1952).

59. E. OTTO, *Sprüche auf altägyptischen Särgen* (en *Z.D.M.G.*, 102 (N.F. 27), 1952, págs. 187-200), considera que los «Textos de los sarcófagos» revelan tres aspectos sucesivos de inmortalidad: una inmortalidad vegetativa, el regreso a la fuerza creadora primordial y finalmente la sublimación del difunto bajo forma de pájaro, es decir, la inmortalidad del *ba*.

60. A. MORET, *Le Nil*, pág. 196.

61. *Pyr.* 11 y s., 1329.

62. *Pyr.* 758, 763, 903.

63. *Pyr.* 26-35

64. *Pyr.* 1109.

65. *Pyr.* 2066.

66. *Pyr.* 37, 54, 62.

67. Sobre toda la cuestión de ofrendas, véase: L. SPELEERS, *La résurrection et la toilette du mort*, en *Rev. d'Égipte*, III (1938), págs. 37-67.
Inscripción de Karapepinefer: J. P., *Inst.*, III, pág. 176. Inscripción de Djau, *id.*, III, pág. 188. Inscripción de Meni, *id.*, III, pág. 196. Inscripción de Hirkuf, *id.*, III, pág. 200. El difunto pide también al que pasa que recite la oración de la «Salida a la Voz»: inscripción de Rahertep, *id.*, III, pág. 243, etc.
SELIM HASSAN, *Excavations at Giza*, *The Offering-list in the Old Kingdom* (vol. VI, parte II, 1934-1935, El Cairo, 1948) da la lista de todas las ofrendas conocidas en el Imperio Antiguo, en total 153.

68. *Pyr.* 267.

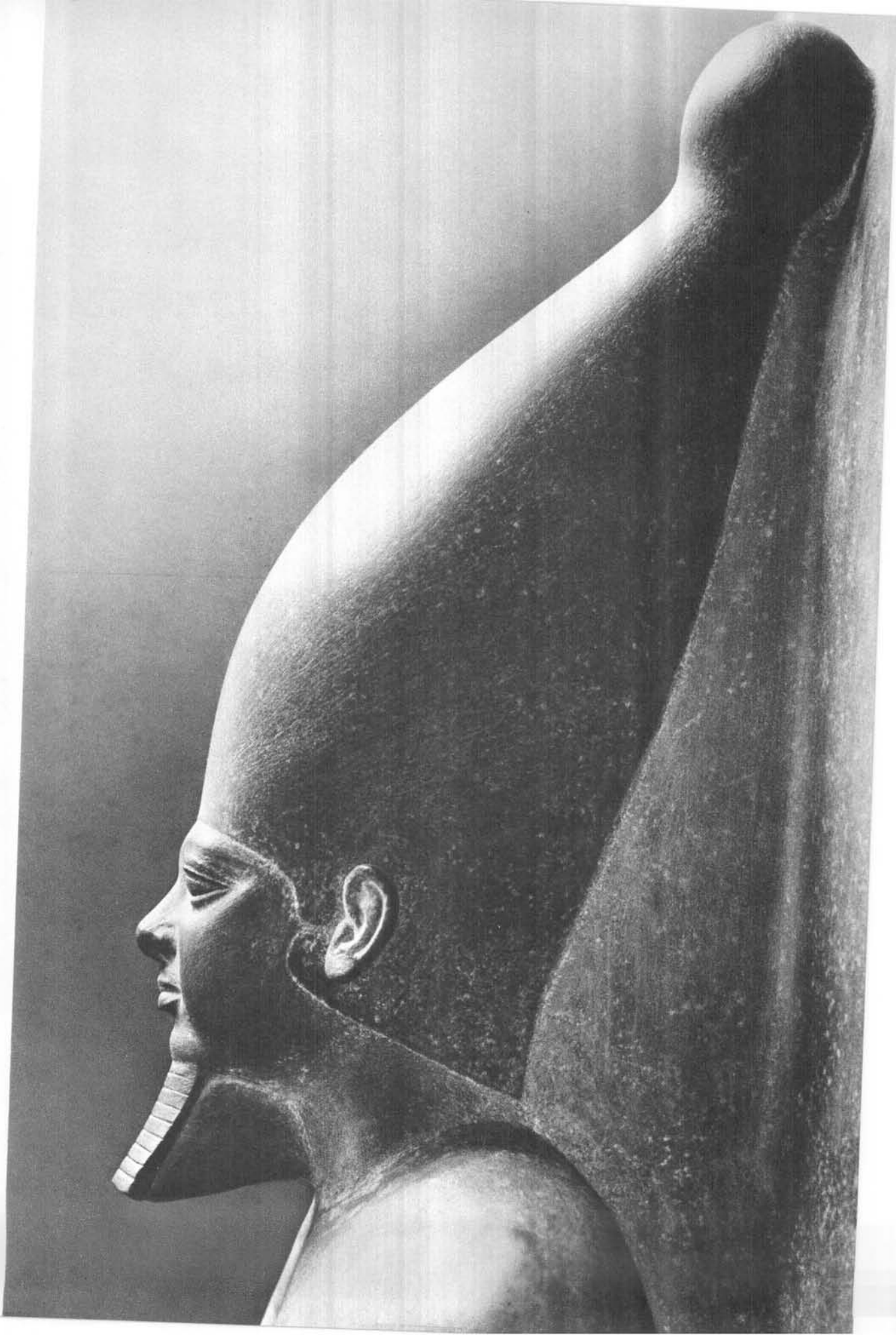
69. Es quizá la última evolución de las ideas primitivas según las cuales la palabra y la representación gráfica de las cosas llega a crearlas en la realidad material. ¿Acaso los hombres de las cavernas, al representar gráficamente los bisontes y ciervos, no intentarían provocar su presencia?

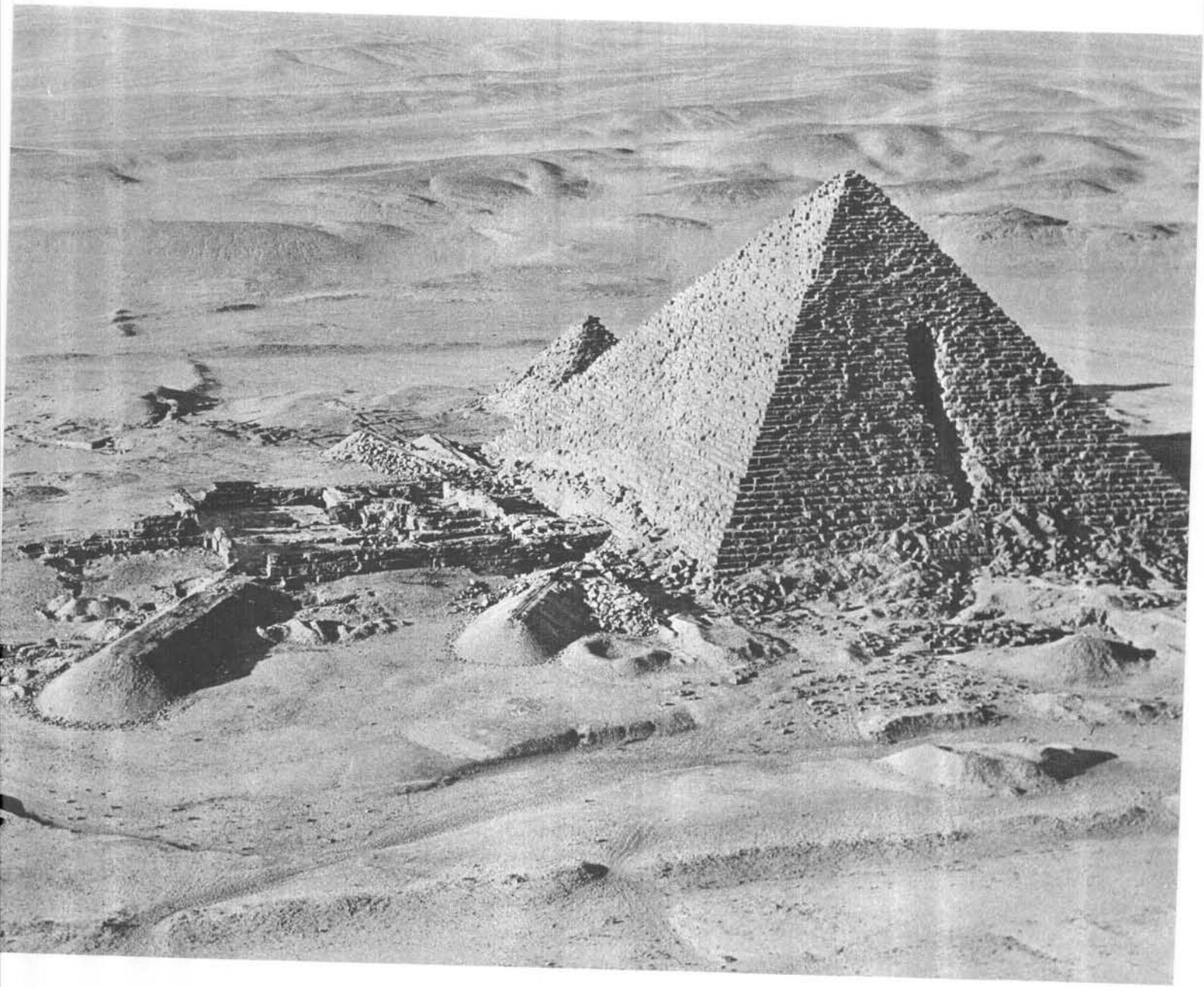
70. La voz crea por el hecho de la simultaneidad del concepto y de la realidad; de ahí la «Salida a la Voz» que se pide a los dioses en las oraciones funerarias y que significa la creación de ofrendas por la voz de los dioses en el mundo espiritual. Cf. A. MORET, *Le culte divin journalier*, pág. 156. Leemos en la pirámide del rey Unas: «Su pan es lo que *dice* Geb, lo que sale de la boca de los nuevos dioses» *(id.*, pág. 156), lo que significa que los dioses le conceden el pan, símbolo de Osiris, y, por consiguiente, la vida inmortal.

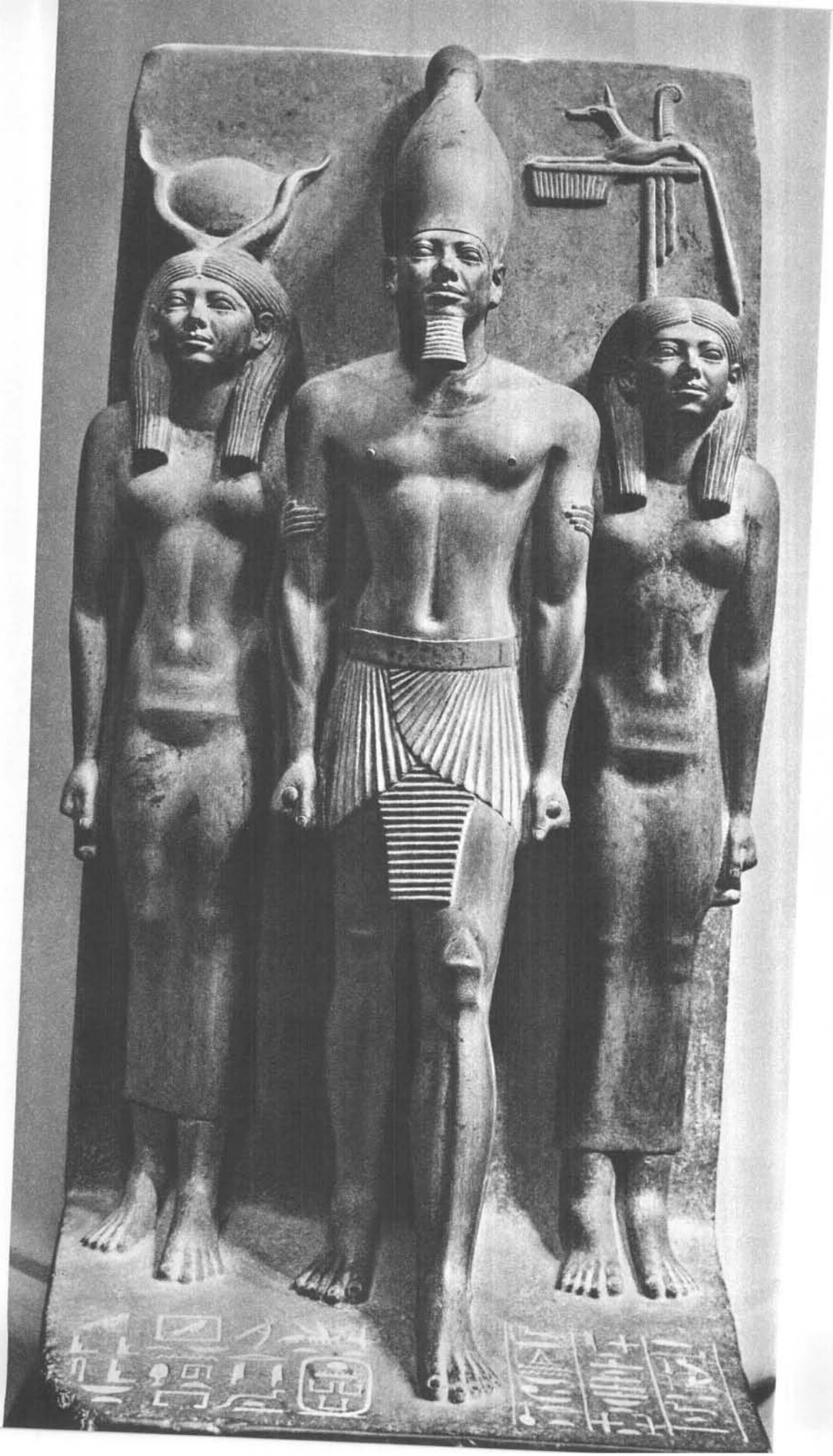
LÁMINAS 33 A 40 ▶





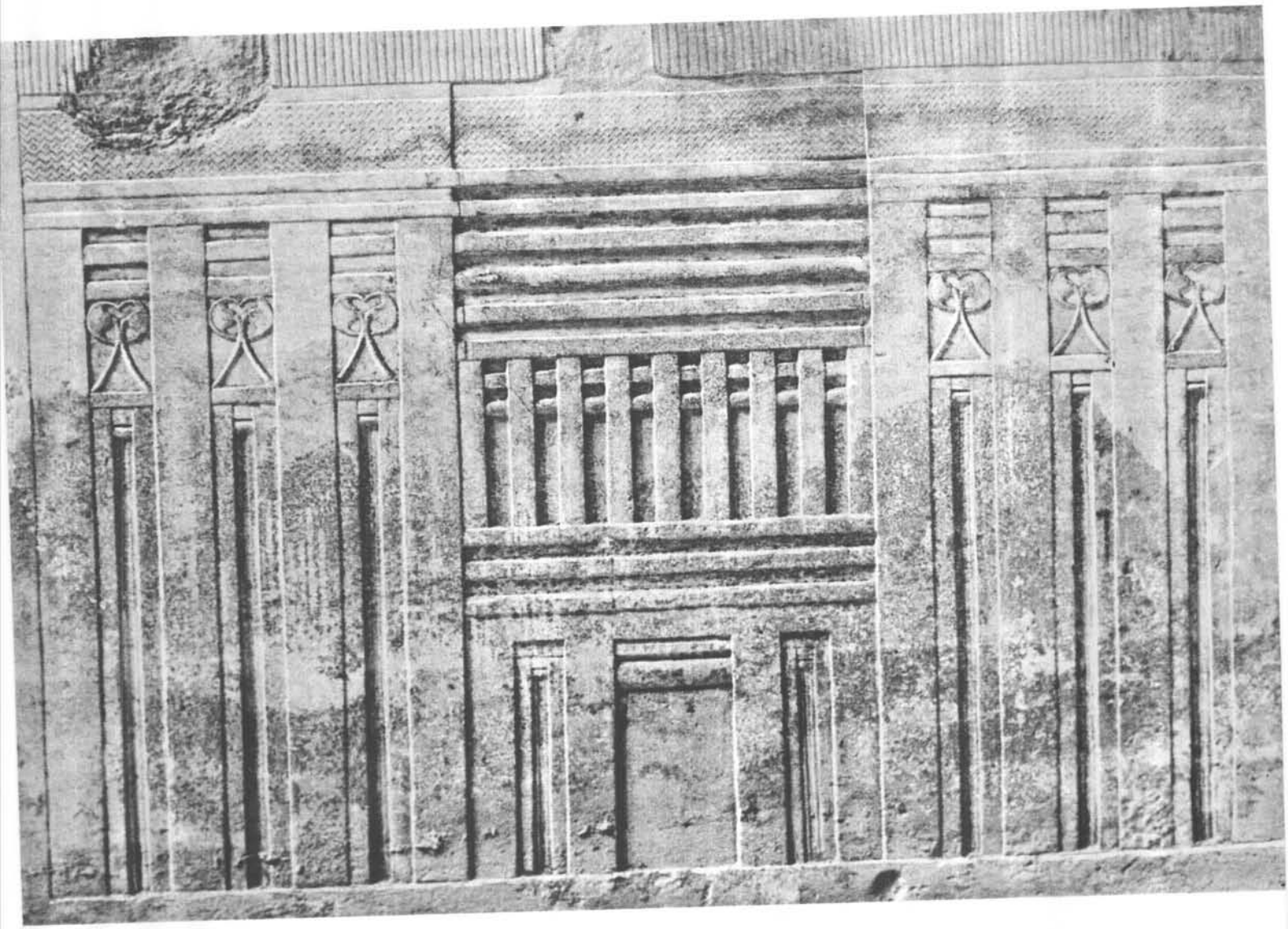












71. *Pyr.* 1120-1127.

72. *Pyr.* 126-133.

73. *Pyr.* 140, 149.

74. *Pyr.* 837, 839. Los muertos admitidos en la morada de los dioses son llamados «espíritus» *(akh)*, los cuales, recordémoslo, están formados por la unión indisoluble del *ka* y del *ba*.

75. *Pyr.* 210, 215, 250, 394, 457, 723, 789, 799, 1557, 1943, 2201.

76. *Pyr.* 758, 763, 903.

77. *Pyr.* 1021. Para asegurar la permanencia de los bienes de este mundo, cuyo recuerdo conserva el difunto, se le colocan en la tumba los objetos de su particular aprecio.

78. A. SCHARFF, *Das Grab als Wohnhaus in der ägyptischen Frühzeit* (Munich, 1947).

79. *Pyr.* 315.

80. *Libro de los Muertos*, cap. LXIV, l. 7. Podemos evocar aquí este capítulo, puesto que se le considera del Imperio Antiguo.

81. *Libro de los Muertos*, LXIV, ll. 7 y 8.

82. *Id.*

83. De ahí las imprecaciones contra las serpientes que amenazan el alma a punto de salir de la tierra *(Pyr.* 417, 422), y que se han tomado erróneamente al pie de la letra, queriendo ver en ellas palabras mágicas contra la mordedura de serpientes. Hasta más tarde, cuando en la baja época la magia haya corrompido la religión, estos textos no se usarán efectivamente como sortilegios o fórmulas mágicas.

84. *Pyr.* 1556, 926-938.

85. *Pyr.* 1120-1127.

86. *Pyr.* 1551-1557.

87. *Pyr.* 1107 y 1108. Es la escala de la que se trata en *Pyr.* 939-945, 971-980, 1253.

88. *Pyr.* 208.

89. Son los «lagos de vida» o «lagos de los chacales» *(Pyr.* 372, 457, 937, 1164, 1530, 2170).

90. *Pyr.* 211.

91. *Pyr.* 981, 991, 1165, 1365.

92. Por ello en los sarcófagos la diosa Nut, el cielo, se pinta con frecuencia sobre la cubierta o sobre las paredes. Por lo mismo las tumbas de los reyes de las dos primeras dinastías son concebidas bajo la forma de inmensos sarcófagos y el techo de la cámara sepulcral representa el cielo.

93. Esta pareja ha desaparecido en la cosmogonía solar en que Tefnut se asocia a Shu. El tribunal del alma es por ello anterior a la cosmogonía solar, lo que demuestra que ya en ese estadio la pervivencia alcanzaba un carácter espiritual.

94. *Pyr.* 155: «Si el alma quiere vivir, vivirá. Si quiere morir, morirá».

95. Este monstruo sólo será representado más tarde en el *Libro de los Muertos*.

96. Cf. el juicio del rey Unas: A. MORET, *Le jugement du roi mort (Ann. Éc. H. Études*, París, 1922). Este texto data de la época en que los reyes aún eran consagrados en Heliópolis.

97. *Pyr.* 251, 1253.

98. *Pyr* 2120.

99. *Libro de los Muertos*, LXIV, l. 1.

100. *id.*, VII, l. 4.

101. *Id.*, VIII, ll. 2 y 3.

102. «Ella dice lo que es y hace existir lo que no existe». Ella tiene, pues, como los dioses, el poder de «crear» las ofrendas, es decir, de asegurar la inmortalidad: «Cuando el cielo ha llameado por el muerto, cuando la tierra ha temblado por él», se transforma en un espíritu que como un dios «emite ofrendas por la voz». «El difunto se eleva y sale al cielo, su *ka* realiza su voz cerca de Geb» *(Pyr.* de Pepi I, 345; de Pepi II, 347, 348; de Pepi I, 387, citados por MORET, *Le culte divin journalier*, págs. 158-159).

103. *Id.*, ll. 19 y 20.

104. *Libro de los Muertos*, LXIV, ll. 28-30 y 25-26.

105. Esta idea se encuentra igualmente en la *Ilíada*.

◀ LÁMINAS 33 A 40

TERCERA FASE

LA MONARQUÍA CENTRALIZADA

VI. LA TERCERA DINASTÍA ESTABLECE LA MONARQUÍA CENTRALIZADA (2778-2723)[1]

1. La centralización del culto bajo la autoridad del rey

La III dinastía marca una etapa decisiva en la evolución del poder hacia el absolutismo desde que la capital fue fijada en Menfis, donde se mantendrá hasta el fin de la VI dinastía. Bajo el impulso del rey Djeser, la monarquía logra la unificación de las instituciones del reino y como siempre, en Egipto, la evolución política trasciende al plano religioso: la centralización del poder, cada vez más acentuada, se expresa con la adopción del culto de Ra como culto real.

La primacía concedida a Horus como dios dinástico no había podido suprimir por completo el antagonismo entre el Norte y el Sur, donde Seth continuaba representando los antiguos recuerdos feudales. La gran sacudida de la nobleza territorial bajo Peribsen había obligado al rey a conceder a Seth un puesto en el protocolo real. Horus sólo podía convertirse en el símbolo del absolutismo si se oponía a Seth. Pero después de la unificación, el tipo de monarquía que Horus representaba había sido ampliamente superado. Hacía ya tiempo que la teología menfita consideraba a Horus como un dios secundario dominado por la omnipotencia de Ra.

Tal vez en la teología solar deba verse una tentativa del clero para mantener la primacía del poder espiritual que los reyes de las dos primeras dinastías habían querido arrebatarle al renunciar a su consagración en Heliópolis.

Al hacer del dios real Horus una criatura del dios heliopolita Ra, el gran sacerdote de Heliópolis, el que «ve al gran dios»[2], es decir, al Sol, afirmaba en definitiva frente al rey la preeminencia religiosa que pretendía tener por su calidad de sacerdote representante e intérprete de la voluntad del sumo creador.

Para escapar a esta tutela divina, que en el plano político sólo se podía traducir en una tutela sacerdotal, el rey Djeser iba a intentar incorporar el propio Ra al culto real.

En la gran pirámide escalonada que se hizo construir como sepultura en Saqqarah[3], Djeser tomó como título el de «Rey del Alto y del Bajo Egipto, dueño de las Dos Coronas, Djeser», seguido del signo del Sol, Ra, sometiendo a Seth[4]. Aquí Ra toma el pues-

to de Horus, con el que se confunde, afirmando la preeminencia absoluta del dios real sobre Seth.

El rey, lejos de dejarse dominar por la teología solar, iba a convertirla en justificación del absolutismo al que aspiraba. Sin duda no le fue posible atacar de frente al clero heliopolita. Para dominarlo mejor lo asoció a su poder: el gran sacerdote de Heliópolis, el célebre Imhotep, fue el primer colaborador del rey como canciller real. El título de príncipe [5] que lleva Imhotep, único en esta época, parece demostrar que Heliópolis había conservado una situación privilegiada, aparte del control directo de la administración real. El rey, al hacer canciller y jefe de los trabajos públicos al gran sacerdote de Heliópolis, lo integraba a su administración y lo obligaba a aceptar la primacía del poder real. El inmenso prestigio de que gozaba entonces el gran sacerdote de Ra explica que la tradición egipcia conservara el nombre de Imhotep como autor de «Sabidurías» que fueron clásicas, de libros de medicina, de astronomía, y como gran arquitecto real, hasta divinizarlo.

Por otra parte, Djeser no renunció al culto especial que la realeza consagraba a Horus y a otros dioses reales. Hizo construir templos en honor de Horus en Edfú y Letópolis, de Nekhbet en el-Kab, de Thot en Hermópolis Magna [6]. Los sucesores de Djeser no parecen haber continuado su tentativa de adoptar el culto solar como culto real. Volvieron al culto tradicional de Horus como «vencedor de Seth». En esta época, la oposición feudal, reducida definitivamente, ya no representaba fuerza alguna. La afirmación de su sumisión a Horus dominando a Seth cambió por un juego de palabras en «*Hor Nub*», Horus de oro [7], que es la mejor prueba de la desaparición del antiguo partido aristocrático. Por ser el oro el símbolo del astro de fuego [8], reaparecía la idea solar.

Al propio tiempo fue introducido el uso de inscribir el nombre real en el interior de un cartucho [9], costumbre en la que unos quieren ver el símbolo del curso del Sol y otros una representación del dominio universal ejercido por el rey.

Los reyes menfitas, al hacer del culto solar el fundamento de su poder, no aspiraban solamente a absorber el prestigio de Heliópolis, sino que en un plano más amplio reemprendían la política de los antiguos reyes de Busiris. Al adoptar a Osiris como dios real, divinidad de carácter universal cuyo culto sobrepusieron al de los antiguos dioses locales, habían elevado su poder por encima de los príncipes, cuya autoridad emanaba de los citados dioses. Del mismo modo, al hacer de Ra el creador del universo, de los dioses y de los hombres, el protector de la monarquía, asociando el culto real al culto solar, los faraones se despojaban de las antiguas concepciones reales de Buto y de Nekhen, aparecían como investidos en la tierra de un poder paralelo al que Ra ejercía en el universo y afirmaban el carácter absoluto y universal de su poder.

Al propio tiempo, los reyes de la III dinastía, que hicieron una política de presti-

gio, no cesaron de aumentar el esplendor de su propio culto. El mausoleo de Djeser, construido en la altiplanicie de Saqqarah, tomó proporciones colosales. La famosa pirámide escalonada, su sepultura, fue rodeada de un espléndido conjunto arquitectónico al que se entraba por elegantes propileos. Su sucesor, el rey Sekhemkhet, parece que emprendió la construcción de una sepultura de igual suntuosidad que quedó inacabada.

Al propio tiempo que su sepultura, el rey construyó una residencia que había de transformarse en centro de toda la vida religiosa, administrativa y política del país[10]. El palacio, cuya importancia no cesó de crecer, y la tumba real, que tomaba enormes proporciones, fueron el centro del culto consagrado al rey. La corte de la que el soberano se rodeó[11] fue doblada con un sacerdocio reclutado entre los más altos personajes del reino[12], mientras que el rey extendió, cada vez más, su intervención a todos los cultos, centralizando en sus manos su dirección y nombrando sus grandes sacerdotes[13]. El hijo real, Rahotep, fue una especie de jefe de cultos, reuniendo en su persona todos los títulos sacerdotales: gran sacerdote de la capilla real, gran sacerdote de Ra en Heliópolis, gran sacerdote de los santuarios reales de Nekheb y de Buto, gran sacerdote de Horus de los Dos Ojos[14]. Funcionarios de la administración civil fueron designados como sacerdotes de Thot, Anubis, Khnum, Min, Hathor, Seth y Neith, cuyos cultos ya se habían agrupado alrededor del faraón bajo las dos primeras dinastías[15].

La relación entre el poder real y el de los grandes sacerdotes de Heliópolis aparece totalmente invertida. El rey ya no es consagrado por el gran sacerdote; al revés, éste es nombrado por el rey en trance de ser el jefe supremo de todos los cultos del país.

2. El gobierno y la administración Esta centralización religiosa bajo la alta autoridad del rey corresponde a un esfuerzo paralelo hacia la centralización en el campo de la administración civil.

El rey, desde la III dinastía, es el único que posee por nacimiento la autoridad pública. Ha desaparecido todo rastro de nobleza territorial. Los dignatarios del culto no disfrutan de ninguna función pública. Aunque determinados sacerdotes ostentasen altas funciones civiles, éstas eran absolutamente independientes de sus cargos sacerdotales. A pesar del carácter divino del rey, el Estado es esencialmente laico. El clero no constituye ni una casta ni una clase privilegiada. Los cultos y la administración se hallan separados por completo.

El gobierno y la administración son los instrumentos de la omnipotencia real. El rey tiene en sí todos los poderes, ejecutivo, legislativo y judicial. Es el juez supremo y el legislador soberano. La ley es «lo que ordena el rey». Para ejecutar sus órdenes nombra funcionarios retribuidos.

El funcionarismo se constituye a medida que se reduce el poder que antes poseían

los miembros de la nobleza señorial. El rey, al sustituirlos en su autoridad, se vio obligado a nombrar agentes pagados y con el fin de mantener a esos funcionarios en el estricto ejercicio de sus funciones les impuso una regla fija e intangible. La jerarquía administrativa, la escala a la que estaban sometidos sus agentes, descartaba el peligro de ver crearse, frente al poder real, un poder personal, es decir, hereditario, que los funcionarios hubiesen podido acaparar. El rey, empero, al construir una máquina administrativa tan perfecta, limitaba su propia independencia, ya que en cierto modo él se integró en su propia administración. La ley que impone a su pueblo se le impondrá a él mismo. El rey es el jefe, pero depende de la Ley, y cuanto más crece su poder más le abruma el tener que combinar los engranajes cada vez más perfectos de aquellos a quienes encarga de ejecutar sus voluntades.

En efecto, veamos la organización administrativa de Egipto.

Frente al rey no hay más que individuos, más o menos ricos o poderosos, pero todos iguales ante el absolutismo real, salvo, quizá, los habitantes de las ciudades del Norte, que conservan ciertos derechos políticos locales [16].

El rey elige sus funcionarios entre sus súbditos. Éstos se hallan sometidos a la Ley, sean quienes fueren, aunque se tratara de sus propios hijos. La elección real está limitada desde el comienzo por las condiciones de capacidad que deben poseer los futuros escribas del Estado. El desarrollo de la administración y su complicada técnica exigen de sus agentes una gran preparación. Por consiguiente, el rey sólo podrá escogerlos entre los mejor preparados.

El egipcio que ha alcanzado el rango de «escriba» recibe poderes estrictamente limitados por una orden extendida por delegación real. Pero ¿podría el rey, sin más, entregar altas funciones administrativas a un favorito? De ningún modo. La ley dictada por el rey se lo impide y le obliga a respetar el escalafón. El nuevo funcionario empezará, necesariamente, por el cargo más simple de la jerarquía administrativa, y cada ascenso que le atribuya un nuevo poder requiere un nuevo decreto. Escriba, escriba superior, director [17], son etapas a franquear en el desarrollo de la carrera administrativa. Para formar parte del orden judicial se requiere una capacidad especial que se indica con el título de *sab*.

Después de haber franqueado los diversos estadios, sea en la administración local, sea en las oficinas del gobierno central, se investirá al funcionario con el derecho de «llevar la vara», es decir, de ejercer el poder ejecutivo, y alcanzará un puesto entre los «agentes reales» [18]. Como tal presidirá el gobierno de departamentos o ciudades antes de alcanzar el título de gobernador de provincia. Los gobernadores no ejercen durante mucho tiempo su poder en la misma provincia; pasan de un nomo a otro, tanto en el Alto como en el Bajo Egipto.

El rey sólo podrá escoger sus más altos funcionarios, sus colaboradores inmediatos,

entre los que posean esa larga hoja de servicios: directores generales de los grandes departamentos de la administración, miembros del Consejo de los Diez *(ur medj shema)*, «jefes de los secretos» *(heri sesheta)*, [19] que forman como una especie de consejo privado alrededor de la persona real.

El faraón ve limitado su poder por la estructura de su propia administración, cuya gran complejidad constituye una potencia innegable frente a la suya propia.

Parece ser que únicamente el canciller, el jefe de la administración, es quien puede ser nombrado fuera de la escala de funcionarios. Es probable, por ejemplo, que Imhotep, el gran sacerdote de Heliópolis que ostentó el cargo de canciller, no hubiera recorrido la escala civil exigida a los otros miembros del gobierno [20].

El nombramiento de un escriba innominado, desconocido por el rey la mayor parte de las veces, pero que quizás algún día pueda ser uno de los dueños de los destinos del Estado, se lo sugerirá la administración. El rey, que delega su sello, ¿conoce siempre todos los nombramientos que se hacen? Con frecuencia entran en los servicios estatales los hijos de funcionarios con preparación para desempeñar cargos oficiales. Meten [21], uno de los altos funcionarios de la III dinastía que mejor conocemos, y que fue miembro del Consejo de los Diez, era hijo de un funcionario judicial y su propio hijo ingresó en la administración como escriba.

Sin que las funciones fuesen hereditarias, se formó una clase de letrados entre los que se reclutaban los agentes reales, que debían desempeñar un papel cada vez más importante a medida que la centralización real ampliaba el marco de la administración.

Con el fin de asegurar la libertad de acción de sus funcionarios y de escapar a la tutela de las familias poderosas, el rey proveía con largueza a sus agentes y de este modo podía elegir entre todas las clases de la sociedad. No sabemos cómo eran remunerados los funcionarios subalternos durante la III dinastía. Probablemente se les pagaría en especie, como más tarde. Pero la biografía de Meten nos muestra que los agentes reales recibían rentas de dominios del Estado, de los que quedaban usufructuarios vitalicios.

Sus diversos cargos dieron a Meten el disfrute de doce dominios —generalmente pequeños— situados en los nomos en los que había ejercido sucesivamente la autoridad de regente. Una vez gobernador de nomo, se benefició además con una donación real segregada del patrimonio de la corona; alcanzaba cuatro arures, aproximadamente 130 áreas.

De este modo el Estado no sólo aseguraba una amplia ayuda a sus funcionarios (Meten logró enriquecerse hasta el punto de poder adquirir 200 arures de tierra —cerca de 70 ha.— y una bonita residencia), sino que lograba asegurar su culto concediendo una renta funeraria perpetua que debía deducirse de los dominios de que había disfrutado en vida. Así, pues, el principio de la remuneración de las funcio-

nes que libró al rey de la tutela de las grandes familias, acabó por producir una clase de propietarios enriquecidos en el servicio del Estado [22]. El funcionario, a partir de un cierto grado, aparece como un noble. El regente real que gobierna una circunscripción rural o una ciudad es, naturalmente, el personaje más importante. Por ello, en las localidades que administra se le conceden sacerdocios de cultos locales, mientras que el rey le confiere títulos honoríficos para aumentar su prestigio.

Primitivamente la nobleza no dependía del rey. Los príncipes feudales, lejos de aceptar la autoridad del rey, le oponían la suya propia. El rey, mientras pudo reducirlos poco a poco a la obediencia, había creado frente a ellos una nobleza real. A los funcionarios encargados de gobernar la antigua capital de Nekhen en calidad de virreyes, les otorgaba el título de príncipes.

Esta nobleza real no hereditaria se vinculaba a los altos cargos. Bajo la III dinastía los antiguos títulos nobiliarios perdieron su valor primitivo: eran simplemente distinciones honoríficas concedidas por el rey a sus mejores agentes. Como recompensa excepcional el rey otorga el título de «primero después del rey» [23], «pariente real» o «amado», «amigo del rey» [24] a funcionarios o sacerdotes, títulos no hereditarios, pero que contribuyen a convertir a los principales miembros de la clerecía y de la administración en una especie de nobleza cortesana de la que el monarca se rodea en las ceremonias oficiales y que confiere a sus miembros un gran prestigio [25].

El canciller es el más alto personaje del Estado [26]. Centraliza en sus manos la alta dirección de la administración y dispone del sello real. Es delegado por el rey para ejercer el poder ejecutivo, lo que le vale el título de príncipe, *hatia*. Pero de hecho no posee ningún poder militar ni dignidad religiosa. La administración egipcia bajo la III dinastía es esencialmente civil y laica.

Al lado del canciller, los Diez grandes del Sur [27] constituyen el Consejo de gobierno. Aunque se mantenga el nombre del antiguo consejo feudal de los reyes de Nekhen, los Diez son ahora altos funcionarios cuya autoridad se extiende sobre la totalidad del país. Todos han recorrido una larga escala administrativa. No figura entre ellos ningún noble hereditario; hallaremos entre ellos a hijos de reyes, pero entraron en el Consejo por la vía legal. El príncipe real Rahotep fue escriba y regente antes de pertenecer al Consejo de los Diez, al igual que Meten, hijo del escriba Inepuemankh. Entre los Diez figuran altos funcionarios de la administración de obras públicas, de impuestos, de policía, gobernadores de zonas fronterizas, generales del ejército y «jefes de los secretos». El canciller no pertenece a ese Consejo.

Los Diez son los agentes directos de la voluntad real, «los que hacen todos los

días lo que ama su dios (el rey)»[28]. Lo que «ama el rey» no es una fórmula vacía, sino que aparece en los decretos reales: lo que ama el rey es la ley.

Ningún indicio permite suponer que el Consejo de los Diez posea atribuciones legislativas. El rey legisla solo, asistido de su canciller. El rey «dice» su orden, el canciller la hace ejecutiva y el Consejo de los Diez vela por su cumplimiento.

Al lado del canciller y del Consejo de los Diez, los «jefes de secretos», muy raros durante la III dinastía, ejercen el papel de consejeros privados. Parece ser que el puesto más alto que podrá alcanzar un funcionario es el de «jefe de los secretos de todos los asuntos del rey»; quizá deba verse en este cargo una especie de secretario del soberano [29].

El Consejo de los Diez preside los grandes servicios de la administración. Ésta tiene su puesto cerca del rey. Durante el reinado de Djeser, la administración posee oficinas locales en todas las provincias. Los servicios esenciales son la cancillería, el negociado de impuestos, el de registro y catastro, el de hacienda, de patrimonio, de las aguas, de obras públicas, del culto real y de la intendencia militar.

La cancillería [30], dirigida por un director de documentos reales, asegura el servicio de la correspondencia del Estado y la coordinación entre los diversos servicios.

La «casa de los impuestos» [31] centraliza las operaciones fiscales. Es de gran importancia. El impuesto es la base de toda la política real, pues el constante desarrollo de todos los servicios y el aumento del número de funcionarios retribuidos imponen al Estado cargas cada vez más pesadas.

El impuesto se calcula de acuerdo con las rentas de los bienes muebles e inmuebles de los contribuyentes. Se comprende la importancia que adquieren los servicios de registro («casa bajo el sello»). Todo cambio debe ser registrado mediante inscripción en los registros de los archivos; se libra un documento, «escrito real», a cada una de las partes interesadas para que sirva de título de propiedad. En cuanto al catastro y al registro civil, que en el Bajo Egipto debieron existir desde antes de la I dinastía, después de la II se extendieron a todas las provincias.

Los impuestos, cuyas cantidades se fijan según los censos periódicos «del oro y de los campos», son percibidos por la «casa de los impuestos», que los ingresa en la administración de hacienda [32] o «casa blanca». Ésta posee una sede provincial en cada nomo bajo el mando de un director del que dependen las oficinas locales. Su personal comprende directores, escribas, tesoreros superiores y tesoreros.

Los impuestos se pagan en especie, principalmente en trigo, lino, pieles, cuerdas, y se almacenan en graneros. Entre los funcionarios de la administración de los graneros, el «tasador» (literalmente el «de voz fuerte»), está encargado de evaluar las entregas según un patrón único, el *shat* de oro [33], que sirve de base a todas las operaciones de contabilidad.

Los tasadores constituyen una categoría especial de funcionarios que, en razón de los poderes especiales que reciben, son dependientes de la jurisdicción contenciosa, que corresponde en cada nomo a un «juez tasador» encargado de resolver los pleitos que puedan surgir entre el fisco y los contribuyentes, relativos al valor atribuido a sus pagos.

La administración del patrimonio [34] tiene un papel importante al lado del servicio de impuestos a causa de las rentas que retira el rey y el uso que hace de sus bienes raíces para remunerar a sus altos funcionarios.

La documentación conservada no permite conocer cómo era explotado el dominio real. Parece que el rey utilizaba prisioneros de guerra fijados a la tierra en calidad de «reales», es decir, parte de su dominio era arrendado a labradores [35].

La riqueza de Egipto está en estrecha relación con las crecidas del Nilo. Llega un año de sequía, desaparece el rendimiento de los cultivos y la miseria reina en el país. La disminución de la cantidad recaudada por el impuesto, en relación con la renta de la población, desencadena una crisis fiscal. Se nos ha conservado el recuerdo durante el reino de Djeser de uno de esos años de penuria provocados por la insuficiente crecida del Nilo [36].

La administración de las aguas [37] se encargaba de proveer a la irrigación del país mediante el cuidado y mantenimiento de los canales, de los vados y de los pantanos destinados a asegurar una mayor regularidad en la distribución del agua sobre la tierra de cultivo.

El departamento de los «trabajos del rey» [38] está dirigido por el «maestro de todos los trabajos del rey» o arquitecto real [39], título muy alto que ostenta con frecuencia uno de los miembros del Consejo de los Diez.

El arquitecto real dispone de diversos servicios (servicio de obreros, servicio de canteras, servicio de construcciones), en razón a la gran amplitud de sus atribuciones, de la que son buena prueba las grandes construcciones de la III dinastía. El servicio de construcciones se subdivide a su vez en otros varios: servicio de construcciones del palacio real, con sus talleres de obreros, fundidores, escultores, carpinteros, etc.; servicio de construcciones navales, dirigido por el «constructor de la armada», con sus atarazanas, de las que se conocen sus botaduras de naves desde la II dinastía. Al final de la III dinastía, Snefrú mandó construir de una vez una serie de naves de 50 metros de largo y sesenta naves más pequeñas con madera importada del Líbano. En cuanto al servicio de las canteras, le incumbe no sólo la explotación de la piedra del país, sino la organización de las expediciones hacia las minas del Sinaí.

Al lado de la administración civil, la del culto real toma un lugar cada vez más amplio. Como parece demostrar su nombre de «casa roja», es probable que ya existiera en la época de los reyes de Buto, pero se extendió considerablemente con el crecimien-

to de la potencia faraónica. El culto funerario de los reyes tomó el aspecto de un verdadero culto nacional. Disfrutó de completa autonomía. Se le destinaron campos y viñedos que constituían fundaciones dotadas de personalidad propia. La administración del culto poseía centros en las diversas provincias. A la «casa de eternidad», uno de estos servicios, parece que correspondía la administración de las rentas funerarias concedidas por el rey a sus antiguos funcionarios. No hay duda que este servicio asume desde ahora el papel de la administración de la beneficiencia, como revelan los documentos del final del Imperio Antiguo [40].

La intendencia militar también constituye una rama de la administración bajo el nombre de «casa de las armas» *(per âha)*. Centraliza los documentos militares, equipa al ejército, asegura su avituallamiento [41], pero no tiene intervención alguna en el mando de las tropas que, como veremos, corresponde directamente al rey.

Al lado de la administración propiamente dicha, el poder ejecutivo está representado en el país por agentes directos del rey, investidos del derecho de «llevar la vara» (caña), es decir, de ejercer su soberanía. Son los gobernadores territoriales. A través de sus títulos vemos las diferencias sociales que aún separan el Alto del Bajo Egipto y se nos revelan las huellas de la evolución histórica que lentamente ha unificado el país. Heliópolis conserva una situación especial [42]. Su gran sacerdote continúa llevando el título de príncipe soberano, *ery pât*. No tiene su antigua independencia, ya que es nombrado por el rey [43], pero conserva un lugar aparte en la jerarquía egipcia, que mantiene una amplia autonomía en Heliópolis bajo la autoridad directa del rey. Nekhen, la antigua capital del Sur, conservará siempre el virrey [44] que le otorgaron los antiguos reyes cuando establecieron su capital en Tinis. Se le mantiene el título de *hatia*, príncipe, que se le había dado para equipararlo a los príncipes feudales, incluso después que hubieron desaparecido. Por el contrario, Buto, la capital del Norte, se gobierna como todas las restantes ciudades mediante un «intendente», *adj-mer*. El gran santuario real de Pe, en el que se celebraba el culto de las almas reales de Buto y que se hallaba al lado de aquella ciudad, fue colocado bajo la autoridad de un funcionario independiente del poder civil, el *iry Pe* [45], cuyo título parece ser muy arcaico [46].

Busiris, antigua capital de la confederación osiríaca, donde existe el gran santuario de Osiris, tiene, como Nekhen y Pe, un gobierno distinto, un *hatia*, príncipe, que representa al rey.

De este modo, los grandes santuarios de Nekhen [47], Heliópolis [48], Pe y Busiris quedan fuera de la administración civil propiamente dicha. Sus gobernadores ocupan una situación privilegiada, se relacionan directamente con el rey y son los únicos funcionarios civiles que reúnen el poder ejecutivo con el ejercicio de un sacerdocio, acumulando las funciones de gobernador y de gran sacerdote [49]. Aparte de estas supervivencias arcaicas fundadas en el prestigio del culto, y que separan del derecho común a

los principales santuarios del país, Egipto aparece dividido en 42 provincias, 22 en el Alto Egipto, comprendida Nekhem, y 20 en el Bajo, comprendidas Heliópolis y Busiris; Pe está separada de la provincia de Buto. Estas provincias o nomos [50] se dividen en distritos, subdivididos a su vez en ciudades y aldeas. Cada una de estas circunscripciones está regida por un regente real, *heqa* [51].

Los regentes reales se dividen en dos grupos jerárquicos: los regentes de castillos, *heqa het*, gobernadores de ciudades y de distritos, y los regentes de los grandes castillos, *heqa het uret*, gobernadores de nomos, o sea de provincias. El regente real gobernador de provincia reside en un castillo, es decir, donde residía originariamente. En la época feudal el regente era el señor del castillo, el que tenía el poder soberano en su principado. Los príncipes feudales han desaparecido, siendo sustituidos por funcionarios que mantienen el mismo título, pero son simples oficiales reales. Los castillos en los que residían pasan a ser la sede de la administración provincial que, en nombre del rey, presidirán en adelante, «haciendo lo que el rey dice» [52].

El regente real, además del poder ejecutivo, tiene el judicial. El castillo es también el tribunal del gobernador. Pero ese castillo no es más que un símbolo, pues se ha transformado en oficina administrativa y tribunal de justicia conservando la antigua titulación oficial [53].

El propio nombre de regente del castillo nos permite creer que los reyes del Egipto unificado lo tomaron de las antiguas instituciones feudales del Alto Egipto. En el Bajo Egipto, las ciudades, en el momento de la unificación del país, no dependían de príncipes regentes de castillos, sino de «Consejos de Diez hombres» elegidos. Desde la I dinastía, los reyes impusieron intendentes, *adj-mer* [54], a las ciudades del Delta, cuyo título indica que dependían directamente de la administración del Estado; originariamente el *adj-mer* es el administrador de un dominio. Al someter las ciudades a su autoridad, el rey no suprimió por completo sus instituciones municipales; se limitó a superponerles un funcionario que no aparecerá como dueño del territorio — carácter que poseían los príncipes feudales —, sino como gobernador de los habitantes de la ciudad.

La III dinastía, de acuerdo con su política unificadora, extendió el título de regente de castillo a los gobernadores del Delta; en lo sucesivo se titularán «regentes de castillo, intendentes», *heqa het, adj-mer* [55]. Es interesante observar que el título de regente se refiere al territorio, mientras que la autoridad del intendente se ejerce sobre la población [56]. Las ciudades del Delta fueron provistas de un intendente porque el régimen individualista en que vivían sus habitantes los convertía en una clase jurídica distinta; el territorio tiene un papel secundario, al contrario de lo que sucede en el Alto Egipto, donde el régimen señorial hizo del suelo el elemento jurídico esencial que determinaba el estatuto legal de sus ocupantes.

A través de la titulación se observa el estatuto territorial en el Sur, personal en el Norte, en el momento en que Menes realiza la unificación de Egipto.

Parece ser que los reyes de la III dinastía, al dar el título de *heqa het* a los gobernadores del Delta, realizaron una política que tendía a restringir el derecho privilegiado de la burguesía urbana. Le impusieron la autoridad judicial de sus regentes y los incorporaron a distritos territoriales sobre los que podían extender mejor las redes de su administración.

La diferencia que subsiste en las instituciones de la III dinastía revela un dualismo en el estatuto jurídico de las poblaciones. En el Sur, sometida exclusivamente a los regentes reales, la población no disponía de ningún derecho político que le permitiera intervenir en el gobierno real. Por el contrario, en el Norte, las poblaciones urbanas emancipadas, autónomas en otro tiempo, no pudieron ser privadas de los derechos que habían comenzado a adquirir en el tiempo de las primeras codificaciones, desde la época de la hegemonía de la ciudad de Busiris. Conservaron ciertos derechos, especialmente en materia fiscal y judicial, que se expresan mediante una cierta autonomía local subordinada, sin embargo, a los gobernadores reales.

Los notables de los nomos, que aparecen en los documentos de la V dinastía, son los herederos de los «diez hombres» que representa la paleta de Narmer [57]. Es necesario admitir que durante la III dinastía las ciudades del Norte tienen «consejos de notables» [58] que conservan poderes análogos, por lo menos, a los que ostentarán en el período siguiente. Estos notables, que representan a la población local, son competentes en materia judicial para los asuntos civiles. En materia fiscal establecen cánones de impuestos. De este modo, mediante la salvaguardia de sus derechos y de sus intereses privados, las poblaciones urbanas escapan a la arbitrariedad y al absolutismo real [59].

La autoridad local de las ciudades, aunque constituya para la población una garantía contra la excesiva intervención del Estado, es incapaz de obstaculizar su autoridad. La policía se halla en manos del gobernador y la percepción de los impuestos es de incumbencia del fisco. Los notables, competentes para tomar decisiones de administración y para juzgar, son impotentes para hacerlas ejecutar, puesto que es misión que corresponde exclusivamente al representante del poder ejecutivo [60].

Una de las prerrogativas esenciales del poder real es la de hacer justicia. Bajo la III dinastía, los gobernadores, regentes de castillo, la ejercen en los nomos [61].

En el Alto Egipto han heredado su cualidad de jueces de los príncipes feudales. En el Bajo Egipto han sido impuestos por el rey como presidentes de los tribunales de notables.

Por consiguiente, el mecanismo judicial parece haber permanecido distinto en los dos territorios, pero el rey introdujo un elemento de uniformidad. Bajo el impulso

del gobernador se fija el procedimiento, que es igual en todo el país, conclusión que se desprende del hecho de que la organización de la policía y la creación de lo contencioso se deben exclusivamente a la acción real. Probablemente debe admitirse que el «juez, jefe de los golpeadores» [62], colocado bajo la autoridad del gobernador, es competente para decidir en materia penal, como el «juez tasador» [63] lo era en los conflictos entre el fisco y los contribuyentes.

Al lado de los tribunales, el rey creó sin duda una administración judicial que debía organizar el procedimiento tal como aparecerá en la IV dinastía.

Para asegurar el orden y la prosperidad del país no era suficiente administrarlo bien; era necesario también defenderlo contra los enemigos del exterior.

Aunque poseemos pocos datos sobre la organización militar de Egipto antes de la III dinastía, sabemos que bajo el reinado de Djeser ya estaba establecido metódicamente el sistema defensivo del país. Zonas fronterizas cubrían el país por el Oeste [64] y el Este [65], así como por el Sur y hacia el mar [66]. Éstas eran las «puertas» de Egipto. Los «guías del país» [67] se encargan de organizar la defensa. Disponen de «guardias fronterizos» permanentes y su autoridad se superpone a la de los gobernadores de nomo. No poseen poderes civiles. Tampoco son jefes militares. Su misión consiste en garantizar la seguridad del país manteniéndolo al abrigo de nómadas y piratas mediante fuerzas de policía puestas a su disposición.

Contra ataques de mayor envergadura el país se hallaba defendido por fortalezas [68], en las que se instalaban guarniciones. Cada una de ellas poseía su intendencia especial, sus graneros, su administración. Los lugares más amenazados se cubrían con largas defensas continuas. Djeser construyó un muro de 12 km. de longitud desde Asuán a Philae para asegurar la defensa de la frontera meridional, y la gran muralla de Amenemhat I, que cierra el istmo de Suez, es sin duda la reconstrucción de un trabajo realizado durante el Imperio Antiguo [69].

En el interior del país se levantaron fuertes destinados a impedir sublevaciones de la población; el nombre de la ciudadela «Terror de los dos países» es significativo.

El ejército está formado por «bellos» (jóvenes), divididos en unidades bajo la autoridad de oficiales profesionales. Estas unidades parece ser que estaban agrupadas en distintos cuerpos, al mando de «directores de ejército» colocados bajo las órdenes de un general en jefe, «director de los ejércitos», que bajo la III dinastía fue siempre un hijo del rey [70].

Ignoramos cómo se reclutaban los soldados. El nombre de «bellos» (jóvenes) de-

muestra que gozaban de buena consideración. Puede admitirse que fueran reclutados entre la población.

Las zonas fronterizas y el ejército no eran considerados suficientes para defender el país contra los pueblos vecinos. Los reyes de la II dinastía, para evitar ataques por sorpresa, impusieron su protectorado a los pueblos asiáticos del Este, que les pagaron tributo. También fue reducida Nubia a vasallaje.

Durante el reinado de Djeser, las zonas desérticas que jalonaban el valle del Nilo fueron organizadas y colocadas bajo el mando de un intendente. Los oasis se incorporaron al reino y se encargaron de administrarlos gobernadores elegidos entre los altos funcionarios civiles o militares [71].

Desde las primeras dinastías Egipto dispuso de una flota de guerra que veremos representada bajo la V dinastía. Ya hemos visto cómo el rey Snefrú hizo construir varios grandes navíos de 50 m. y 60 naves más pequeñas [72]. Los documentos de la III dinastía nos han conservado por su parte el título de «intendente de la flota» [73]. Por consiguiente, podemos considerar que durante la III dinastía existía una marina de guerra encargada de proteger los puertos y las costas de Egipto, y asegurar la navegación en el Mediterráneo oriental.

1. Según DRIOTON y VANDIER *(Ég.*, pág. 169), la III dinastía parece haber abarcado los reinados de Djeser, hijo de Khasekhemui, Sanakt-Nebka, Khaba, Neferka y Huni. Según YOYOTTE, *Histoire Universelle*, I, pág. 122, entre Djeser y Sanakt habría que intercalar un rey: Sekhemkhet.

   Sobre el orden de los reyes de la III dinastía, véase también J. P. LAUER, *L'apport historique des récentes découvertes du Service des Antiquités dans la nécropole memphite* (en *C.R.A.I.*, 1954, págs. 368-379), que da el orden siguiente: 1. Sanakt-Nebka, posible constructor de la mastaba inicial bajo la pirámide escalonada; 2. Djeser, constructor de la pirámide escalonada; 3. Sekhemkhet, constructor de la nueva pirámide escalonada de Saqqarah; 4. Khaba (?), probable constructor de la pirámide escalonada de Zawiyet el-Aryán; 5. Un rey desconocido que habría construido la pequeña pirámide de Silah en el Fayum; 6. Huni, probable constructor de la pirámide de Meidum. Así, pues, según LAUER, Djeser sería el segundo rey de la dinastía.

   A. VARILLE *(A propos des pyramides de Snefroú*, El Cairo, 1947), atribuye, al contrario, la pirámide de Meidum al rey Snefrú, fundador de la IV dinastía. Vemos, por consiguiente, que el orden de los reyes de la III dinastía, así como la atribución de las mencionadas pirámides, aún no está establecido definitivamente.

2. Es el sentido que da JUNKER al título de gran sacerdote de Heliópolis, *ur maa* (*wr mɜɜ*), *(Die Götterlehre von Memphis*, págs. 27 y 28).

3. FIRTH, QUIBBEL y LAUER, *The Step Pyramid* (El Cairo, 1936).

4. A. MORET, *Le Nil*, pág. 172.

5. El título principesco que lleva es el de *iry pât* (*iry pʿt*), título soberano que llevarán más tarde los príncipes feudales, y no el de *hatia* (*ḥɜty-ʿ*), que confieren a los altos funcionarios los reyes del Imperio Antiguo (J. P., *Inst.*, I, pág. 315).

6. P. MONTET, *Les fondations pieuses du roi Djéser*, en *C.R.A.I.*, 1953, págs. 48-55.

7. A. MORET, *Le titre d'Horus d'or*, en *R.T.*, XXIV, pág. 20. Véase también *Sphinx*, XI, pág. 35. Se recordará que Seth era «el de Nubt» (Ombos).

8. Cf. M. STRACMANS y G. LIBON, *Le nom de la Planète Vénus et ses antécédents égyptiens*, en *Latomus*, VI (Bruselas, 1947), págs. 3 y ss.

9. Según J. CAPART, *Je lis les hiéroglyphes* (Bruselas, 1946), pág. 56, el cartucho real sería originalmente una sortija cuya anilla se ensanchó para poder inscribir el nombre. Sólo en el Imperio Nuevo se habría asimilado al curso del Sol. YOYOTTE ve en el cartucho real la indicación de dominio universal que pretende el rey *(Hist. Univ.*, I, pág. 129).

10. Sobre el palacio y el culto real en la época de la III dinastía: J. P., *Inst.*, I, págs. 32 y ss.

11. J. P., *Inst.*, I, pág. 135.

12. *Id.*, pág. 136.

13. *Id.*, págs. 132-134, e *index* de la III dinastía, núms. 28, 41, 43, 44.

14. *Id.*, págs. 134 y 135.

15. *Id.*, pág. 137.

16. *Id.*, pág. 204.

17. *Sesh (sš), sehedj sesh (sḥḏ sš) imira sesh (imy-rɜ sš).*

18. *Hega nisut (ḥḳɜ nsw).*

19. Consejo de los Diez grandes del Sur, *ur medj shema (wr mḏ šmʿ)*, Jefe de los secretos, *hery sesheta (ḥry sštɜ).*

20. No obstante, Imhotep lleva también el título de gobernador de provincia, lo que podría indicar fuera un antiguo funcionario. En ese caso debería aceptarse que no fue el gran sacerdote nombrado canciller, sino a la inversa, el canciller

nombrado gran sacerdote de Heliópolis. Véanse sus títulos en J. P., *Inst.*, I, *index* de la III dinastía, núm. 28.

21. J. P., *Inst.*, I, pág. 139.

22. Sobre los funcionarios de la III dinastía: J. P., *Inst.*, I, págs. 139-146 y 191-194.

23. *Tepy kher nisut (tpy ḫr nsw); rekh nisut (rḫ nsw).*

24. Cf. M. Stracmans, *La carrière du Gouverneur de la Haute Égypte, Ouni* (en *A. Inst. Or.*, III, 1935), que profundiza el estudio del título «amigo del rey» (pág. 522).

25. Sobre los títulos honoríficos de la III dinastía: J. P., *Inst.*, I, págs. 194-198 y 200-202.

26. J. P., *Inst.*, I, págs. 148 y 183.

27. *Id.*, págs. 148-151 y 183.

28. *Id.*, *index* de la III dinastía, núm. 43.

29. J. P., *Inst.*, *index* de la I y II dinastías, núm. 3: un «jefe de los secretos de los mandatos», *heri sesheta n udja medu (ḫry sšt3 n wḏ' mdw).*

30. J. P., *Inst.*, I, pág. 162.

31. J. P., *Inst.*, I, pág. 163: *per hery udjeb (pr ḫry wḏb).*

32. J. P., *Inst.*, I, pág. 166.

33. El *shat* vale 7,5 gramos de oro, la moneda de cuenta es el *deben*, que vale 12 *shats*. Véase G. Dykmans, *L'Empire memphite a-t-il connu l'étalon d'or?* (en *Rev. Belge des Sc. Commerciales*, 1938).

34. J. P., *Inst.*, I, pág. 170.

35. Esto resulta de los decretos de las V y VI dinastías.

36. La crecida, que comienza con el solsticio de verano, en el mes de Thot (julio), con la aparición de la estrella Sotis (Sirio), alcanza normalmente 16 codos, o sea alrededor de los 9 metros; la altura de la crecida era registrada en una serie de nilómetros establecidos a lo largo del río. Cf. Heródoto, II, 4, 19; Diodoro, I, 36; Plinio, V, 10; G. Jéquier, *Les nilomètres sous l'Ancien Empire* (en *B.I.F.A.O.*, 5, 1906), págs. 63-66; G. Daressy, *L'Eau dans l'Égypte Antique (Mém. Inst. d'Égypte*, 1915), pág. 201; Ch. de la Roncière, *Géographie de l'Égypte à travers les âges*, págs. 39-40. La Piedra de Palermo da la altura de las crecidas: Br. *A.R.*, I, §§ 76, 167. Herodoto, II, 97, describe así la crecida: «Cuando el Nilo se ha desbordado, sólo las ciudades emergen de las aguas, como las islas del mar Egeo; el resto de Egipto se transforma en un mar...; las barcas no siguen los lechos naturales del río, sino que navegan a través de la llanura». Una inscripción ptolomaica de Sehel, basada en una tradición antigua, relata una crecida insuficiente de la época de Djeser en estos términos: «Estaba en mi palacio profundamente preocupado, dijo el rey Djeser, pues desde hacía siete años el Nilo no había llegado a su hora y la desolación era general. El grano escaseaba, faltaban las hierbas, así como toda clase de alimentos. Cada uno intentaba despojar a su vecino. Los niños lloraban, los jóvenes se sostenían con dificultad, los viejos habían perdido su valor, los mayores no sabían qué aconsejar, las reservas estaban agotadas y todo faltaba» (J. Capart, *Memphis*, pág. 135; cf. P. Barguet, *La stèle de la famine*, El Cairo, 1953, pág. 15).

37. J. P., *Inst.*, I, pág. 171.

38. J. P., *Inst.*, I, pág. 169.

39. *Medjeh nisut (mḏḫ nsw)*, título que lleva el canciller Imhotep.

40. Sobre la administración del *per djet (pr-ḏt)* o «casa de eternidad»: J. P., *Inst.*, I, págs. 164-166.

41. J. P., *Inst.*, I, págs. 180 y 181, *per âha (pr' ḫ3w).*

42. J. P., *Inst.*, I, pág. 158.

43. Lo que prueba el hecho de que el hijo del rey, Rahotep, que lleva el título de príncipe *(iry pat)*, fuera a la vez príncipe-gran sacerdote de Heliópolis y jefe de todos los principales cultos; véase más arriba.

44. *Sau Nekhen (sȝw Nḫn):* J. P., *Inst.*, I, pág. 151.

45. J. P., *Inst.*, I, pág. 152.

46. Al lado del título *iry Pe* (J. P., *Inst.*, I, *index* de

la III dinastía, núms. 1 y 9), el de *Ur Pe (wr P)* «Grande de Pe» (J. P., *Inst.*, I, *index* de la III dinastía, núms. 29 y 34). Este título de *Ur* es llevado por los feudales antes de ser título de los principales grandes sacerdotes. Por otra parte, los príncipes feudales llevan el título de *iry pât;* quizás el *iry Pe* recuerda también un título de origen principesco. No sería imposible que en otro tiempo, al lado del rey de Buto hubiera persistido el recuerdo del antiguo príncipe local de Pe, que sólo habría conservado de su antiguo poder el sacerdocio y se habría transformado en sacerdote y guardián del santuario real (J. P., *Inst.*, I, pág. 153).

47. J. P., *Inst.*, I, *index* de la III dinastía, núms. 28, 43.

48. Al lado de Nekhen se halla la ciudad santa de Nekheb, como la de Pe al lado de Buto.

49. Véase J. P., *Inst.*, I, *index* de la III dinastía, números 9, 29, 43, 44.

50. No poseemos la lista de las provincias de la III dinastía. La primera relación completa de nomos del Alto Egipto figura en un decreto de la VIII dinastía (A. MORET, *Une liste de nomes de la Haute Égypte sous la VIII^e dynastie*, en *C.R.A.I.*, 1914, pág. 565). La lista de los nomos ha sido establecida según los documentos, pero para el Bajo Egipto no existe certeza absoluta de que sea rigurosamente exacta. Véase K. SETHE, *Urgeschichte* (s. v. *Gaue)*; G. STEINDORFF, *Die ägyptischen Gaue und ihre politischen Entwicklung (Ak.*, Leipzig, 1909); H. GAUTHIER, *Dictionaire des noms géographiques,* II, págs. 50-144; J. DE ROUGÉ, *Civilisation égyptienne*, págs. 62 y ss. y 75, nota I.

51. J. P., *Inst.*, I, pág. 153.

52. J. P., *Inst.,* I, *index* de la III dinastía, núm. 43.

53. Sobre la evolución del sentido de la palabra *het (ḥwt)*: J. P., *Inst.*, I, págs. 154 y 155.

54. J. P., *Inst.*, I, *index* de la I y II dinastías núm. 13; págs. 124 y 125.

55. J. P., *Inst.*, I, *index* de la III dinastía, núms. 41, 42, 43.

56. En efecto, Meten se titula *heqa het uret Dep (ḥḳꜣ ḥwt wrt Dp), adj-mer merit Dep (ꜥḏ-ꜣr mrt Dp)*, «regente del gran castillo de Buto», «intendente de la gente de Buto».

57. Véase más arriba.

58. Llamados *ser (śr)*.

59. Los decretos reales se hallarán en J. P., *Inst.*, II, págs. 252 y ss. Sobre las atribuciones de los *seru, id.*, pág. 162.

60. J. P., *Inst.*, I, págs. 198-200.

61. Sobre la discusión de esta cuestión: J. P., *Inst.*, I, págs. 173-177.

62. *Sab hery seqer (sꜣb ḥry śḳr)*: J. P., *Inst.*, I, *index* de la III dinastía, núm. 41.

63. *Sab nekht kheru (sꜣb nḫt ḫrw)*: J. P., *Inst.*, I, *index* de la III dinastía, núm. 41.

64. J. P., *Inst.*, I, *index* de la III dinastía, núms. 10, 18.

65. *Id.*, núms. 6, 43.

66. *Id.*, núm. 30.

67. *Seshem ta (šśm tꜣ)*. Llevan también el título de *heqa nisut (ḥḳꜣ nsw)*, «regente real», o de *kherp (ḫrp)*, «dueño» (J. P., *Inst.*, págs. 159 y 160).

68. R. WEILL, *Fouilles de Dara*, en *A.S.A.E.*, 46 (1947), págs. 323-325, sobre una fortaleza de la III dinastía rodeada de una fortificación de 120 m.

69. J. BAILLET, *Le régime pharaonique dans ses rapports avec l'évolution de la morale en Égypte* (2 vols., Blois, 1911-1912), págs. 241 y 242.

70. J. P., *Inst.*, I, págs. 179 y 180.

71. *Id.*, págs. 181 y 182.

72. BR., *A.R.*, I, § 146.

73. J. P., *Inst.*, I, *index* de la III dinastía, núm. 44.

CUARTA FASE

LA MONARQUÍA ABSOLUTA

VII. LA IV DINASTÍA INAUGURA UNA POLÍTICA DE ABSOLUTISMO (2723-2563)

1. La reforma dinástica Con la IV dinastía la monarquía alcanza la cima de su evolución.

Desde Djeser el rey ha impuesto su supremacía a la clerecía. Ésta, sin embargo, no deja de constituir un gran poder y parece que entre la monarquía, que tiende al absolutismo, y el sacerdocio, que con su independencia pretende mantener la tutela que antes había ejercido sobre el poder temporal, el conflicto acabó por tomar un carácter agudo.

Muerto el rey Huni sin dejar heredero masculino, la corona pasó a Snefrú, esposo de la princesa real Heteferes, que inaugura una nueva casa real, la IV dinastía. Quizás en esta ocasión se manifestó la intervención de la clerecía, pero lo ignoramos. En la tradición egipcia el rey Snefrú dejó un recuerdo humano y amable. Parece que su nombre se conservó en la actual ciudad de Asfún, que significaría «castillo de Snefrú» [1]. Nada sabemos de su reinado, que parece haber sido pacífico. Por el contrario, desde el reinado de su hijo Cheops estalló una grave crisis, que hizo surgir un conflicto entre el poder temporal y el poder espiritual, a raíz de la reforma que pretendió introducir en las relaciones entre el faraón y el culto. Una prueba tangible de ello la constituye la extraordinaria dimensión que dio a su sepultura, la gran pirámide de Gizeh.

La clerecía de Menfis conservó un recuerdo abominable de Cheops. De creerlo veríamos en Cheops un verdadero tirano que exprimía al pueblo con los más pesados impuestos, que no dudaba en prostituir a su propia hija para procurarse recursos [2], y, lo que es peor aún, que se había sublevado contra los propios dioses hasta cerrar todos los templos del país [3].

Este odio tenaz del clero no sólo se manifestó contra Cheops. Más tarde Amenofis IV debía ser infamado también por querer introducir el monoteísmo en Egipto en provecho del dios Atón. Y Bocchoris, a fines del siglo VIII a.C., fue considerado como el peor enemigo de los dioses y de los hombres porque abolió los privilegios del clero. La tradición del grave conflicto del rey con los sacerdotes parece confirmada en los

documentos de la época. No es posible admitir que Cheops hubiera mandado cerrar todo los templos, pero sí parece que se irrogó el derecho de nombrar los sacerdotes y que para los principales cultos eligió los grandes sacerdotes entre sus parientes. Su hijo Merib [4] ocupó las funciones de «gran sacerdote de Ra». Su hermano Kanefer [5], fue gran sacerdote de Thot y luego ejerció el cargo su sobrino Nefertmaat [6] y ambos fueron al propio tiempo los jefes del culto de Min.

Por otra parte, los grandes santuarios de Ra en Heliópolis y de Osiris en Busiris perdieron la situación preeminente que habían conservado durante la III dinastía. Recordemos que Heliópolis tenía como gobernador a su gran sacerdote con el título de príncipe soberano *(iry pât)* [7]; Busiris era administrada por un alto oficial con el título de *hatia* y no por un regente real ordinario. Uno y otro fueron en lo sucesivo sometidos al derecho común. Las ciudades de Heliópolis y Busiris recibieron gobernadores civiles. El templo de Osiris perdió su carácter de santuario real [8]. Estos hechos son bastante elocuentes. El clero fue privado de los últimos privilegios que le quedaban y le fue impuesta la tutela del rey por mediación de hijos y de parientes reales revestidos de todos los cargos de los grandes sacerdotes [9]. Bajo Cheops, los cultos se transformaron en una nueva rama de la administración sometida a la dirección todopoderosa del rey.

El conflicto parece haberse continuado bajo los sucesores de Cheops, sus hermanos Djedefre y Kefrén [10].

Con Kefrén alcanzó el mayor triunfo la potencia monárquica. En efecto, Kefrén añadió al protocolo real dos nuevos epítetos: *neter âa*, el Gran Dios, *y sa râ*, «hijo de Ra»[11]. Desde entonces el rey aparece como hijo de Ra y a la vez como Ra encarnado. Su culto se confundirá con el del Sol creador. La persona del rey, de quien ya las dinastías anteriores afirmaban la divinidad de su *ka*, va a convertirse en un dios e incluso en el Gran Dios, el Sol encarnado. El rey, hijo del Sol, es la representación material de Ra sobre la tierra. El *ka* del rey es el propio Ra [12], al que se identificará después de su muerte [13], puesto que Ra había sido asimilado a Osiris.

El rey, al convertirse en el «Gran Dios», será objeto del culto principal. En lo sucesivo será honrado en vida como igual a Ra.

Su tumba, construida a lo largo de su reinado, toma las grandes proporciones de las pirámides. Junto a ellas, la antigua capilla funeraria cede el lugar a un templo, centro del culto real, servido por sacerdotes agrupados en colegios bajo la autoridad de hijos del rey [14].

El culto real se confunde con el culto de Ra. Todos los principales cultos, presididos también por hijos del rey o grandes dignatarios, se agrupan alrededor del culto real[15].

Lo hallamos, por ejemplo, en los antiguos cultos reales que se celebraban en Nekheb, la ciudad santa junto a la antigua capital del Sur, con el *heri djadja Nekheb*, y en Pe, junto

a Buto, con el *Ur Pe*, cargos que se reservan al visir o al gran señor del palacio. El «grande de los Cinco de la Casa de Thot», que preside el culto del dios Thot, es siempre un hijo del rey o un visir; caso análogo para el «sacrificador de Min» *(ider Min)*, que preside su culto. En cuanto al culto de Hathor, tan estrechamente ligado al de Horus y, por consiguiente, al rey, se instala en Heliópolis, donde se levantará su santuario principal presidido por una sacerdotisa, que será siempre una hija del rey.

Los cultos de Horus, de Neith, de Osiris, de Anubis y de Khnum, continuarán asociados al culto real, como en la época de la III dinastía; sus sacerdotes son generalmente altos dignatarios del palacio o miembros de la familia real [16].

La teoría divina del poder se extiende del rey al gobierno. El rey, identificado con Ra, coloca cada uno de los diversos aspectos de su poder bajo la autoridad de un dios especial. Thot preside la Ley y tendrá como gran sacerdote al jefe de la administración. La justicia se coloca bajo el patronazgo de la diosa Maat, cuyo culto se confía a los jueces. Sheshat, diosa de la escritura y de la administración (y también del calendario y de la astronomía), recibe altos funcionarios como sacerdotes para su culto [17].

De este modo todos los poderes emanan de los dioses, que dependen todos de Ra. Ningún poder es mayor. Basándose en esta teoría, los reyes de la IV dinastía realizaron la gran reforma que iba a subordinar poco a poco el lazo político que unía al rey con sus funcionarios al carácter religioso del absolutismo real.

De modo natural, el culto real y el palacio alcanzan el lugar preeminente en el Estado. La administración del culto, desligada de la administración civil, va a constituir un servicio por completo independiente y sus agentes figurarán entre los más altos personajes de Egipto. La administración del culto está representada cerca del rey por un escriba sagrado; la dirige un canciller sagrado; posee su hacienda, su cancillería y sus archivos propios [18].

El palacio adquiere en el país una preeminencia paralela al carácter divino del rey. Aparece gran número de grandes dignatarios: dueño del palacio, dueño de la sala de audiencia, guardia de la corona, dueño de los dos tronos. Los cortesanos constituyen una orden bajo el jefe de la corte. El ceremonial se regula hasta los más pequeños detalles. Todos los que constituyen la corte, incluidas las damas, llevan el título de «ornamento real». El rey posee sus médicos y sus peluqueros, que en razón a su íntima relación con su persona, son siempre grandes personajes. El palacio se completa con las casas de las reinas y de los príncipes, que tienen a su vez numerosos jefes [19].

Toda la vida pública y religiosa tiende hacia la propia persona del rey. Desde el reinado de Kefrén parece haberse superado la gran crisis a que dio lugar esa profunda reforma.

Según el *Libro de los Muertos*, Hordjedef, su hermano y sucesor inmediato, habría emprendido un viaje por todo el país para visitar la totalidad de los templos. En el

célebre santuario de Thot, en Hermópolis, habría descubierto un himno escrito en un papiro, bajo los pies del dios. Al conocerlo, cayó en éxtasis. «Él ya no vio, ya no comprendió. Recitando este himno puro y santo ya no se acercó a las mujeres y no comió más carne ni pescado» [20].

Este himno es precisamente uno de los más bellos que nos ha conservado la religión egipcia. «Yo soy ayer y conozco el mañana. Yo soy Ra y Ra es yo mismo... Yo soy dueño del alma (de Ra), que me envuelve en su seno» [21]. De este modo el rey se confunde con el propio gran dios; por consiguiente, al igual que el dios, será el protector para los seres humanos, al que nunca se invocará en vano. El «buen señor» le ha permitido anunciar: «Yo reanimo al que desfallece, puesto que el que llora será salvado» [22].

El himno termina con esta magnífica exaltación del rey al Sol en la cual anuncia su fusión con el Todo: «¡Oh Sol!... tú estás en mí y yo en ti, tus formas son mis formas. Yo soy la inundación (es decir, la fuerza creadora). El gran líquido ignorado (esto es, el caos primordial), es mi nombre. Las transformaciones de Atum (el espíritu difuso que anima la materia), la vegetación terrena de Atum, soy yo... ¡Yo veo eternamente las formas de los hombres!» [23].

Este himno, en el que el rey se da como encarnación del mismo Ra, nos da a entender al propio tiempo lo que es el poder divino que el faraón ejerce sobre la tierra. Ra y el rey se confunden en el Gran Dios. Tienen la misma «forma», el mismo *ka*, la misma esencia divina. Este *ka* es la «forma» primera del mismo espíritu del mundo; es la fuerza creadora nacida del caos primordial, una e intacta, es decir, del universo como un todo; pero es también la fuerza creadora tal como ha sido realizada en todas las criaturas de la naturaleza y en todos los hombres. El Gran Dios es a la vez el principio del mundo y la causa de cada criatura. Se manifiesta en el origen de todas las cosas como en el *ka* de cada hombre. Para él no existe límite. «Él es ayer y conoce el mañana.» Conoce tanto el destino del mundo como el de cada hombre. «Ve eternamente las formas de los hombres.»

Por consiguiente, el rey es la fuente de toda creación, de todo conocimiento y de todo bien para los hombres. Y no obstante, en virtud de su encarnación, el rey es también un hombre. Su nacimiento, al unir el *ka* divino que le anima a un cuerpo, lo ha mancillado. Esta «mancha que le viene del vientre de su madre», especie de pecado original que se deriva de la propia naturaleza humana, inseparable de la materia impura, se agrava con los pecados que haya podido cometer bajo la influencia de su envoltura carnal. Del mal que el rey haya podido cometer se hará responsable ante el gran dios que se ha encarnado en él. No se le permitirá fundirse en su primera naturaleza hasta que se haya despojado de toda mancha carnal y de todo pecado que haya cometido sobre la tierra. Es responsable ante el propio Ra. Por consiguiente, el poder real

salido de dios está limitado por el mismo dios. Sólo es legítimo mientras realiza los deseos de dios. La visión de esta admirable y temible misión real es la que llevó al príncipe Hordjedef al éxtasis místico bajo la forma de un ascetismo destinado a acercarlo más al elemento divino que vive en él y alejarle de la carne.

El rey no es sólo el dueño de los hombres y su protector en la tierra. En el otro mundo es aquel que jamás se invoca en vano, el que abre las puertas del mundo celestial a los que se dirigen a él con fe y humildad, y despojados de todo pecado lloran sobre sí mismos para salvarse.

Esto es lo que explica el culto consagrado por el pueblo al rey muerto y cuyas huellas se aprecian alrededor de las tumbas reales. Los fieles le hacían ofrenda de un trago de agua y un bocado de alimento en minúsculas vasijas [24], para asegurarse mediante tal simulacro una parte de las ofrendas alimenticias de que el rey gozaba en el otro mundo y que simbolizaba una participación en la vida eterna.

2. La sucesión real El problema de saber cómo era designado el rey por Ra para ejercer el poder, plantea la cuestión de la sucesión al trono. En la época predinástica, la consagración en Heliópolis constituía la investidura del poder, pero esa consagración había desaparecido desde la I dinastía. Desde entonces el rey tiene su poder por el nacimiento, siguiendo una regla de sucesión estricta. Ciertos autores sostienen que en Egipto la corona se transmitía por las mujeres guardianas de la sangre divina [25], lo que constituye un error que no resiste un examen detenido [26]. Sin duda el rey, entre sus numerosas mujeres, se casa con una o varias princesas reales cuyos hijos reinan con exclusión de los hijos de las esposas que no son de sangre divina. También es verdad que a falta de herederos masculinos la corona pasa al esposo de una princesa de la familia reinante, como en el caso de Snefrú, pero no es menos cierto que sea cual fuere la reina, de familia faraónica o no, su hijo aparece como hijo de dios, con tal que ostente el rango de esposa real y no de simple concubina [27].

El heredero de la corona obtiene sus derechos del mismo dios, es decir, de su padre, el rey, y no de la reina, cuya única cualidad es la de ser la esposa elegida por Ra. Sin embargo, el papel de la reina en la sucesión es de gran importancia. El Imperio Antiguo nos ofrece numerosas pruebas. Menes parece haberse desposado con una princesa del Norte; Khasekhemui, que reconstruyó el Imperio después de la usurpación de Peribsen (II dinastía), se desposó con Nimaathep, pariente del príncipe rebelde [28].

Si es cierto que la reina Merittefes se tituló «la gran esposa del rey Snefrú, la gran esposa del rey Cheops» [29], habrá que admitir que se casó sucesivamente con padre

e hijo. Sabemos que el propio Snefrú subió al trono por su matrimonio con Hetepferes, hija del rey Huni.

Es frecuente ver a los reyes egipcios desposarse con sus hermanas consanguíneas (no con sus hermanas uterinas). Estos matrimonios demuestran sin duda la importancia política de la reina.

Para explicar esto es necesario tener en cuenta que sólo la «reina», la «que ve a Horus», puede dar a luz un príncipe apto para ceñir la corona. La reina desempeña un papel de gran importancia al lado del rey; tiene su casa particular[30] y acompaña con sus hijos al soberano durante la celebración de las grandes fiestas jubilares o las celebradas con motivo de la fundación de algún templo [31]. Lleva un título oficial que la hace esposa del rey dios. Ella es «la que ve a Horus-Seth» [32], «la esposa de Horus» [33], la que se une al «dueño de las dos diosas» [34]. En su título figura con frecuencia el nombre del rey, lo que nunca sucede con las simples esposas reales [35].

Por otra parte, desde la IV dinastía, la reina está asociada al culto del rey. Es la reina de la pirámide, la sacerdotisa del rey.

Del mismo modo que la mujer en Egipto no puede ser jefe del culto, tampoco puede reinar. Pero al igual que, aun no pudiendo presidir el culto funerario de su padre, puede heredar y transmitir sus bienes a sus hijos (véase la biografía de Meten más adelante), a falta de hermanos y sin ejercer la soberanía puede heredar y transmitir la realeza a sus hijos. Esta regla, que vemos aplicada de una manera constante en la sucesión feudal, fue asimilada desde el Imperio Antiguo a los principios de la herencia real [36].

De estos hechos debe deducirse que la sucesión al trono se establecía por el rey en línea masculina en la descendencia de las reinas legítimas, con exclusión de los hijos de las concubinas reales.

El orden de herencia es naturalmente el mismo aplicado al culto. Pues aunque en éste se establezca la herencia en la rama del primogénito, llama, sin embargo, a la sucesión a los hermanos del muerto antes que a sus hijos [37]. Éste es el orden de sucesión que se desprende del estudio de la IV dinastía. La filiación de los reyes se hace en la línea masculina. A Cheops le suceden sus cuatro hijos, uno después de otro: Djedefre, Kefrén, Hordjedef y Baufre. A la muerte de este último la corona pasa a Micerino, hijo de Kefrén, al que sucede su hijo Shepseskaf.

Falta explicar por qué no han subido al trono todos los hijos del rey. Cheops tenía un hermano mayor que no reinó, Kanefer; Djedefre sucedió a su padre Cheops descartando a su hermano Kauab; y después de Micerino, nacido de la hija de Kefrén, sus hermanos no reinaron. De todo ello parece deducirse que los hijos reales tenían derechos jerarquizados de acuerdo con la nobleza de sus madres. Todos los hijos del rey con igual nobleza son aptos para ocupar el trono y son llamados a él por orden de primogenitura, descartando a los hijos de las esposas reales que no eran a su vez hijas

de reyes. Puede formularse la regla según la cual la corona pasa primero al mayor de los hijos del rey de la categoría más noble, luego a sus hermanos de igual nobleza, para volver después a la rama primogénita. A falta de hijos, las hijas, también jerarquizadas por su nobleza materna, pueden transmitir el derecho de reinar a su marido o a su hijo, sin que puedan ejercer por sí mismas el poder soberano.

La distinción establecida entre los hijos del rey por la nobleza de sus madres explica el sumo cuidado que tenían en dar a conocer el nombre de sus madres.

Si el derecho sucesorio da preferencia a los hijos de princesas, descansa en realidad sobre una filiación en línea paterna. A falta de un hijo de princesa, la corona pasa a un príncipe, a condición de que su madre sea «esposa real», aunque no sea de sangre real. Éste fue el caso de Pepi I y Pepi II durante la VI dinastía.

Es, por consiguiente, el rey quien determina la filiación y transmite a sus herederos la cualidad de dios viviente. La reina sólo interviene de modo accesorio para establecer una jerarquía legal entre los hijos del rey.

3. El culto real crea una nueva nobleza

En el momento de establecerse la IV dinastía, la familia real constituía la única nobleza. La reforma dinástica sólo podía aumentar el esplendor que la rodeaba. El rey estaba situado tan por encima de los demás hombres, que sólo sus hijos o sus parientes más próximos podían presidir el culto que se le rendía o realizar las altas funciones de los grandes sacerdotes en los santuarios de los dioses principales. Todos los que son grandes sacerdotes de Ra, de Thot o de Min son ennoblecidos con el título principesco más alto; son *iry pât*, antiguo título soberano que ahora tomará un carácter puramente honorífico [38]. Los parientes del rey, aunque sólo lleven el título de príncipes en razón a los cargos que ostentan, tienen siempre la calificación de «hijo real», *sa nisut*, o de «pariente real», *rekh nisut*. Pero ya desde la III dinastía el rey había empezado a conceder a altos funcionarios o a sacerdotes de su culto la cualidad de «pariente real» como título muy ambicionado. La gran extensión del culto real durante la IV dinastía y el boato de que se rodeaba llevó a una mayor difusión de la cualidad de «pariente real» en provecho de los sacerdotes reales [39]. Concedida esta distinción al marido, se hace extensible a la esposa, que, como sacerdotisa de Hathor o de Neith, también puede obtenerla a título individual.

Los *rekh nisut* constituyen una nobleza que confiere a sus miembros una dignidad igual a la que da la sangre, al ser asimilados a los verdaderos parientes del rey. Es difícil saber si desde el comienzo será hereditaria como la hallaremos durante la siguiente dinastía. Pero sí puede afirmarse que ya durante la IV dinastía se halla en trance de

convertirse en hereditaria, pues existe la tendencia a transmitir los cargos del padre al hijo [40], que hereda así también los títulos honoríficos que el padre ostentaba. Es decir, la nueva nobleza creada por el culto real va a convertirse rápidamente en nobleza hereditaria.

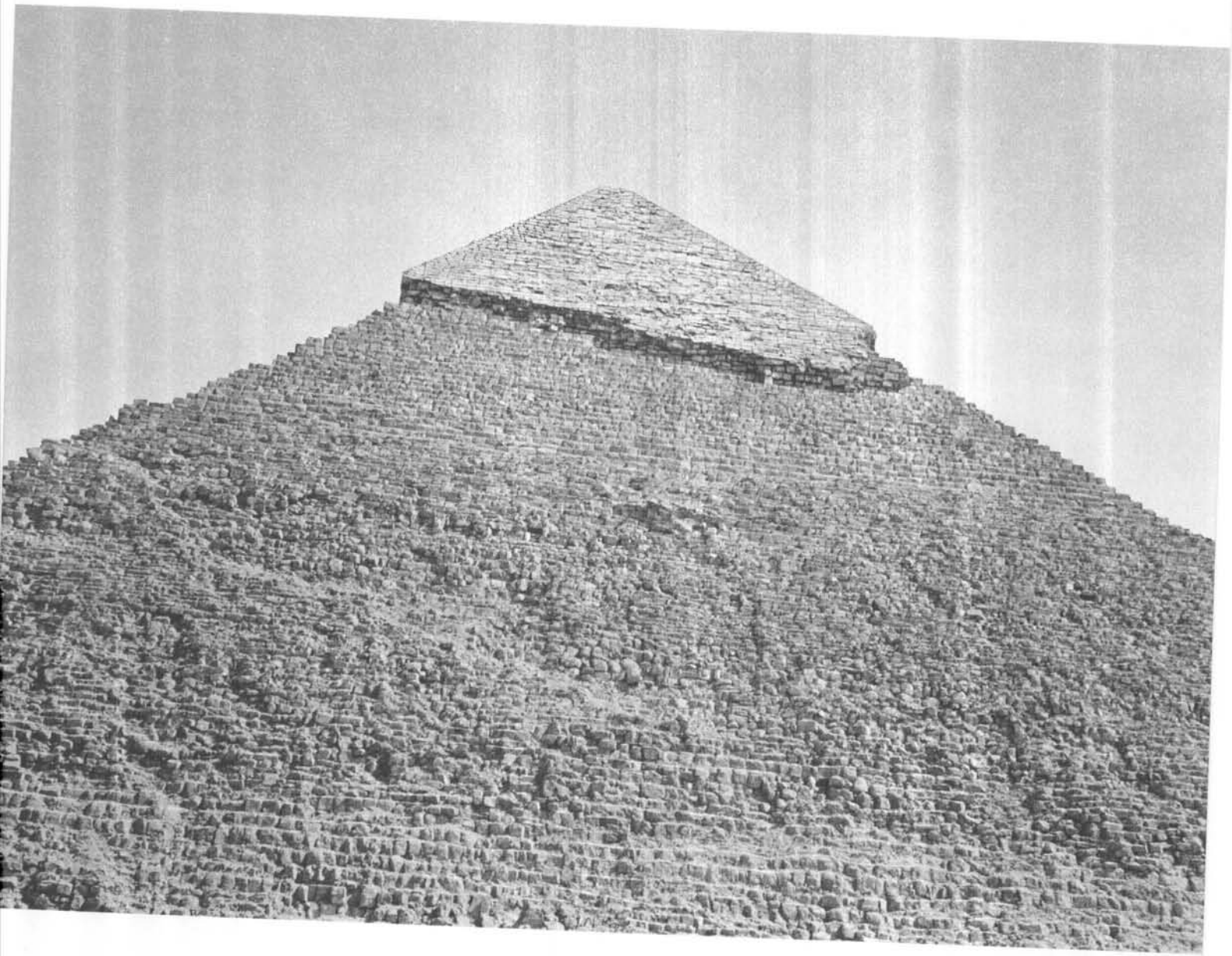
Por ser dios el rey, los sacerdotes reales se hallan frente a él en la relación de sacerdotes divinos ante su dios. El sacerdote está ligado a su dios por el culto, que le convierte en su servidor. Es su *imakhu*, su fiel [41], su protegido, como los muertos son los *imakhu* de Osiris y de Anubis, a quienes solicitan el sepulcro y las ofrendas funerarias.

Desde la IV dinastía, el sacerdote real es el *imakhu* del rey-dios. Se halla ligado con él por su obligación de celebrar su culto, de ser su fiel servidor, de adaptarse a sus deseos [42]. Por ello recibe una remuneración establecida sobre las rentas reales y con frecuencia obtiene la categoría de «pariente real». Sacerdote del rey, también permanece ligado a su dios en la vida de ultratumba y participa de su inmortalidad gloriosa entre los dioses. El rey vela para asegurar el culto de sus sacerdotes concediéndoles ofrendas y una fundación funeraria como lo hacía a sus funcionarios. Obtienen además el privilegio de ser inhumados en la necrópolis real.

En el plano social, la donación funeraria que concede el rey a sus *imakhu* adquiere cada vez más importancia. Consiste en una renta o en una tierra. No es una donación pura y simple. El beneficiario no tiene la propiedad, sino el usufructo perpetuo. Sus herederos no pueden darle otro destino. De hecho, el beneficio dado por el rey sobrepasa las necesidades del culto. Por ello es una fuente de riqueza que el *imakhu* desea transmitir a su familia. Pero para poder disponer de esos beneficios es necesario ser *imakhu*, es decir, ejercer el sacerdocio en el culto real. Pronto comprobamos que la condición de sacerdote real se convierte en hereditaria. Desde ese momento nace un orden de leales del rey en cuyo seno se instaura toda una jerarquía que se traduce en una escala de dignidades: fiel de su padre, fiel del Gran Dios, fiel de su Señor, fiel de su Dios. Los más favorecidos de estos leales obtienen en beneficio tierras segregadas del patrimonio real. Estas tierras, sin constituir la propiedad del *imakhu*, pasan a integrar de hecho su patrimonio privado. El *imakhu* tomará ahora el título de *khenty she per-âa*, que significa «dueño de una tierra de palacio» [43].

La posesión de la tierra sometida a este estatuto sólo será hereditaria mientras los eventuales beneficiarios sean confirmados por el rey en su calidad de *imakhu*. Conocemos por los textos de la VI dinastía la investidura de los *imakhu*. El nuevo noble es consagrado mediante una ceremonia realizada por el rey en presencia de sus iguales. Los leales que poseen este tipo de beneficios constituyen una especie de terratenientes nobles del rey. Constituyen un cuerpo de particular importancia que figura en todas las ceremonias de la corte, dirigido por un director que aparece como el primero de

LÁMINAS 41 A 48 ►



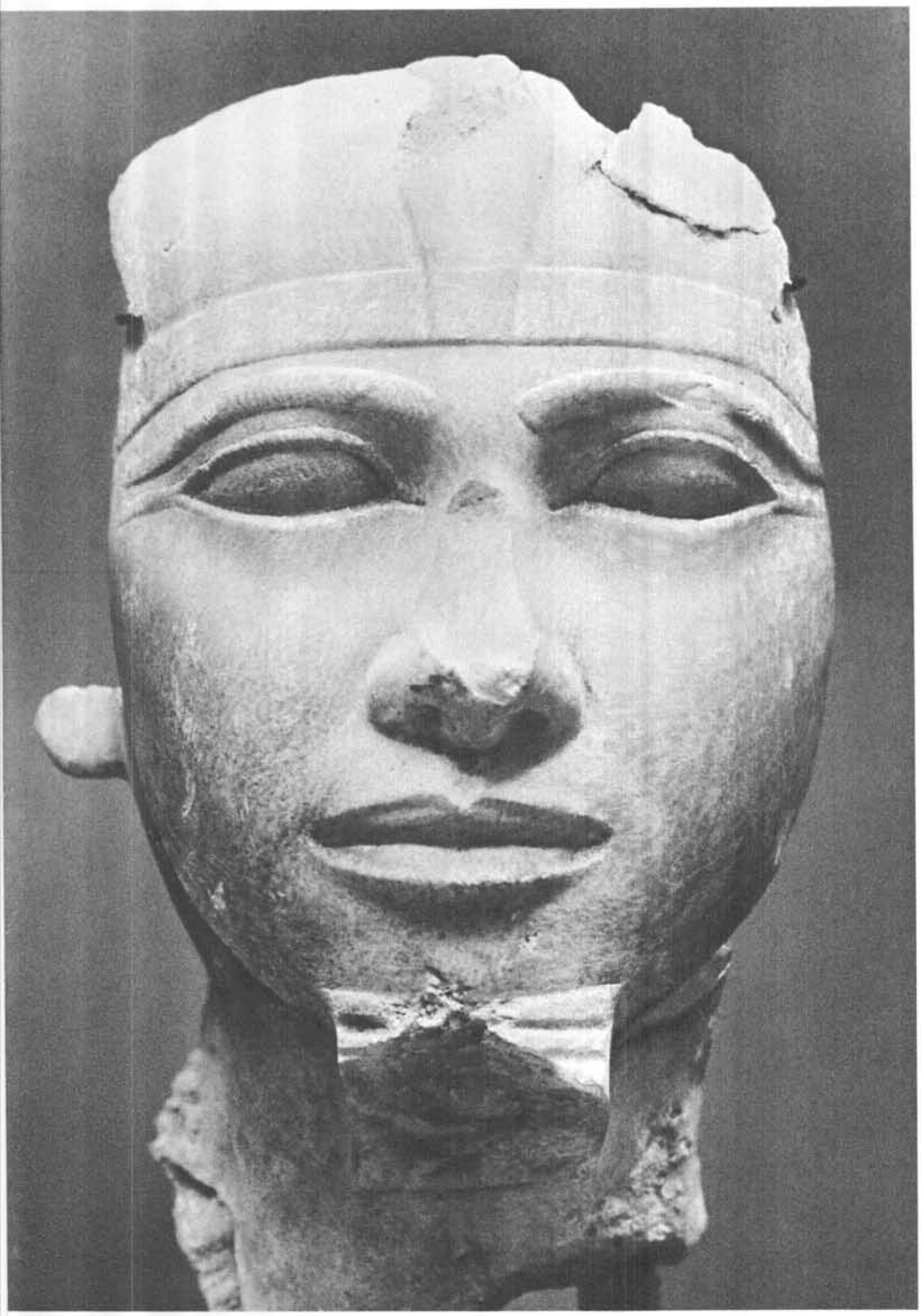


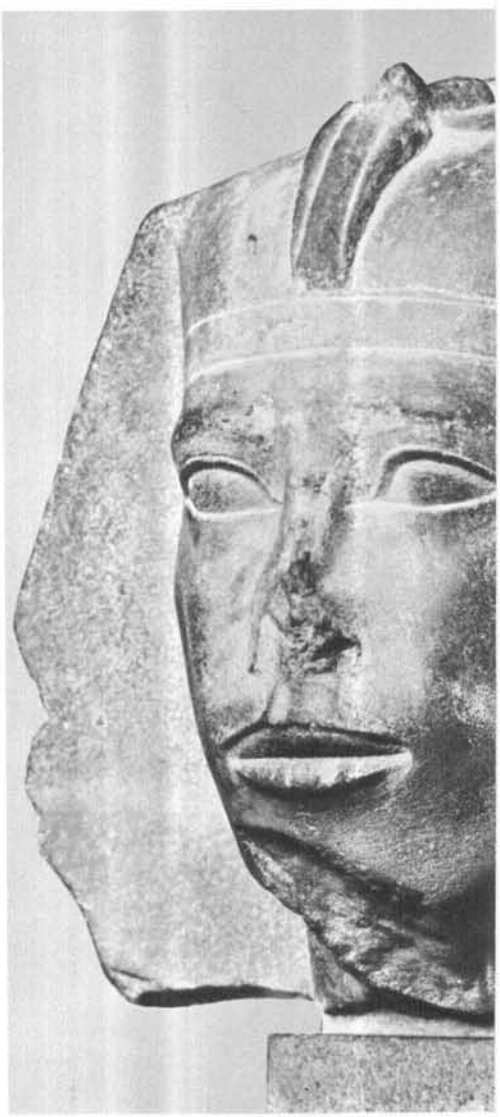






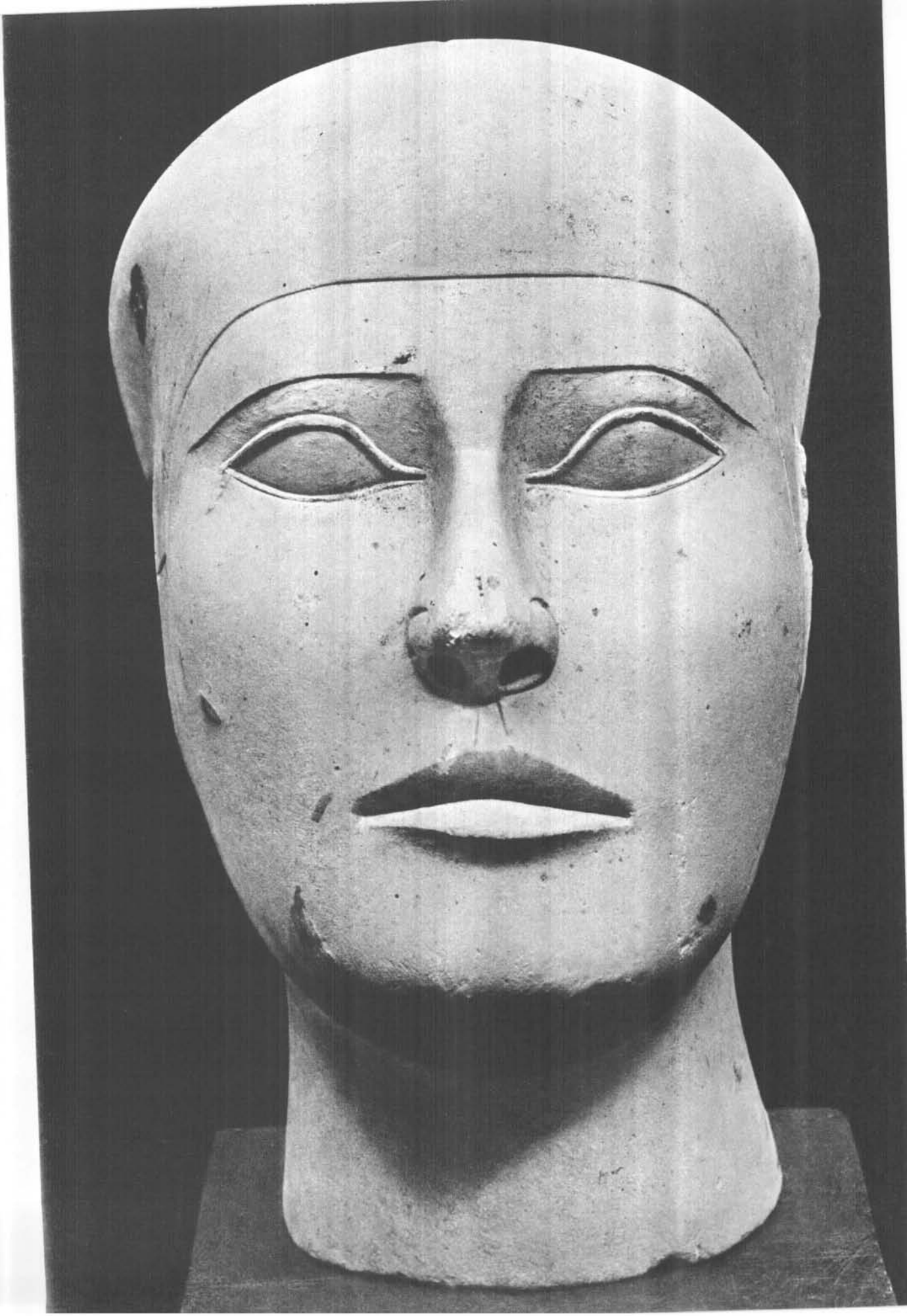












todos los nobles. Al propio tiempo es el «superior del palacio» [44], una especie de gran maestre que desempeña un importante papel en el ceremonial.

De este modo la clase de ricos funcionarios constituida bajo la III dinastía se transforma en una nobleza que reúne en sus manos los altos cargos administrativos y las prebendas sacerdotales. No constituye una clase cerrada y hereditaria, pero tiende a alcanzar tal carácter de derecho por la costumbre, que no cesa de enriquecerla y prestigiarla.

4. La política de centralización La constitución política de Egipto, al imponer al rey la elección de sus colaboradores directos entre los funcionarios que hubieran recorrido la escala legal, limitaba singularmente el ejercicio del poder personal del rey. La burocracia levantaba frente al rey la majestuosa masa de servicios administrativos, tanto más difícil de remover cuanto la autoridad del soberano sólo llegaba a los agentes ejecutivos a través de una serie de funcionarios jerarquizados. La supervivencia de cierta autonomía en las ciudades del Delta constituía también un obstáculo para el absolutismo real.

La política de la IV dinastía consistió en erigir el poder personal del rey por encima del engranaje de la administración y, por otra parte, en completar la unificación de las instituciones del Alto y del Bajo Egipto.

Capital innovación en el cuadro del Estado fue la creación del «Juez de la Puerta y Visir» [45] *(taiti sab tjati)* [46] realizada por Cheops. Este nuevo personaje, nombrado directamente por el rey al margen de todo escalafón, fue superpuesto a la armazón administrativa, a la que escapaba por completo. La reforma fue tan importante que durante toda la IV dinastía el cargo de visir fue confiado exclusivamente a príncipes de sangre real que, por proceder de la naturaleza divina del rey, podían ser colocados con mayor facilidad fuera del derecho común.

Este nuevo principio, que consistía en colocar al visir fuera de la escala administrativa, fue extendido por el rey a todos sus colaboradores directos. Además del juez supremo y del visir, el rey se reservó la libre elección del virrey de Nekhen. Visir y virrey heredaron los poderes del antiguo canciller, que desaparece como funcionario. Además, al desarrollar una institución de la III dinastía, los reyes de la IV ampliaron considerablemente el papel de los «jefes de secretos» [47], que ahora parecen constituir un verdadero Consejo privado alrededor del rey, con la ayuda del cual preparaba éste la política cuya ejecución estaba confiada al Consejo de los Diez.

El visir y el virrey de Nekhen obtenían sus prerrogativas directamente de la voluntad del rey. Como jefes de cultos fueron honrados con los más altos títulos principescos y adquirieron el rango de *iry pât*.

◀ LÁMINAS 41 A 48

Desde entonces, la administración, al igual que el culto, pasó a ser fuente de una nobleza. En adelante hubo en Egipto dos sistemas de derecho público claramente distintos que fatalmente habían de llegar a oponerse. Uno, fundado sobre el principio administrativo del escalafón, encerraba a todos los funcionarios en las mallas de una rigurosa jerarquía que se imponía al propio rey; el otro, establecido sobre el principio absolutista, permitía al rey encargar a quien quisiera la alta dirección del Estado. Existía una clara separación entre ambas categorías de funcionarios públicos. El aparato administrativo, que continuó bajo la autoridad del Consejo de los Diez, conservó su estatuto, pero en lo sucesivo los nuevos oficiales, visir y virrey de Nekhen, lo dirigieron sin formar parte del mismo.

En la lucha a que se entregaron ambos opuestos principios, la teoría absolutista tendrá que ceder poco a poco ante la antigua concepción administrativa, como observaremos en el transcurso de la V dinastía.

Si Cheops, por un lado, instauró como elemento creador el gobierno personal del rey, por otro lado acentuó el carácter de uniformidad de las instituciones y reforzó los medios de acción del poder central en detrimento de la autonomía que habían conservado las ciudades del Delta. De este modo, al crecimiento del poder absoluto del rey correspondió la pérdida de los derechos políticos de la población. El antiguo dualismo entre los «regentes de castillo» del Alto Egipto y los «regentes intendentes» del Bajo Egipto desaparece. El título de regente *(heqa)*, que recordaba la antigua soberanía de los príncipes feudales, es sustituido en todo el país por el de intendente, mejor adaptado a funcionarios cuya única misión era ejecutar la voluntad del rey. Cada intendente fue en su demarcación agente del juez supremo y visir. Al añadir a su autoridad administrativa el poder judicial, tomó el título de juez-intendente *(sab adj-mer)* [48]. Los gobernadores fueron a la vez desde entonces jefes de la administración y jefes de la justicia real. De este modo la jurisdicción real se extendió directamente a las poblaciones urbanas del Delta, *rekhyt;* para subrayar este hecho, el visir lleva el título desde su creación de «jefe de los *rekhyt*» *(medu rekhyt)* [49].

Esta reforma no parece que haya hecho desaparecer como clase jurídica distinta a las poblaciones del Norte, tan deseosas de autonomía. Creo ver la confirmación de ello en el hecho de que la administración del culto real, la gran palanca del absolutismo, fue dividida en tres departamentos separados. Uno para asegurar el servicio del culto cerca de los dioses, es decir, en los templos; otro en las «dos tierras», esto es, en todo el país, y un tercero cerca de la clase urbana de los *rekhyt*, en las ciudades del Delta. Por este hecho, la población aparece dividida en tres categorías: el clero, los egipcios de derecho común y la burguesía urbana de las antiguas ciudades del Norte [50]. Al crear en el seno de la administración del culto un servicio especial encargado de celebrarlo en las ciudades, el rey perseguía una política dirigida a imponer su autoridad

en la población urbana. Una vez más aparece el culto real como elemento de unificación política, a la que tendía la monarquía en su marcha hacia el absolutismo.

La transformación de los poderes de los gobernadores de provincia forma parte de la gran reforma judicicial, cuyos dos elementos esenciales fueron la reunión de la jurisdicción suprema, antes atributo de la soberanía real, en manos del visir, y la creación de una corte de justicia en Menfis.

El visir es el «Juez de la Puerta». La Puerta coronada con «ureus» reales que caracteriza su título parece representar el tribunal real. De este tribunal nada sabemos. Pero a su lado, en la sede central de la administración, en Menfis, aparece una corte compuesta por consejeros, cuyo título de «secretarios», «jefes de secretos», indica que son nombrados directamente por el rey. Esta corte, que los documentos llaman «gran castillo»[51] o «consejo real de los juicios»[52], está colocada bajo la autoridad de uno de los miembros del Consejo de los Diez[53] y parece dividida en cámaras presididas por «presidentes de audiencia»[54] elegidos entre los más altos personajes del Estado. Ella constituye la jurisdicción de apelación para los tribunales provinciales, constituidos por notables a los que presidía el gobernador o «juez intendente»[55].

El procedimiento alcanzó un alto grado de perfección ante los tribunales de los nomos y también ante la corte. El demandante introducía la acción mediante la entrega de un requerimiento escrito en el que exponía sus demandas y que servía de base de discusión. El tribunal deliberaba sobre pruebas. Si se trataba de cuestiones de derecho de propiedad o de posesión se refería a las actas auténticas proporcionadas por ambas partes, y eventualmente se había solicitado una certificación del servicio de catastro. En el proceso podían intervenir terceros introduciendo un requerimiento en curso de instancia, aunque sólo estuviesen interesados en la acción para velar por la salvaguardia de sus propios derechos[56].

Depositadas las solicitudes, se abre la instrucción. Un magistrado instructor interroga al demandante y a los testigos: «Si tú eres el que recibe las demandas —dice el visir Ptahhotep[57] —, muéstrate apacible cuando escuches la palabra del requirente. No lo trates con dureza; déjalo hablar hasta que haya vaciado su corazón y haya podido decir por qué ha venido. El requirente ama al que escucha sus quejas hasta el fin. Una audiencia benévola alegra el corazón».

Este documento arroja una interesante luz sobre la justicia egipcia, que aparece como esencialmente humana. Hace tiempo que había franqueado el estadio de las civilizaciones primitivas, en las que la jurisdicción sólo aspira a mantener el orden. La justicia será el medio de buscar la equidad y de hacer cumplir el derecho, es decir, lo que será en todo tiempo cuando el individualismo impone el respeto de la personalidad.

Terminada la instrucción, el sumario se transmite al tribunal. Cada parte deposita

sus conclusiones escritas en un expediente que puede contener eventualmente certificaciones auténticas que puedan establecer el fundamento de sus pretensiones. El tribunal, de considerarlo suficiente, actúa sobre las pruebas. Si el litigio no queda suficientemente aclarado por las pruebas de la encuesta, puede ordenar nuevas medidas de instrucción mediante un careo o recurrir al juramento decisorio. Finalmente da el fallo decisivo que contiene el resumen de las conclusiones de las partes, la exposición de motivos y la parte dispositiva[58].

Al lado del tribunal, «el lugar en que se juzga», existe la escribanía, donde los funcionarios judiciales reciben las demandas, se ocupan del procedimiento y conservan los archivos, colocados bajo la autoridad de magistrados especiales[59].

La competencia de los tribunales de los nomos se extiende a la vez a la jurisdicción civil y penal. En lo civil entienden de todas las cuestiones relativas a la propiedad, a los contratos y al estatuto de las personas. En cuanto a lo penal, todos los egipcios están sometidos a la misma jurisdicción, tanto los altos funcionarios civiles, e incluso los sacerdotes, como la gente del vulgo[60].

Estamos muy poco documentados sobre las penas aplicadas por esos tribunales. Los documentos sólo nos hablan de la prisión o el azote[61]. Quizá se aplicara aún la decapitación y la horca, ambas representadas en los documentos antedinásticos[62]. El papiro Westcar, en sus narraciones de carácter legendario y fabuloso, hace alusión a un condenado en espera de sufrir la pena de decapitación y a una mujer adúltera quemada por orden del rey[63]. ¿Han existido esas penas en Egipto? Es posible, pero no podemos afirmarlo ni precisar en qué época eran aplicadas, ya que las únicas referencias las hallamos en cuentos escritos poco antes del Imperio Nuevo, comparables a los de las *Mil y una noches*. En todo caso parece incompatible con el procedimiento en vigor durante el Imperio Antiguo la pena pronunciada directamente por el rey.

Es importante subrayar que en todo el período del Imperio Antiguo no tenemos indicación ni representación alguna de la pena de muerte, salvo las representaciones arcaicas, convertidas en simbólicas, del rey dando muerte a un enemigo vencido. Por consiguiente, esa pena debía de ser muy rara, de lo que se concluye el carácter extremadamente suave de la legislación penal, prueba del alto grado de desarrollo alcanzado por el derecho[64].

El individualismo de la III y IV dinastías, del que da muestras la suavidad del derecho penal, también se manifiesta en el campo del derecho civil. El Estado sólo interviene para fallar en los pleitos civiles si las partes interesadas recurren a él. Pero les está permitido constituir por sí mismas un tribunal que ellas componen a voluntad. El contrato constituye la ley de las partes. Y el procedimiento por arbitraje les permite resolver sus litigios mediante jueces de su libre elección. La cláusula arbitral figura normalmente en las actas de constitución de toda asociación dotada de personalidad

civil[65]. En ella se especifica que los pleitos entre los asociados se resolverán por un colegio de árbitros, cuya composición se señala fijándose el procedimiento y las sanciones, así como la decisión de que la sentencia sea sin apelación. Las decisiones arbitrales son reconocidas como legítimas por el Estado; tienen fuerza ejecutiva y constituyen un título en virtud del cual el que gana puede inscribir eventualmente en el catastro un cambio de propiedad inmobiliaria[66].

5. ¿La tendencia al monoteísmo de la teología menfita provocó la caída de la IV dinastía?

Como hemos visto, el reinado de Cheops había dejado un horrible recuerdo a la clerecía de Menfis. Es posible que se hubiera entablado allí una lucha abierta por la primacía del poder entre el rey y el clero. Hasta la IV dinastía, el clero depositario de la doctrina monárquica era el de Heliópolis, que había concebido la cosmogonía solar a la que se integró el absolutismo.

Menfis, convertida en capital desde la IV dinastía y centro teológico importante desde la dinastía anterior[67], intentó suplantar a Heliópolis oponiendo a la teología solar un sistema más depurado y un panteísmo claramente orientado hacia el monoteísmo. Este sistema es conocido por un texto que constituye su exposición dogmática y que parece redactado, según JUNKER, entre la III y la IV dinastías[68].

En el plano político, la teología menfita, apropiándose los dogmas del sistema solar, tuvo por finalidad establecer una doctrina cuya custodia deberían tener el dios Ptah y la clerecía de Menfis. Tal doctrina, aunque derivada en parte de la heliopolita, representa un esfuerzo original para reducir a la unidad la pluralidad divina.

En el sistema menfita, Ptah —llamado «Ptah que está sobre su trono» —, es el gran dios que sustituye a Atum-Ra de Heliópolis. La doctrina menfita redujo los ocho dioses primordiales a una octóada[69], pero en lugar de hacerlos proceder uno de otro, como en el sistema heliopolita, los concibe como constituyendo todos juntos una sola divinidad, Ptah.

El propio Ptah ha sido asimilado a la divinidad local de Menfis, Ta-Tenen, que en la octóada menfita personifica la tierra que emerge del caos, que está formado por Nun, el océano primordial, y Naunet, diosa del cielo «subterráneo», es decir, del cielo que no vemos, el que recorre el sol durante la noche.

También figura entre los ocho dioses Ur, el dios grande que simboliza al universo y que toma el lugar que ocupa Atum en la cosmogonía de Heliópolis. Finalmente, otros cuatro dioses, cuyos nombres son ilegibles sobre la estela, completan la octóada. Según JUNKER, serían Horus, Thot, Nefertum y un dios-serpiente.

Todos estos dioses reunidos constituyen el universo: Ur abarcando el caos (Atum),

el otero primordial que emerge (Ta-Tenen), rodeado del agua primordial (Nun) y del cielo de las tinieblas (Naunet), y otero sobre el que aparece una flor de loto (Nefertum), de la que nacerá el sol-Ra.

En ese caos del que emerge el otero primordial, el dios Ur-Atum va a proceder a la procreación por su inteligencia y su voluntad, esto es, por medio de su «corazón» y de su «lengua». El corazón es el lugar de la inteligencia, personificada por *sia* (el discernimiento), cuya forma divina es Horus; la lengua es el origen de la palabra, del «verbo», dicho de otro modo, la voluntad creadora cuya personificación es *hu* (la decisión) y su forma divina Thot. El dios Ur-Atum, que sólo es uno de los aspectos del dios Ptah, es por excelencia el corazón y la lengua de Ptah. Por el pensamiento de su corazón y las palabras de su lengua da vida a todos los seres animados, comenzando por los dioses heliopolitas de la Enéada que representan el aire, el fuego, la tierra y el cielo, la humedad y la sequía. En suma, Ptah, que simboliza la inteligencia y la voluntad del Gran Dios universal, abarca el mundo entero. La afirmación de este panteísmo espiritualista se halla en el siguiente texto: «Aconteció que el corazón y la lengua reclamaron el dominio sobre todos los miembros, puesto que mostraban que él (Ptah) estaba en todos los cuerpos (en calidad de corazón) y en las bocas de todos los dioses, de todos los hombres, de todos los animales, de todas las bestias y de todo lo que vive» [70].

La octóada menfita se liga al mito osiríaco a través de la Enéada heliopolita, primera etapa de su obra de creación. Osiris prosigue la obra del gran dios con la creación de fuerzas que procuran el alimento y la vida, y lo acaba con la institución de los principios de la justicia y del derecho. Y el texto que narra la génesis menfita termina con una frase que nos hace pensar en el versículo del primer capítulo del *Génesis*: «Y así Ptah se sintió complacido después que hubo creado todas las cosas y todas las palabras divinas» [71].

En el texto que nos da a conocer la teología menfita se hallan frases que explican el mecanismo de la percepción, del pensamiento y de la voluntad. JUNKER, al aislarlas y analizarlas, ha podido mostrar el alto nivel alcanzado en Egipto por el pensamiento filosófico y científico desde el Imperio Antiguo. «Sucedió — dice el texto egipcio — que el corazón y la lengua ejercen su poder sobre todos los miembros, partiendo de la consideración de que él (el corazón) se halla en todo cuerpo y que ella (la lengua) se halla en la boca de todos los dioses, de todo hombre, de todo ganado, de todo ser que repta y de todo lo que vive; mientras que el corazón concibe todo lo que quiere, ella (la lengua) ordena todo lo que quiere. La visión de los ojos, la audición de los oídos y la respiración de la nariz llevan noticia al corazón. Él (el corazón) es el que hace nacer todo conocimiento; y es la lengua la que repite lo que el corazón ha pensado. Así son ejecutadas todas las obras y todos los trabajos de artesano, las actividades de

las manos, la marcha de los pies y los movimientos de todos los otros miembros, siguiendo este orden que ha sido concebido por el corazón y ha sido proferido por la boca y que constituye la naturaleza de toda cosa»[72].

Si en este texto reemplazamos «corazón» por inteligencia y «lengua» por voluntad nos daremos cuenta del estrecho parentesco que une el pensamiento egipcio a la psicología moderna.

En resumen, estas concepciones de la teología menfita, que habían de ser profusamente utilizadas por los filósofos jónicos y griegos, aparecen como una transposición filosófica del sistema panteísta de la teología heliopolita, en la cual el *ka* desempeña exactamente el papel de la inteligencia, de la razón, y el *ba* el de la voluntad individual. Es el estadio más alto que alcanzó la filosofía egipcia. Al concebir a la razón como nacida directamente de la divinidad, pone al ser en contacto con la creación a través de los sentidos, que dan a la razón, facultad puramente espiritual, una base real, y proclaman el libre albedrío individual haciendo depender nuestros actos de nuestra propia voluntad.

Es imposible precisar si la teología menfita, después de la aguda crisis que marca el reinado de Cheops, fue aceptada por la IV dinastía.

Parece ser que después del reinado de Kefrén los reyes abandonaron la posición altanera de Cheops y volvieron a entenderse con Heliópolis, ya que no vemos que la dinastía mantenga la tutela ejercida por Cheops sobre la clerecía heliopolita. Que yo sepa, después de Merib[73], hijo de Cheops, ningún visir ni alto funcionario ocupó el cargo de gran sacerdote de Ra, y es de creer por ello que volvió a ejercer el derecho de nombrar a su propio gran sacerdote[74]. La tradición sacerdotal, sin embargo, asegura que Micerino se reconcilió con los dioses abriendo de nuevo los templos cerrados por Cheops. Los templos, en realidad, no habían sido cerrados, puesto que todos los cultos continuaron bajo la autoridad de grandes sacerdotes nombrados por el rey; pero el clero había tenido que aceptar el hecho de ser regido por miembros de la familia real. Probablemente, la restauración del culto por Micerino significa la devolución de los antiguos derechos al clero. Quizás el propio Micerino hizo concesiones a los diversos cultos. Fue el primer rey del Imperio Antiguo que mandó labrar su estatua funeraria entre Ra y Hathor, formando con ellos una tríada, de acuerdo con la antigua fórmula de los cultos locales que luego siguieron los reyes de la VI dinastía.

Sin embargo, parece que al final de la IV dinastía las relaciones entre el rey y los sacerdotes hayan sufrido una nueva crisis.

Shepseskaf, que sucedió a Micerino por su enlace con la hija de éste, Khentkaues, abandonó bruscamente el culto solar. No tomó un nombre de Ra como sus antecesores, renunció al cartucho, símbolo solar, y abandonó la pirámide, que se enlazaba directamente con el culto solar, haciéndose enterrar en una gran mastaba del tipo tra-

dicional en las dos primeras dinastías. La mastaba de el-Faraún, su tumba, presenta el aspecto de un inmenso sarcófago de 99,60 por 74,40 m., construido con grandes bloques de piedra caliza y el techo abombado apoyado en las dos paredes terminales[75]. Alrededor del gran mausoleo no se construyó la tumba de ningún cortesano, como si Shepseskaf hubiera renunciado al culto de dios viviente que se daban los reyes desde Cheops. ¿Habrá que pensar por este hecho que durante su reinado cesaron los privilegios de la clase de los leales? Alguna clase de revolución en el culto real debió de producirse ciertamente, puesto que después de Micerino[76] vemos introducir el ritual real en los funerales de los particulares. Por otra parte, en los siguientes reinados no aparece ya ningún sacerdote de Shepseskaf. Su culto no fué celebrado como los de Snefrú, Cheops, Kefrén y Micerino.

En cambio, su tumba fue objeto de un ferviente culto popular que atestiguan los numerosos vasitos de ofrendas que se han hallado en ella[77].

Al final de la IV dinastía la cosmogonía menfita parece que se consolida. ¿El abandono del culto solar por Shepseskaf no estaría provocado por la adhesión a la teología de Menfis? ¿Y ésta no habría establecido una tendencia más igualitaria en el culto y aun en el plano social, al propio tiempo que un espiritualismo más elevado que al teología heliopolita? Los monumentos no nos han conservado ni el nombre de Shepseskaf ni el de su sucesor, según Manetón[78], y es dable ver cómo el advenimiento de la V dinastía va acompañado del retorno a la teología solar y a la dominadora influencia del clero heliopolita, así como a los privilegios religiosos de los *imakhu* del rey. Es evidente que si los nombres de estos reyes han sido omitidos en las inscripciones de los templos, es que fueron considerados por los sacerdotes heliopolitas como apóstatas. Quizá podría suponerse que la tentativa espiritualista con tendencia al monoteísmo de la teología menfita arrastró a la IV dinastía a una crisis parecida a la que sufriría la XVIII dinastía después de la reforma monoteísta e igualitaria que intentara Amenofis IV.

Parece que la teología menfita se hizo rival de la heliopolita para desembarazarse de los simbolismos acumulados en el transcurso de los siglos que no correspondían a su alta concepción filosófica, pero que se hallaban profundamente arraigados en las tradiciones religiosas del país. Además de la hostilidad que esta posición debía provocar por parte del clero heliopolita, la tendencia igualitaria que suponía debió de levantar en su contra a toda la nobleza congregada alrededor del culto real desde el comienzo de la IV dinastía. La hostilidad de los sacerdotes y de la clase privilegiada quizá provocó la caída de la dinastía, y si sus últimos reyes no han dejado rastro es tal vez porque fueron deliberadamente borrados de la historia por sus adversarios[79].

Podemos suponer que en aquel momento Egipto vivió un gran drama, casi totalmente desconocido, que habría marcado un doble fracaso de la política real: el de un

espiritualismo que tendía al monoteísmo y el fracaso del intento realizado por el rey frente a la clase privilegiada en vías de formación, intento basado en un movimiento igualitario más de acuerdo con la propia moral egipcia. El rey Shepseskaf, al renunciar al culto real y abandonar la pirámide y los monumentos que la rodeaban, parece haber querido dejar de ser un rey-dios para acercarse más a su pueblo en el plano religioso y en el puramente humano. La devoción de que fue objeto por parte de la clase popular es quizás un eco lejano al que el olvido voluntario que los sacerdotes y la nobleza aplicaron a aquel rey «maldito» daría una trágica grandeza.

Sea lo que fuere, la caída de la IV dinastía abre, por una parte, definitivamente el camino al absolutismo real estrechamente unido al culto solar, y por otra a la acción de la nobleza privilegiada que, salida del culto real, iba a adueñarse de todos los resortes del poder durante la V dinastía[80].

1. J. YOYOTTE, *Histoire Universelle*, I (1956), pág. 126.

2. HERODOTO, II, 124-126.

3. HERODOTO, II, 124. Sobre la evolución religiosa que se opera bajo la IV dinastía: H. JUNKER, *Die Pyramidenzeit, das Wesen der altägyptischen Religion* (Einsiedeln, 1949).

4. J. P., *Inst.*, I, *index* de la IV dinastía, núm. 32.

5. *Id.*, núm. 1.

6. *Id.*, núm. 3.

7. Sobre este título: W. HELCK, *Rpʿt auf dem Throne des Geb*, en *Or.*, 19 (1950), págs. 416-434.

8. J. P., *Inst.*, I, pág. 238.

9. Bajo el reinado de Cheops no se conoce ni un solo jefe de culto que no sea hijo o familiar real.

10. HERODOTO, II, 124.

11. *Neter âa (nṯr ʿ3), sa Râ (s3 rʿ)*: A. MORET, *Le Nil*, pág. 174; S. MERCER, *op. cit.*, pág. 48; H. GAUTHIER, *Le Livre des Rois d'Égypte*, I (mem. *I.F.A.O.*, 1908), págs. 61 y ss.

12. *Pyr.* 2051.

13. *Pyr.* 324-326, 337 y ss., 364-369, 920-923, 1506 y 1507.

14. Sobre los sacerdotes del culto real: J. P., *Inst.*, I, págs. 217-221 y 227-230.

15. Sobre estos cultos: J. P., *Inst.*, I, págs. 220 y 221, 230-233.

16. Sobre los cultos asociados al culto real: J. P., *Inst.*, I, págs. 219-221.

17. J. P., *Inst.*, I, pág. 221.

18. J. P., *Inst.*, I, págs. 222-224, 233 y 234.

19. J. P., *Inst.*, I, págs. 225-227 y 234-236.

20. HERODOTO, II, 124.

21. *Libro de los Muertos*, cap. LXIV, ll. 1, 2, 4 y 7.

22. *Id.*, ll. 19 y 20.

23. *Id.*, ll. 28-30.

24. G. JÉQUIER, *Douze ans de fouilles dans la nécropole memphite, 1924-1936* (Neuchâtel, 1940).

25. G. A. REISNER, *Mycerinus, The Temples of the Third Pyramid at Giza* (Cambridge, Mass., 1931).

26. Véase el estudio de la sucesión real: J. P., *Inst.*, II, págs. 4-23.

27. La IV dinastía (2723-2563) se presenta del modo siguiente:

REISNER, *op. cit.*, págs. 242 y ss., asigna a los reinados de la IV dinastía la siguiente duración: Snefrú, 24 años; Cheops, 23 años; Djedefre (a quien él llama Radedef), 8 años; Kefrén, 23 años; Bikare y Neferkare, 6 años (esta hipótesis de REISNER se ha demostrado falsa, pues esos dos personajes no reinaron); Micerino, 18 años; Shepseskaf, 4 años; Dedeptah, 2 años (DRIOTON y VANDIER consideran que este último tampoco reinó). En total 108 años. Se verá también H. GAUTHIER, *Le livre des Rois d'Égypte*, I, páginas 61-101; BR., *A. R.*, I, § 59, asigna a la dinastía una duración de 150 años.

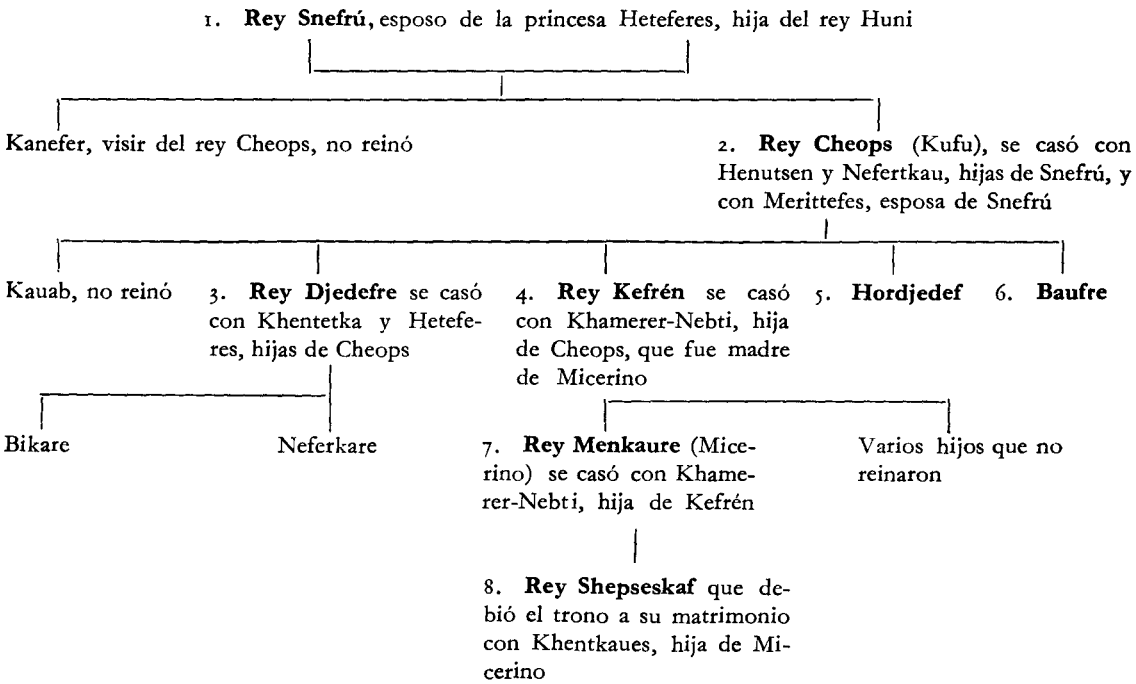
E. DRIOTON, *Une liste des rois de la IVe dynastie dans l'Ouadi Hammamat* (en *Bull. Sté fr. Ég.*, núm. 16, oct. 1954, págs. 41-49): esta lista parcial enumera a Cheops, Djedefre, Kefrén, Hordjedef, Baufre. Se conocía la existencia de estos dos últimos sin que se supiera que habían reinado. Con ello parece seguro que los hijos de Cheops le sucedieron todos antes de que la sucesión pasara a la línea de Kefrén.

Por consiguiente, puede aceptarse que los reyes de la VI dinastía se sucedieron en el siguiente orden: Snefrú, su hijo Cheops, sus

hijos Djedefre, Kefrén, Hordjedef, Baufre, el hijo de Kefrén, Micerino, su hijo Shepseskaf. En el paso de la IV a la V dinastía parece ser que una hija de Micerino, Khentkaues, que construyó la cuarta pirámide de Gizeh, ejerció algunas prerrogativas reales.

Según L. CHRISTOPHE (*Autour des nouvelles barques de la grande pyramide de Guizah*, en *Cahiers d'hist. ég.*, Heliópolis, serie VII, dic. 1955, páginas 213-222), Hordjedef y Baufre no habrían reinado nunca. En ese artículo el autor establece la siguiente lista de los reyes de la IV dinastía: Snefrú, Cheops, Djedefre, Kefrén, Micerino, Shepseskaf. Sus argumentos, a pesar del indudable interés que presentan, no me parecen suficientes para modificar la lista establecida por Manetón y por la inscripción del Wadi Hammamat.

Creo que el cuadro de la IV dinastía puede establecerse como sigue:



28. P. NEWBERRY, *The Set Rebellion*, en *Anc. Eg.* (1922), págs. 40-46.

29. E. DE ROUGÉ, *Recherches sur les monuments qu'on peut atribuer aux six premières dinasties de Manéthon* (París, 1865), pág. 36.

30. La «Casa de la gran favorita», de ROUGÉ, *op. cit.*, pág. 61.

31. A. MORET, *Le caractère religieux de la royauté pharaonique*, págs. 142 y 237.

32. Este título arcaico lo usa aún Meresankh, esposa de Kefrén; recuerda las dos dinastías, la de Norte y la del Sur, unidas en una sola corona (MARIETTE, *Les Mastabas de l'Ancien Empire*, París, 1889, D., 5, pág. 182; D., 18; D., 14; y C. M. FIRTH-B. GUNN, *Teti Pyramid Cementeries*, 2 vols., *Serv. Ant.*, 1926, pág. 89).

33. Título que llevan las esposas de Pepi I (BR., *A.R.*, I, §§ 345-346)

34. Título de Merittefes, esposa de Snefrú, v. más arriba.

35. Sobre las esposas reales: J. P., *Inst.*, II, pág. 12, nota 1.

36. J. P., *Inst.*, III, pág. 330.

37. J. P., *Inst.*, III, pág. 324.

38. J. P., *Inst.*, I, págs. 237 y 238.

39. J. P., *Inst.*, I, págs. 239-242 y 252-256 («rekh nisut»).

40. J. P., *Inst.*, I, págs. 259 y 260.

41. A. MORET, *La condition des féaux,* en *R.T.,* XIX (1897), págs. 112 y ss.; cf. J. SAINTE FARE GARNOT, *The imȝḫ and the imȝḫw in the Pyramid Texts,* en S. MERCER, *The Pyramid Texts,* IV (1952), págs. 95 y ss.

42. MARIETTE, *Mastabas* C, 25, pág. 160; J. P., *Inst.*, II, *index* de la IV dinastía, núm. 60.

43. Sobre estos beneficiarios: J. P., *Inst.*, I, páginas 249-251 y 260. *Ḫnty-š* significa literalmente «dueño de una cuenca», porque para ser cultivable toda tierra precisa disponer de agua.

44. *Sehedj per-ȃa:* J. P., *Inst.*, I, *index* de la IV dinastía, núm. 43. Cf. J. P., *Inst.*, II, *index* de la V dinastía, núm. 47.

45. Bajo Cheops aparece el primer visir, Kanefer, hijo como él de Snefrú: J. P., *Inst.*, I, *index* de la IV dinastía, núm. 1, Pahor LABIB, *op. cit.*, cree que el canciller, desde la primera dinastía, lleva el título de visir *(ṯsty).* Yo no lo creo. En todo caso el juez supremo y visir *taiti sab tjati* es una innovación de la IV dinastía.

46. J. P., *Inst.*, I, págs. 261-266.

47. J. P., *Inst.*, I, pág. 266.

48. J. P., *Inst.*, I, págs. 273 y 274.

49. *Medu rekhyt,* literalmente: «Palabra, o bastón, de los rekhyt» *(mdw rḫyt). Rḫyt* es en realidad un colectivo que designa la clase urbana; para mayor facilidad empleo la expresión «los rekhyt», filológicamente impropia. Véase J. PIRENNE, *Le sens des mots rekhit, pat et henmemet dans les textes de l'Ancien Empire égyptienne (A. Inst. Or.,* II, 1934), págs. 689 y ss. Léase un examen crítico en A. GARDINER, *Onomastica,* I, págs. 99 y ss.; no obstante, yo mantengo mis conclusiones que se desprenden de los textos, puesto que no todos han sido analizados por el autor.

50. J. P., *Inst.*, I, pág. 223. La titulación del hijo real Merib, jefe del culto real, se hallará en J. P., *Inst.*, I, *index* de la IV dinastía, núm. 32. Sobre el *medu rekhyt:* J. P., *Inst.*, I, pág. 227.

51. *Het uret (ḫwt wrt):* J. P., *Inst.*, I, *index* de la IV dinastía, núms. 10, 27.

52. *Djatdjat nisut n udja medu (ḏȝḏȝt nsw n wḏ˓ mdw):* J. P., *Inst.*, I, *index* de la IV dinastía, núm. 69.

53. J. P., *Inst.*, I, *index* de la IV dinastía, núms. 10, 69, y págs. 274-277.

54. *Semsu hayt (śmśw ḥȝyt):* J. P., *Inst.*, I, *index* de la IV dinastía, núm. 27.

55. La «Fundación de un dignatario de la corte de Kefrén», prueba que toda acción, principalmente inmobiliaria, es susceptible de apelación (J. P., *Inst.*, II, pág. 137).

56. Estas reglas de procedimiento se dan en el acta de «Fundación de un dignatario de la corte de Kefrén» citada en la nota anterior.

57. *Ptahhotep,* 264 y ss. Este documento data de la V dinastía. Ciertamente habrá una gran reforma judicial bajo la V dinastía; pero el procedimiento escrito no parece haber cambiado. La gran innovación constituirá la reforma de la Alta Corte de Justicia de Menfis.

58. Todo eso se desprende claramente del juicio de Sebekhotep contra Tau, que data, ciertamente, de la VI dinastía; pero el procedimiento ante los tribunales de derecho común no parece haber cambiado de la IV a la VI dinastías. Véase el texto y el estudio en J. P., *Inst.*, II, págs. 132-134.

59. J. P., *Inst.*, II, págs. 124-128 y 145-150.

60. Véase las investigaciones de que fue objeto bajo la VI dinastía, Pepiankh, el gran sacerdote de Hathor, ante el tribunal de Cusae: J. P., *Inst.*, II, págs. 136 y 137.

61. J. P., *Inst.*, II, pág. 139.

62. La paleta de Narmer y la maza del Rey Escorpión (J. P., *Inst.*, I, láms. II y IV).

63. G. MASPERO, *Les contes populaires de l'Ancienne Égypte* (4.ª edic., París, 1911): *Le conte de Chéops et des magiciens*, págs. 34 y ss.; G. LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique* (París, 1949), págs. 77 y 80.

64. El rey egipcio rematando un enemigo vencido es un tema predinástico que ya aparece sobre la paleta de Narmer. Por consiguiente, no puede verse en ello la prueba de ese rito en las dinastías históricas. Es un lugar común, como lo son los esclavos encadenados que, a imitación del arte romano, figuran sobre ciertos monumentos de Luis XIV.

    En cuanto a la mujer de uno de los cortesanos del rey Nebka, quemada por orden del rey por haberse hecho culpable de adulterio, no puede verse más que un episodio narrativo maravilloso y fantástico, puesto que la narración contiene prodigios a los que no puede darse más valor histórico que a los cuentos de hadas. Este cuento fue escrito durante el período de los hicsos, es decir, en una época en que la influencia asiática era muy fuerte en Egipto. En varios países asiáticos se prevé la pena de muerte para la mujer adúltera, como en Babilonia y entre los hititas.

65. J. P., *Inst.*, II, pág. 140.

66. Véase principalmente el acta de «Fundación de un dignatario de la corte de Kefrén» (J. P., *Inst.*, II, pág. 297 y ss., 335 y 336).

67. H. KEES, *Der Götterglaube...*, Prólogo.

68. Este texto figura sobre una estela del reinado de Shabaka (712-700 a.C.), conservada en el British Museum; cf. H. JUNKER, *Die Götterlehre von Memphis*, y del mismo, *Die politische Lehre von Memphis*. Véase también G. VAN DER LEEUW, *Altägyptischer Pantheismus* (en *Aus der Welt der Religion*, Nuev. Ser. 1-3, Berlín, 1940, págs. 10-38), y ARAM M. FRENKIAN, *L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif de la pensée européenne*, I, *La doctrine théologique de Memphis* (París, 1946).

69. En esta octóada, al asimilar Ptah a Ta-Tenen, hay en realidad nueve dioses. Es posible, por consiguiente, que en Menfis hubiera al principio, como en Heliópolis, una enéada constituida por dioses principales.

70. H. KEES, *Der Götterglaube...*, texto citado en el prólogo (trad. franc. por Mlle. M. VAN BOMBERGHEN, en *C. d'É.*, 35, enero 1945, pág. 97). KEES hace remontar ese texto a la época de Djeser.

71. Uso aquí los términos empleados por B. VAN DE WALLE en la reseña que hace a H. JUNKER, *Die Götterlehre von Memphis*, en *C. d'É.*, 31 (enero 1941, pág. 82). Sobre el proceso de la creación, véase A. DE BUCK, *Un chapitre de psychologie égyptienne*, en *C. d'É.*, 41 (enero 1946, págs. 17-24).

72. Trad. de B. VAN DE WALLE, *op. cit.*, págs. 83-84.

73. J. P., *Inst.*, I, *index* de la IV dinastía, núm. 32.

74. Esto se confirma por el hecho de que bajo la V dinastía los reyes no disponen del cargo de gran sacerdote de Ra; el cargo queda absolutamente independiente del rey, puesto que ningún personaje oficial lo ocupa.

75. G. JÉQUIER, *Douze ans de fouilles...*, págs. 13-25.

76. B. GRDSELOFF, *Nouvelles données concernant la tente de purification*, en *A.S.A.E.*, LI (1951), páginas 129-140.

77. G. JÉQUIER, *op. cit.*, pág. 23.

78. Se trataría de un rey Tanftis que habría ascendido al trono desposándose con la princesa Bunefer, hija de Shepseskaf. Véase sobre ello: B. GRDSELOFF, en *A.S.A.E.*, XLII (1943), páginas 66-70.

79. Es exactamente lo que sucedió después de la tentativa monoteísta y democrática de Amenofis IV.

80. Según REISNER, *Mycerinus*, págs. 242 y ss., Shepseskaf habría tenido por sucesor un rey llamado Dedefptah, que es quizás el mismo que el Tanftis de Manetón. Si la tesis de REISNER es exacta, vendría a confirmar que los últimos reyes de la IV dinastía se habrían adherido al culto menfita reemplazando su nombre de Ra por un nombre de Ptah.

VIII. LA SOCIEDAD Y LA CIVILIZACIÓN DURANTE LA ÉPOCA CLÁSICA DEL IMPERIO ANTIGUO (III A V DINASTÍAS)

I. LA VIDA SOCIAL. 1. La condición de las personas y de las tierras, y la vida económica

Los documentos, casi todos de origen funerario o cultual, que nos ha dejado el Imperio Antiguo nos muestran aparentemente a la sociedad egipcia como una sociedad aristocrática, agrupada alrededor de un rey-dios, cuyo poder inmenso y riqueza fabulosa dominaba una masa de población constituida por agricultores y artesanos al servicio del rey y de la oligarquía. Incluso se ha llegado a considerar que el rey era el propietario de toda la tierra egipcia y dueño de la persona de todos los egipcios, sometidos a un absolutismo sin límites, y que bajo la oligarquía, y sirviéndole de pedestal, la masa del pueblo vivía en una condición servil o semiservil.

Tal concepción de la sociedad egipcia me parece radicalmente falsa.

Sin duda Egipto está dominado por el rey, a la vez encarnación del creador y representante de la autoridad divina sobre la tierra, que tiene como fundamento la Justicia. También es cierto que el culto del rey y la administración real crearon una clase dirigente que disfrutaba de riqueza y honores. Pero de ello no se puede llegar a la conclusión de que la inmensa masa del pueblo viviese sin derechos ni que faltase el de propiedad privada.

Para darnos cuenta de lo que era la sociedad egipcia, ahora que conocemos sus instituciones, hemos de preguntarnos lo que era en esa época su vida social y económica.

La base de la economía egipcia era evidentemente la agricultura. Por consiguiente, es esencial ver cuál era el estatuto de la población agrícola y para ello es indispensable conocer el régimen de la propiedad rural.

La propiedad inmobiliaria. El estudio de la titulación, bajo la III dinastía, nos ha llevado a la conclusión de que entre los funcionarios, a excepción de los miembros de la familia real, no existía ningún noble hereditario. La sociedad egipcia, pues, no conocía una clase privilegiada. Sin embargo, la burocracia estaba muy desarrollada y para que el Estado pudiera reclutar a sus funcionarios fuera de la nobleza, era necesario

que existiera en el país una clase media numerosa y culta. Sobre ello no puede haber dudas. Si el censo «de los campos y del oro» se hacía cada dos años desde la II dinastía, es que existía la propiedad privada y, además, que esta propiedad cambiaba de mano. Era necesario, pues, que fuera alienable y móvil y que existiera además la riqueza mobiliaria al lado de la inmobiliaria, lo que queda confirmado por el censo del oro.

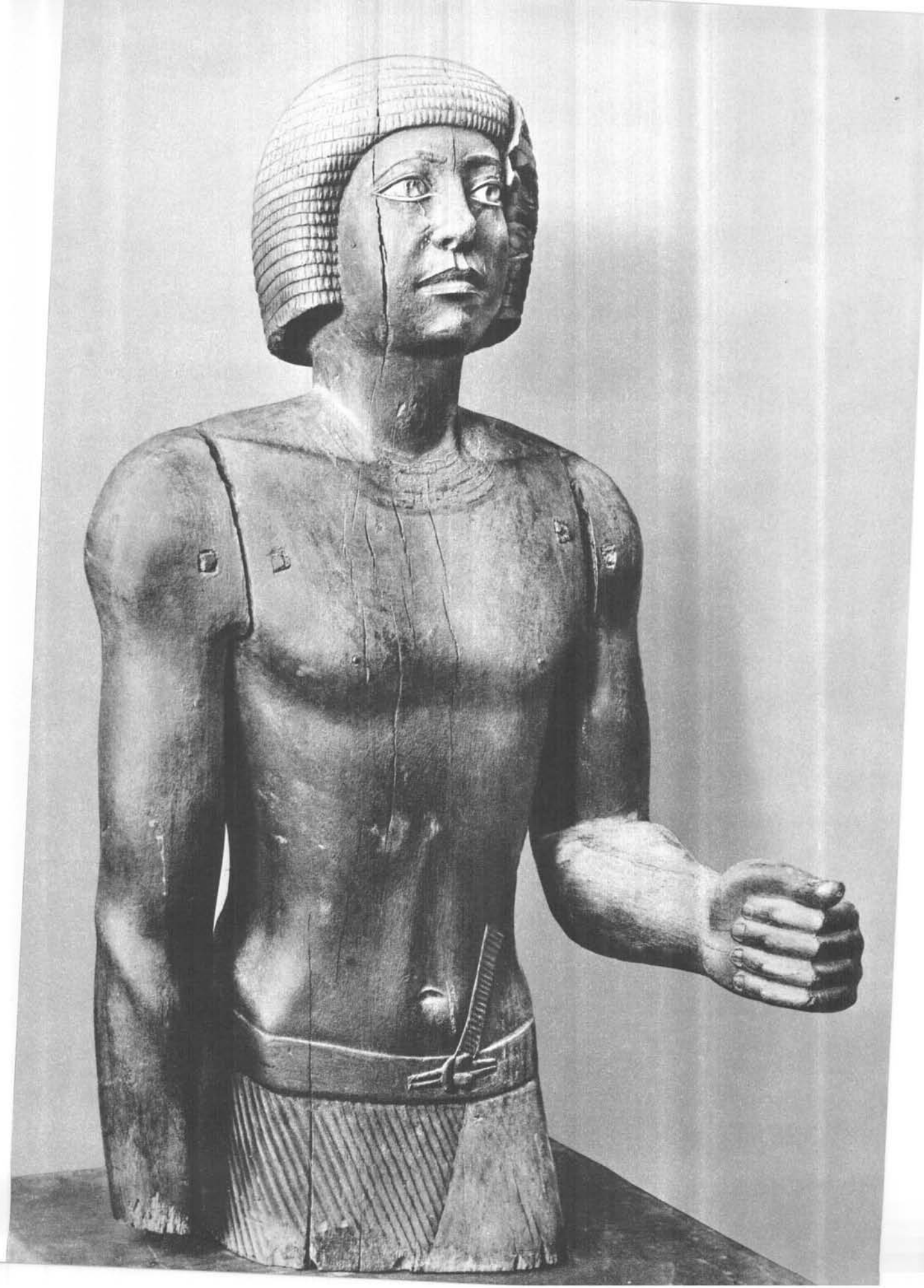
La existencia de la propiedad privada durante el Imperio Antiguo no ofrece dudas. Veremos más adelante, al estudiar el derecho de familia y el derecho contractual, que uno y otro presentaban un acusado carácter individualista. Los decretos de la V y de la VI dinastías nos muestran que el impuesto gravaba la renta de los ciudadanos y que éstos estaban obligados a declararla. Las sucesiones que podemos seguir desde la III dinastía demuestran que los bienes de los padres se dividen entre los hijos. Y estudiando el derecho contractual veremos que todo acto que implicaba un cambio de derecho de propiedad había de ser registrado[1]. Todo lo cual confirma una gran movilidad de la propiedad privada.

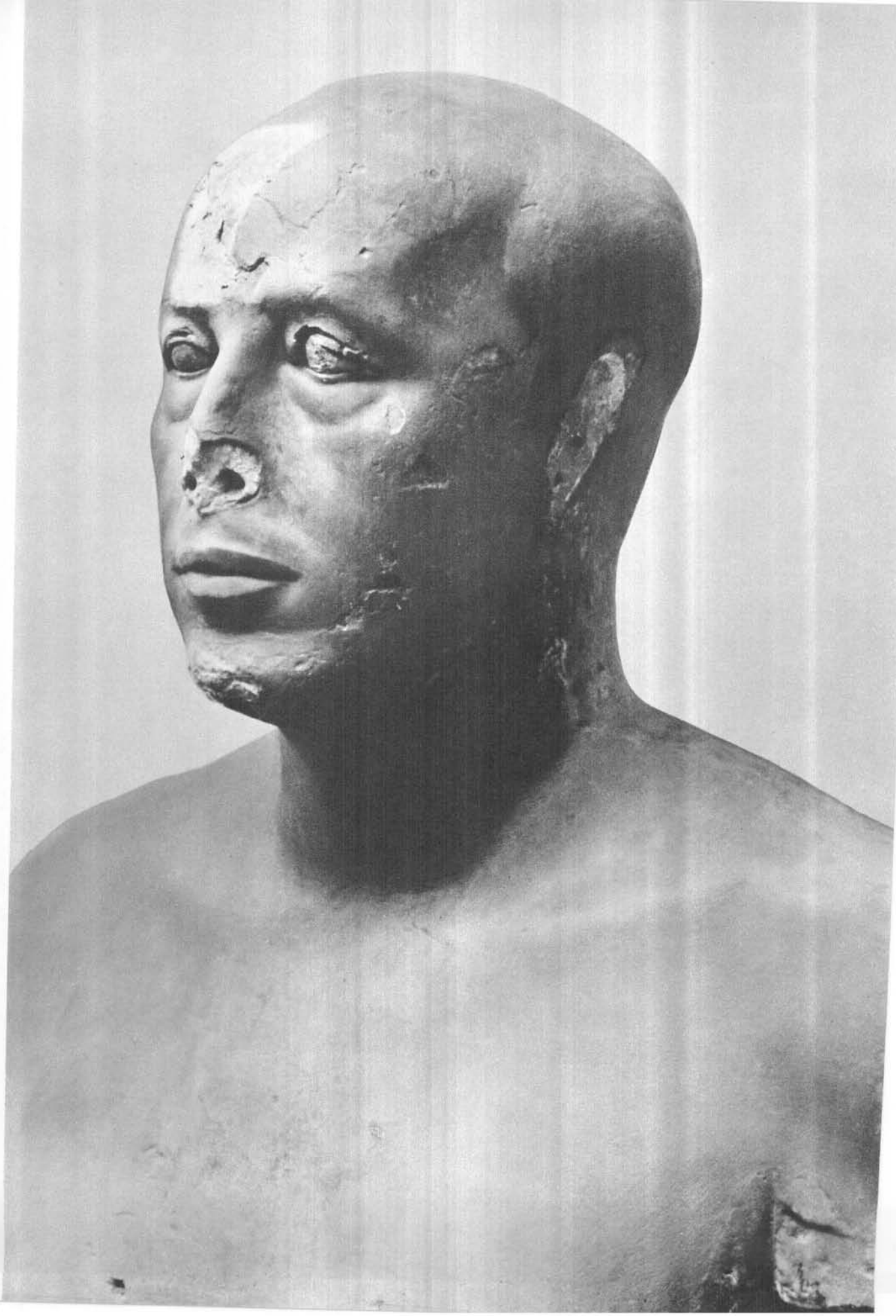
Sabemos, por otra parte, que la instrucción debía de estar lo bastante extendida como para permitir el reclutamiento de los funcionarios.

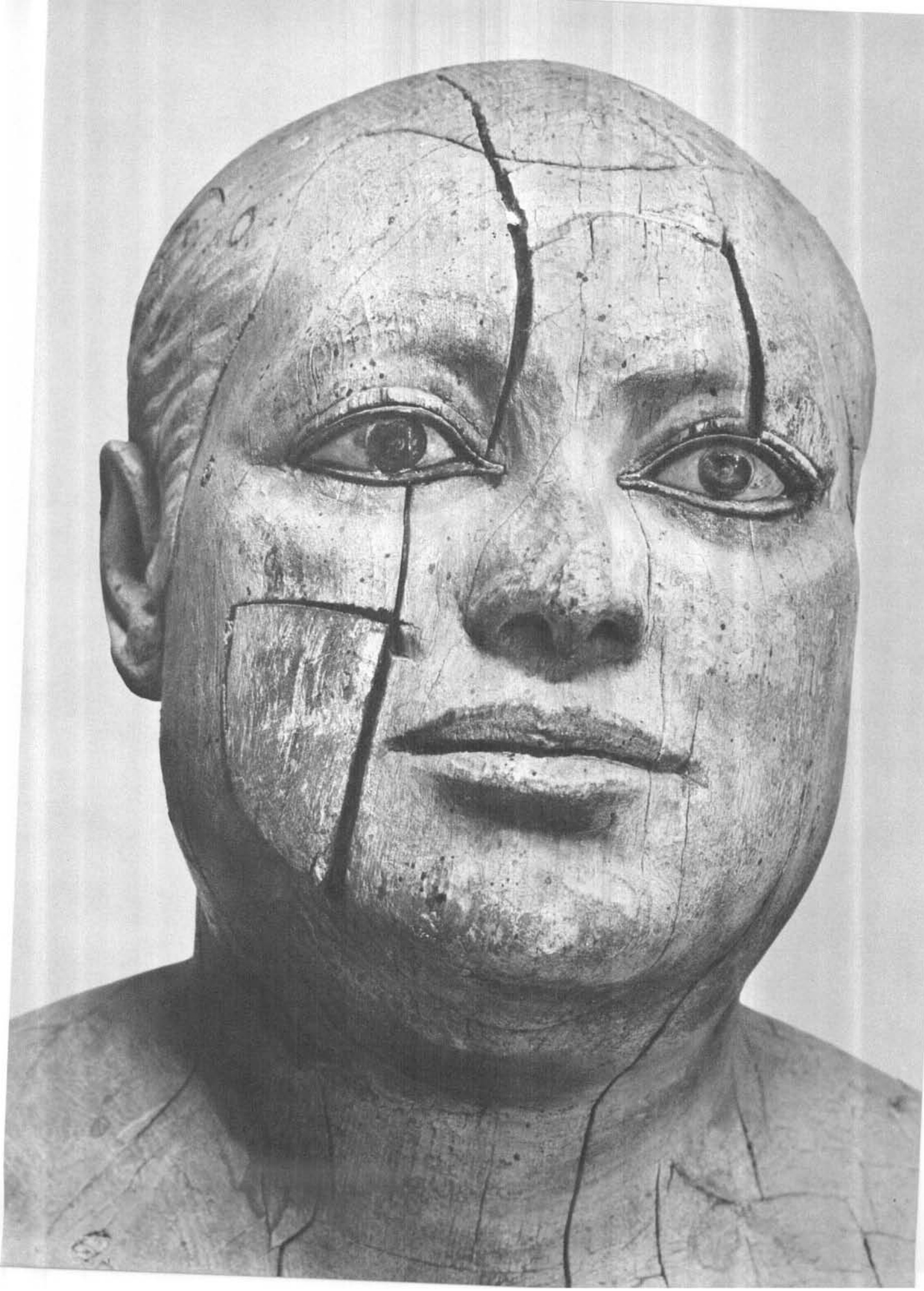
No existía una casta nata de funcionarios. Muchos entre los más importantes pertenecían a la clase media. Meten, por ejemplo[2], era hijo de un escriba judicial; sus padres eran propietarios acomodados, pero las funciones administrativas enriquecen: Meten, en la cumbre de su carrera, goza de las rentas de doce dominios cuyo disfrute se le ha concedido como retribución. Y es necesario admitir que tales rentas eran considerables y sobrepasaban ampliamente sus necesidades, ya que pudo adquirir 200 aruras de tierra del dominio del Estado — aproximadamente 50 hectáreas[3] —, y una casa con árboles y viñedos, situada en el centro de un parque cerrado, de una hectárea de extensión. Además, el rey le hizo donación de un dominio de cuatro aruras (alrededor de una hectárea). Abarcando las propiedades que le legaron sus padres — de su madre heredó 50 aruras, cerca de 13 hectáreas —, Meten debía de ser propietario de unas 75 hectáreas, de las que 50 fueron adquiridas gracias a los recursos obtenidos de sus altos cargos[4]. Disponía además de las rentas de unas 50 hectáreas que formaban parte del patrimonio real. Al final de su carrera debía de figurar entre los más grandes propietarios. En efecto, durante la III dinastía, el príncipe Rahotep[5] sólo menciona doce dominios en su tumba. Si la renta funeraria del príncipe era igual a la que Meten había conservado de los doce dominios reales que había gozado en vida, debemos deducir que sus fortunas serían aproximadamente iguales.

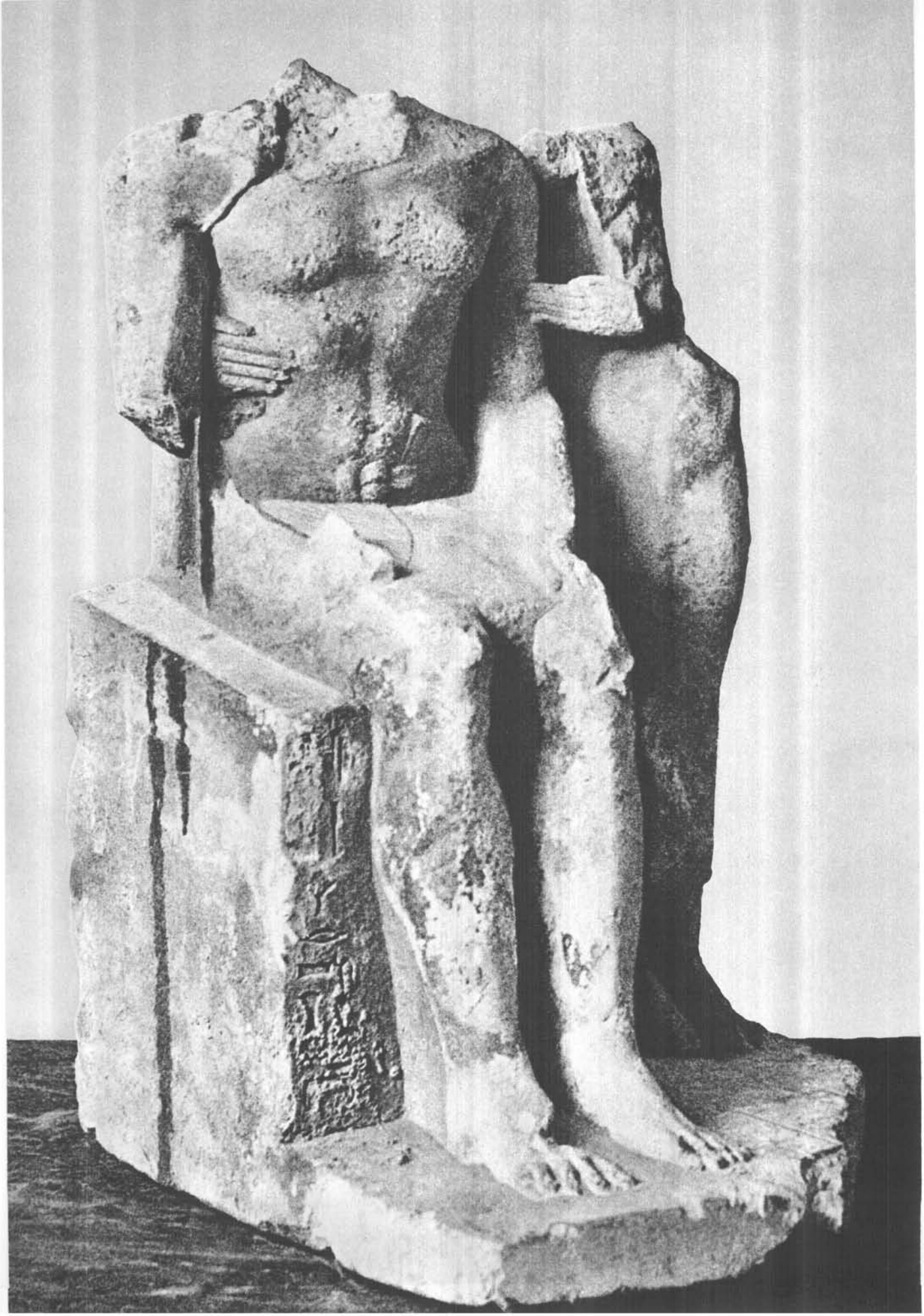
Además de estos grandes propietarios, conocemos otros más modestos. Al comienzo de la IV dinastía, el escriba Tjenti vende al sacerdote Kemapu su casa[6], de un valor mínimo — diez *shat*[7] — y recibe en pago muebles de lujo. Si Tjenti vende su casa y acepta en pago mobiliario, hemos de concluir que o bien no habitaba esa casa o que

LÁMINAS 49 A 56 ▶







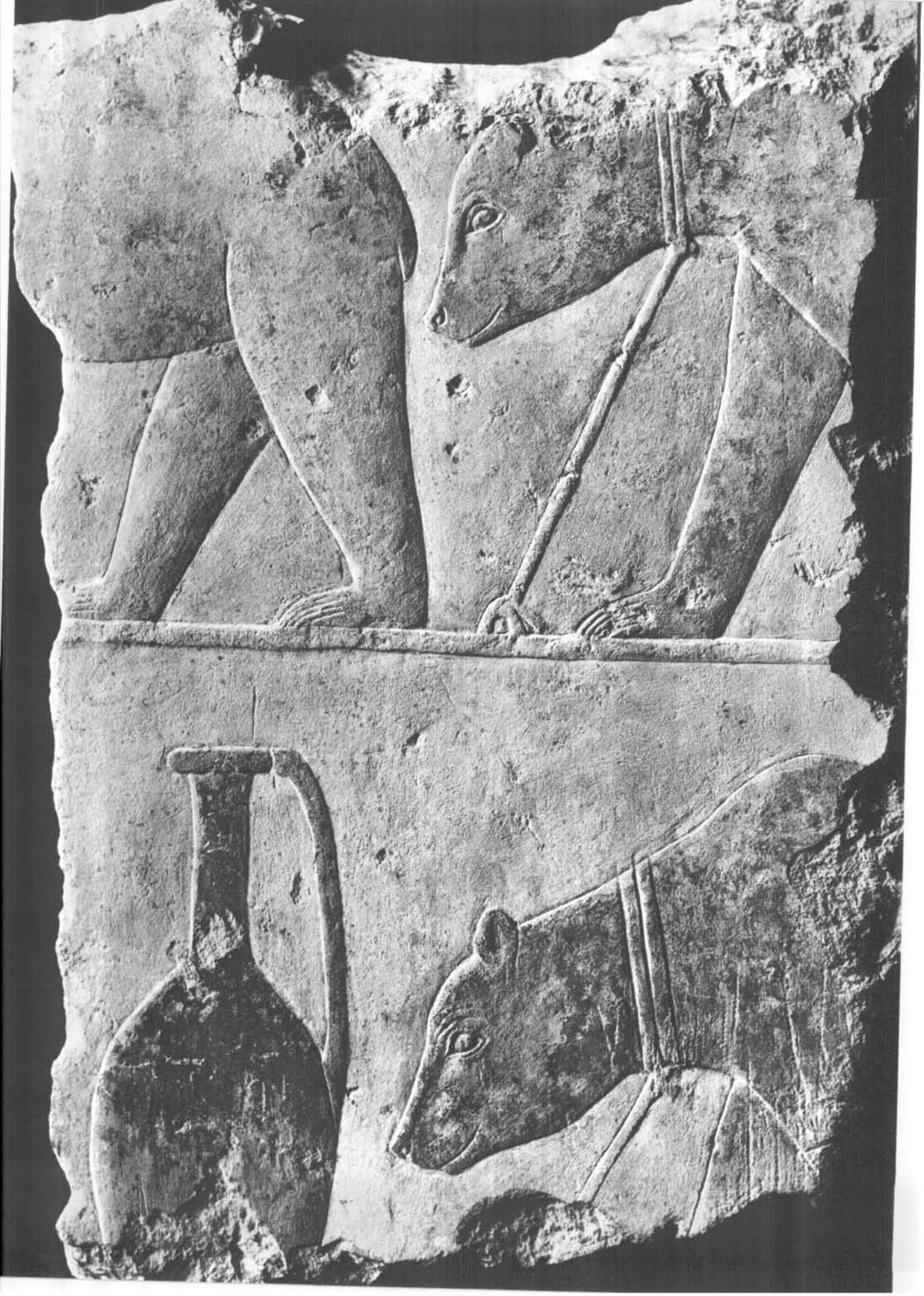












pensaba trasladarse a otra más confortable, gracias a los ahorros que había podido reunir de su paga de funcionario.

Estos documentos nos muestran con claridad la misma vida de la clase pudiente.

La gran propiedad no debía de ser muy importante, puesto que los casos que conocemos no debieron de rebasar las cien hectáreas [8]. Pero el valor de la tierra era muy elevado y tenemos la prueba en el hecho de que Meten, cuando ascendió a las altas funciones de gobernador de provincia, recibió del rey una donación de cuatro aruras de tierra, es decir, algo más de una hectárea, y hemos de suponer que esta tierra representaba un valor considerable, ya que Meten la consigna en su biografía.

De la III dinastía no poseemos otros datos. Sin embargo, creo poder señalar desde ahora los que nos ofrecen los documentos del final del Imperio Antiguo, pues la fertilidad del suelo no variaría en ese período. Los reyes de la V dinastía dieron a los templos dominios cuya superficie variaba entre seis y catorce hectáreas [9]. Pepi II hizo donación al templo de Min, en Koptos, de un terreno de tres aruras, o sea de menos de una hectárea, y este pequeño dominio tenía varios terratenientes [10]. Por consiguiente, la tierra estaba al parecer extraordinariamente dividida.

Lo que también me parece confirmar la existencia de la pequeña propiedad es el hecho de que los grandes propietarios no posean propiedades extensas con un solo colono. Sus bienes están distribuidos por todo Egipto; el mismo propietario posee granjas en los nomos del Norte y del Sur [11]. Por consiguiente, los grandes propietarios, en general, no son los descendientes de familias principales que habrían conservado sus bienes. El régimen individualista de las sucesiones dividió completamente la propiedad; no cesa de dividirla y de reagruparla [12], modificando constantemente la composición de las fortunas. Este desmembramiento favorece evidentemente la pequeña propiedad. Los grandes propietarios han reunido sus bienes por herencia o porque los han adquirido a título de donaciones reales [13]. Añadiremos que ningún compartimiento estanco separa a los ricos de los pobres y que por el libre juego de las sucesiones y de la vida, el «pequeño puede transformarse en grande», tal como lo aprendemos en las máximas del visir Ptahhotep [14].

El mismo modo de vivir de los grandes propietarios está lleno de enseñanzas. Meten describe con complacencia la rica residencia que compra. Es una propiedad larga y ancha, de doscientos codos (su superficie es, por consiguiente, de cuatro aruras, alrededor de una hectárea), rodeada de muros; comprende una casa vivienda, un estanque, una viña de cuatro a cinco áreas, un bosque y un huerto de higueras. No es, pues, un palacio principesco; es el tipo de la casa de campo sin más protección que el muro que rodea el parque, lo que presupone una época de orden y de seguridad. Esta residencia, tal como la describe Meten, es de tipo corriente en Egipto, puesto que la adquiere construida y amueblada.

◀ LÁMINAS 49 A 56

Por consiguiente, podemos formular una primera conclusión. En Egipto no existe la gran propiedad durante la III dinastía, salvo la del rey y quizá la de los templos; la propiedad está muy dividida y repartida entre numerosos propietarios. Entre éstos los hay como Meten, que pueden dejar varios cientos de aruras a sus hijos; otros, tales como los padres de Meten, que sólo poseen una cincuentena de aruras. Estos propietarios no cultivan la tierra por sí mismos, al menos los principales, ya que se dedican a la carrera administrativa.

La población rural. ¿Cuál era el estado de los agricultores? Meten cuenta que «ha adquirido doscientas aruras de tierra cultivada con numerosos (agricultores) reales»; de la herencia de su padre recibió «tierras con gente y ganado»; él mismo entregó a sus hijos doce aruras «con personas y ganado». De su madre heredó cincuenta aruras, pero no señala que estuvieran ocupadas por gente.

Bajo la IV dinastía conocemos un alto dignatario de la corte que, al crear una fundación funeraria [15], la dota con un pequeño dominio raíz, prohibiendo vender la «tierra y las gentes».

Según estos textos parece que se podía vender la tierra con o sin cultivadores. Se impone inmediatamente una observación: la gente que se vende con la tierra está instalada sobre terrenos que, como sabemos, proceden del dominio real en muchos casos. Estas gentes son llamadas «reales» en la inscripción de Meten, lo que significa que dependían del rey. Creo que debe verse en ellos a prisioneros de guerra instalados por el rey en sus dominios como cultivadores y que ligados al suelo se hallaban en una condición de siervos de la gleba o de semisiervos. Por la Piedra de Palermo sabemos que el rey Snefrú, al comienzo de su reinado, realizó una expedición a Nubia de donde trajo, además de 200.000 cabezas de ganado mayor y menor, 7.000 prisioneros negros que fueron utilizados como esclavos reales en los «dominios del rey» o en los trabajos públicos [16].

Fuera de estos «reales», ¿cuál fue el estatuto de la población rural propiamente dicha? Creo que no puede dudarse de que hubo cultivadores pequeños propietarios. No habla de ellos ningún texto del Imperio Antiguo, pero en contra tenemos bien documentada la pequeña propiedad rural en el transcurso del período feudal que sucede a la VI dinastía. Si tenemos en cuenta que a partir de la V dinastía la propiedad tiende a concentrarse cada vez más en manos de la oligarquía, que se transforma bajo la VI en clase señorial, y aún quedan huellas de la pequeña propiedad rural bajo la IX dinastía, es que ésta existió ciertamente durante todo el Imperio Antiguo. Los textos de Siut demuestran la existencia de pequeños propietarios libres en el Egipto Medio [17]. En el Bajo Egipto, las *Instrucciones del rey Kheti* de la IX dinastía mencionan «hombres provistos de tierras» [18], a los que hay que considerar como pequeños propietarios

independientes. Entre estos pequeños agricultores propietarios había quienes empleaban obreros agrícolas[19]. Por consiguiente, debemos concluir que durante el Imperio Antiguo existía una clase de campesinos libres y de propietarios de tierras que cultivaban por sí mismos. A su lado existía la numerosa plebe de obreros agrícolas que se contrataban al servicio del Estado, de los templos o de particulares. En virtud de ese contrato, la administración real podía disponer de ellos y desplazarlos o establecerlos sobre un dominio cualquiera. Tal contrato es un acto jurídico que establecía el estatuto civil y social de los obreros contratados; por lo tanto, no podía serles impuesto unilateralmente. Si denunciaban las obligaciones que se les pretendía imponer, el Estado no podía obligarles por la fuerza; únicamente el tribunal de los *seru*, es decir, el tribunal de primera instancia del nomo, era competente para determinar el estatuto y las obligaciones de cada uno[20]. Estos obreros agrícolas, que los decretos de la VI dinastía designan con el nombre colectivo de *merit*, son hombres libres dedicados a prestaciones que se derivan de un contrato de alquiler de servicios cuyo cumplimiento está garantizado por los tribunales.

Entre los pequeños propietarios y la plebe de los obreros agrícolas, los decretos del Imperio Antiguo nos dan a conocer la existencia de otra clase de cultivadores que reciben una paga mensual[21]: son agricultores que han concluido un contrato de arrendamiento de tierras con un propietario.

Estos contratos, tanto el de arrendamiento de servicios como el de tierras, deben ser «declarados» en la «oficina de las actas selladas», es decir, deben ser registrados.

Exceptuando los prisioneros de guerra instalados en el dominio real o cedidos por el rey a terceros, toda la población rural, que comprendía pequeños propietarios, colonos y obreros agrícolas, parecía ser una población libre cuyos derechos y obligaciones estaban garantizados por los tribunales.

La población urbana. Aunque la clase agrícola constituya la mayor parte de su población, no debemos perder de vista que Egipto, por lo menos el Delta, es esencialmente un país de ciudades. Existe la tendencia a disminuir su importancia por el hecho de que los bajos relieves de las mastabas sólo nos dan a conocer campesinos y artesanos instalados en las propiedades de los difuntos, y las excavaciones por otra parte no nos han podido dar a conocer las ciudades sepultadas bajo los aluviones y sobre las que a menudo se han construido las modernas aglomeraciones urbanas[22]. Pero la historia de Egipto no puede comprenderse si no se tiene en cuenta que las ciudades han desempeñado en ella un papel económico de gran trascendencia.

Ya hemos subrayado la importancia de las ciudades del Bajo Egipto durante las dos primeras dinastías y cómo hubieron de luchar los reyes contra ellas para imponerles su autoridad. Las ciudades egipcias eran esencialmente centros comerciales[23].

Su prosperidad dependía del comercio marítimo orientado hacia Biblos, donde desde hacía siglos Egipto había entrado en contacto con Asia y las islas del mar Egeo[24]. MONTET ha insistido con razón sobre la importancia esencial de las ciudades y el papel que jugaron por su tráfico marítimo desde el Imperio Antiguo. Tanis, al este del Delta, donde actualmente se extiende el desierto, era una gran ciudad marítima, y Bubastis, Atribis, Mendes, Per-Seped y otras jalonaban los grandes brazos del Nilo[25].

Los restos de esta época descubiertos en Bubastis, en Per-Seped y en Tanis muestran que tales ciudades poseían grandes santuarios desde las primeras dinastías. Desmanteladas por los reyes de las dos primeras dinastías, se transformaron durante los siglos mejores del Imperio Antiguo en ciudades abiertas, sin fortificaciones. La población que en ellas habitaba, activa y turbulenta, habituada a la libertad, siempre estaba dispuesta a amotinarse, y el proletariado de marinos y obreros hacía de esta población de *rekhyt* una de las preocupaciones de la política real. Impedir los «desórdenes entre los *rekhyt*»[26] era uno de los constantes cuidados de los reyes. Los «Textos de las pirámides» demuestran que los faraones intentaron obtener siempre la aprobación y el apoyo de las poblaciones urbanas del Delta después de haberlas sometido[27].

En estas ciudades, los que «poseen las cosas preciosas»[28], como les llaman los textos antiguos, ocupan el lugar más elevado de la sociedad. Son los comerciantes que traen de Creta el aceite de oliva, que tuvo tanto aprecio como alimento y para la iluminación de la Antigüedad; los armadores, que mandan las naves hacia Biblos cargadas de manufacturas del Delta, y traen maderas del Líbano y cobre de Chipre[29]. También los industriales propietarios de talleres en los que trabajan obreros libres[30], que constituyen una plebe de «pequeños»[31], de «pobres»[32], de «proletarios»[33]. Una clase de pequeños burgueses ejerce los más variados oficios. Unos son empleados[34], funcionarios subalternos, como los porteros[35] de las numerosas oficinas de la administración instaladas en las ciudades[36]. Otros son artesanos, albañiles, bateleros, braceros, lavanderos, pajareros, etc., toda suerte de gentes que casi se confunden con la plebe libre de los obreros. No se halla rastro de gremios de artesanos y de obreros como sucederá más tarde. Al parecer, en las ciudades reina el individualismo más completo o, por lo menos, ninguna diferencia jurídica separa a los ricos de los pobres. Todos son conciudadanos[37] y participan juntos en las grandes fiestas locales.

Todo ese mundo vive del comercio orientado hacia el mar y hacia el Nilo. Gran número de talleres sólo trabajan productos importados[38]. De este modo la prosperidad de las ciudades crea la del campo, pues valora el precio del trigo, y los productos fabricados en los talleres del Delta se reparten por todo el país. Esa vida económica libre e intensa no cesa de transformar las condiciones sociales. El pobre se hace rico y el rico se arruina[39]. Los ricos constituyen una clase de «notables»[40] entre la que se

reclutan los jueces que forman el tribunal del nomo bajo la presidencia del gobernador. Algunos de ellos hacen ostentación de gran lujo[41]. El hombre rico goza de una gran consideración: los más altos personajes le agasajan[42] y se casa en las mejores familias. Por su parte, los hombres de negocios enriquecidos buscan aliarse por matrimonio con la nueva nobleza que se forma en el sacerdocio y la alta administración[43]. Colocan dinero en tierras y poseen en los alrededores de su ciudad residencias campestres cercadas de muros, con frondosos parques, de cuya sombra gozan[44]. Sea cual fuere el origen de su riqueza, los ricos viven con gran lujo: comen en vajilla de bronce[45]; se perfuman el cabello con ungüentos de precio[46]; se visten de fino lino[47]; sus mujeres lucen joyas preciosas[48], telas elegantes[49], se rodean de criadas; ellos mismos sostienen numerosos criados[50] que, sin embargo, son hombres libres.

De este modo parece que la vida comercial de las ciudades esté organizada enteramente según el tipo de una economía liberal en la que manda la iniciativa privada.

El Delta tuvo numerosas ciudades[51]. Metelis, Letópolis, Sais, Mendes, Hermópolis, Buto, Atribis y Busiris, para no citar más que las mayores, conservaron su importancia a través de toda la historia de Egipto.

Menfis, al propio tiempo que la capital administrativa del país, en la que la corte y el gobierno concentraron una inmensa riqueza, fue la mayor ciudad de Egipto al mismo tiempo que un gran centro comercial e industrial[52].

En el Egipto Medio las ciudades de Siut, Heracleópolis, Cusae y Un adquirieron una prosperidad que, sin ser comparable a la de las ciudades del Delta, reunió una población urbana de importancia[53].

La actividad de todas estas ciudades constituye una de las fuentes esenciales, si no la principal, de la riqueza egipcia. La agricultura ocupa sin duda a la mayoría de la población, pero me parece que no puede excluirse el que se haya amasado en las ciudades la enorme riqueza que conoció el Imperio Antiguo y que le permitió sus inmensas realizaciones arquitectónicas.

La actividad marítima y económica del Estado. Las ciudades no fueron los únicos agentes del comercio exterior de Egipto. También el Estado realizaba actividades comerciales, como en Sumer. Sabemos que Snefrú, padre de Cheops, mandó a Biblos una flota de cuarenta navíos que regresaron cargados de madera de cedro[54], que debería utilizarse en la construcción de naves de una longitud de cien codos[55]; probablemente se trataba de navíos de guerra, pues sabemos que los reyes de Egipto poseían una flota[56]. La titulación nos enseña que, bajo la IV dinastía, la marina, al mando del «intendente de la flota»[57], que era el príncipe real Merib, logró una mayor importancia en el seno de la estructura militar. La armada proporcionaba la seguridad de navegación en el Mediterráneo oriental, del que Egipto constituía, bajo el Imperio Antiguo,

el centro esencial de la actividad económica. Snefrú parece haber dado un gran impulso a la penetración económica en la península del Sinaí, que habían iniciado ya las primeras dinastías. Bajo su reinado y el de su sucesor Cheops la explotación de las minas de cobre y las canteras de turquesas alcanzó un gran desarrollo. Se construyeron ciudades para los obreros, protegidas con fortificaciones [58].

Hemos visto ya cómo se dirigieron «razias» y expediciones a Nubia en busca de ganado y prisioneros que quedaban reducidos a la condición de siervos reales.

El estatuto de la clase obrera. Los obreros que contrataba el Estado, tanto los que utilizaba en las minas del Sinaí como en el propio Egipto, eran con toda certidumbre hombres libres.

En efecto, se nos ha conservado un acta por la cual el escriba Tjenti vende su casa a un sacerdote. En el documento, Mehi, que se califica de «cantero de la necrópolis», firma como testigo junto a un matarife y varios sacerdotes. Por consiguiente, Mehi es un hombre libre; es más, dispone de la totalidad de los derechos civiles, puesto que su firma es válida para autenticar un acta [59].

Sabemos que durante la III dinastía el Estado empleaba gran número de obreros alistados mediante contratos registrados [60]. Trabajaban como fundidores, canteros, etcétera, en talleres que dependían de los trabajos del rey o de palacio [61]. Los obreros de las minas o de los talleres del Estado estaban repartidos en grupos de diez hombres bajo el control y dirección de «intendentes» [62]. También aparecen registradas en documentos las expediciones al Sinaí; una de ellas señala trescientos cincuenta hombres; otra, cuatrocientos [63].

Se nos ha conservado un decreto de Micerino referente a los obreros de la necrópolis. El rey da orden de emplear a cincuenta obreros que el Estado había contratado para la construcción de una tumba de la que hace donación a uno de sus leales, pero indica que no se les podrá exigir otra prestación que la señalada en el contrato: «S. M. quiere que ningún hombre sea obligado al trabajo forzado, sino que cada cual trabaje a su gusto» [64].

La moral egipcia consideraba la retención del salario del obrero, o el abuso del poder para imponerle unas condiciones de trabajo que no fuesen libremente aceptadas, como pecados que los muertos venían obligados a declarar. El juez Akhet-heri-hotep, en tiempos de la V dinastía, dirá: «Todas las gentes que han trabajado para mí lo han hecho por pan, cerveza, tejidos, aceite, trigo, etc., en gran cantidad. Nunca he abusado de nadie» [65]. Este texto nos demuestra, sin lugar a dudas, que el salario se satisfacía en especies.

En resumen, parece que el trabajo libre durante la III y IV dinastías estaba perfectamente regulado. Salvo los mencionados prisioneros de guerra, no hallamos mención

ni de siervos ni de esclavos egipcios en los dominios rurales o en los talleres industriales [66].

Si hubieran existido esclavos en las propiedades rústicas es indudable que hubiesen figurado en los inventarios al igual que el ganado, puesto que representaban un tipo de riqueza, y comprobamos que los censos oficiales hasta el fin de la VI dinastía nunca mencionan esclavos [67]. Por otra parte, los propietarios establecen cuidadosamente el inventario del arrendamiento detallando desde el ganado mayor hasta las aves de corral. Estos inventarios tampoco señalan la presencia de esclavos. No se nombran los hombres ni las mujeres del dominio [68], de lo que debe deducirse que no constituían propiedad del dueño. ¿Debemos admitir, por consiguiente, que durante el Imperio Antiguo no existía el esclavo privado? Sin duda alguna. Únicamente el Estado emplea como esclavos a los prisioneros capturados por el rey en sus campañas. Además de la mencionada expedición de Snefrú a Nubia, los relieves de la tumba del rey Sahure representan, entre el botín traído de Asia, gran cantidad de ganado y prisioneros; por otra parte, también la flota hacía prisioneros [69]. Existe, por consiguiente, una verdadera política encaminada a buscar mano de obra para el departamento de los trabajos del rey y para los dominios del fisco. Sin duda son los «reales» de que nos hablaba Meten como instalados en los dominios cuya propiedad o usufructo le había concedido el rey; son también las «gentes de la casa de la agricultura» (dependiente del departamento de dominios), que nos señala un decreto de la VI dinastía, que existían en las tierras del Estado [70].

2. La familia y la moral Hemos señalado las huellas de un régimen familiar apoyado sobre la autoridad paterna y el derecho de mayorazgo, muy antiguas en el Delta y que en el Alto Egipto se habían conservado hasta la I dinastía. Los documentos de la III y IV dinastías nos muestran, por el contrario, a la familia establecida sobre un sistema completamente individualista [71].

A medida que se robustecía la autoridad real, una evolución dislocaba la antigua solidaridad familiar. En la historia de todas las sociedades se halla la misma simultaneidad de evolución entre el derecho público hacia la centralización y el privado hacia el individualismo. El rey sólo fortalece su poder destruyendo todos los grupos solidarios, todas las autoridades hereditarias. Su política se dirige a ampliar el marco de su poder y a suprimir las fuerzas que obstaculizan su desarrollo. Por consiguiente, su política es necesariamente unificadora y niveladora. La monarquía se establece sobre las ruinas del feudalismo, y la igualdad de todos los súbditos ante el rey sólo se consigue borrando primero toda autoridad señorial y luego familiar.

El primer documento jurídico relativo al derecho de familia es la biografía de Meten [72]. Hijo del escriba judicial Inepuemankh y de Nebsenit, al describir su brillante carrera, que le llevó a los más altos cargos durante el reinado de Snefrú, nos da interesantes detalles sobre la transmisión de los bienes en su familia. Parece que recoge por herencia una parte de los bienes de su padre: tierras con gente y ganado. Su madre Nebsenit hace un testamento en favor de sus hijos y a Meten le corresponden cincuenta aruras de tierra. El propio Meten hace donación a sus hijos, en vida, de doce aruras, y como parece que sólo tuvo un hijo varón, ha de deducirse que los demás beneficiados eran hijas.

Estos datos nos muestran la situación jurídica de la familia al final de la III dinastía. El padre, la madre, los hijos tienen cada uno su patrimonio propio. La madre de Meten dispone libremente por testamento de sus bienes. Por consiguiente, posee capacidad jurídica plena y entera; no está sometida ni a la autoridad de su esposo (si lo suponemos aún con vida) ni a la tutela de su hijo (si el esposo hubiera muerto). Sus bienes no se confunden con los de su esposo ni con los de los hijos, entre los que se reparten a su muerte. La independencia jurídica de la mujer casada se confirma por el mismo hecho de que Meten en su tumba no menciona a su esposa, que debió tener su propia tumba y su propio culto; Meten no interviene para nada en la propiedad ni en la administración de sus bienes. Tampoco aparece en la sucesión ningún privilegio del hijo mayor. Meten no indica si él es el mayor, y no hace referencia a hermanos ni a hermanas; por consiguiente, su fortuna es meramente personal. De todo ello deducimos que los hijos tenían derechos iguales en la sucesión de sus padres y esta deducción parece confirmada por el mismo hecho de que Meten deja sus bienes a sus hijos sin distinción alguna.

El derecho de sucesión de hijos e hijas se confirma con el testamento del visir príncipe Nikaure, hijo de Cheops [73], quien, salvo un legado a su esposa, divide sus bienes en partes sensiblemente iguales entre sus hijos. Sus dos hijos reciben cada uno tres dominios, su hija y otro hijo dos dominios también cada uno.

Este testamento nos muestra que la sucesión entre los miembros de la familia real se regía también por el derecho común.

En general, los testamentos del Imperio Antiguo contienen un legado del marido a su esposa. Este legado suele sobrepasar la parte de uno de los hijos. El príncipe Nikaure lega a su esposa cuatro dominios y diversas propiedades.

Por consiguiente, el derecho de familia se revela esencialmente individualista bajo la III y IV dinastías. La familia queda reducida a su forma más estricta. Está constituida por el padre, la madre y los hijos. Los muertos recuerdan a menudo el nombre de su padre y de su madre, se hacen representar con su esposa y sus hijos, pero la enumeración de los miembros de la familia queda limitada a éstos. No hallamos ni genea-

logías ni indicación de hermanos, hermanas o colaterales, como ocurrirá más tarde. Por el contrario, el difunto enumera sus títulos con todo detalle.

El hombre aparece, por consiguiente, como una individualidad, no como miembro de una familia. No se enorgullece de sus antepasados, como hará después, sino de la alta situación que ha alcanzado. La célula familiar queda reducida al mínimo y esta familia restringida no constituye siquiera una unidad jurídica, sino que está formada por personas distintas. Marido y mujer se hallan situados en un plano de igualdad. Cada uno posee su patrimonio, lo administra y dispone de él con completa libertad. No existe autoridad marital ni tutela sobre las mujeres.

En las tumbas de la III y IV dinastías la mujer, aunque no siempre, figura generalmente en la de su esposo. De pie o sentada cerca de él con el brazo sobre su espalda. Es su igual en dignidad y en derecho. Cada esposo tiene su culto independiente y sus propias ofrendas. Incluso en su muerte se afirma su personalidad independiente.

Recordemos que salvo para el rey no existe rastro de harén en esta época. La monogamia impera. Puede que un egipcio se case dos veces, pero sólo tiene una esposa legítima. La igualdad sucesoria de hijos e hijas confirma la igualdad jurídica de los sexos y la aptitud de la mujer para adquirir la propiedad inmobiliaria exactamente como los hombres.

Comprobamos también la ausencia de potestad paterna sobre los hijos mayores, puesto que éstos tienen un patrimonio netamente distinto del del padre y de la madre, y, por consiguiente, poseen capacidad jurídica independiente. Como es normal, esta concepción individualista de la familia se acompaña de la libertad de testar. El acta de «Fundación de un dignatario de la corte de Kefrén»[74] prohíbe a los sacerdotes que la componen disponer de su parte del bien social, bien sea por testamento o por donación o de modo oneroso, y les impone como obligación legársela a sus hijos. Estas restricciones a disponer de bienes mediante testamentos o actas entre vivos demuestran que normalmente existía la libertad de testamento. No existen por ello bienes familiares inalienables.

El examen de los documentos de la época muestra que el orden de los herederos está reglamentado por la ley [75]. La sucesión queda vinculada a los hijos y en su defecto a los hermanos y hermanas del difunto. Los herederos legítimos adquieren pleno derecho a los bienes y la ley no considera ni el origen ni la índole de los mismos para reglamentar la sucesión. Los bienes pasan a poder de los herederos gravados por las cargas que los afectan, especialmente cuando se trata de fundaciones funerarias [76]. Los hijos reciben indistintamente partes iguales a menos que un testamento no modifique esta igualdad. Los descendientes de un hijo muerto tienen derecho a su lugar y parte [77].

Los herederos no tienen derecho alguno a los bienes de sus padres en vida de éstos; la división de bienes puede ser reglamentada por un testamento que permite con-

ceder legados a personas no herederas, como la esposa, u otorgar ciertas ventajas a uno de los hijos [78]. Aunque al parecer ningún hijo puede ser privado de su parte legítima en la sucesión paterna o materna [79].

El culto funerario presenta el mismo carácter que el derecho familiar. Es esencialmente individual. ¿Existió antiguamente en Egipto un culto ancestral? Ningún indicio permite afirmarlo. No hallaremos ninguna familia, salvo la real, que pretenda enlazarse a cualquier divinidad. No existe en Egipto culto a los héroes, que es una forma tardía del culto ancestral. El culto funerario, tal como se nos aparece desde sus comienzos, es estrictamente un culto individual; no liga a los miembros de la familia con ningún antepasado común. Es decir, ni en el plano religioso ni en el familiar es posible observar huella alguna de que las primitivas tribus egipcias hubieran conocido la organización en clanes como se ha pretendido con frecuencia.

El culto funerario reviste carácter individual, incluso en la propia familia real. Las reinas de la III y IV dinastías tienen su tumba y su culto separados [80]. La biografía de Meten nos da a conocer una fundación ligada al culto funerario de la reina madre Nimaathep. La reina tiene, como todas las egipcias, un culto independiente del de su esposo y del de su padre [81], y ello es la confirmación del carácter muy antiguo de la independencia jurídica de la mujer.

El culto funerario es celebrado por los hijos e hijas del muerto. Esto es sin duda la última huella de la solidaridad familiar que unía antaño a la familia restringida, agrupada bajo la autoridad del padre. Y esta solidaridad aparece bien precaria, pues el culto se desliga de la familia hasta el punto de que el Estado se preocupa de asegurar las ofrendas que son necesarias para el culto de sus funcionarios. Enterrar a los muertos no es siquiera una obligación familiar: es un acto de piedad que se impone a todo hombre. Una de las obras de misericordia prescritas por la moral egipcia es «enterrar al que no tiene hijos».

Autoridad paterna, cohesión familiar y culto funerario de familia son tres concepciones estrechamente ligadas, que se han ido debilitando a través de los siglos y han desaparecido por completo durante la III y IV dinastías.

Aunque la cohesión familiar se haya borrado, la familia constituye, sin embargo, la célula moral en la que descansa toda la sociedad egipcia. Sobre la educación familiar se ha construido la sociedad individualista del Imperio Antiguo, que no se desprende de una solidaridad impuesta por la ley, sino de una tradición aceptada libremente y basada en la autoridad moral del padre. Desconocerla es situarse al margen de la sociedad, perder lo que hace en esta vida la condición esencial de la felicidad. «Si

tu hijo comete injusticia, si no obedece tus deseos, si abandona la disciplina, si sus hechos arruinan tu casa, si protesta de todo lo que dices, échalo, puesto que no es tu hijo, no ha nacido de ti», dice el moralista [82].

El deber esencial de un hijo es respetar a sus padres. Por ello es frecuente leer en las tumbas [83] que el difunto «ha respetado a su padre», que «ha sido amable con su madre». También es necesario mostrarse afectuoso con los hermanos y hermanas [84]. Y esta conducta no debe limitarse sólo a palabras sino que debe ser efectiva hasta superar los posibles conflictos de intereses a que puede dar lugar la herencia de los padres. Ptahhotep escribe: «Cuando se celebre una partición no seas ávido ni ansioso; es necesario que cada uno tenga su parte, no seas interesado hacia tus prójimos» [85].

El gran momento en la vida de un hombre es el matrimonio. Cada hombre debe fundar un hogar si quiere ser bien considerado. «Funda un hogar y ama a tu mujer, en tu casa, como conviene. Toma mujer mientras eres joven para que pueda darte hijos, puesto que un hombre es considerado en relación al número de sus hijos.»

El matrimonio es una asociación de afecto y de intereses a la vez. Sólo se puede ser feliz, no ya con el buen entendimiento entre los esposos sino con el amor comprensivo, benévolo y fiel que el marido profesará a su mujer, sobre la que recae todo el cuidado de la casa. «Si tú eres sabio, conserva tu casa. Ama a tu esposa sin reservas. Aliméntala de modo conveniente. Vístela bien. Acarícíala, cumple sus deseos. No la trates con dureza, pues obtendrás más de ella por la consideración que por la fuerza. Si la rechazas, tu hogar se desbaratará. Ábrele tus brazos; llámala, dale pruebas de tu amor.» En caso necesario el marido recordará que para las mujeres «los perfumes y los afeites son remedios mágicos» [86].

Por su parte, el marido hallará en su amor su recompensa, pues si hace feliz a su mujer no cabe duda que «ella será para él como un campo fértil, ella hará la prosperidad de la casa».

Sin embargo, si es necesario ser previsor y atento con la esposa, no debe dejársele a ningún precio la dirección de los asuntos de la familia: «Guárdate bien de que ella no tome la autoridad y manténla a distancia del mando; no te dejes dominar por ella, pues ella desencadenaría la tempestad».

Así la felicidad del hogar sólo puede obtenerse por la concordia, que únicamente se mantendrá por la pureza de costumbres del marido. Ésta es una concepción propia de Egipto. El amor conyugal, la mujer casada, juegan en la vida y en la moral egipcias un papel muy superior al de todas las restantes civilizaciones antiguas. ¿No es ciertamente el único país mediterráneo en el que Isis, la diosa del Amor, lo es también del hogar conyugal, a la vez esposa y madre? Tema constante entre los moralistas egipcios es recomendar al hombre prudencia con las mujeres. Si quiere conservar la tranquilidad de su casa, como el afecto de un amigo o la confianza de un patrono, que se guarde

de acercarse a las mujeres. «El lugar donde están las mujeres no es saludable.» El hombre se deja enamorar por los sentidos, y el placer o la felicidad que conservará de una aventura será poca cosa: «un nada, una pequeña nada, algo como un sueño, ya que al fin todo muere».

El amor conyugal no consiste solamente en rodear de afecto a la esposa, es también necesario asegurar su suerte para el caso de que enviudara. Hemos visto cómo los testamentos egipcios en general contienen un legado del marido en favor de la esposa igual por lo menos a una de las partes de los hijos. «La finca que yo lego a Disnek, mi bien amada esposa, constituye su plena propiedad — dice Idu en su testamento —. Se la doy porque la he honrado mucho en mi corazón» [87].

Pero por amada que sea, no es suficiente la compañía de una esposa. Al hombre le es necesaria la amistad masculina. El verdadero modo de organizar la vida consiste en vivir en casa con una mujer amada y disfrutar de una amistad bien elegida, no mediante una búsqueda, sino por el sentimiento del propio corazón.

La concepción familiar de la vida es la base de la moral egipcia. Es moral casarse, tener hijos; también es moral poseer bienes de familia; pero estas consideraciones deben ser acompañadas de preocupaciones religiosas; es necesario procurar llevar una vida pura y para ello hay que enmendarse cuando se ha pecado; así es como uno se prepara para la vida de ultratumba, y en previsión ha de construirse una sepultura honrosa.

El príncipe místico Hordjedef, en sus *Enseñanzas* a su hijo, dice: «Enmiéndate ante tus propios ojos, ten cuidado de que otro no te corrija. Si eres hombre de bien, fundarás un hogar. Búscate una mujer fuerte, te dará un varón».

«Tú construirás una casa para tu hijo del mismo modo que hice para ti el lugar donde vives. Haz buena tu vivienda del cementerio y perfecto tu lugar en el Occidente» [88].

«Adopta esta regla, puesto que para nosotros la muerte es descorazonadora (?), adopta esta regla puesto que la vida es exaltante (?): la casa de la muerte sirve para la vida [89]. Procura adquirir campos de tu propiedad que puedan recibir la inundación» [90].

Sin duda la muerte aludida en este texto es la destrucción definitiva del alma que aguarda al que no haya podido justificarse ante los dioses después de la muerte, mientras que la vida es la que goza el alma del justo en ultratumba. En este sentido los egipcios llaman «casa de la vida» a la tumba.

La moral no se limita a llevar una vida familiar honorable. El egipcio concibe de un modo muy vivo la solidaridad social, que basa sobre la idea de la caridad. Ésta no es más que la transposición de la idea de la justicia, sobre la que se ha construido la concepción del poder, al campo de las relaciones privadas entre los hombres.

La ley es la base de la justicia, pero fuera de la ley existen obligaciones que se imponen al hombre y que proceden de la solidaridad humana. Toda la noción jurídica egipcia hasta la V dinastía está centrada sobre el individuo. Pero el individuo no se concibe aisladamente, sino que los derechos que posee, por el mismo hecho de ser análogos a los que posee su prójimo, le crean obligaciones. Y esta idea toma un pujanza moral extraordinaria, ya que los bienes se poseen como un don de Dios. Según los términos de la ley, el beneficiario puede disponer de ellos de modo soberano, pero la ley no expresa toda la vida. Es lo que nos recuerda el moralista: «Si eres grande después de haber sido pequeño, si eres rico después de haber sido pobre, no seas avaro de tus riquezas, puesto que te han sido concedidas como un don de Dios». Por ello, si los pobres deben admitir sin envidia la riqueza dada por Dios a su prójimo, el rico debe ayudar al pobre. Es una obligación hacia los hombres, como es una obligación hacia Dios. «Si cultivas tus campos, fructifican y Dios te da abundancia; no llenes tu boca sin tener en cuenta a tu prójimo» [91].

La moral se resume para el egipcio en las obras de misericordia, enumeradas en tantas mastabas del Imperio Antiguo en una forma casi estereotipada, que demuestra respondían a preceptos universalmente admitidos: «He dado pan al hambriento, he dado de beber al que tenía sed, he vestido al que estaba desnudo, he pasado el río al que no tenía barca, he dado sepultura al que no tenía hijos» [92].

El título de gloria más bello de Egipto es el haber formulado, casi tres mil años antes de los Evangelios, estas pocas frases tan simples, pero que suponen una civilización muy saturada de idealismo. Ser caritativo y no recurrir a la fuerza, éstos son los dos grandes principios de la moral egipcia. Las tumbas nos han conservado el primero de dichos principios; Ptahhotep ha formulado el segundo en estas conmovedoras líneas: «No siembres el miedo entre los hombres si no quieres que Dios te corresponda con la misma moneda. Porque si alguien, para ganarse la vida, pretende emplear la violencia, Dios le quitará el pan de la boca; si lo hace para enriquecerse, Dios le advertirá: "Te desposeeré de esa riqueza"; si es para golpear a los demás no dudes que, a fin de cuentas, Dios te reducirá a la impotencia. No siembres el miedo entre tus semejantes, porque ésa no es la voluntad de Dios. Procura que su vida discurra en paz y conseguirás de ellos que te den de buen grado lo que de otro modo te verías obligado a arrancarles por medio de amenazas» [93].

3. El derecho contractual y la noción de la propiedad [94]

Hemos visto que existían en Egipto numerosos propietarios durante la III y IV dinastías. ¿Cuál era el carácter del derecho de propiedad que poseían? ¿Era un derecho independiente, absoluto? ¿O, por el contrario, hemos de representárnoslo,

como es teoría admitida con frecuencia [95], como una especie de derecho de usufructo subordinado al capricho del rey?

Para conocerlo no hay más que un medio. Estudiar el derecho contractual. La biografía de Meten antes estudiada nos obliga a admitir que la venta inmobiliaria se practicaba corrientemente. Por fortuna se nos ha conservado el texto de un contrato de venta de una casa durante el reinado de Cheops. El derecho convencional aparece ya en su más alto grado de desarrollo. El escriba Tjenti vende su casa al sacerdote Kemapu (?) por el precio de diez *saht*, que se le abonan en forma de tres muebles de precio valorados en igual cantidad. El acta se acompaña con cláusulas de garantía que aseguran su ejecución estricta. Ha sido demostrada su autenticidad por su transcripción en la oficina de registro, donde se ha marcado con el sello real y con numerosas firmas de testigos [96].

Por consiguiente, la venta precisa un acta auténtica registrada. El lazo jurídico que se establece de este modo entre ambas partes es suficiente para transferir la propiedad. Es decir, es posible la venta a crédito. Además, la propia biografía de Meten nos muestra que añadió una renta de doscientos panes diarios a la fundación funeraria de la reina Nimaathep, renta que ha sido registrada como la venta de la casa de Tjenti.

El registro transforma el acta en un «escrito real», es decir, desde aquel momento el rey garantiza la ejecución.

También la donación, como la venta, exige un acta de registro. Por el carácter auténtico que le imprime el sello real, se hace irrevocable. El propio rey no puede desdecirse de una donación registrada, y si existe una protesta tampoco es competente para resolver el pleito, que compete exclusivamente a los tribunales [97]. El rey, cuando es parte de un contrato — que puede ser resultado de un acto unilateral como la donación —, se halla en la misma situación jurídica que cualquier otro contratante.

La donación puede ser de un bien mueble o inmueble; puede tener por objeto un derecho de crédito, el derecho de percibir una renta pagadera por el tesoro, por ejemplo [98]. También puede ser hecha bajo determinadas condiciones e imponer un estatuto jurídico particular a la cosa dada. El rey hace donaciones frecuentes para asegurar el culto funerario de un particular, y en este caso suele haber una cláusula declarando la cosa dada inalienable e indivisible [99].

El derecho egipcio asimila el testamento a la donación. Como todas las actas que implican una mutación de propiedad, lleva el nombre de *imit-per* [100]. Para testar es necesario estar sano de cuerpo y de espíritu, «derecho sobre sus dos pies, sin enfermedad, respetado por todos» [101]. Bajo estas condiciones, el testamento constituye una «orden» [102] que se impone a los herederos. El testador puede dividir sus bienes entre sus hijos o favorecer a uno de éstos; puede nombrar a uno de ellos ejecutor testamentario, es decir, encargarle de la administración de todos los bienes por cuenta de los demás

herederos; puede hacer legado a su esposa, a un hermano, a terceros; puede conferir la tutela; puede adscribir un bien a una fundación perpetua o dotarla de personalidad civil y dar normas sobre su aplicación y los tribunales civiles velarán por ellas [103].

El testamento puede ser registrado como las actas de venta. En este caso toma fuerza obligatoria y tiene la misma función que un título regular de propiedad. El registro tiene por misión obtener la sanción pública. Por ello mismo son registrados los contratos de alquiler de servicios y los de trabajo [104]. En caso de desaparición de un contrato, o de denuncia, sólo los tribunales son competentes para fallar el pleito o para restablecer el acta por la vía legal [105].

El estudio de los contratos y de los testamentos nos lleva a la conclusión de que el propietario dispone con entera libertad de sus bienes. El derecho ha alcanzado tal grado de individualismo que cualquiera, por la mera expresión de su voluntad, puede crear una persona jurídica, dotarla y asegurar su estatuto para el futuro, prolongando indefinidamente de este modo su voluntad después de su muerte.

La aparición de la personalidad civil parece una consecuencia del desarrollo individualista del derecho. La desaparición de cualquier grupo solidario, y en especial de la familia, ha tenido por consecuencia la imposibilidad de asegurar, a través de la sucesión de generaciones, el ejercicio de una fundación social. No siendo una obligación familiar el culto funerario, no es seguro verle sobrevivir después de una o dos generaciones. Precisamente para asegurar el servicio de las ofrendas y las ceremonias funerarias, los egipcios empezazon a crear durante la IV dinastía las fundaciones perpetuas a imitación de la familia real. Sabemos que una fundación de este tipo existía ya durante la III dinastía para celebrar el culto de la reina Nimaathep [106], que poseía sus propios bienes administrados por un colegio de sacerdotes encargados de los servicios funerarios de la reina.

Bajo la IV dinastía aparece el mismo tipo de fundación para asegurar el culto de particulares. Un dignatario de la corte de Kefrén da, por donación o por testamento, un campo que ha recibido del rey a un colegio de sacerdotes y a sus herederos. Constituye una sociedad de personas a la que se confía un bien social, inalienable e indivisible, cuyas rentas deben servir para el mantenimiento de su culto. Los sacerdotes miembros de la fundación disfrutarán de un sueldo sobre las rentas, fijado en el acta de fundación, que establece minuciosamente los derechos recíprocos de la fundación y de cada uno de sus miembros. El colegio de asociados administra el fondo social y vela por la ejecución de sus estatutos. Todo conflicto que pueda surgir será decidido sin apelación por un procedimiento arbitral. La fundación o «casa eterna» tiene una individualidad jurídica propia que no se confunde con la de ninguno de los sacerdotes del colegio que la rige. La fundación posee, puede obligarse y dispone del derecho de

comparecer en justicia como una persona natural. Nos hallamos, por consiguiente, en presencia de una noción jurídica parecida a la que conocemos con el nombre de persona civil [107].

La personalidad civil de estas fundaciones privadas no se distingue jurídicamente de la de los templos. Cierto que los bienes de éstos son designados como «bienes de dios, de los que se encargan los sacerdotes» [108] en los decretos reales. Teóricamente, pues, el propietario de los bienes sagrados es el dios, pero práctica — y jurídicamente —, el templo forma una sociedad de personas, tal como una fundación privada.

La personalidad del Estado, por el contrario, aparece diferente. Se confunde con el rey. Éste dispone de los bienes del Estado como propietario. No obstante, se dibuja una evolución en el derecho que tiende a separar la persona del rey de la del Estado. Durante la V dinastía se distingue entre el patrimonio del fisco, administrado por el tesoro, y el patrimonio del rey, regido por el palacio. El rey dispone libremente de sus propios bienes, pero para arrendar o desprenderse de tierras del dominio del Estado hace firmar sus decretos por el visir [109].

A partir de la V dinastía, el papel de la persona civil fue considerable en la evolución del derecho: nacida del derecho individualista en su más completo desarrollo, tuvo por consecuencia la creación, frente a los individuos, de fundaciones perpetuas e inmutables, cuyo estatuto, una vez fijado, no podía cambiar, y cuyos bienes eran inalienables, indivisibles, cargados de gravámenes que los hacían indisponibles. El bien de fundación era en esencia un bien de mano muerta. En el derecho individualista, que empujaba hacia la movilidad de los bienes, la fundación — en la que la personalidad del grupo dominaba la de sus miembros —, aparecía como un cuerpo extraño a cuyo alrededor debiera formarse un precipitado social.

En el transcurso de la IV dinastía la importancia de las fundaciones no fue suficiente para provocar una transformación del derecho; pero su introducción en el plano de la familia, un siglo después, fue una de las causas determinantes de la decadencia del derecho individualista.

Es posible ahora darnos cuenta del carácter del derecho de propiedad en esta época clásica del derecho egipcio que forman la III y IV dinastías.

La propiedad individual e inviolable, que se vende, se da, se alquila, se parcela, depende entera y exclusivamente de la voluntad del propietario. La teoría según la cual el Estado era el propietario de todas las tierras es pura fantasía. En esta época, Egipto conoció una noción de la propiedad tan absoluta como el «dominium» romano. Añadiré que hasta la V dinastía sólo se observa una única especie de derecho de propiedad; el Estado, las personas civiles — templos o fundaciones —, gozan como las personas naturales de un mismo y único derecho de propiedad, que puede ser desmembrada sea por el propio propietario o por la ley. La propiedad, divisible y alienable,

puede, naturalmente, ser gravada. Es muy frecuente gravar una propiedad con una renta perpetua para las necesidades del culto funerario de un personaje. Tales servidumbres se establecen mediante la redacción y transcripción de actas auténticas como en cualquier mutación. Cuando son creadas por el rey, serán objeto de decretos reales registrados como actas privadas; establecidas por particulares, surgen de contratos o testamentos también sometidos a registro.

Las rentas perpetuas concedidas por el Estado nunca gravan la totalidad de los bienes de un dominio. El acta que los crea especifica siempre cuáles son los dominios o las organizaciones encargadas de asegurar el servicio. Lo mismo sucede con las rentas establecidas por particulares; toman la forma de servidumbres que gravan determinados bienes de las que son inseparables, siguen todas las mutaciones y constituyen la prenda de su ejecución. La prenda inmobiliaria tiene en el derecho egipcio el papel de la hipoteca en el derecho actual [110].

4. Los medios de cambio ¿Conocía el Egipto del Imperio Antiguo los valores de cambio, un patrón de valor, o estaba reducido simplemente al sistema del trueque?

A priori debe descartarse la idea del trueque primitivo. Es cierto que según algunos documentos parece ser que el trueque se hallaba aún en uso. La representación de un pequeño mercado rural ha podido documentarlo [111]. Sin embargo, no creo que de ello pueda deducirse un argumento de peso. En la mencionada representación se ve un comerciante de líquidos que cambia sus productos por un par de sandalias; evidentemente es un caso de trueque; otro comerciante ofrece en vano un perfume a un cliente, que lo rechaza; otro vende legumbres por un abanico; pero he aquí que un comprador dice a un comerciante de verduras: «Toma para ti un excelente *shat*, es lo debido». El *shat* que aquí se representa en forma de una argolla no significa un trueque, sino que constituye un pago en moneda. El acta de venta de la casa de Tjenti nos ha dado a conocer el *shat* de oro. ¿Se tratará aquí de un *shat* de cobre?

En el acta de venta de Tjenti, el *shat* es sin disputa posible un patrón de valor. En una página de contabilidad de un registro de administración de impuestos de la V dinastía, los libramientos en especie realizados por un templo son evaluados en *shat* [112] en el asiento correspondiente.

Es necesario, por consiguiente, admitir que si existía en Egipto la economía en especie, iba acompañada de unos patrones de valor que establecían la existencia paralela de una economía monetaria [113]. Por otra parte, sería difícil admitir que una civilización tan desarrollada jurídicamente, que conocía la venta de rentas — lo que supone una

noción muy avanzada del crédito —, que poseía un sistema inteligente y complicado de impuestos, y un derecho contractual muy desarrollado, hubiera conocido simplemente un régimen de trueque sin marcos fijos de valor, sistema incompatible con todos los matices a que podían dar lugar las sucesiones, contratos, testamentos y procesos que de ellos se desprenden.

Creo que es necesario aceptar la tesis que formulara CHASSINAT[114] de que el Imperio Antiguo conoció si no una verdadera moneda en forma de anillas de metal, por lo menos un patrón de valor que daba suficiente agilidad a las transacciones para hacer posible la vida económica y en particular el comercio internacional en las ciudades del Delta.

5. El individualismo marca el apogeo de la civilización del Imperio Antiguo

Del estudio del derecho bajo la III y IV dinastías debemos concluir que el individuo, durante esos dos siglos y medio, constituyó la verdadera entidad jurídica y social. La sociedad fue sólo la reunión de individuos independientes unos de otros y sometidos a un derecho único para todos. Esto está confirmado por el hecho de que el nacimiento no establece ninguna distinción jurídica entre los egipcios, según se desprende del análisis de los documentos conservados. Los propios miembros de la familia real obedecen las normas sucesorias del derecho común. El rey o el Estado, como partes contratantes, están sometidos al derecho ordinario y son demandados en los mismos tribunales.

Los egipcios, iguales ante la justicia, lo son también ante el fisco. La riqueza que el Estado protege y favorece, si confiere honores y satisfacciones, también implica cargas. El impuesto se calcula según el valor del capital establecido por las declaraciones de los contribuyentes, por los registros del catastro y por el servicio de registro. La riqueza es la base de las relaciones sociales. El propietario es superior a los granjeros, a los artesanos y a los obreros que trabajan en sus dominios; el patrono posee una severa autoridad sobre sus asalariados. Pero esta relación de subordinación entre los hombres no es debida a su nacimiento, sino que ha sido establecida por contratos.

Únicamente el rey vive fuera de las reglas del derecho común. Es el único que posee un poder natalicio que hace de él un noble. Sólo él puede poseer varias esposas legítimas. El derecho que regula la sucesión al trono descansa en el privilegio de la primogenitura y masculinidad, que no existen en el derecho común. Pero este derecho real sólo se aplica a la persona del rey; sus hijos y sus descendientes viven de acuerdo con las normas del derecho privado ordinario. Egipto alcanzó bajo la IV dinastía el

apogeo de la evolución que, después de más de diez siglos, le llevó a la civilización más ampliamente individualista.

6. La literatura y la ciencia [115] Los textos literarios más antiguos que se han conservado son textos religiosos. Grabados en las pirámides de la V y VI dinastías comprenden fragmentos de épocas muy distintas [116]. Algunos se remontan a la época de la monarquía de Buto, es decir, al cuarto milenio a. C., otros se les han juntado en el transcurso de las dos primeras dinastías. Después de esa época parece que hay menos adiciones. Las inscripciones de las Pirámides, en su mayor parte, son anteriores a la cosmogonía solar. Las diversas tradiciones religiosas que encierran demuestran que proceden de distintos orígenes. Probablemente la mayor parte de estas inscripciones debieron de ser redactadas en Heliópolis, pero es posible que en lo que concierne a Osiris exista una aportación importante de Busiris. Quizá sucediera lo mismo por lo que respecta a Letópolis, Hermópolis, Sais y Buto [117].

El aire general de estos textos, que se elaboraron en el transcurso de varios siglos, es bastante semejante. Parece ser que desde la época de la realeza de Buto se había fijado un estilo religioso que se transmitirá durante todo el Imperio Antiguo y que persiste en ciertas partes del *Libro de los Muertos*. Es un estilo esencialmente alegórico. Casi todas las ideas son expresadas por imágenes y símbolos, a menudo incomprensibles si no se posee la clave de la alegoría. Debe verse en ello la decidida voluntad de esconder el sentido del texto a los no iniciados. Esta oscuridad era buscada con frecuencia por motivos religiosos [118]. Por otra parte, la alegoría es el modo de expresar ideas abstractas en una lengua relativamente poco evolucionada, una concepción espiritual bajo una forma concreta. De este modo la religión adquiere la doble forma que conservará a través de toda la historia egipcia: idealista una y realista otra.

Es difícil discernir el valor literario en los «Textos de las pirámides». Algunas visiones no carecen de poesía, como aquella en que el alma gana el paraíso volando como un gran pájaro guiado por la estrella matutina o llevada por el viento o haciéndose una escalera con los rayos del sol.

Otros pasajes, entre ellos el que describe la crecida del Nilo como la llegada del dios que iba a fecundar la tierra egipcia, producen una impresión real de grandeza: «Ella llega, el agua de la vida que está en el cielo; ella llega, el agua de la vida que está en la tierra. El cielo arde por ti, la tierra tiembla por ti ante el nacimiento del dios. Los dos montes se abren [119], el dios se manifiesta, el dios se apodera del cuerpo de Egipto» [120].

También el himno a Osiris presenta un afán artístico que alcanza la verdadera poesía [121], mientras que las letanías nos muestran las oraciones más antiguas que conocemos, pronunciadas por los hombres a la gloria de sus dioses [122]. Se parecen a las letanías sumerias e incluso a las mismas letanías cristianas en cuanto a su forma.

Desde el final de la III dinastía, al lado de los textos religiosos, aparecen incripciones funerarias. Contienen esencialmente textos jurídicos; actas de venta [123], testamentos [124], actas de fundación [125], donaciones [126], decretos [127], al lado de biografías escritas sin preocupación literaria. La repetición de idénticas fórmulas para expresar las mismas cosas [128], demuestra el establecimiento de una terminología jurídica nacida sin duda en las oficinas de registro, índice de un uso muy antiguo y de gran maestría de la lengua, aunque los términos propiamente jurídicos sean aún raros. Se comprende que del Imperio Antiguo se hayan conservado principalmente textos religiosos y jurídicos, ya que fueron los únicos grabados sobre piedra. Sin embargo, no puede dudarse que existía también una producción literaria. La oratoria se tenía en gran estima y la elocuencia va pareja con el desarrollo literario de la lengua.

La *Sabiduría* escrita bajo la V dinastía por el visir Ptahhotep y la de Kagemni, de la que sólo conservamos el comienzo [129], fueron siempre consideradas por los egipcios como obras clásicas. La de Ptahhotep, tal como se nos ha conservado, posee un decidido valor literario. Es la expresión de una civilización que se cree llamada a subsistir «millones de años», lo que la marca con esa impronta de serenidad que da la certeza de que se escribe para todos los tiempos.

Lo que Ptahhotep [130] quiere enseñar a su hijo son las reglas de la moral que conviene seguir para ser hombre honesto. En sus preceptos, que muestran el refinamiento, el matiz y la humanidad propios de una vieja civilización, aquilatada a través de muchos siglos, no hallamos nada que se aplique en especial a la época en que fueron escritos o al pueblo de Egipto. Son la expresión de una experiencia humana muy profunda que sirve para todos los hombres de todas las épocas. En la obra de Ptahhotep, el individualismo egipcio ha alcanzado la altura de una concepción humanística. Con toda razón Egipto ha colocado al moralista Ptahhotep, durante treinta siglos, entre los grandes pensadores que mejor expresaron lo que hay de humano y eterno en su civilización.

A través de las citas que hemos dado podemos ver que no es menos interesante literariamente que desde el punto de vista moral. Su estilo es directo, concreto, exento de toda alegoría y casi de imágenes [131], al contrario de los textos religiosos. Lo más notable en un tratado de moral es que se trata en esencia de una obra laica; Dios aparece ciertamente como el fundamento de la moral, pero el tema no se desarrolla en el plano religioso. Es un tratado de moral corriente y de normas de vida, pero, por la seriedad del concepto vital que de él se desprende, alcanza un nivel preñado a la vez de humanidad e idealismo. Es muy notable que ni siquiera una sola vez se haga refe-

rencia a la recompensa del hombre virtuoso en el otro mundo. El hombre debe hacer el bien para realizar la justicia. El individualismo de Ptahhotep no es anárquico ni egoísta; está íntimamente relacionado con el sentimiento de la solidaridad humana y con el sentido de continuidad que debe existir entre las generaciones.

La Sabiduría de Ptahhotep es la única obra literaria completa que se nos ha conservado de la época clásica del Imperio Antiguo. Sabemos que no fue única. Imhotep, el canciller del rey Djeser, el príncipe Hordjedef[132], hijo del rey Cheops, y Kagemni conservaron su fama como moralistas a través de milenios de historia egipcia con méritos análogos a Ptahhotep. ¿Producía entonces la literatura otros géneros aparte del moral? Por desgracia no tenemos datos para responder a esta pregunta. Parece ser que algunos cuentos que conocemos en versiones de la XVIII dinastía se remontan al Imperio Antiguo, como el cuento de Cheops y el mago. DRIOTON cree que desde el Imperio Antiguo existió un teatro religioso que relataba los hechos dramáticos, principalmente los relacionados con la historia de Horus [133]. Quizá deba añadírsele la primera aparición de la música polifónica con el uso de flautas y oboes, así como primeros ensayos de notación musical [134].

Los himnos y los «misterios» parecen haber sido escritos siguiendo un ritmo poético de estrofas y coplas [135], pero la falta de vocales en la escritura egipcia ha sido hasta ahora un obstáculo para conocer las reglas de la prosodia egipcia.

La ciencia [136]. El individualismo y el culto de los valores humanos han provocado durante el Imperio Antiguo un movimiento intelectual que anuncia ya algunas preocupaciones científicas. Desde la época protohistórica la astronomía ha sido objeto de investigación. El movimiento del Sol se estudia en relación a la posición de estrellas fijas. El calendario, basado, quizá desde la época de los reyes de Buto, en la aparición de la estrella Sotis (Sirio), se pone en relación con la astronomía y la numeración decimal y duodecimal, sobre las que Egipto organizó su sistema de pesas y medidas. El año de 360 días, que representan doce meses, se divide en treinta y seis décadas, cada una presidida por una estrella. Se le añaden cinco días epagómenos dedicados a grandes fiestas religiosas. El día y la noche se dividen, respectivamente, en doce horas[137].

Al propio tiempo que la astronomía se desarrollan las matemáticas. Los manuales[138] establecen las cuatro operaciones aritméticas, las primeras nociones relativas a las fracciones y fórmulas para calcular superficies y volúmenes [139]. Estos manuales datan de la XII dinastía, pero como Egipto, después del Imperio Antiguo, sufrió una gran decadencia, debe admitirse que estas obras científicas son meras adaptaciones de las de la época menfita.

Sin duda no contienen la totalidad de los conocimientos del Imperio Antiguo. El papiro Rhind, único que nos está permitido juzgar, es simplemente un manual desti-

nado a la administración del tesoro de la XII dinastía, escrito para facilitar la contabilidad a los funcionarios. Es evidente que este manual sólo contiene datos prácticos y elementales y que no debe verse en él la totalidad de los conocimientos científicos que pudieran poseer de los grandes arquitectos y técnicos del Imperio Antiguo. No obstante, del estudio de estos trabajos parece desprenderse que los egipcios no intentaron demostrar los resultados exactos que alcanzaban; se limitaron a hacer la prueba, lo que constituye un primer avance hacia el método científico.

La medicina. Lo mismo puede decirse de la medicina [140]. MANETÓN hace remontar a la I dinastía la redacción de tratados de anatomía y medicina. También los manuscritos conservados son de la XII dinastía o del Imperio Nuevo; el papiro Ebers, de la XVIII, es una compilación enciclopédica que no tiene pretensiones científicas; al mismo tiempo que nociones de anatomía, nos da ejemplos de casos patológicos, numerosas recetas de medicinas y «conjuros mágicos». El papiro Edwin Smith, que se nos ha conservado en una copia de la misma época, tiene un valor realmente científico; constituye el comienzo de un tratado de patología externa y de cirugía ósea. El texto original parece ser tan antiguo, incluso en la copia de la XVIII dinastía, que aparecen formas gramaticales desaparecidas desde la época de las pirámides. El copista añadió unas glosas para permitir al lector la comprensión de un texto escrito en una lengua que ya en la XVIII dinastía aparecía como muy arcaica.

Otros papiros menos importantes, el papiro Hearst, el papiro de Berlín, el papiro de Londres, el Chester Beatty, el Carsberg núm. VIII, también datan del Imperio Nuevo.

Únicamente el papiro de Kahun proviene de la XII dinastía y presenta, como el papiro Smith, un carácter científico; se trata de un manual de ginecología [141].

En general los autores están de acuerdo en admitir que todos estos documentos constituyen copias de obras más antiguas, algunas de las cuales deben pertenecer a las primeras dinastías [142].

El papiro Ebers señala que el tratado «para expulsar los dolores que están en los miembros de un hombre» fue hallado en Letópolis bajo los pies de Anubis y llevado al rey Udimu, uno de los faraones de la I dinastía [143]. Por consiguiente, este tratado, según la tradición, datará de la I dinastía, es decir, del período de Buto. Otra tradición señala que durante el reinado de Cheops había sido hallado milagrosamente el primer manual de medicina en un templo de Chemnis, ciudad del Delta.

Una inscripción de la V dinastía establece, por otra parte, la existencia de una literatura médica de carácter científico. Bajo el reinado de Neferirkare, el arquitecto Uashptah perdió el sentido en el transcurso de una visita a las obras y el rey mandó llamar a los médicos de palacio y consultar escritos médicos. Parece, por lo tanto, que

podemos dar crédito a MANETÓN cuando se refiere a la gran antigüedad de la ciencia médica egipcia.

Los textos del Imperio Antiguo nos muestran que los médicos ocupaban un lugar importante en la sociedad. Conocemos médicos relacionados con el faraón, como un «médico superior de la corte»[144]. Estos médicos tenían a su disposición una «barca de los médicos de la corte»[145], al igual que los médicos oficiales disponen en la actualidad de un automóvil.

Con frecuencia los médicos eran sacerdotes de Sekhmet, diosa sanguinaria que al propio tiempo pasaba por ser compasiva hacia el sufrimiento de los hombres. Como tal estaba representada en Abusir, en el templo del rey Sahure, donde era objeto de gran devoción popular, considerándose su imagen como milagrosa. Sekhmet poseía capillas, cultos y sacerdotes en todo el país[146]. Sus sacerdotes eran con frecuencia médicos y fueron considerados por el pueblo como curanderos que poseían el poder de hacer intervenir a la diosa en las curaciones de los suplicantes. Durante la V y VI dinastías conocemos un «sacerdote de Sekhmet, médico superior»[147], y un «sacerdote de Sekhmet, médico de palacio»[148].

Ciertos médicos estaban especializados. Bajo la VI dinastía hallamos oculistas; uno de ellos lleva el título de jefe de los oculistas de palacio[149]. Durante el Imperio Antiguo el patrono de los oculistas era el dios Duau, cuyos sacerdotes eran todos oculistas[150].

También había dentistas. El examen de las momias revela que los dentistas obturaban las caries dentales, mantenían determinadas piezas ligándolas con hilos de oro a otras piezas sanas, y procedían a perforar el maxilar para drenar un tumor en una raíz. Y es posible que para evitar el exceso de dolor utilizaran, desde el Imperio Antiguo, un analgésico a base de eléboro, como el empleado más tarde por los dentistas coptos[151].

De los títulos jerarquizados que llevaban los médicos puede deducirse que constituían una clase. ¿Hemos de admitir, como alguna vez se ha dicho[152], que eran funcionarios retribuidos por el Estado y que cuidaban gratuitamente a los enfermos?[153] En este caso debería admitirse que el gobierno egipcio tenía organizado una especie de seguro social y creo que nada nos permite creerlo. Es más lógico suponer que los médicos, bajo la vigilancia del Estado, constituían una clase que garantizaba al público la calidad de su ciencia.

El cuerpo médico estaba asistido por enfermeros, masajistas y vendadores, y al parecer los médicos no menospreciaban la cura de animales al propio tiempo que la de las personas.

¿Cuáles eran los conocimientos de estos médicos? Es difícil de precisar. Parece seguro que nunca realizaron disecciones metódicas, aunque la momificación, durante

la cual se extraían las vísceras, les habría dado nociones de anatomía[154]. Poseemos diversos tratados de anatomía. Uno está dedicado a la anatomía y fisiología del corazón. La ciencia egipcia sabía que «el corazón se manifiesta al hablar», es decir, por latidos, y que el pulso da a conocer su funcionamiento.

Para la medicina egipcia el corazón no es solamente el motor y regulador de la circulación sanguínea: es el centro de toda la actividad corporal. El aire que entra por la nariz penetra en el corazón y en los pulmones, que lo distribuyen a todo el cuerpo. Del corazón parten los vasos que van a los oídos, brazos, dedos, piernas, testículos, nalgas, hígado, pulmón, bazo, vesícula y ano. Estos cuarenta y seis vasos (según el papiro Ebers) son conductos llenos de aire, sangre y líquidos diversos, como lágrimas, moco, orina, esperma, agua y residuos. En definitiva, el funcionamiento de todos los órganos depende del estado del corazón y, por consiguiente, en él reside la vida. El moralista Ptahhotep escribe: «La edad madura ha llegado, la vejez ha descendido sobre mí, la flojedad ha venido... los ojos son débiles, los oídos sordos. Falta la fuerza al que tiene el corazón cansado» [155].

No es posible dar aquí una idea detallada del conocimiento que poseían los médicos egipcios de los distintos órganos. Nos limitaremos a señalar que las enfermedades de pulmón se cuidaban mediante inhalaciones o, si se trataba de tuberculosis, sometiendo al paciente a una sobrealimentación de cuerpos grasos y miel. El hígado se cuidaba con un régimen vegetariano; el estómago e intestinos con purgas. Se usaba corrientemente la lavativa en forma de cuerno y el aceite de ricino.

La ginecología ocupaba un lugar preeminente en la medicina. El papiro de Kahun describe con rigurosa exactitud los síntomas de las enfermedades femeninas, fija el diagnóstico y prescribe el tratamiento de un modo rigurosamente científico. El cáncer se conoce como una enfermedad que devora los tejidos.

El tratado de ginecología que conocemos está lleno de enseñanzas sobre las costumbres egipcias. Las mujeres daban a luz acuclillándose en una estera, con la ayuda de comadronas; el recién nacido se confiaba a menudo a una nodriza. Se utilizaban medios diversos para establecer si una mujer estaba o no encinta (basados incluso en la teoría de las hormonas, aunque se la desconociera [156]), o para pronosticar si alumbraría un niño o una niña. También intentaban limitar los nacimientos con medicamentos anticoncepcionistas o capaces de esterilizar a la mujer durante uno a tres años.

La cirugía ósea presentaba un carácter netamente científico. He aquí cómo se diagnosticaba el tétanos cefálico: «Si hallas que el cuerpo de este hombre tiene fiebre bajo la influencia de la herida que está en las suturas de su cráneo, colocarás tu mano sobre él mientras se agita en convulsiones bajo la influencia de esa herida. Si hallas su cara bañada de sudor, los ligamentos de su cuello tensos, su cara cianótica, sus dientes y su espalda... (falta una palabra olvidada por el escriba), el olor de su caja craneana

como la orina de los carneros, su boca crispada [157], las cejas torcidas y su cara como si llorara: una enfermedad en la que no se puede hacer nada» (un caso desesperado).

Si, no obstante, el hombre sobrevive: «Pero si hallas que ese hombre ha quedado pálido (es decir, ha desaparecido la fiebre) y ha dado señales de relajarse, tratamiento: prepararás un tubo de madera guarnecido de tela que se pondrá en la boca [158]; luego le harás preparar una bebida hecha de algarrobas. El tratamiento consiste en mantenerlo sentado, colocado entre dos soportes de ladrillos, hasta que compruebes que ha llegado a un punto decisivo» [159].

En el tratamiento de heridas profundas el médico empezará por cubrirlas con carne fresca durante un día; luego las recubrirá con fibras vegetales untadas con una materia grasa y miel. Eventualmente se dará algún punto de sutura mediante hilo fino de intestino de animal; si la herida es menos profunda, se contentará con aproximar los dos bordes mediante una banda pegada, especie de esparadrapo, o bien se le aplicarán compresas de algodón mantenidas por vendas.

Para reducir una fractura, por ejemplo, de húmero, se usarán piezas de madera envueltas en tela.

El cirujano emplea aparatos para cauterizar (forúnculos o abscesos), lancetas calentadas al fuego para practicar cauterizaciones hemostáticas.

Durante la operación se usará un desinfectante compuesto de miel y de un mineral no identificado [160].

El papiro Edwin Smith menciona cuarenta y ocho tipos de heridas y lesiones.

El diagnóstico distingue tres casos que el médico define así: «una enfermedad que yo trataré», «una enfermedad con la que lucharé (caso grave)» y «una enfermedad con la que nada se puede hacer».

La observación de estos distintos casos ha llevado a la ciencia médica a establecer asociaciones patológicas exactas entre determinadas turbaciones visuales y dolores de la nuca, entre las lesiones de la tercera vértebra cervical y la parálisis de las piernas, de la cuarta cervical y la ausencia de control del órgano sexual, etc. [161].

En cuanto a las medicinas, son numerosísimas, constituidas por elementos vegetales, animales o minerales; unas de eficacia real, otras de pura fantasía [162]. Sin duda en el Egipto antiguo la ciencia médica no dispone tan sólo de sus propios medios, sino también de algo de magia y religión.

Médicos y magos — cuyo nombre es «el que domina a los escorpiones» —, tienen el poder de curar del dios Thot y de la diosa Sekhmet. El papiro Ebers invoca con frecuencia la magia al lado de las medicinas. La magia se traduce tan pronto con simples ensalmos como por ensalmos que se pronuncian al usar determinados productos. Después del conjuro el enfermo grita: «Yo soy aquel que Dios quiere mantener con vida» [163].

Hay casos en que la medicina se declara impotente, por ejemplo, cuando nace un niño antes de tiempo. En este caso no hay más solución que pronunciar una fórmula de oración dirigida a las diosas Isis y Neftis y colocar al cuello del niño un amuleto formado por cuatro perlas esféricas, siete piedras semipreciosas, siete pedazos de oro mantenidos juntos por siete hilos de lino, tejidos por dos hermanas uterinas (como lo eran Isis y Neftis) [164].

En caso de mordedura de escorpión se invocará a Isis y se absorberá agua puesta en contacto con una estatua milagrosa [165].

Finalmente, los enfermos acuden a las capillas de Sekhmet para impetrar a la diosa su curación.

Guardémonos de ridiculizar estas prácticas llamadas «mágicas». A menudo calificamos de «mágicas», en otros pueblos, a ciertas prácticas que entre nosotros consideramos como sentimientos religiosos. Todas estas invocaciones de divinidades son en realidad actos de fe. El egipcio cree en el milagro, como los adeptos de todas las religiones. Invoca a Isis contra la mordedura del escorpión como los cristianos invocan a San Humberto contra la mordedura del perro rabioso. Coloca al niño un amuleto que representa a Isis, como el católico le cuelga medallas piadosas o escapularios. Utiliza agua que ha estado en contacto con divinidades salutíferas, como nuestras poblaciones usan agua bendita o se bañan en la piscina de Lourdes. Todas estas manifestaciones de piedad parecen mágicas a los que no creen en ellas; para los demás indican la fe. El gesto poco importa, no hace más que expresar bajo formas diversas la fe y la confianza en un dios dueño y señor de todas las cosas.

Con la medicina se enlazan las prácticas de higiene y de belleza, muy numerosas entre los egipcios y más aún entre las egipcias. En todas las casas existían medicamentos para curar las quemaduras, mordeduras y picaduras de insectos y para evitar las inflamaciones provocadas por las espinas. También poseían pociones para defenderse de las culebras y para librarse de los piojos y otros insectos.

El cuidado de la belleza ocupaba un lugar más importante en la sociedad que la misma higiene. Toda la moral estaba fundada sobre la cohesión de la familia; por lo tanto, era necesario prestarle a ésta todo el encanto posible y, en primer lugar, hacer el hogar agradable. La esposa se preocupará de la «fumigación» que debe realizarse para dar un olor agradable a la casa y a los vestidos: «Incienso, granos de pino piñonero, resina de terebinto, juncia aromática, corteza de cinamomo, melón, caña de Fenicia. Molidos y reducidos a una masa, pónganse al fuego».

Otro producto se prepara con los mismos ingredientes batidos en miel y amasados en forma de pastillas que queman las mujeres. «También las pondrán en su boca para hacer agradable su aliento» [166].

Para suavizar la piel se emplea «natrón rojo» y sal del Norte: «Se muele, se forma

una masa y se frota con ella.» Otro remedio para embellecer el rostro: «Polvo de alabastro, polvo de natrón, sal del Norte y miel. Mézclese y úntese con ello»[167]. En otro lugar se da la fórmula de una pomada para untar el cuerpo y embellecer la piel[168]. Otros preparados sirven para mantener el cabello en buen estado, o permiten a una mujer hacer caer el pelo de una rival odiada, pero en este caso se da también el antídoto del maléfico remedio[169].

Finalmente, el papiro Smith contiene un «libro para la transformación de un viejo en un hombre joven», título que promete más que da, puesto que sólo se trata de hacer desaparecer la calvicie, las manchas oscuras de la cara, las arrugas y todas las rojeces que perjudican la epidermis. Y el escriba añade esta observación: «Remedio que se ha manifestado eficaz miles de veces»[170].

7. La enseñanza de las ciencias Es interesante preguntarse cómo se realizaba la enseñanza de los conocimientos científicos. Antes de la baja época de Egipto no existían escuelas de enseñanza superior. Al igual que en Grecia en la época clásica, los que poseían los conocimientos los transmitían directamente a discípulos y alumnos. Lo que nos dice Diodoro[171]: «los hijos reciben la educación de sus padres o de sus mayores, que les enseñan el oficio que cada uno debe ejercer durante la vida», corresponde exactamente a lo que nos dice Ptahhotep en sus preceptos para el Imperio Antiguo.

Además existían en Egipto «casas de vida» en las ciudades de alguna importancia, en las que escribas, repartidos en diversas secciones, copiaban los manuscritos científicos o literarios así como las actas oficiales[172]. ¿Esa institución, en la que se establecía el calendario de las fiestas religiosas y que se ocupaba de medicina y astronomía, existía ya durante el Imperio Antiguo? Quizá, puesto que es muy característico el que la mayor parte de las nociones técnicas o científicas parezcan descubiertas ya en aquella remota época. En lo sucesivo no se hizo más que conservar, recopiándolos, los manuscritos antiguos, cuidando de no cambiar nada de ellos. En esas «casas de vida», estrechamente vinculadas a la tradición, parece que se formó una especie de «mandarinato» que es posible fuera la causa de la detención del pensamiento científico egipcio en el lapso entre el Imperio Antiguo y la Escuela alejandrina.

II. EL ARTE Y EL MARCO DE VIDA. 1. Las pirámides

El gran nivel alcanzado por la civilización egipcia durante el Imperio Antiguo se manifiesta en la sorprendente perfección que alcanzan la arquitectura y el arte en general desde la III dinastía.

De esta época data el enorme mausoleo inacabado de Zawiyet el-Aryán[173], que revela una gran maestría en el arte de construir en piedra. El hecho no ha de extrañar, ya que el descubrimiento de la tumba del rey Udimu, de la I dinastía, nos indica que cuando empezó la III dinastía Egipto llevaba dos siglos construyendo en piedra labrada.

El mausoleo de Zawiyet el-Aryán marca una etapa en la evolución de la arquitectura. Por vez primera vemos ajustar bloques enormes admirablemente tallados, de lo que se deduce que la técnica había alcanzado un gran desarrollo desde la I dinastía.

El reinado de Djeser, que marca el comienzo de las grandes concepciones individualistas, culmina al propio tiempo en un gran apogeo artístico. Guardémonos bien de creer que las construcciones de Djeser marquen el comienzo de la gran arquitectura egipcia. Su perfección es el fruto de una larga tradición y, sin embargo, este reinado inaugura una fórmula que, si no es nueva, está llevada a tal grado de perfeccionamiento que semeja una verdadera creación.

Por una parte, la arquitectura[174] colosal alcanza proporciones prodigiosas. La pirámide escalonada de Saqqarah[175], la sepultura real, es más que un simple monumento, pues rivaliza con las propias obras de la naturaleza. La inmensa acumulación de ladrillos de 60 m. de altura, levantada sobre el cuerpo del rey divino, es proporcional al desierto que la rodea. La pirámide levanta al cielo sus seis enormes peldaños recubiertos de una caliza de grano fino, cual mármol, que debía resplandecer en la gloria del mediodía como la escalera de rayos de sol por la que el alma del rey difunto alcanzaba el reino de los espíritus puros donde imperaba Ra, mientras su cuerpo quedaba abandonado en la tierra.

Pero alrededor de esta inmensa pirámide, que recuerda los ziggurats de las ciudades sumerias[176], se desarrolla un conjunto arquitectónico de una gracia, liviandad y nobleza que la hacen una de las obras más bellas de la arquitectura egipcia de todos los tiempos[177]. Esta maravillosa obra maestra es aún más emocionante por ser el monumento más remoto que nos ha legado la Antigüedad.

La historia de la arquitectura comienza con el esplendor de los propileos y de la corona de capillas con que rodeó el mausoleo de su soberano, Imhotep, el príncipe gran sacerdote de Ra, canciller y también arquitecto en jefe de Djeser.

La perfección técnica del cincelado de la caliza blanca se adapta a la pureza y ligereza espiritualizada de la forma. La belleza de las graciosas columnas acanaladas, que se adelgazan en altura para sostener sin capiteles los arquitrabes de absoluta simplici-

dad de los propileos, anuncia las concepciones que veinticinco siglos más tarde los griegos llevarán a su mayor perfección.

Un muro con recodos, de un estilo que continúa el de la tumba de Udimu, coronado por un friso de ureus, rodea el gran patio sagrado donde se alinea el festón de las fachadas, redondeadas hacia lo alto, capillas con graciosas pilastras fusiformes rematadas por capiteles florales. Parece que aguarden las delegaciones de todos los nomos de Egipto para celebrar el culto real. Nada de colosal aquí. La línea de las ligeras columnas, alrededor de la inmensa mole del mausoleo triunfal por el que la tierra parece querer elevarse hasta el cielo, se hace inmaterial.

Alrededor del rey difunto se ha pretendido reunir todas las maravillas que pueden realizar los hombres. En salas subterráneas se imitan, en placas vítreas azuladas que recuerdan el color del cielo, los tabiques de madera tal como se encuentran en las casas de los vivos [178]. Las esculturas que representan al rey y su palacio han alcanzado ya un modelado incomparable, y los centenares de vasos de alabastro revelan un gusto de las formas y una belleza de trabajo que ya no debían ser superados.

Esta «aparición» casi etérea, que constituye la corte sagrada de Saqqarah en la historia del arte egipcio, es tanto más importante por cuanto constituye un fenómeno casi aislado. Sin duda su gracia y su elegancia representan el estilo corriente de la arquitectura durante el Imperio Antiguo. En los grandes monumentos públicos con que los faraones, a partir de la IV dinastía, cubrieron el valle del Nilo, ese estilo no vuelve a mostrarse.

Durante la III dinastía aparece la escultura funeraria en el Sur, que revela una influencia dominante de la escultura del Norte. Se nos revela por un verdadero tesoro: la estatua mutilada y desfigurada del rey en la que debía reencarnarse su alma. En una pequeña capilla, junto a la pirámide, Djeser aparece sentado frente a una hendidura del muro que figura como si le permitiera ver de lejos su capital. A pesar de los ultrajes del tiempo que han roído su cara, sus ojos vacíos, antes incrustados, poseen esa extraña mirada que los escultores del Imperio Antiguo supieron dar a sus reyes, mirada que por encima de lo humano tiende hacia el infinito, y que aún hoy día fascina a quien intenta comprenderla después de cinco mil años. Esta estatua, cuyas proporciones apenas sobrepasan el natural, adquiere una extraña grandeza. Parece que se la oye murmurar: «Yo soy ayer y conozco el mañana... [179]. La perfección del ser está en mí, el no ser está en mí... [180]. Yo soy el Único del agua primordial... Yo he salido de Atum, yo sé, yo sé» [181].

Sobre la meseta de Saqqarah, que domina la pirámide escalonada, la mastaba de Hesire, que fue gran arquitecto real y miembro del consejo de los Diez, recuerda en proporciones más modestas las antiguas tumbas reales de las dos primeras dinastías y conserva inestimables tesoros de arte del siglo de Djeser.

Los paños de madera esculpida — que probablemente estuvieron pintados — [182], representan al difunto sentado sobre un trono ligero con patas zoomorfas, ante un velador sobre el que se le presentan las ofrendas. Es una obra de una perfección portentosa. Está claro que se trata de un retrato [183] destinado a conservar los rasgos del difunto. Con los pómulos salientes, la nariz grande y ligeramente encorvada, los labios apretados, la barbilla robusta y voluntariosa, mira con gravedad hacia adelante. Es un hombre en la plenitud de la edad, esbelto, con actitud simple y digna a la vez, de viva inteligencia. La finura de sus coyunturas, la longitud de sus manos, la estrechez de sus caderas y la anchura de sus hombros [184] denotan una raza aristocrática. Se envuelve en una tela fina que desciende hasta los tobillos, lleva la peluca corta, con rizos que le cubren las orejas y le rodean la cabeza como un casco, dibujando una línea recta en medio de la frente; ninguna joya. Lleva sobre el hombro su recado de escriba (pincel, paleta y tintero); con la mano derecha sostiene la caña, insignia del poder que el rey le ha conferido.

Hesire había ocupado una alta situación en el sacerdocio, pues fue nombrado prepósito de la guardia del santuario real de Buto, donde se celebraban los cultos de los reyes predinásticos del Bajo Egipto, director del servicio de ofrendas del culto real y sacerdote de Min [185]. En su tumba, sin embargo, no se hizo representar como sacerdote, sino como funcionario. Aparece solo, sin indicación de parentela, lo que expresa bien claramente el carácter individualista de la sociedad durante la III dinastía.

Los nichos de su tumba, que se suceden en el corredor que conduce al serdab o capilla en la que las estatuas del difunto conservarán su «forma» para toda la eternidad, se decoran con pinturas que representan cortinajes colgados de varillas en un pabellón sostenido por pilastras de madera [186]. Son colgaduras lisas, sin pliegues, sostenidas por una barra mediante un cordoncillo; los motivos decorativos, muy variados, son geométricos. Los montantes de madera aparecen sin pintar o teñidos de bandas de color. Ofrecen probablemente el aspecto que debían de presentar las casas particulares, en las que habría compartimientos ligeros constituidos con marcos de madera y tapicería de colores.

La tumba de Meten, otro gran funcionario de finales de la III dinastía, corresponde también al mismo concepto de la vida que hemos hallado en la tumba de Hesire. Miembro asimismo del consejo de los Diez, es un funcionario ante todo. Su personalidad no ha sido constituida ni por su nacimiento ni por el ambiente; es la suya propia; fue simplemente lo que llegó a ser por su esfuerzo, es decir, un alto funcionario que sirvió fielmente al rey y que, después de haber obtenido en su servicio un gran bienestar, transmite como es debido sus bienes a sus hijos [187]. La tumba de Meten no está decorada con paneles de madera, como la de Hesire, sino que las inscripciones aparecen grabadas en la caliza.

Nada diferencia al príncipe real Rahotep[188], gran sacerdote de Ra, de los altos funcionarios Hesire y Meten. Su modo de presentarse aún es más simple. Muy moreno de cara, aparece enteramente desnudo salvo el paño breve de su cintura. No lleva peluca; sus cabellos son cortos. No luce ninguna insignia de poder. Todo ello denota una voluntaria simplicidad. En el momento de presentarse ante los dioses, el príncipe Rahotep se libra de todo lo que en la tierra representaba su nobleza, su riqueza y su poder; es simplemente un hombre que sólo vale lo que realmente fue y que para los dioses que le juzgarán no es siquiera un hijo de rey, sino únicamente una criatura de Dios. Es una obra sorprendente. Rahotep mira ante sí. Su mirada y su boca son ansiosas; dirigidos hacia el más alla, los ojos grandes, interrogantes; la frente se pliega en arrugas verticales que prestan a su cara una concentrada expresión. La mano derecha cerrada sobre el pecho, en actitud de respeto. Rahotep ha dejado ya el mundo de los vivos y aguarda dignamente, pero con voluntaria humildad, el cumplimiento del gran misterio.

En la tumba de Rahotep le acompaña su esposa Nefert, *la Bella*. Meditemos un momento ante su estatua pintada; es una de las estatuas femeninas más antiguas del mundo. Mientras su esposo aparece emocionado en el umbral del otro mundo, Nefert aparece plácida y confiada. Sus grandes ojos almendrados, coronados por espesas cejas, y su boca de labios sensuales señalan una profunda paz interior. Los brazos cruzados bajo el manto, del que sólo sobresale la mano, también aguardan; se prepara una meditación tranquila y recogida para la felicidad del otro mundo, de la que no parece dudar. Pero es mujer y no se ha desnudado para enfrentarse con la gran prueba. Bajo su peluca, su pelo forma un flequillo sobre la frente y dos matas de pelo cortadas rectas a la altura del mentón enmarcan su rostro. Aparece tocada con una diadema de piedras preciosas. Un gran collar con hileras sucesivas de distintos colores desciende hasta la base del pecho, al que un discreto escote descubre ligeramente el contorno bajo la blanca y fina tela.

La escultura egipcia se revela desde el comienzo con sus cualidades esenciales en estas obras notables. Lo que busca es representar la vida; el escultor que realizó la espléndida obra que inmortalizó a Rahotep y Nefert no intentaba el arte por el arte[189]; ha evocado la vida, ha reproducido fielmente los rasgos de sus modelos, ha escrutado su vida espiritual. Lo esencial era destacar la personalidad del muerto, puesto que es ella y no el cuerpo lo que vivirá eternamente. Esta concepción no debe olvidarse cuando se quiere comprender el sentido profundo del arte egipcio. El arte griego aspira a reproducir el esplendor y la perfección de los cuerpos, idealiza el movimiento, glorifica la vida física. La estatuaria egipcia expresa un estado de ánimo, un pensamiento interior, un sentimiento religioso; por eso se sublima en el retrato. Con frecuencia el artista, después de haber conseguido plasmar la expresión con una espiritualidad asombrosa, optará por reducir el cuerpo y los miembros a mero esquema.

Para obtener la expresión que desea, el artista empleará a menudo verdaderos artificios técnicos. El artista que labró el retrato de Nefert, a fin de asegurar al ojo la finura de trazado deseada, lo ha rodeado de un círculo de metal disimulado por un leve enlucido pintado[190]. ¿Hemos de atribuir a la III dinastía o a Kefrén la sorprendente esfinge?[191] Tallada en la misma roca y completada con caliza blanca, el inmenso «león del Sol» [192], que alarga su cuerpo de fiera con cabeza humana, alza sus 20 m. de altura entre el desierto rojo y el cielo.

Su cara, pintada en otro tiempo de rojo, enmarcada por la gran peluca y coronada por el ureus de la realeza, dominaba de lejos la capital, a la que recordaba que en lo sucesivo el rey y el Sol reunían su potencia y su majestad [193].

Arruinada por el tiempo, que le ha mutilado la cara, la esfinge conserva, sin embargo, la expresión sorprendente de su mirada. Es sin género de dudas una de las estatuas más impresionantes que hayan labrado jamás los hombres, la más espiritualizada, la que sirvió de modelo a los grandes artistas que durante la IV dinastía supieron dar de un modo tan perfecto a la mirada de Kefrén, por ejemplo, la certeza de la inmortalidad. La esfinge ve el más allá. Diríase que su mirada, a la que nada escapa, abarca el horizonte y se dirige hacia el infinito no de un modo vago, sino certero. «Él es aquel que sabe», por lo cual es de una serenidad perfecta. La dulzura se une a su potencia y una sonrisa indefinible infunde una noble y acogedora bondad a su expresión triunfal.

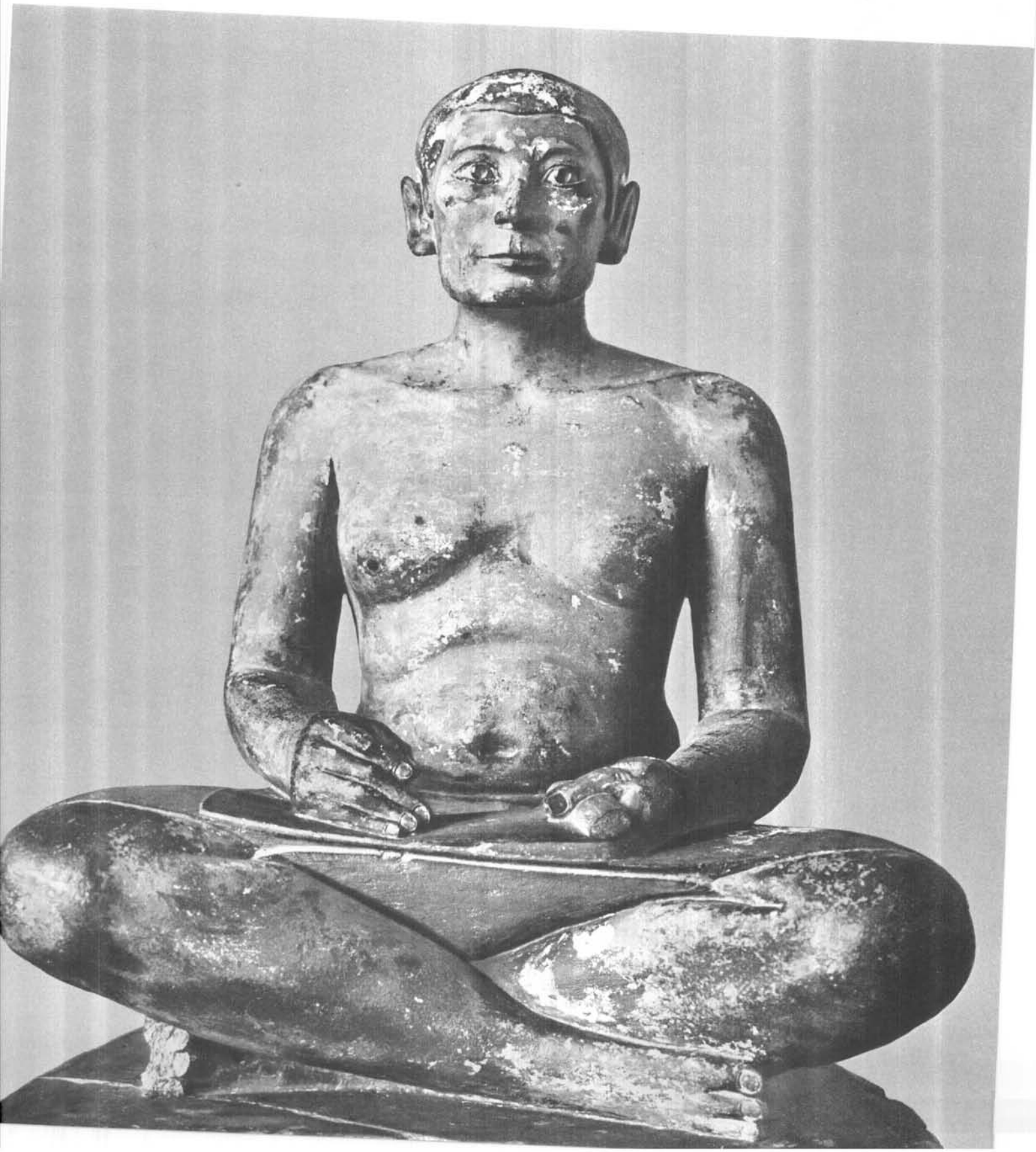
La calma de ese poderoso cuerpo de felino, las patas delanteras alargadas ante sí, expresa una fuerza tan segura de sí misma que pasa a ser tutelar, y su cabeza humana, que se alza espiritualizada por encima de su cuerpo de fiera, es ciertamente el símbolo del espíritu que domina y ordena la materia.

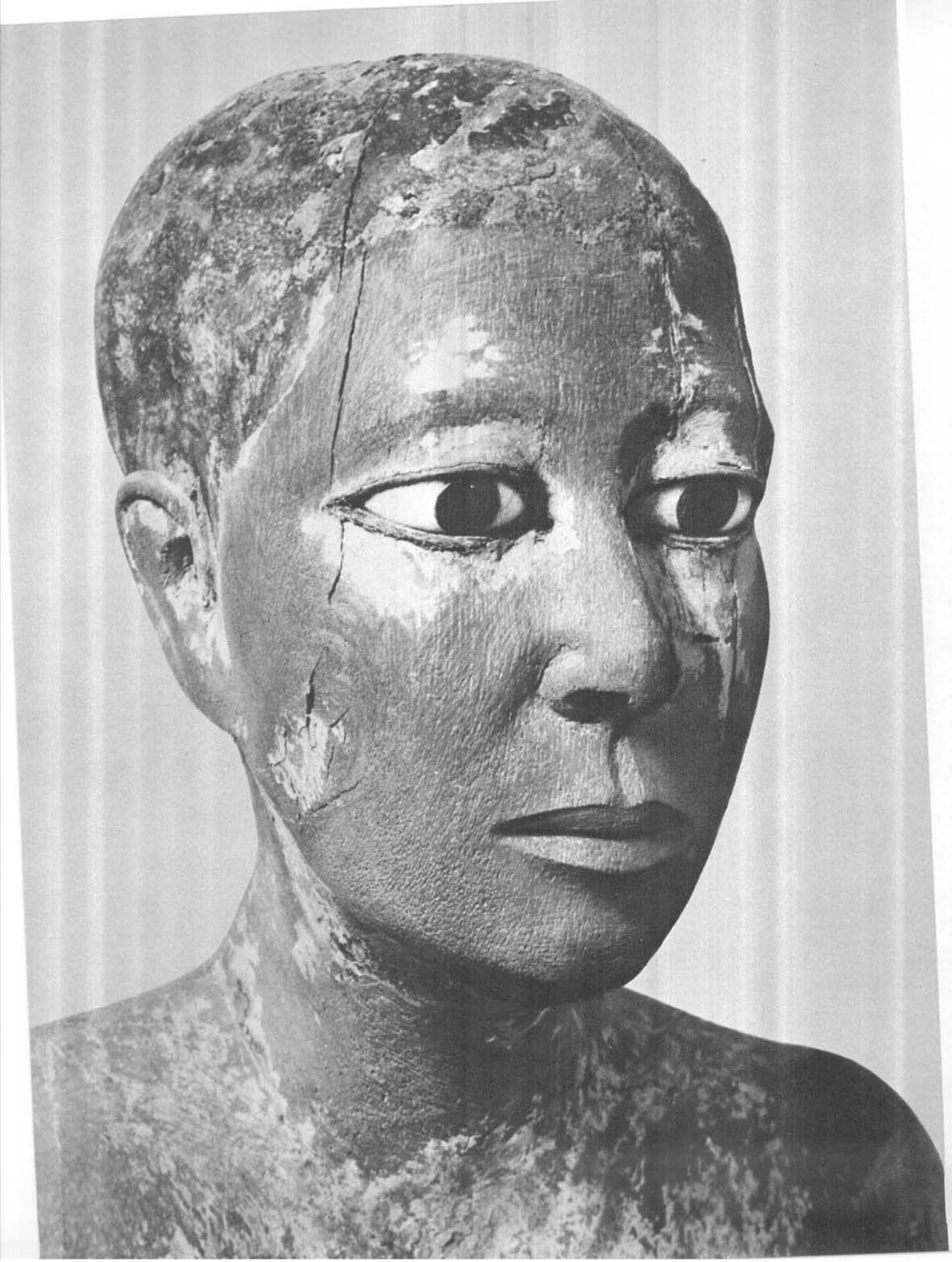
El cuerpo de la esfinge, acostada en la tierra, a la que parece incorporada, sólo existe para levantar hacia el cielo la mirada del Dios que domina a los hombres y recordarles, sin amenazas, que la vida terrena sólo sirve para preparar el triunfo del reino del espíritu.

Grandiosa visión de optimismo, de ideal y de potencia, la esfinge es un admirable acto de fe tallado por los hombres en la piedra para gloria de su creador.

Después de Djeser, su sucesor Sekhemkhet construyó en la meseta de Saqqarah una pirámide escalonada que quedó sin terminar; luego Khaba parece haber abandonado la pirámide como mausoleo real. Al final de la III dinastía, Huni vuelve a la antigua tradición construyendo una pirámide en Dahchur [194], pero sustituye los escalones por planos inclinados lisos. Una segunda pirámide llamada romboidal habría sido cons-

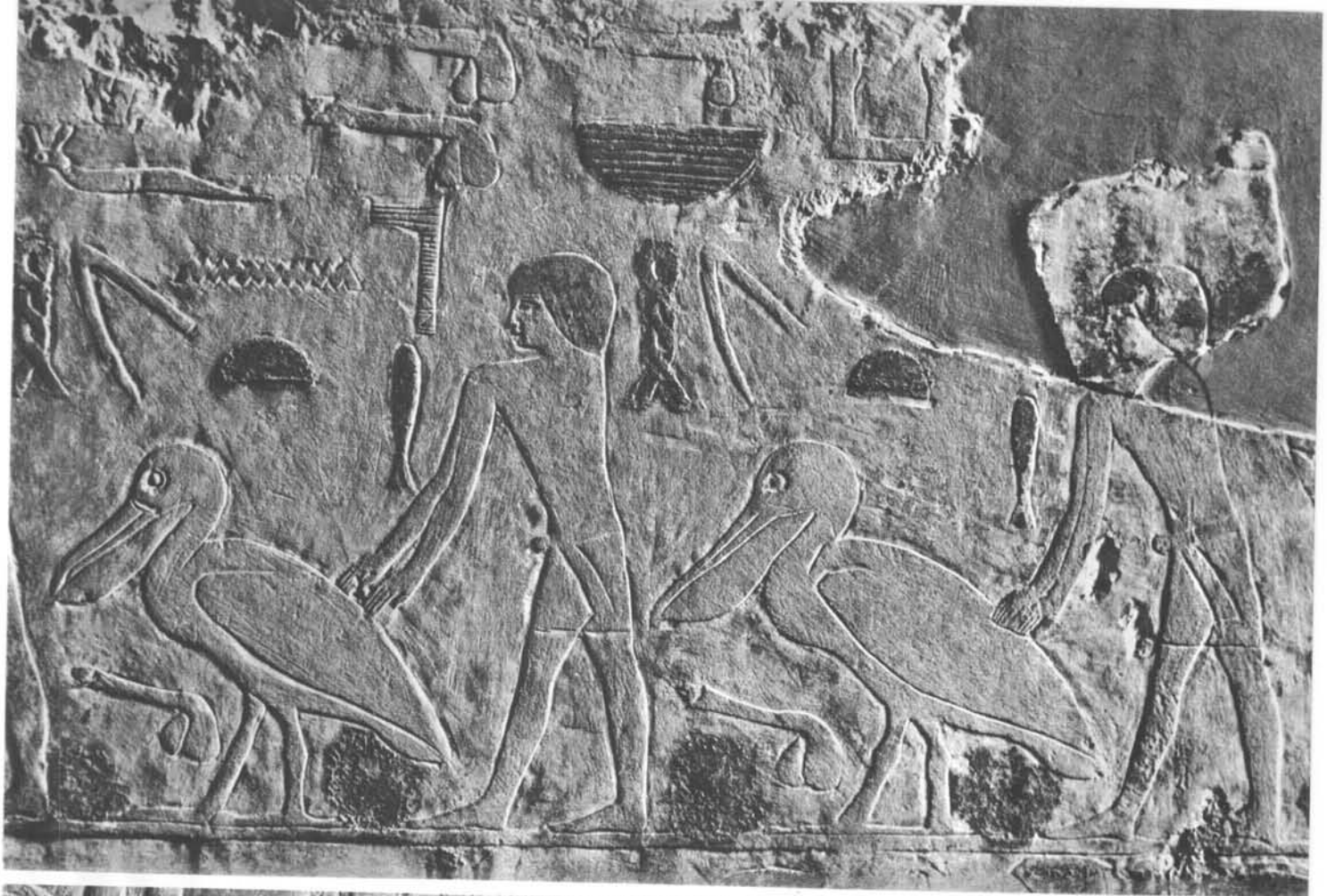
LÁMINAS 57 A 64 ►





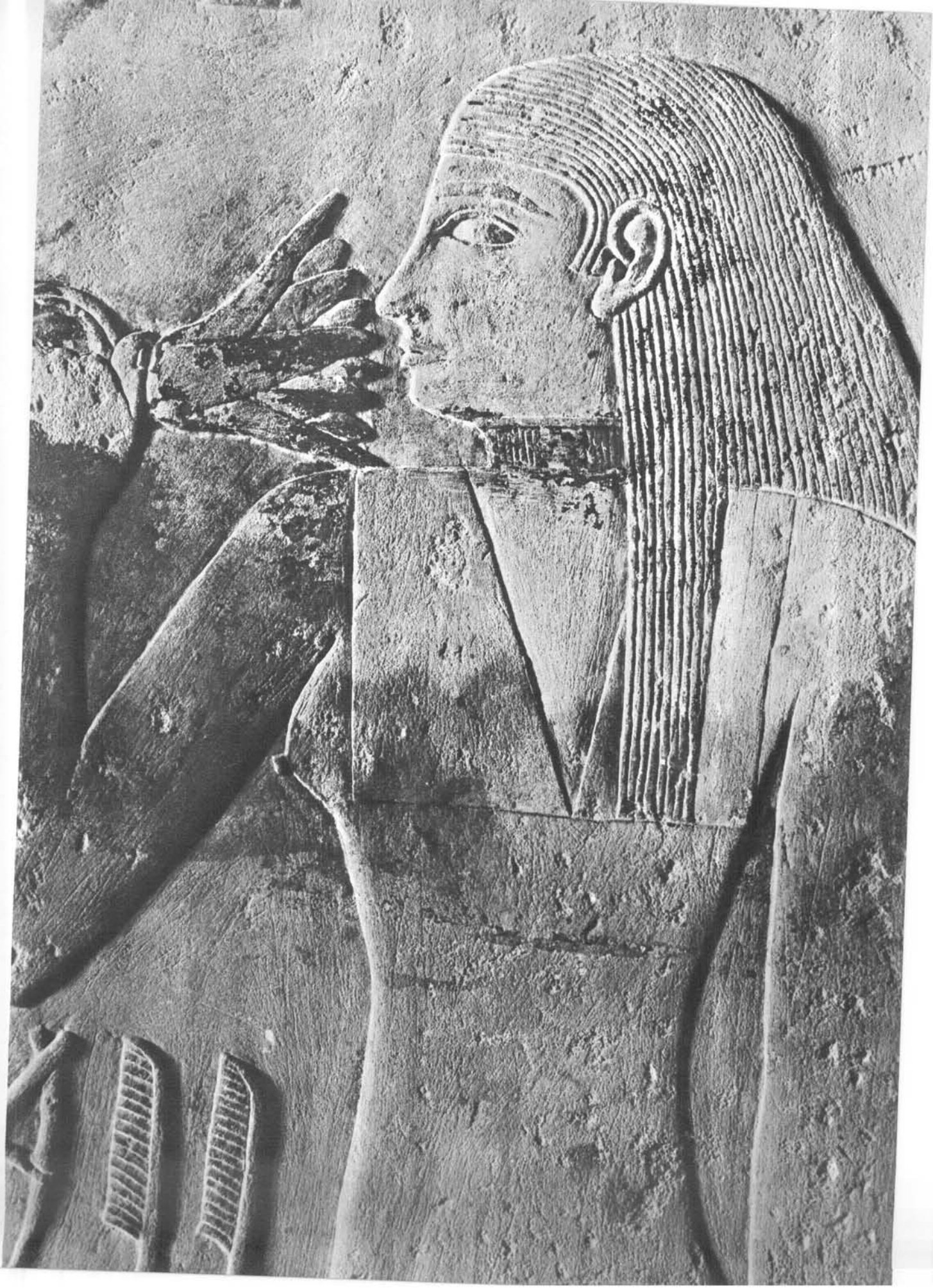


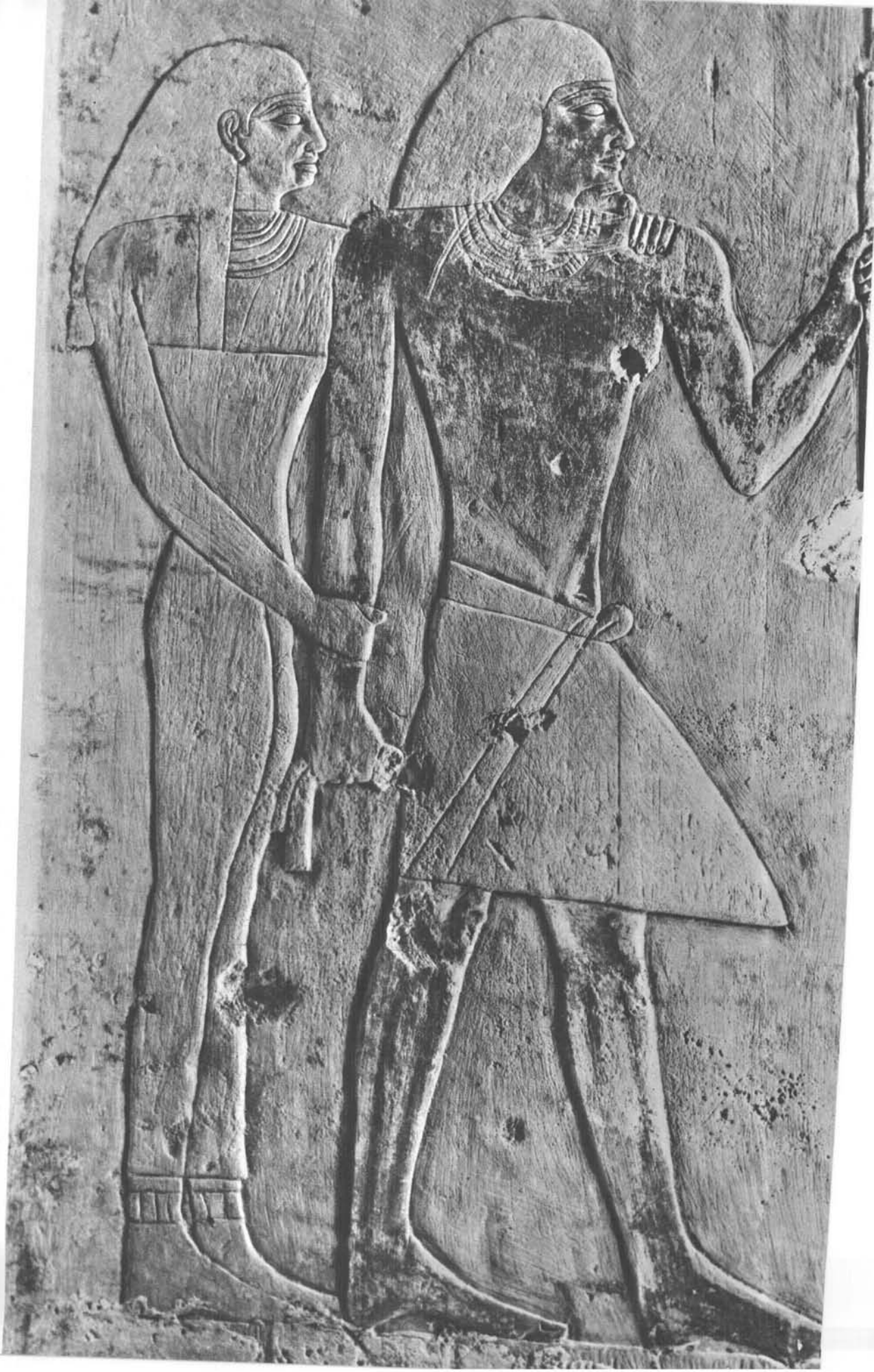












truida por Snefrú (?). Alcanza 99 m. de altura y conserva la mayor parte de su revestimiento de caliza fina de Tura. Su perfil en punta de diamante y su pendiente, con cambio de inclinación algo por encima de la mitad de su altura [195], constituyen un ejemplo único entre las pirámides.

Las pirámides de Dahchur anuncian las grandes pirámides de Gizeh [196]. En la pirámide romboidal se abre un corredor en la inmensa mole que desemboca en una cámara que, «por el grandioso atrevimiento de su arquitectura, es una de las maravillas de Egipto». Las hiladas inferiores de sus paredes, construidas con caliza blanca, son verticales; las superiores se aproximan gradualmente para formar un techo abovedado [197]. La arquitectura egipcia se afirma con la maestría de la perfección técnica.

Snefrú, el fundador de la IV dinastía, edificó, además de la pirámide de Dahchur (?), una gran pirámide escalonada en Meidum, en pleno desierto, que alcanza 100 metros de altura. Hoy día este admirable monumento, que se eleva con incomparable majestad, conserva tres peldaños; su base se halla enterrada en un montículo constituido por sus mismos escombros. Las excavaciones de FLINDERS PETRIE revelaron que originalmente constaba de cinco peldaños por lo menos. Esta pirámide, más aún que la de Djeser, recuerda los ziggurats babilónicos. De ella se desprende una impresión de grandeza que no alcanza ninguna otra pirámide.

Parece que esta inmensa montaña de piedra, edificada por hombres que trabajaron diecisiete años en ella, quedó inacabada. Quedaron intactas dos rampas de acceso y habían empezado los trabajos para envolverla con un revestimiento que le habría dado el aspecto rigurosamente regular de las pirámides de Gizeh. Y, sin embargo, los peldaños fueron construidos con tal cuidado como si hubieran de ser definitivos. Con dificultad nos imaginamos que un trabajo de tal naturaleza fuera hecho para ser inmediatamente recubierto por una mole de mampostería. Quizá podría admitirse que uno de sus sucesores quiso dar a la pirámide de Snefrú el aspecto solar de las que construyeron los faraones de la IV dinastía y que el trabajo empezado quedó por acabar [198].

Al pie de la pirámide, el templo funerario de Snefrú ha permanecido intacto bajo los escombros, donde lo halló FLINDERS PETRIE. MASPERO da un croquis que nos lo muestra dividido en tres tramos a los que se penetra por una sola puerta, cubiertos con un techo abombado que recuerda el estilo que por los bajos relieves conocemos como el más arcaico de Egipto. Hoy el templo no es ya visible.

Alrededor de la pirámide se extendía una necrópolis en la que se hallaron las admirables estatuas de Rahotep y Nefert. Pero después de las excavaciones realizadas por FLINDERS PETRIE todo ha desaparecido...

Después de Snefrú, los reyes de la IV dinastía construyeron sus pirámides en Gizeh. Cuentan entre las obras más espléndidas de todos los tiempos, no solamente por su masa, sino por la belleza de sus proporciones y de su línea [199]. La pirámide de Cheops

◀ LÁMINAS 57 A 64

tiene 233 m. de lado en la base y mide 137 m. de altura aun estando truncada. La de Kefrén tiene 136 m. y la de Micerino 66 m.

Las pirámides de Gizeh fueron las primeras tumbas destinadas a contener no el cuerpo putrescible de los reyes, sino un cuerpo eterno, imperecedero, momificado. El concepto que en lo sucesivo asimila el rey al dios Ra va acompañado de un cambio en el culto funerario. La personalidad del difunto no sólo se mantendrá en las estatuas y en las diversas inscripciones, sino en el propio cuerpo transformado en imputrescible. Las vísceras, que antes no tenían ningún interés en ser conservadas, puesto que en el otro mundo el cuerpo espiritualizado no conocía las necesidades de la materia, se separan del cuerpo y se inhuman aparte. Y la momia, convertida en una simple forma, será el propio soporte eterno del *ka* real.

No conocemos textos del Imperio Antiguo que nos describan la vida del alma en el otro mundo. Sabemos, no obstante, que el alma, que queda ligada al recuerdo de la vida terrestre, vuelve a menudo a los lugares que conoció [200]. En el transcurso de oficios religiosos, los dioses bajan a las estatuas a las que se ofrecen sacrificios y, del mismo modo, en las ceremonias funerarias y durante las principales fiestas del año, el alma regresa y se posa en su estatua. Para permitir el regreso del alma del rey a su santuario, en los propileos de Saqqarah se simulan en el muro puertas entreabiertas.

De igual modo, en la gran pirámide de Cheops, la sala del sarcófago en la que se conservaba la momia real comunica con el exterior por dos corredores que se abren a media altura de la pirámide, para permitir el regreso del alma del rey y entrar o salir del mausoleo a voluntad.

La pirámide es, por consiguiente, la morada del alma real, y puesto que el alma del rey difunto se une a la de Ra, la pirámide es la casa del propio Creador. Por ello, en su vecindad está amarrada una barca solar [201]. En efecto, el alma real viaja con el sol en la barca de Ra [202]. La barca de piedra construida por los hombres pone a disposición del rey la barca inmaterial en la que se confundirá su alma divinizada, bogando en el agua primordial que rodea al mundo, con el propio Ra, que nació «cuando aún no había cielo ni tierra» [203]. La pirámide, imagen del túmulo primordial que emergiendo del caos fue la primera manifestación del mundo organizado, aparece, por otra parte, como la forma terrestre del dios solar, como el símbolo del principio espiritual que anima al mundo.

Coronada por su punta dorada, reluciente bajo los rayos solares [204], es, como el propio Sol, el tabernáculo donde el dios supremo, bajo la forma del alma real, se une a la tierra. Es el lugar sagrado donde el espíritu del mundo halla el modo de concretarse en el despojo mortal del rey, inmortalizado en la momia. De este modo, sin dejar la tierra, las pirámides tocan el cielo. Y los cuerpos de los reyes, dioses vivientes, preciosamente encajonados en sus flancos inmensos, son como las almas del mundo a la

vez presentes sobre la tierra y en el cielo, que la pirámide les permite alcanzar [205].

En lo alto de su meseta desértica, donde las pirámides rodean la esfinge formando una corona grandiosa, dominaban Menfis recordando a los hombres que en ellas permanecían intactos los cuerpos de esos dioses justos que habían dado a su pueblo la sabiduría de Ra.

Es asombroso que la sala del sarcófago en la gran pirámide de Cheops y el propio sarcófago estén absolutamente libres de toda inscripción. Quizá deba verse en ello un voluntario deseo de simplicidad ante la muerte, como el que hemos señalado a propósito de la estatua de Rahotep. Por otra parte, el rey dios ¿no está demasiado por encima de los hombres para que éstos puedan añadir algo por el arte o la palabra a la simple oración? Ra es el conocimiento infinito, el máximo poder; es el único ser que «se ha dado a sí mismo la propia forma»; por consiguiente, las ofrendas y las oraciones de los hombres son absolutamente inútiles, por no decir sacrílegas, alrededor del cuerpo momificado del rey, donde vendrá a encarnarse su alma divina, es decir, el propio Ra.

Quizá sea este silencio de los hombres un testimonio de respeto y humildad ante el dios todopoderoso.

En dos de las salas próximas a la cámara del sarcófago de Cheops aparece inscrito tan sólo el nombre del rey, como si fuera lo único dado por los hombres a su cuerpo que debía quedar unido al dios eternamente.

El rey inhumado en la pirámide será objeto de un culto que a partir de Cheops tomó el carácter de culto divino. Al pie de la pirámide se construye un templo consagrado al culto funerario del rey [206]. Bajo el reinado de Kefrén se construye un segundo templo en la base de la pirámide, al lado del primero. Es un templo solar en el que se adora al rey en su carácter de Ra y, durante el reinado de Micerino, el lugar destinado a las ofrendas, junto al templo funerario y al templo solar, adquiere la categoría de un tercer templo.

De este modo, la pirámide real se alza como el centro de un inmenso santuario donde se confunden los cultos del rey y de Ra. En la construcción de esos grandes santuarios la arquitectura egipcia abandonó el estilo grácil y ligero de la época de Djeser. Para darnos cuenta de ello basta comparar el patio que rodea la pirámide de Djeser, en Saqqarah, con el pórtico del templo funerario de Kefrén. Grandes pilastras cuadradas de granito rosa, ante las que se colocaban las estatuas reales esculpidas en granito verde, sostienen arquitrabes macizos sin un solo adorno ni una sola inscripción. Es un monumento impresionante por su simplicidad austera y grandiosa. En el arte egipcio parece inaugurar una tendencia nueva que intenta alcanzar la espiritualidad, no por la ligereza y la gracia, sino por la grandeza y pureza de líneas [207].

Las pirámides han despertado una curiosidad inmensa en todos los tiempos por

sus proporciones y por su perfección técnica. ¿Cómo pudieron ser construidas con los medios que los egipcios poseían? Según Heródoto, la tradición recuerda que fueron edificadas mediante rampas, establecidas según las necesidades a medida que la obra avanzaba. Dos de estas rampas han sido descubiertas en la pirámide de Meidum. Se utilizaron también máquinas de madera para levantar y colocar en su sitio los inmensos bloques. CAPART sugiere que estas máquinas se basarían en el principio del cigoñal[208] utilizado por los egipcios, entonces como ahora, para elevar el agua del Nilo hacia los canales de irrigación.

Uno de los problemas más grandes que ofrece la construcción de las pirámides es la de la mano de obra, que debió de ser numerosísima, tanto para extraer los bloques de piedra de la cantera como para tallarlos, transportarlos y ensamblarlos. Es necesario darse cuenta de la calidad de los tallistas para admitir que se trataría de obreros especializados y no de esclavos, como suele admitirse. En cuanto a los albañiles, serían obreros alistados por contrato[209], o compañías de soldados que trabajasen bajo las órdenes de sus oficiales[210]. Quizá fueran utilizados también prisioneros de guerra, pero, en cuanto a esto, no existe referencia documental alguna para afirmarlo.

En todo caso, parece cierto que los egipcios consiguieron, mediante una numerosísima mano de obra, realizar trabajos que hoy requerirían la maquinaria más potente y perfeccionada, lo que significa una organización técnica del trabajo extraordinariamente eficiente. Hay bajos relieves que representan grandes trabajos; en ellos se ven numerosos obreros en fila tirando de cables para mover masas pesadas. Estas escuadras de obreros, dirigidas por capataces, obedecen a una disciplina estricta y severa y se les representa a todos con los mismos gestos e idéntica actitud, obrando conforme a las órdenes del jefe del grupo.

La perfección del labrado de la piedra, la utilización de maquinaria concebida sobre el principio de la palanca y la puesta en acción de miles de obreros encuadrados y sometidos a una disciplina casi mecánica, dotaron a Egipto de una notable técnica de construcción que permitió grandes realizaciones arquitectónicas en un tiempo sorprendentemente corto.

Este resultado no se consiguió en modo alguno reduciendo a la esclavitud a la población, sino con el desarrollo de una técnica de trabajo que suponía a la vez la formación de artesanos — verdaderos artistas por su perfecto conocimiento del oficio — y la organización de una masa obrera cuya disciplina aseguraba un rendimiento constante y uniforme. Esta técnica de trabajo fue obra del servicio de los Trabajos del rey, que alcanzó gran desarrollo durante el Imperio Antiguo[211], como nos muestran los títulos de numerosos funcionarios.

Los transportes que requerían las grandes construcciones se hacían principalmente por el agua. Después de haber utilizado en la época neolítica balsas hechas con haces

de papiros atados en sus extremos e impregnados con betún, ya en la época predinástica los egipcios utilizaron barcas de madera que hallamos representadas en las vasijas pintadas o en la pintura de Hierakómpolis. Hemos mencionado ya que durante la III dinastía se construían barcos de 52 m. de largo. Tipos de barcas parecidas, concebidas ex profeso para el transporte de bloques, se utilizaban para llevar a Menfis desde la región de la primera catarata, a 800 kilómetros, el granito rosa local y las calizas blancas de Tura.

Pero también era necesario recurrir al transporte terrestre. Éste se efectuaba mediante trineos de madera. Si la carga era muy pesada, había que construir previamente una carretera. Para facilitar el deslizamiento del trineo, y al propio tiempo evitar que por el roce se incendiara, se regaba la calzada. Para levantar la carga sobre los planos inclinados que servían de andamios, se colocaban rulos bajo el trineo, de los que han sido hallados en Saqqarah algunos ejemplares. Los egipcios no conocieron la polea ni el cabrestante, por lo cual tuvieron que movilizar miles de hombres para desplazar los bloques utilizados en las pirámides y en los templos [211 bis].

La técnica de utilización de los hombres en masa es lo que permitió a los egipcios, no ya la construcción de las pirámides y de sus templos funerarios, sino la de los grandes santuarios en los que hileras de enormes columnas sostienen techos con bloques que pesan varias toneladas.

No sabemos si los reyes de la IV dinastía construyeron grandes santuarios en el Alto Egipto, aunque parece ser que no. Las investigaciones modernas, por lo menos, no los han hallado. Por el contrario, gracias a las excavaciones de MONTET sabemos que en Tanis y Bubastis, las dos grandes ciudades marítimas del Delta oriental, existieron templos durante los reinados de Cheops y de Kefrén. Es imposible saber si la construcción de estos templos se debe al rey o a las propias ciudades. Sea lo que fuere, en Tanis han sido halladas columnas palmiformes de granito rosa, de 11 m. de alto, que datan del Imperio Antiguo, así como otros materiales que llevan el nombre de Cheops y Kefrén y fueron reutilizados en construcciones de Ramsés II. Parece ser que estas columnas pertenecían a un templo constituido por un patio central, rodeado de un recinto casi rectangular, cuya entrada principal estaba cerrada por una puerta monumental precedida de estatuas y seguida de un pórtico. Esta área sagrada encerraba al parecer otros recintos que contenían edificios secundarios, pero en lugar de un santuario central existía una capilla sobre una plataforma, dominada por el símbolo de la divinidad, y en ella se celebraba el culto. Probablemente, el templo solar de Heliópolis fue de ese tipo [212], como también el templo de Ptah, en Menfis, descrito por Heródoto [213], del que aún quedan restos de la época del Imperio Nuevo. En una pequeña sala, que se abre en el gran patio del templo de Tanis, existen columnas de granito rosa de 7 m. de altura que datan del Imperio Antiguo, aunque la sala en sí fue edi-

214 ficada por Ramsés II. Estas columnas preludian las que adornarán los templos funerarios y solares de los reyes de la V dinastía.

El descubrimiento de estas columnas de 11 y 7 m., datadas en el Imperio Antiguo, plantea un problema de gran importancia, pues demuestran que el uso de las grandes columnatas del Imperio Nuevo había comenzado ya en el Imperio Antiguo. MONTET ha llegado a suponer que tales columnas habrían servido para edificar una sala hipóstila, sobre las columnas de 7 m., que tendría una parte central más elevada sostenida por las columnas de 11 m. Siempre se ha supuesto que la sala hipóstila de Karnak, con el tramo central sobreelevado, era una innovación de Ramsés II. Aquí no podemos hacer otra cosa que señalar la hipótesis de MONTET y su gran mérito al reconocer en Tanis y Bubastis elementos que se remontan al Imperio Antiguo. Hay una indicación preciosa en ello acerca del nivel de civilización y prosperidad alcanzados durante el Imperio Antiguo en las ciudades del Bajo Egipto [214]. El que tales elementos sean de granito rosa indica su procedencia del Alto Egipto y, por lo mismo, el hecho de que la organización económica y técnica había alcanzado ya un grado tan elevado como el que conocemos del Imperio Nuevo.

Hay que señalar, finalmente, al lado de la construcción de las pirámides y de los templos, otros grandes trabajos de utilidad pública. De la IV dinastía sólo conocemos la gran presa de Wadi Garawi, destinada a embalsar una gran reserva de agua potable utilizada para los obreros de las canteras de alabastro [215], signo evidente de que una de las preocupaciones del servicio de los Trabajos del rey consistía en suministrar agua a la población, lo que presupone a la vez preocupaciones de higiene social y amplios conocimientos técnicos.

2. Las tumbas Bajo la III y IV dinastías, la tumba alcanzó la forma clásica [216]. Antes de la III dinastía las tumbas eran muy simples. El cuerpo se colocaba en una simple fosa acostado sobre su lado izquierdo, con las rodillas dobladas. En algún caso se le encerraba en dos grandes vasijas unidas entre sí o se le ensaculaba en una piel de vaca cosida. Es posible que esta piel de vaca representase a la diosa madre, que habría de resucitar al difunto. Esta interpretación de MORET me parece aceptable, puesto que cuando más tarde aparecen los sarcófagos también se representa a la diosa madre, ahora ya señora del cielo, encargada de dar nueva vida al muerto. La piel de vaca, símbolo de Nut, el cielo, recibe al difunto y le devuelve a la vida, como la vaca, que representa el cielo, engulle por la tarde al sol para hacerlo reaparecer por la mañana. La sepultura se cubre con un montón de piedras; luego se transforma en una mastaba que crecerá hasta constituir la pirámide.

En la tumba, cerca del cadáver, se colocan vasijas con alimentos y bebidas, arpones,

cuchillos, un juego de damas, paletas para afeites, etc. Al lado de estos objetos, que puede usar una persona viva, aparecen otros que sólo tienen un valor simbólico, como una barquichuela, una figurita de buey, una criada, todo modelado en arcilla.

Estas ofrendas se remontan a una época muy antigua. En la forma en que las encontramos antes de la III dinastía, parecen proceder de la época en que se creía que la vida de ultratumba tenía lugar en islas lejanas. La barquita parece ser un indicio. El arpón y el cuchillo permitirían alimentar al difunto mediante la pesca y la caza. Pero es necesario admitir que tales ideas ya habían evolucionado, puesto que la simple representación de la mujer, de la criada y de la barca las hacían utilizables para el muerto.

Por otra parte, creemos que no es necesario profundizar demasiado en esas creencias. El ajuar funerario ha sido el mismo incluso en las regiones más diversas; por la tanto, es muy probable que sea antiquísimo. Quizá la figurita de mujer en arcilla sea el recuerdo de un primitivo sacrificio de la mujer como se practicó hasta la época histórica en Ur, costumbre que, por otra parte, ha pervivido hasta una época relativamente reciente en la India, donde la mujer preferida del difunto se hacía incinerar con su esposo en la pira. Quizá también sea una supervivencia del culto de la diosa madre, representada en la tumba para asegurar la resurrección del difunto en la otra vida.

Estas ofrendas, que aparecen netamente espiritualizadas bajo las dos primeras dinastías, permanecen en uso a través de toda la historia egipcia. Puede decirse que nunca desapareció enteramente la costumbre de ofrendar en la tumba pan, cerveza, aves, vino y miel.

La dualidad, que parece contradictoria, entre la elevada visión de ultratumba, concebida para el alma omnisciente e inmortal, y la propia ceremonia del sacrificio, está de acuerdo con la mentalidad egipcia, que, elevándose a la cumbre del pensamiento más puro, no renuncia, sin embargo, al mundo terrenal que tan apasionadamente ama. Por otra parte, casi todas las religiones presentan ese doble aspecto: un depurado espiritualismo y un simbolismo apoyado en representaciones materiales, a veces de gran ingenuidad.

La tumba del rey Aha (Menes), en Saqqarah, es la tumba real más antigua que conocemos. Una gran cámara funeraria contenía el cuerpo del rey; cuatro estancias aparecieron llenas de ofrendas, de víveres, de muebles, camas de marfil y magníficos vasos de piedra.

En pequeñas cámaras cabe la sala real aparecen estelas funerarias que indican que fueron inhumados en la tumba real sus esposas, sus guardias, los enanos y perros que habían convivido con él. ERMAN lo interpreta como si todos hubieran sido sacrificados cuando murió el faraón para acompañarle en la otra vida, pero nada permite afirmarlo [217]. Creo que se trata más bien de una tumba de familia como las que hallaremos durante el reinado de Pepi II, al final de la VI dinastía. Al permitir el rey que fue-

ran inhumados en su tumba sus mujeres y sus principales favoritos, les hace participar de sus ofrendas y de este modo se asegura su presencia junto a él en el otro mundo. En cuanto a los artesanos y obreros que fueron inhumados en el gran complejo de las tumbas de Aha y Udimu, quizá lo fueron para que se hallaran a disposición del rey en la otra vida, pero nada prueba que hayan sido sacrificados a la muerte del rey. Desde luego, el hecho no es imposible, pues ese sacrificio existió en Ur. En este caso deberíamos pensar que tal costumbre era practicada por los reyes del Sur, ya que subsistió en los reyes de la I dinastía y desapareció al contacto con la civilización más adelantada del Delta.

Sea lo que fuere, parece que al rodear al rey de sus mujeres y criados y de toda suerte de objetos, se tratase de crear una vivienda que tuviera todo lo necesario para vivir. Desde este punto de vista es característica la pirámide escalonada del rey Djeser. Bajo la pirámide, un gran número de corredores unen las cámaras funerarias en que se inhumaron miembros de la familia real, principalmente reinas y princesas, y en ellas se acumulan cientos de vasos de alabastro.

En la mastaba del rey Sekhemkhet, en Saqqarah, se han hallado brazaletes, anillos y un joyero de oro en forma de concha, procedentes de la cámara funeraria de una princesa [218].

En la tumba de la reina Heteferes, madre de Cheops, habían acumulado un magnífico mobiliario que comprendía una cama, varios sillones, un baldaquino y una silla de mano [219].

Últimamente ha sido descubierta, cerca de la pirámide de Cheops, una gran barca desmontada de madera, de unos treinta metros de longitud por ocho de anchura. Probablemente se trata de la barca utilizada por el rey durante su vida, empleada por última vez durante la ceremonia fúnebre que le condujo a su última morada; luego, sacralizada por esa ceremonia, se dejó cerca de la pirámide real a disposición del rey, exactamente igual que los muebles colocados en la tumba de la reina Heteferes. ¿Se trata de que dichos objetos puedan ser usados en el otro mundo o de permitir al alma, si regresa a la tumba, recordar su vida terrena?

La costumbre de encerrar muebles preciosos en las tumbas continuará en vigor hasta muy tarde; para convencernos es suficiente admirar en el Museo de El Cairo los magníficos muebles hallados en la tumba de Tutankhamón, rey de la XVIII dinastía.

No parece que los particulares tuvieran las mismas costumbres. Entre el rey muerto que toma el aspecto de un dios, es decir, del propio Ra, y sus súbditos nada hay en común durante la III y IV dinastías. La pirámide en la que se inhuma el rey y a cuyo pie se levantan los templos y se celebra su culto, no es sólo una sepultura, sino la morada del espíritu divino, lugar de unión del cielo y la tierra.

La pirámide se reserva al rey, y los grandes personajes que obtienen el privilegio

de inhumarse en la necrópolis real, al pie de las pirámides, se entierran en mastabas, es decir, en el tipo de sepulcro utilizado con anterioridad a la III dinastía.

Al lado de la fosa excavada bajo la mastaba, en la que se deposita el cadáver, hay otra cámara que contiene una o varias estatuas del muerto y a veces de su familia. Por encima de esta doble tumba, el túmulo transformado en mastaba toma la forma de un gran bloque de mampostería y pasa a ser la casa del muerto. En una falsa puerta se le representa de pie o sentado a veces con su mujer y sus hijos, y encima se representa una ventana, cerrada por una placa de caliza, en la que aparece el muerto sentado ante la mesa de las ofrendas. Ante la falsa puerta, en la calle, se levanta una capilla a la que acuden los parientes a hacerle ofrendas en su aniversario o en las grandes fiestas religiosas; en el transcurso de estas ofrendas los parientes entran en contacto con el difunto y le dirigen oraciones [220].

Esta primera forma de mastaba se transformó muy pronto. La capilla, situada primeramente en la calle, se colocará en el interior de la tumba, transformándose la falsa puerta en puerta verdadera que, a través de un corredor, conducirá a la capilla en la que se colocan las estatuas del muerto. En lugar de la seudopuerta aparece al exterior un nicho en el que se inscribe el nombre del propietario de la tumba, lo que permite al viajero recogerse un momento pensando en el difunto.

Poco a poco, el corredor toma mayores proporciones, se adorna con hornacinas, con pinturas, con paneles esculpidos que representan al difunto y las ofrendas que se le hacen. Es el tipo de tumba del final de la III dinastía [221].

Bajo la IV dinastía la tumba aún se transforma más. Cuando el muerto es un «fiel» su cuerpo se momifica y desde entonces la tumba no es sólo la «casa de vida» en que es conservada la personalidad del muerto, sino la casa en la que continuará viviendo el cuerpo del difunto, al que visitará eventualmente el alma. La tumba constituye una verdadera casa que tiende a parecerse cada vez más a la casa de los vivos. Se entra en ella a través de un pórtico que comunica por un vestíbulo con un patio central rodeado de pilastras. Varios corredores parten del patio y conducen al cerrado serdab, en el que se guardan las estatuas. El serdab comunica con la capilla mediante una simple hendidura, suficiente para permitir el paso al alma del muerto cuando acude a posarse en su estatua y comunicarse con los parientes, o cuando el alma quiere asistir a los oficios funerarios que, presididos por el primogénito, celebran en su honor los sacerdotes del culto funerario. Una falsa puerta permite al muerto regresar a su tumba. Con frecuencia se le representa franqueándola para ir a mezclarse con los vivientes. Sobre la puerta, una ventana permite observarlo sentado ante la mesa de las ofrendas en su casa de ultratumba. Otras veces aparece en la ventana mirando hacia el exterior, es decir, hacia este mundo. El cuerpo del difunto se coloca en el fondo de un pozo bloqueado con el fin de impedir su profanación. En las mastabas de la IV dinastía han

sido descubiertas, cerca de la momia, en el fondo del pozo, verdaderas cabezas funerarias del muerto que son admirables retratos por su extremado realismo.

Sobre el montante de la puerta por la que el difunto ha salido al otro mundo, se indican los títulos de los cargos que ha disfrutado y se describe toda su personalidad para que las generaciones futuras que acudan a celebrar su culto conserven el recuerdo intacto de su personalidad, que sobrevive en el mundo espiritual.

En las mastabas, las cámaras se multiplican; quizás al mismo ritmo con que se complicarían las propias viviendas. En las grandes tumbas de la VI dinastía aparecen hasta treinta cámaras. Su disposición y también su decoración son indicaciones preciosas no sólo sobre el arte funerario, sino sobre lo que fueron las casas de la época. En esas verdaderas casas se representaba a su mujer, a sus hijos y a sus padres y mediante inscripciones cada vez más largas, su carrera, su testamento, su genealogía, la enumeración de su patrimonio y las rentas consagradas al mantenimiento de su culto, reproduciendo incluso los estatutos de su fundación funeraria[222].

En esas tumbas no se colocan muebles ni objetos alrededor del muerto, se contentan con evocarlos representándolos en las paredes, puesto que ello es suficiente para darles realidad en el otro mundo.

3. El urbanismo y la vivienda

La necrópolis de Gizeh se trazó sobre un plano en forma de damero[223]. También las pirámides se construyeron siguiendo un plan de conjunto. Sus caras son paralelas unas a otras y las calles de la necrópolis son paralelas a las caras de las pirámides. Las pirámides pequeñas, construidas después de la de Cheops y de Micerino, se alinean paralelamente a una de sus caras. Los muros de los grandes recintos que rodean el lugar sagrado son también rectilíneos y paralelos a las calles de la necrópolis.

Por consiguiente, el grandioso conjunto funerario fue concebido siguiendo un plan establecido y desarrollado luego metódicamente. La esfinge constituía el monumento esencial al que servían de fondo las pirámides. El mismo plan sistemático se halla en Saqqarah.

Ciertamente parece que debe deducirse que las ciudades egipcias se construían según las mismas concepciones urbanísticas. Menfis, creada después de la unificación de Egipto, debía presentar una disposición semejante a la de Gizeh. Poseía también sus casas, sus templos y sus palacios. Hemos de figurárnosla como un reticulado de calles estrechas cortadas en ángulo recto alrededor de grandes recintos en cuyo interior, rodeados de palmeras y vegetación, se levantaban el palacio y sus innumerables dependencias, oficinas, talleres, almacenes y graneros, el templo de Ptah, con su lago sa-

grado y sus anejos, y sin duda también otros templos. Del mismo modo que las calles conducían a las pirámides, calles más anchas debían dar acceso al Nilo, el gran camino hacia el palacio y los templos.

Mucho antes de la IV dinastía había terminado la evolución que transformó los antiguos castillos en palacios residenciales. El sarcófago de Micerino, el que conserva el Museo de Leiden [224], el de Khufuankh [225], representan las fachadas de los palacios reales coronadas por un gran friso sin rastro de almenas. Por lo demás, no ha cambiado la decoración lineal de los grandes muros exteriores.

Quizá debamos representarnos estos palacios como grandes rectángulos desarrollados alrededor de patios interiores en los que se abrirían, bajo pórticos, las salas de recepción y los departamentos. Esbeltas columnas de madera de tipo palmiforme, lotiforme o papiriforme, pintadas de colores vivos, dividirían las salas mediante grandes colgaduras [226].

Las calles de Menfis no debían de ser muy distintas de las de la necrópolis. Las casas presentaban al exterior muros lisos. Un pórtico de ladrillo daba acceso, por un corredor, a un patio central al que se abrían las habitaciones. Cortinas de colores colgaban de pilastras de madera. Los muros se decoraban con frescos y llenaban la estancia muebles ligeros de maderas preciosas, a veces dorados (sillas, camas, baldaquinos, etc.). Recibían luz del patio y quizá también por el tejado. Estas viviendas eran las de la gente pudiente; las de los pobres, mayoría sin duda, consistirían en viviendas de dos o tres piezas a lo sumo. No conocemos su planta, pero se nos ha conservado un pequeño modelo, un peón de marfil que representa una vivienda que no tiene patio interior. Un acta de venta conservada de la IV dinastía nos indica que el precio de una de estas casas pequeñas era de diez *shats* o sea de 75 gr. de oro, lo que representaba el precio del algunos objetos preciosos.

Sabemos que los egipcios fundían el vidrio y fabricaban gran cantidad de objetos de pasta vítrea, pero no conocían el cristal transparente y el espejo. Las ventanas estaban protegidas simplemente con cortinas. Probablemente ésa es la causa del desarrollo de las plantas de las casas con muros cerrados al exterior y con patios interiores para protegerse de los fuertes vientos del desierto.

Las casas pequeñas, sin patio, poseerían aberturas al exterior que se cerrarían con cortinas o con postigos de madera [227].

La iluminación era casi inexistente. Se utilizaban pequeñas lámparas de aceite con mecha. El aceite era uno de los elementos esenciales. No sólo se utilizaba para iluminar, sino que hacía las veces de la manteca que la Antigüedad no conoció. El azúcar, desconocido también, era reemplazado por la miel. El aceite y la miel tenían en la vida económica un papel muy importante.

Alrededor de la capital se levantaban quintas como la de Meten, rodeadas de muros,

con jardines, viñedos, palmeras, un estanque, sombra, flores, un pabellón, un palomar, etc., es decir, lo que daba encanto a esas residencias campestres en las que a veces los dueños criaban perros o algún mono guardados por enanos; éstos podían ser pigmeos del África central [228].

No sabemos nada del aspecto de las construcciones rurales, salvo que en su proximidad se construían silos para cereales en forma de grandes botellas que se cargaban por la parte superior; el trabajo de los campos lo hacían los asnos y poseían abundantes aves de corral. Sabemos que la propiedad estaba muy repartida y que la población rural era muy densa. Las mujeres trabajaban el campo como los hombres, quizá tendrían a su cuidado los trabajos más ligeros. Los hombres labraban y segaban; las mujeres trillaban el grano.

A lo largo del Nilo se construían las barcas que recorrían el río en todos los sentidos. Todo el transporte se hacía por el agua. A través de las representaciones no hallamos ni un solo vehículo de ruedas. Los fardos se trasladaban a lomo de asnos. Dos asnos o servidores llevaban las sillas de mano en las que viajaban las personas de respeto. En aquellos tiempos no existía siquiera el carretón. Las pequeñas cargas se llevaban sobre la cabeza en cestos.

El Nilo es también el gran proveedor de víveres. Abundan los pescadores con nasa. También la caza de aves acuáticas, entre las espesuras de papiros que crecen en las orillas, se practica corrientemente e incluso la caza del hipopótamo, que aparece hasta los alrededores de Menfis.

Todo el transporte comercial se efectúa por el Nilo. Embarcaciones de unos quince metros, con su pabellón y su gran vela, que levanta unos diez metros de altura, surcan el río en todas direcciones.

La población que pululaba en las grandes ciudades no presentaba un aspecto físico uniforme. Había tipos delgados, nerviosos, de nariz encorvada, labios finos, pómulos salientes y mirada viva e inteligente; otros, más pesados, el rostro lleno y labios gruesos, de aire apacible. Son producto de varias razas que se han mezclado y que hallaremos representadas no ya entre el pueblo, sino en la alta sociedad y en la familia real. Merittefes, la esposa sucesiva de Snefrú y de Cheops, pertenecía al tipo robusto en el que erróneamente se ha querido ver una raza inferior. En realidad no existe ninguna distinción social entre los diversos elementos de la población, que hablan una misma lengua, profesan la misma religión, se casan entre sí y visten de igual modo. Los trabajadores se visten parcamente. De cabello corto, enteramente rasurado, llevan sandalias y un taparrabo hecho de una pieza de tela atada a la cintura cuya extremidad, a veces, pasa entre las piernas a la manera de un calzón; las mujeres llevan vestidos con tirantes de fina tela y para trabajar se atan un paño al pelo que, partido simétricamente en dos bandas, baja hasta la barbilla; los niños van desnudos.

Las personas de abolengo apenas se distinguen en su aspecto externo de las demás. Para asistir a las ceremonias rituales o a la corte lucen un manto sobre el hombro izquierdo, se tocan con peluca y llevan collar; las mujeres visten trajes con bordados en la falda y en el pecho, y se adornan con joyas.

4. El arte, representación de la vida Todos estos detalles de la vida se revelan, claramente, desde la IV dinastía, en las primorosas escenas esculpidas en las paredes de las mastabas que alcanzan un gran desarrollo.

En el dominio de la escultura la III dinastía produjo obras maestras ejecutadas por verdaderos artistas [229]. A su lado hubo gran número de tallistas de piedra y artesanos que producían estatuas en serie para las tumbas, carentes de valor artístico [230]. Sin embargo, el progreso de la técnica fue rápido. Desde la época de Snefrú se creó un estilo artístico que alcanzó gran desarrollo incluso entre los simples artesanos. Las obras, aun las mediocres, revelan un dominio técnico característico de las épocas clásicas. Desde el comienzo de la III dinastía la escultura alcanzó una maestría que casi no fue ya superada en Egipto. Se nos ha conservado una cabeza, que parece ser un retrato de Cheops [231], esculpida en marfil como una verdadera miniatura. La cabeza tiene menos de un centímetro de alta y, sin embargo, reproduce con sorprendente realismo la expresión tensa y enérgica del gran rey que concibió la teoría religiosa del absolutismo egipcio.

La admirable estatua de diorita del Museo de El Cairo que representa al rey Kefrén es la obra más bella del Imperio Antiguo. Con un arte que no ha sido superado rinde perfectamente la expresión de nobleza, majestad y serenidad. La mirada llena de vida interior, la convicción de certeza que infunde y la extraordinaria vida que supo darle el escultor, la convierten en una de las obras más bellas de todos los tiempos. Las estatuas en pie de Micerino, de una maravillosa finura de modelado y de una expresión llena de vida, muestran sin duda alguna una técnica que ha llegado al apogeo del arte y de la ciencia.

Al lado de estas obras, en las que se expresa la creencia profunda de Egipto en el carácter divino de sus reyes, ¡qué bellas y humanas son las que sólo intentan evocar en un fiel retrato al hombre tal como es! La estatua de madera de Kaaper, llamado el Cheikh el-Beled, es la más bella evocación de esa concepción optimista y seria de la existencia, que constituye el fondo de la moral cotidiana del pueblo egipcio. Su realismo es impresionante. ¡Vive! ¡Qué benevolencia en la mirada y en el pliegue de los labios y, también, qué simplicidad! ¡Y qué refinamiento técnico! No pudiendo ase-

gurar la conservación de las aristas de la madera ni dar el brillo de la mirada, los ojos, formados de piedra y cristal, se encierran en un círculo de cobre. Otras estatuas, como tantas parejas que andan con paso tranquilo cogidas de la mano, son buenos burgueses menfitas encantados de lo que la vida les ha dado, corteses y que se mantienen en su puesto [232].

En estas estatuas, que representan esposos sentados, hijos con su madre, niños callados y respetuosos junto a sus padres, se expresa el ideal de felicidad reposada y profunda que proporcionan el amor filial y el amor conyugal [233].

Todas estas estatuas son destinadas al culto funerario; por ello ofrecen cierta monotonía en la posición de los personajes. Pero hubo también obras de arte independientes del culto. Una de las más importantes es el busto de Ankhhaef, hallado en una tumba en la que estaba colocado sobre un zócalo de ladrillos. Es el único busto que se ha conservado del Imperio Antiguo. Data del reinado de Cheops y es sin duda obra de un gran artista. El busto de Ankhhaef, nombre que significa «la vida le rodea» (¡con qué razón!), ofrece cierta luz sobre lo que sería la escultura no destinada al culto. Este busto plantea un problema. ¿Estaría destinado a conservar la personalidad del muerto, como las estatuas de «dobles», o se colocó en la tumba para recordar a los vivos su fisonomía? Es difícil responder a esa cuestión. Generalmente las estatuas de «dobles» representan el cuerpo entero. No obstante, como ya hemos señalado, durante la IV dinastía hubo la costumbre, que no parece haberse conservado, de colocar no lejos de la momia, en el pozo funerario, cabezas que ofrecen los retratos más bellos que Egipto nos ha conservado.

Por consiguiente, parece ser que durante la IV dinastía se manifiesta una tendencia a conceder importancia únicamente al rostro, a la expresión del difunto reveladora de su personalidad. Es posible que deba verse en ello el desarrollo de la creencia en la vida futura del alma, despojada del cuerpo y fundida en el alma del mundo, el gran dios Ra, aunque conservando su propia personalidad.

También el bajo relieve, desarrollado con una técnica refinada, produjo desde la III dinastía grandes obras maestras. Lo que caracteriza al bajo relieve es el sorprendente sentido que muestra de la vida captada en todos sus aspectos.

En los relieves aparecen en gran número los burgueses rodeados de su familia, obreros agrícolas, funcionarios, etc., tomados del natural. El detalle de la indumentaria, el ojo y el tocado se expresan prolijamente; los animales se dibujan con un sentido del movimiento semejante al del arte japonés; se componen los grupos como si hubiesen sido sorprendidos, y se acumulan en tal número que dan la impresión de representar una sociedad dedicada íntegramente al trabajo [234]. El artista nunca desciende a la vulgaridad, a pesar del carácter popular de algunas escenas en las que no faltan pinceladas de humor.

Aparece por todas partes un intenso amor a la vida. Nunca se representa una obscenidad [235] ni la menor falta de gusto. Es un arte al que el realismo no priva de una natural distinción y en el que se manifiesta el refinamiento de una sociedad que ha querido amar la vida sin mancillarla.

El arte decorativo. Hemos de señalar finalmente los documentos que aparecen en las tumbas de la IV dinastía, de gran interés para el estudio de la pintura. El fresco adquiere un gran valor artístico. Pintado sobre un enlucido, por desgracia pocos paneles se han conservado intactos. Para observar el grado de perfección alcanzado es suficiente contemplar el fresco de Meidum, conservado en el Museo de El Cairo, que representa una hilera de ocas en marcha [236].

Otro procedimiento de fresco consiste en embutir pastas de colores en la caliza para evitar que pierda color. Con esta técnica se ha conservado una representación de un perro y unas raposas [237]. El colorido no busca aparentar la realidad; obtenido con tintes básicos y colores planos, sin sombreados, no tiene otro valor que el puramente decorativo.

Los pocos muebles conservados del Imperio Antiguo muestran un gran refinamiento de vida. Los procedentes de la tumba de Heteferes, madre de Cheops, son de gran ligereza y elegancia de líneas [238]. Los jeroglíficos que decoran estos muebles son verdaderas joyas de oro incrustadas en el ébano. Anillos de plata engarzados en piedras preciosas se presentan como libélulas estilizadas. Los asientos terminan en patas de antílope. Todo aparece pintado: las esteras, los muros. La orfebrería alcanzó una gran perfección, principalmente en la fabricación de vajilla de oro o de madera revestida de esmalte.

Si a estos pocos recuerdos que se nos han conservado de la vida diaria añadimos que las mujeres y los hombres llevaban artísticas pelucas, usaban afeites y se perfumaban, que las telas con que se vestían eran de excepcional finura, nos daremos cuenta de que la sociedad egipcia de la IV dinastía había alcanzado un refinamiento extraordinario. También los moralistas del siglo v nos permitirán reconocerlo en la distinción de su educación y de su cortesía.

El arte como expresión del idealismo. Para apreciar un arte es preciso admitir de antemano las convenciones en que se apoya. Todo arte tiene su técnica, su perspectiva. La del arte egipcio no es la nuestra; es necesario que lo comprendamos antes de juzgarlo.

De creer a Plinio [239], los egipcios habrían descubierto las reglas del dibujo «seis mil años antes que los griegos», limitando mediante líneas la sombra del hombre. Por lo tanto, el sol habría sido el origen del arte egipcio. Es posible. Es cierto que el bajo

224 relieve egipcio tiene una predilección por el perfil, único aspecto de la sombra que presenta una forma precisa. También es verdad que el egipcio dibuja en plano, sin buscar el efecto del modelado, y que pinta sus bajos relieves con tintes planos, convencionales, sin preocuparse de los efectos de luz. Las mujeres se pintan en amarillo, los hombres en castaño y de un tono absolutamente uniforme cualquiera que sea el lugar que ocupen en la composición.

A pesar de ello, el origen del dibujo a partir de la «sombra proyectada» no es suficiente para explicar esas convenciones, pues el perfeccionamiento de la técnica las habría hecho desaparecer. En realidad, el dibujo egipcio, como cualquier otro dibujo, está dominado por un sistema necesariamente convencional. El egipcio no quiere representar las cosas como las ve, sino como son. De ahí las reglas de la perspectiva: en la figura de perfil, el ojo aparecerá de frente y de este modo puede expresarse la mirada; si el cuerpo está de perfil, las espaldas aparecerán de frente, el vientre y el pecho de tres cuartos, y si la persona lleva un collar, éste se representará de frente sobre un pecho de tres cuartos y adornando un cuello de perfil. Si representa una escena de la vida, el artista no intentará reproducirla tal como la ve el ojo de un espectador situado en un lugar cualquiera, sino como es, es decir, destacando cada personaje. Para ello no hay más solución que representarlos superpuestos en diversos registros; por consiguiente, la escena se descompone. El dibujante procede como un literato que describiera una escena mencionando cada detalle y cada personaje de un modo completo.

El dibujante no procede de este modo por inhabilidad técnica. Cuando quiere evocar una escena de conjunto adopta una perspectiva distinta. En la mastaba de Ti, por ejemplo, uno de los mejores paneles esculpidos representa una escena en que varios sacerdotes hacen atravesar un río a vacas y terneros. Los animales se representan en una misma línea, de tal suerte que el primero esconde en parte a los demás[240].

Estas reglas de la perspectiva proceden de una visión general de la vida. Para el egipcio la verdadera realidad es la del concepto intelectual de la forma. La materia que realiza la forma la hace imperfecta. De lo que resulta que los sentidos dan al hombre una idea simple e inexacta de la vida. Sólo le muestran un aspecto de la realidad. Lo que el relieve quiere evocar, e incluso recrear en el plano del concepto puro, es decir, de la realidad espiritual, es la realidad, no el aspecto de las cosas. Por ello aparecerá el ojo de frente en una cara de perfil. La perspectiva que oculta una parte de las cosas es solamente una consecuencia de nuestra imperfección, debida a nuestros sentidos. No es un elemento de la realidad. Los seres existen en sí mismos, no tal como nosotros los vemos. Por consiguiente, nuestra razón debe corregir la representanción falsa que los sentidos nos dan de la vida.

CABEZA DE MADERA ESTUCADA Y PINTADA ▸
DE LA V DINASTÍA

Esto es lo que hace el dibujante egipcio al expresar lo que no ve su ojo, pero que, sin embargo, existe.

Por la misma causa, la pintura no busca el efecto de la luz. El color es una convención que sólo sirve para hacer más preciso el dibujo. No es una realidad absoluta, puesto que cambia según las horas del día y de acuerdo con la intensidad de luz. Pero el «ser» es independiente del tiempo y del lugar, y lo que las tumbas quieren conservar mediante sus relieves son «seres» considerados bajo un aspecto momentáneo, pero que no dejan de constituir realidades independientes de nuestros sentidos y de nuestras percepciones.

La escultura también está impregnada de estos conceptos, por lo menos la escultura funeraria, única que se nos ha conservado.

Las estatuas del Imperio Antiguo están determinadas ante todo por las posibilidades de la técnica. Durante las primeras dinastías, la estatua constituye un bloque; los miembros forman un todo con el cuerpo, porque la piedra no permite destacarlos [241]. Con la III dinastía, el perfeccionamiento de la técnica permite una mayor libertad al escultor. Los miembros se destacan; las piernas se separan. Cuando la materia empleada es la madera, como en el caso de Cheikh el-Beled, o el metal, como en la estatua de Pepi I de la IV dinastía, la libertad del artista es completa, puesto que ni el metal ni la madera pueden romperse. Éstos son los datos técnicos, pero hay otros.

Las estatuas funerarias del Imperio Antiguo muestran a veces un aspecto estático. El difunto aparece sentado, con las piernas juntas, los brazos pegados al cuerpo y alargados sobre las piernas. La impresión de inmovilidad está apurada hasta el máximo. Se ha querido ver en ello un cierto primitivismo, una incapacidad para expresar el movimiento, lo que no es cierto. Basta ver andar a Cheikh el-Beled para darnos cuenta de la falsedad de tal punto de vista. Por otra parte, la sorprendente vivacidad de los rostros es suficiente para desmentirlo. En realidad también es una concepción filosófica la que se expresa aquí. El cuerpo no es rígido, está inmóvil. Los músculos no faltan, sino que están en reposo. Toda la vida se concentra en la expresión de la mirada. Es que el muerto ha dejado ya la vida de esta tierra, su cuerpo no es más que el soporte de su espíritu, que ha alcanzado ese estado de conocimiento absoluto que le hace vivir en un mundo en que no existen ni tiempo ni espacio. Desde entonces el cuerpo no se manifiesta en movimiento, sino en reposo. La divinidad es la quietud perfecta; es «ayer y mañana», «ser y no ser». El muerto, llegado al estado puramente espiritual, participa de las mismas cualidades y por ello la estatua que lo representa tiende a descartar todo aspecto momentáneo de la vida, todo sentimiento de pasión, todo movimiento, para expresar la eternidad.

Los retratos que representan al muerto durante su vida, lo muestran obrando,

andando; los que le disponen a enfrentarse con el tribunal divino expresan la angustia de lo desconocido; pero los que representan el soporte de su alma ya justificada dan la impresión de serenidad, de calma, de absoluto.

El arte de Egipto, como su moral, como sus instituciones, está concebido enteramente sobre el plano de sus ideas religiosas dominadas por el más completo idealismo, que considera verdaderas realidades los conceptos espirituales.

1. J. P., *Inst.*, I, págs. 282 y 283.

2. C. R. LEPSIUS, *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien*, II, Berlín (s.f.), págs. 3-7; K. SETHE, *Urk.*, I (2.ª edic.), págs. 1 y ss. Traducción: G. MASPERO, *La carrière administrative de deux fonctionaires égyptiens*, en *Études égyptiennes*, II (1888), págs. 113 y ss.; E. REVILLOUT, *Nouvelle étude juridico-économique sur les inscriptions d'Amten (Meten)*, en *Journal Asiatique* (1905), págs. 473-508; BR., *A.R.*, §§ 170-175; A. MORET, *Donations et fondations en droit égyptien* (en *R.T.*, XXIX, 1907), págs. 57-75; ERMAN-RANKE, *Ägypten...*, págs. 97 y 98.

3. K. SETHE, *Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Ägyptern* (Estrasburgo, 1916), pág. 74; A. H. GARDINER, *Egyptian Grammar* (Oxford, 1957), § 226, 3; J. P., *Inst.*, I, págs. 139-142, trad. en II, pág. 356. Según A. MORET *(Création d'une propriété privée sous le Moyen Empire*, en *C.R.A.I.*, 1915, pág. 375), 4 aruras equivalían a 11.024 m^2, o 8.500 m^2, según que la arura estuviera medida en codos reales o simples (era un cuadrado de 100 codos de lado).

4. Los textos que acabo de citar, que muestran principalmente a Meten adquiriendo 200 aruras de tierra y heredando bienes raíces que habían pertenecido a su padre y a su madre, desmienten rotundamente la tesis, que nada justifica, de que el rey era el único propietario de todas las tierras, tesis que adopta aún YOYOTTE en *Histoire Universelle*, I, pág. 129, de la *Encyclopédie de la Pléiade*. El acta de «Fundación de un dignatario de la corte de Kefrén» citada a continuación, lo desmiente formalmente.

   Esta tesis errónea sobre la propiedad estatal de todas las tierras conduce a la idea de que la administración egipcia tuviera la misión esencial de repartir los alimentos entre los habitantes (YOYOTTE, *op. cit.*, pág. 131). Estas ideas son tan radicalmente falsas que llevan a la conclusión *(id.*, pág. 123) de que: «Fiel a sus antecedentes prehistóricos, la mentalidad egipcia queda fosilizada en conceptos que se hallan muy próximos a los que poseen aún las poblaciones arcaicas del África negra» (!). Es suficiente leer la «Sabiduría» del visir Ptahhotep, para darse cuenta del grado de refinamiento moral alcanzado en Egipto bajo el Imperio Antiguo.

5. R. WEILL, *Des monuments et de l'histoire dès IIe et IIIe dynasties égyptiennes*, pág. 274; Margaret A. MURRAY, *Index of Names and Titles of the Old Kingdom* (1908), pág. 411. La lista de los títulos del Imperio Antiguo se hallará en JUNKER, *Giza*, XII (Viena, 1955), págs. 166 y ss., y en J. P., *Inst.*, en los *index* de los 3 vols.; F. PETRIE, *Meidum* (Londres, 1892), láms. IX a XVI; W. HELCK, *Untersuchungen zu den Beamtentiteln des ägyptischen Alten Reiches* (Gluckstad, 1954), págs. 144-146.

6. J. P., *Inst.*, II, pág. 293 (trad. y referencias).

7. El *shat* es una unidad de valor que equivale a 7,5 gramos de oro.

8. Aún bajo la VI dinastía, el príncipe de Djuef, Ibi, dirá que para enriquecerlo el rey le ha dado 203 aruras — alrededor de 50 ha. (J. P., *Inst.*, II, pág. 187.)

9. J. BAILLET, *Le régimen pharaonique...*, I, pág. 73, nota 1.

10. J. P., *Inst.*, I, pág. 209, nota 2.

11. La tumba de Ti, bajo la VI dinastía, muestra que para el censo los rebaños son llevados en barcas al dominio central desde las granjas del Norte y del Sur. (G. STEINDORFF, *Das Grab des Ti*, Leipzig, 1913.)

12. Ello queda comprobado por el estudio de Margaret A. MURRAY, *The Descent of Property in the Early Periods of Egyptian History* (en *P.S.B.A.*, XVII, 1895), págs. 240-245.

13. Las tierras del propio Estado son diezmadas (BR., *A.R.*, I, § 374).

14. *Ptahhotep* (edic. DEVAUD), 428 y ss.

15. J. P., *Inst.*, II, pág. 335.

16. J. P., *Inst.*, II, págs. 316 y 317. J. BR., *A. R.*, I, § 146.

17. Inscripción de Kheti, príncipe de Siut: «He permitido que el *ndś* mida por sí mismo el trigo del Norte» (BR., *A.R.*, I, § 408).

18. L. 86; J. PIRENNE, *Une nouvelle interprétation des Instructions du roi Khéti à son fils Mérikara (R. d'Égypte*, III, 1938), págs. 10 y 11.

19. J. PIRENNE, *Le statut des hommes libres pendant la première féodalité dans l'ancienne Egypte (A.H.D.O.*, III, 1948), pág. 107.

20. Véase principalmente el decreto de Koptos: J. P., *Inst.*, II, págs. 307-309.

21. Decreto de Dahchur: J. P., *Inst.*, II, pág. 314.

22. Las excavaciones de P. MONTET en Tanis tienen para ello un gran interés.

23. A este respecto el texto de las *Instructions du roi Khéti* es claro (ll. 100 y ss.).

24. P. MONTET, *Nouvelles études sur les Helou-Nebout*, en *R. Arch.* (París, 1956), págs. 1 y ss.

25. P. MONTET, *Tanis* (París, 1924), cap. I, y del mismo, *Douze ans de fouilles dans une capitale oublié du Delta égyptien* (París, 1942).

26. *Ptahhotep*, 34.

27. *Pyr.* 1058, 1837 (J.P., *Inst.*, III, págs. 423 y 424), y cf. L. BORCHARDT, *Das Grabdenkmal des Königs Sahure*, II, pág. 80.

28. Cf. *Admonitions*, II, 4: *nebu shepsesu (nbw špśśw)* Sobre ese documento véase A. H. GARDINER, *The Admonitions of an Egyptian Sage from an Hieratic Papyrus in Leiden* (Leipzig, 1909); J. SPIEGEL, *Soziale und weltanschauliche Reformbewegungen im alten Ägypten* (Heidelberg, 1950). Sobre la fecha de este texto, cf. J. P., *Inst.*, III, página 461, nota 6.

29. *Admonitions*, III, 6 y ss.

30. *Id.*, III, 2; V, 1.

31. *nedjes (ndś)*, II, 9.

32. *huru (ḥwrw)*, VII, 2.

33. *shuau (šwꜣw)*, II, 4.

34. *shemsu (šmsw)*, V, 2.

35. *iry âa (iry ꜥꜣ)*, I, 1.

36. VI, 7 y s.

37. *khenemu (ḫnmw)*, *id.*, IV, 8.

38. III, 6 y s.

39. J. P., *Inst.*, I, págs. 204 y 205.

40. *Seru (śrw)*.

41. *Admonitions*, IV, 2.

42. *Id.*, VIII, 2.

43. VII, 14; VIII, 1.

44. VII, 9.

45. VII, 14.

46. VIII, 4.

47. VII, 11 y 12; cf. IV, 8; XIV, 3 y 5.

48. III, 2 y 3.

49. III, 4.

50. II, 5; III, 2; IV, 1; V, 9, etc. Estos criados son los *hem (ḫm)*, VIII, 12; o *bak (bꜣk)*, IV, 12.

51. *Instructions du roi Khéti...*, l. 85.

52. Las «Advertencias de un viejo sabio» describen Menfis; véase también *Instructions du roi Khéti...*, ll. 101-103.

53. Es lo que se deduce de los textos del período feudal que estudiaremos más adelante. Menfis aparece como un centro mucho más importante que Siut y Un. El desarrollo de las ciudades del Egipto Medio se comprueba por la creación de la «provincia de las Ciudades Nuevas», de lo que hablaremos luego.

54. BR., *A. R.*, I, § 146.

55. Ed. NAVILLE, *La Pierre de Palerme*, en *R.T.*, XXV (1903), págs. 75 y 76.

56. J. P., *Inst.*, I, *index* de la III dinastía, núm. 44.

57. J. P., *Inst.*, I, *index* de la VI dinastía, núms. 32, 60: *adj mer depet* (*ḏd-mr dpt*).

58. R. WEILL, *Récueil des inscriptions égyptiennes du Sinaï* (París, 1904); H. A. GARDINER y T. E. PEET, *The Inscriptions of Sinai*, en *Eg. Expl. F.*, 1917 (2.ª edic. por J. CERNY, Londres, 1955).

59. J. PIRENNE - B. VAN DER WALLE, *Vente et Louage*, doc. núm. 1, en *A.H.D.O.*, I (1937), pág. 7.

60. F. PETRIE, *Professions and Trade* (en *Anc. Ég.*, 1926), núm. 1584.

61. J. P., *Inst.*, I, pág. 123.

62. F. PETRIE (en *Anc. Ég.*, 1926), núm. 1578 (página 75).

63. G. MASPERO, *Monuments de Hammamat*, en *Bibl. Ég.*, VIII, págs. 1-3.

64. BR., *A.R.*, I, § 211.

65. A. VOLTEN, *Bauherr und Arbeiter im Alten Reich*, en *Acta Orientalia*, IX (1931), pág. 370. Cf. un texto semejante de la VI dinastía en F. PETRIE, *Deshasheh*, lám. VII, y SETHE, *Urk.* I, pág. 70.

66. Véase el decreto de Teti I; J. P., *Inst.*, II, página 253; y sobre la cuestión de la esclavitud: J. P., *Inst.*, II, págs. 316-319.

67. Ver los decretos que se estudiarán en el cap. XI.

68. J. P., *Inst.*, III, págs. 270 y ss. (la formación del dominio señorial).

69. L. BORCHARDT, *Das Grabdenkmal des Königs Sahure (D. Or. Ges.*, 1910-1913), láms. III, XV y XII; págs. 26 y 27.

70. J. P., *Inst.*, II, pág. 257.

71. Sobre el derecho de familia bajo el Imperio Antiguo, véase:

J. PIRENNE, *Essai sur l'évolution du droit de famille en Égypte sous l'Ancien Empire*, en *Mélanges P. Fournier* (París, 1929).

J. PIRENNE, *Quelques observations sur le régime des succesions dans l'Ancienne Égypte*, en *Nouv. Rev. d'Histoire du Droit français et étranger* (1927, fasc. 2).

J. P., *Inst.*; véanse principalmente todos los documentos publicados y comentados; los testamentos del príncipe Nikaure, hijo de Cheops (II, pág. 358), de Thenti (II, pág. 359), de Nekankh (II, pág. 373).

Un testamento nuevo de la V dinastía ha sido publicado por SELIM HASSAN, en *Excavations at Giza*, I (El Cairo, 1936), págs. 190 y ss. Consúltese también: P. MONTET, *Les scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiennes de l'Ancien Empire* (en *Publ. Fac. Lettres de Strasbourg*, 1952).

L. KLEBS, *Die Reliefs des Alten Reiches* (en *Abh. Ak. Heildelbergen*, III, 1915).

G. JÉQUIER, *La maison primitive des Égyptiens*, en *R.T.*, XL (1923), págs. 83-85.

W. FEDERN, *Zur Familiengeschichte der IV. Dynast.*, en *W.Z.K.M.*, XLIII (1935), pág. 165.

A. MORET, *Le privilège du fils aîné en Égypte et en Mésopotamie au III^e millénaire* (en *C.R.A.I.*, 1939), pág. 82.

G. JÉQUIER, en *Mélanges Maspero*, I, pág. 109, estudio de las familias sin heredero masculino.

H. A. GARDINER y K. SETHE, *Egyptian Letters to the Dead* (Londres, 1928), págs. 1 y ss.

72. Traducción, bibliografía y comentario en J. P., *Inst.*, II, págs. 345 y 356.

73. J. P., *Inst.*, II, págs. 347 y 358.

74. J. P., *Inst.*, II, pág. 335.

75. J. P., *Inst.*, II, pág. 352.

76. Testamento de Tjenti: J. P., *Inst.*, II, pág. 359; J. PIRENNE - M. STRACMANS, *Le testament à l'époque de l'Ancien Empire égyptien*, en *R.I.D.A.* (3.ª serie, I, 1954), pág. 60.

77. Inscripción de Senuankh: J. P., *Inst.*, II, página 346.

78. Testamento de Nikaure: J. PIRENNE - M. STRACMANS, *op. cit.*, pág. 57.

79. BR., *A.R.*, I, § 331.

80. Las pirámides pequeñas, junto a las grandes, serían las tumbas de las reinas (SELIM HASSAN, *Excavations at Giza*, 6 vols., El Cairo, 1932-1948).

81. J. P., *Inst.*, II, págs. 352-356.

82. *Ptahhotep*, 375 y ss. A. ERMAN, *Die Literatur der Ägypter*, pág. 97.

83. SETHE, *Urk.*, I, pág. 199, 6.

84. J. P., *Inst.*, III, págs. 97, 176, 181.

85. *Ptahhotep*, 316-318. Las «Máximas de Ptahhotep» han sido publicadas por G. JÉQUIER, *Le papyrus Prisse et ses variantes* (París, 1911). Otras traducciones ofrecen PH. VIREY, *Études sur le papyrus Prisse* (París, 1887); A. ERMAN, *Die Literatur...* págs. 86 y ss.; ERMAN - BLACKMAN, *The Literature of the Ancient Egyptians* (Londres, 1927). Recientemente las ha traducido ZBYNEK ZABA, *Les Maximes de Ptahhotep*, edic. de *l'Ac. tchécoslovaque des Sciences*, Praga, 1956. Doy la traducción de VIREY revisada y rectificada según SETHE y ZABA.

86. *Ptahhotep*, 325 y ss.

87. J. P., *Inst.*, II, pág. 370.

88. Es decir, la que ocupará después de su muerte.

89. La muerte y la vida que se mencionan aquí parecen ser las que esperan al difunto en ultratumba. Hemos visto que sólo el hombre que ha sabido hacer el bien vivirá en la otra vida.

90. G. POSENER, *Le début de l'enseignement de Hardjedef*, en *Rev. d'Égypt.* (IX, 1925), págs. 112 y 113.

91. *Ptahhotep*, 161 y s.

92. SETHE, *Urk.*, I, págs. 198 y 199: inscripción de Neferseshemre (J. P., *Inst.*, III, *index* de la VI dinastía, núm. 9).

93. *Ptahhotep*, 86 y ss.

94. Sobre el derecho contractual del Imperio Antiguo: J. P., *Inst.* Véanse principalmente las actas de fundación de Heti (II, pág. 372), las de un dignatario de la corte de Kefrén (II, pág. 335), la de Penmeru (II, pág. 337), la de Persen (II, pág. 340), de Nekankh (II, pág. 373), de Senuankh (II, pág. 336), de Senedjemib (II, página 328), de Djau (II, pág. 340), la donación de un dominio por Idu a su esposa (II, pág. 370). Para cada uno de estos documentos se hallará la bibliografía en J. P., *op. cit.* Para el Imperio Antiguo tenemos un extracto del acta de la venta de una casa de la VI dinastía publicada en J. PIRENNE y B. VAN DE WALLE, *Documents juridiques égyptiens*, I, *Vente et louage de services*, documento núm. 1 (en *A.H.D.O.*, I, 1937).

95. E. DRIOTON, *L'organisation économique de l'Égypte Ancienne* (en *Cahiers d'histoire égyptienne*, serie III, fasc. 3, marzo 1951, págs. 197-209), considera que el faraón es el dueño absoluto de las personas y de los bienes, único industrial y único comerciante. Yo considero esta tesis como completamente errónea.

96. Traducción y análisis: J. P., *Inst.*, II, páginas 293-297.

97. Esto se deduce del acta de «Fundación de un dignatario de la corte de Kefrén» (J. P., *Inst.*, II, págs. 297 y 335).

98. BR., *A.R.*, I, § 74.

99. Acta de fundación, en J. P., *Inst.*, II, págs. 335

y 336. Sobre la donación: J. P., *Inst.*, II, páginas 297 y ss.

100. Sobre el testamento: J. P., *Inst.*, II, págs. 301-305. La palabra *imit-per* (*imyt-pr*), designa propiamente el testamento, pero en general todo acto que implica una trasferencia de propiedad.

101. Testamento de Nikaure: J. P., *Inst.*, II, pág. 358.

102. *Udj (wḏ)*; es la misma palabra que designa la ley. La ley era, pues, la voluntad de las dos partes contratantes.

103. Véase sobre la tutela el juicio de Sebekhotep-J. P., *Inst.*, II, pág. 133; sobre la fundación: J. P., *Inst.*, II, págs. 335 y ss.

104. Sobre tales contratos: J. P., *Inst.*, págs. 311-316 y 319-323

105. Decreto de Pepi II: J. P., *Inst.*, II, pág. 260.

106. Texto de Meten citado antes.

107. Véanse las condiciones de muchas de estas fundaciones y su estudio en J. P., *Inst.*, II, páginas 324-337; cf. también J. PIRENNE, *La fondation en droit égyptien sous l'Ancien Empire* (en *R.I.D.A.*, 3.ª serie, II, 1955), págs. 19-29.

108. J. P., *Inst.*, II, págs. 261 y 328-330.

109. J. P., *Inst.*, II, pág. 246.

110. Sobre las servidumbres: J. P., *Inst.*, II, páginas 399-342.

111. E. REVILLOUT, *La Propriété...* (1897), pág. 327; G. MASPERO, *Gazette archéologique* (1880), página 90; A. ERMAN, *Reden, Rufe und Lieder auf Gräberbildern des Alten Reiches (Ak. Berlin*, 1918), núm. 19; P. MONTET, *Scènes de la vie privée*, página 219; LEPSIUS, *Denkmäler*, II, lám. 49b y 96.

112. L. BORCHARDT, *Ein Rechnungsbuch des königlichen Hofes aus dem Alten Reiche* (en *Ebers Festchrift*, Leipzig, 1897).

113. G. DYKMANS, *Histoire économique...*, II, páginas 247 y ss.

114. E. CHASSINAT, *Un type d'étalon monétaire sous l'Ancien Empire*, en *R.T.*, XXXIX (1921), páginas 79-88.

115. Cf. J. SPIEGEL, *Das Werden der altägyptischen Hochkultur* (Heidelberg, 1953) págs. 29 y ss., y 445 y ss.

116. S. MERCER, *The Pyramid Texts*, I, págs. 1 y ss.; H. RICKE, *Bermekungen zur ägyptischen Baukunst des Alten Reiches* (I, Zurich, 1944; II, El Cairo, 1950), considera que los textos fueron grabados en las pirámides en el mismo orden que se recitaban.

117. J. SPIEGEL, *Die religionsgeschichtliche Stellung der Pyramidentexte* (en *Or.*, 22, 1953), págs. 129 y ss.

118. Sobre la criptografía, véase principalmente E. DRIOTON, *Recueil de cryptographie monumentale*, en *A.S.A.*, XL (1940), págs. 305 y ss.

119. Quizá se trate de los montes que encuadran el Nilo en Elefantina.

120. A. MORET, *Le Nil*, pág. 168.

121. J. SAINTE FARE GARNOT (*A Hymne to Osiris in the Pyramid Texts*, en *J.N.E.S.*, VIII, 1949, págs. 98-103) da la traducción.

122. Cf. J. SAINTE FARE GARNOT, *L'Hommage aux dieux sous l'Ancien Empire d'après les textes des Pyramides* (París, 1954), págs. 187 y ss.

123. J. P., *Inst.*, II, pág. 293.

124. J. P., *Inst.*, II, págs. 358 y 359.

125. J. P., *Inst.*, II, págs. 335-337, 340, 372.

126. J. P., *Inst.*, II, pág. 370.

127. J. P., *Inst.*, II, págs. 252-268.

128. Compárense las fundaciones de un dignatario de la corte de Kefrén y la de Penmeru (J. P., *Inst.*, II, págs. 335 y ss.).

129. A. SCHARFF, *Die Lehre für Kagemni*, en *Z.A.S.*, LXXVII (1941), págs. 13-21; A. GARDINER, en *J.E.A.*, XXXII (1946), págs. 71-74.

130. Ptahhotep pertenece a la V dinastía. En esta época las condiciones sociales comienzan a cambiar, pero la moral queda idéntica a la existentente en la época clásica de la IV dinastía. No se transformará hasta la VI dinastía, cuando desaparezca la concepción individualista.

131. Véanse los resúmenes que hemos dado.

132. E. BRUNNER-TRAUT, *Die Weisheitslehre des Djedef-Hor*, en *Z.A.S.*, LXXVI (1940), págs. 3-9.

133. E. DRIOTON, *Le théâtre égyptien* (en *Revue du Caire*, 38, enero 1942); sus conclusiones se basan sobre el estudio de las inscripciones de los sarcófagos.

134. H. HICKMANN, *La musique polyphonique de l'Égypte ancienne*, en *B.I.E.*, 34 (1953), págs. 229-244. El autor sitúa su origen al final del Imperio Antiguo.

135. J. CAPART, *Memphis*, págs. 283 y 284.

136. Cf. A. REY, *La Science orientale avant les Grecs* (en *Evol. de l'humanité*, París, 1930).

137. O. NEUGEBAUER (*The exact Sciences in Antiquity*, Copenhague, 1951, cap. IV) cree que los conocimientos egipcios en matemáticas y sobre todo en astronomía eran muy rudimentarios. El autor atribuye a favor de Egipto la elección de un calendario que divide el año en doce meses de treinta días más cinco epagómenos, y la división del día en doce horas. Z. ZABA, por el contrario, basándose en los cálculos que debieron de realizar los egipcios para la orientación de las pirámides, llega a la conclusión de que los conocimientos matemáticos y astronómicos desde el Imperio Antiguo eran muy avanzados (*L'orientation astronomique dans l'Ancienne Égypte*, Praga, 1953).

138. Sobre las matemáticas, véanse: O. GILLAIN, *La science égyptienne, l'arithmétique du Moyen Empire* (Bruselas, 1927).

Bajo el reinado de Snefrú, en la tumba de Meten, la medición de terrenos se hacía por los mismos procedimientos que en el Papiro Rhind, escrito durante el Imperio Nuevo según una versión de la XII dinastía. Y bajo la dinastía VI, la unidad de medida de las áreas, la *heqat (ḥḳꜣt)*, ya estaba fijada, con sus submúltiplos, lo que prueba que los trabajos del Imperio Medio reflejan los conocimientos adquiridos ya en el Imperio Antiguo.

139. El cálculo de la superficie del círculo se obtiene tomando el cuadrado de los 8/9 del diámetro (REY, *op. cit.*, pág. 270).

140. J. BREASTED, *Le papyrus d'Edwin Smith, aperçu préliminaire sur un traité de médecine égyptienne du 17e siècle av. J.C. (Bibl. Ec. Htes. Ét.*, fascículo 234, París, 1922).

A. REY, *op. cit.*, pág. 220, que debe completarse con Fr. JONCKHEER, *Le papyrus medical Chester Beatty*, en la colec. *La Medécine égyptienne*, fasc. 2 (Bruselas, 1947); *Médecins de cour et médecine palatine sous les pharaons*, en *C. d'É.* 53 (enero 1952), págs. 51 y ss. De los títulos de Mereruka (el visir Meri), de la VI dinastía, el autor deduce que en esa época debía de haber un cuerpo de médicos de palacio.

G. LEFEBVRE, en *Essai sur la médecine égyptienne de l'époque pharaonique* (París, 1956), ha reunido con prudencia el conjunto de nuestros conocimientos sobre el tema.

H. E. SIGERIST, *A History of Medicine*, I, (Oxford, 1951), para el período arcaico.

H. GRAPOW, *Grundzüge der Medizin im Alten Ägypten*, I. *Anatomie und Physiologie* (Berlín, 1954); II. *Von den medizinischen Texten* (1955); III. *Kranken, Krankheiten und Arzt* (1956).

141. Me refiero a G. LEFEBVRE, *op. cit.*

142. H. GRAPOW, *Untersuchungen über die altäg. medizinischen Papyri* (Leipzig, 1936), II, págs. 121-126.

143. G. LEFEBVRE, *op. cit.*, pág. 37. Confirma la tesis de Manetón que data en la I dinastía los primeros tratados de medicina.

144. Iri y Khuy bajo la VI dinastía (G. LEFEBVRE, *op. cit.*, pág. 22).

145. Mastaba de Merenre (FIRTH-GUNN, *The Pyr. Cementeries*, I, El Cairo, 1926).

146. G. LEFEBVRE, *op. cit.*, pág. 25.

147. MARIETTE, *Mastabas*, núm. 45 (pág. 134).

148. PAGET-PIRIE, *The Tomb of Ptah-hetep (Eg. Res. Acc.*, 1898), lám. 36.

149. SELIM HASSAN, *Excavations at Giza*, III, páginas 115-117.

150. G. LEFEBVRE, *op. cit.*, pág. 67.

151. *Id.*, págs. 63 y 64.

152. *Id.*, pág. 21.

153. DIODORO, I, 92, narra que «en las expediciones militares y en los viajes todo el mundo es curado gratuitamente, puesto que los médicos son remunerados a expensas de la sociedad» (citado por G. LEFEBVRE, *op. cit.*, pág. 21). Pero aparte de que este texto se refiere a la baja época de la historia egipcia y no concierne más que a los médicos militares o adjuntos a una expedición organizada por el Estado, no significa necesariamente que todos los médicos estuvieran funcionarizados.

154. G. LEFEBVRE, *op. cit.*, pág. 27, nota 2, da una noticia bibliográfica relativa a la momificación.

155. *Ptahhotep*, 8-9 y 11-12 (citado por G. LEFEBVRE, pág. 44).

156. Especialmente la observación del efecto de la orina de las mujeres sobre ciertos granos.

157. Una glosa añade:«Esto significa que él no abre su boca de modo que hable».

158. A fin de poder alimentarlo a pesar de la contracción de la boca.

159. G. LEFEBVRE, *op. cit.*, págs. 182 y 183.

160. *Id.*, págs. 185-190.

161. *Id.*, págs. 42, 187.

162. *Id.*, págs. 195-197.

163. *Id.*, págs. 7, nota 4; 11.

164. *Id.*, pág. 115.

165. *Id.*, pág. 169.

166. *Pap. Ebers*, 852-853 (G. LEFEBVRE, *op. cit.*, página 172).

167. *Pap. Smith*, 21, 6-8 (G. LEFEBVRE, *op. cit.*, página 172).

168. *Pap. Ebers*, 714 y 715 (G. LEFEBVRE, *op. cit.*, pág. 173).

169. G. LEFEBVRE, *op. cit.*, pág. 48.

170. *Id.*, pág. 173.

171. DIODORO, I, 81; cf. LEFEBVRE, *op. cit.*, pág. 17.

172. A. GARDINER, *The House of Life*, en *J.E.A.*, 24 (1938), págs. 157-179; G. LEFEBVRE, *op. cit.*, pág. 18.

173. J. CAPART, *L'Art égyptien*, I, *L'Architecture*, láms. 3, 5 y 6.

F. PETRIE, *Arts et Métiers* (trad. franc.), quiere ligar las reglas de la arquitectura egipcia a las antiguas construcciones hechas de madera y barro:«A fin de dar mayor solidez a los ángulos de las construcciones de ladrillo, los egipcios inclinaban los lechos de ladrillos en cada extremo y construían sobre un lecho cóncavo. Esta inclinación es la que se copia en las construcciones en piedra, tal como puede comprobarse en los paramentos externos de todos los monumentos egipcios» (págs. 75 y 76). Esta explicación me parece demasiado generalizada. En efecto, los palacios representados en los sarcófagos, que están construidos con ladrillos, no presentan esa inclinación. Y yo no sé que los muros de los monumentos del Imperio Antiguo sean inclinados, a excepción de ciertas mastabas.

«Las construcciones ligeras», continúa PE-

TRIE, «se hacían con ramas verticales de palmera recubiertas de barro. Los extremos de las ramas se doblaban en lo alto constituyendo una defensa contra cualquier intrusión. En ello debe verse el origen de las cornisas curvadas que se hallan en las construcciones de piedra... Las construcciones eran consolidadas en los ángulos por un haz de bastones o de cañas apretados por una banda circular, verdadero tope destinado a proteger los ángulos igualmente en las construcciones de piedra y aparece también bajo la cornisa en forma de garganta» (págs. 76 y 77).

«Se empleaba aún otra forma de construcción mediante tallos de papiros. Éstos tienen el extremo en abanico... De ahí las hojas de papiros que se representan como adorno aplicado a todo lo largo de la parte superior de las murallas» (págs. 77 y 78).

«El capitel en forma de palmera... se deriva probablemente de un manojo de ramas de palma ligadas y recubiertas de un mortero de barro destinado a reforzarlas, como se hace aún hoy día con los tallos de maíz empleados en forma de columna. En el extremo superior se dejan algunos extremos que conservan sus hojas para formar una cabeza» (págs. 80 y 81).

«El capitel en forma de loto se parece más bien a un fuste decorado en torno suyo por botones de flores» (pág. 81).

Creo que no es necesario llevar las deducciones tan lejos. Es probable que ciertos elementos de la construcción ligera hayan inspirado motivos arquitectónicos, pero me parece que ciertas formas de ornamentación, cual las columnas papiriformes, palmiformes o lotiformes, son puras fantasías de artistas. El arte egipcio ha buscado modelos e inspiraciones en la vegetación como lo hará más tarde el arte gótico.

174. Sobre la arquitectura egipcia: A. BADAWY, *A History of Egyptian Architecture* I (El Cairo, 1954) para el Imperio Antiguo, y del mismo *Le dessin architectural chez les Anciens Égyptiens* (El Cairo, 1948), con 355 figuras. El autor deduce la buena técnica de los arquitectos egipcios.

175. H. RICKE, *Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des Alten Reiches* (El Cairo, 1950), expone que, bajo las primeras dinastías, el rey tenía dos tumbas, una tumular cerca de Abidos y otra en forma de vivienda cerca de Menfis. Djeser tuvo dos tumbas, una gran mastaba en Abidos y la pirámide de Saqqarah, que reúne los dos tipos de tumbas: el túmulo (transformado en pirámide) y la tumba de habitación.

176. A. PARROT, *Ziggurats et Tour de Babel*, París, 1949. Según P. GILBERT *Synchronismes artistiques entre l'Égypte et la Mésopotamie...*, la pirámide escalonada de Saqqarah habría inspirado los ziggurats babilónicos.

177. J.-P. LAUER, *La pyramide à degrès*, 3 vols. (El Cairo, 1936-1939), así como varios artículos en *A.S.A.E.*, de 1925 a 1950. Véase el pequeño volumen ilustrado de E. DRIOTON y J.-P. LAUER, *Sakkarah, Les monuments de Zozer* (El Cairo, 1939).

178. Los departamentos subterráneos parecen construidos para la estancia del rey difunto. Se ligan a la creencia de la vida en el mundo subterráneo; el color azul evoca el cielo, así como más tarde el mismo cielo será pintado en las tapas de los sarcófagos. La pirámide escalonada es ya la expresión de la creencia en la vida del rey en la morada de los dioses.

179. *Libro de los Muertos*, LXIV, l. 1.

180. *Id.*, VIII, ll. 2 y 3.

181. *Id.*, VII, l. 4.

182. J. CAPART, *L'Art égyptien* (4 vols., Bruselas, 1922-1947); el vol. II está dedicado a la escultura.

183. Se ha pretendido que las estatuas del Imperio Antiguo no eran retratos, sino que representaban tipos convencionales: H. JUNKER, en *Giza*, XII (1955), págs. 130 y 131 refuta esta tesis y considera que en general las estatuas que aparecen en las mastabas son retratos.

184. Se ha hecho valer que estas proporciones constituyen el canon tradicional de la escultura egipcia (J. CAPART, *Leçons sur l'art égyptien* (Lieja, 1920). Es cierto, pero ello no impide a los escultores egipcios buscar dentro de ese canon la expresión de la vida.

185. Véase su situación: J. P., *Inst.*, I, *index* de la III dinastía, núm. 29; sobre Hesire, WEILL, *II-III^e dynasties*, pág. 230; GARSTANG, *Third Dynasty*, lám. XXIX.

186. M. STRACMANS, *Osiris, Dionysos et les chants de harpistes*, en *Muséon* (Lovaina), 1946, pág. 207.

187. LEPSIUS, *Denkmäler*, II, págs. 3-7; SETHE, *Urk.*, I, págs. 1 y ss.

188. J. P., *Inst.*, I, *index* de la III dinastía, núm. 44; F. PETRIE, *Meidoum*, lám. IX-XVI. Su nombre significa «Ra está apaciguado» o «satisfecho de ofrendas», o quizá simplemente «don de Ra».

189. E. KOMORZYNSKI, *Die Bedeutung der Religion im Kunstschaffen der Alter Ägypter* (en *Ost. Lehrer-Z.*, Viena, 9, marzo 1955), págs. 42-44, sostiene que Egipto no conoció el arte por el arte, sino que todo el arte estaba dominado por concepciones religiosas. Esta tesis me parece exagerada.

190. F. PETRIE, *Arts et Métiers* (traduc. franc.), pág. 43. Señalemos que los primeros bronces egipcios datan de la IV dinastía; el bronce se hace con estaño importado de Biblos (R.-J. FORBES, *Het tin in de Oudheid*, en *Cultureel Indië*, 3, 1941, págs. 78-89).

191. Según SELIM HASSAN (*The Great Sphinx and its Secrets*, El Cairo, 1953), parece que debe atribuirse a Kefrén.

192. *Libro de los Muertos*, LXIV, l, 28. El león es símbolo de inmortalidad. Véase C. DE WIT, *Le rôle et le sens du lion...*, págs. 39 y ss.

193. La cabeza mide 4,15 m. de alto, la oreja 1,37 m., la nariz 1,70 m. y la boca 2 m.

194. J. CAPART, *Architecture*, lám. 10.

195. El ángulo de inclinación es primero de 54° 31' y luego 43° 21' (Hassan MUSTAPHA, *The Surveying ot the bent Pyramid at Dahshur*, en *A.S.A.*, LII (1952), págs. 595-601).

196. A. VARILLE (*À propos des pyramides de Snéfru*, El Cairo, 1947), atribuye las pirámides de Dahchur, así como las de Meidum, a Snefrú, que habría mandado construir por lo menos tres pirámides (?). ¿Por qué? El problema no está resuelto.

197. J. VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne*, II (1954), pág. 17.

198. Véanse diversas fotografías en J. CAPART, *Memphis*, págs. 29-33.

199. La técnica de su construcción es tan perfecta que la pirámide de Kefrén sólo presenta un error de 15 milímetros en un lado de 230 metros; el ángulo de las esquinas es correcto en menos de 12 segundos. Las juntas de más de 1,80 m. son correctas hasta un cuarto de milímetro (F. PETRIE, *Arts et Métiers*, trad. franc., pág. 97). Para las reglas por las que fueron establecidas las pirámides, véase A. VARILLE, *op. cit.* Para su orientación, Z. ZABA, *L'orientation astronomique dans l'Ancienne Égypte*, páginas 11 y ss.

200. *Pyr.* 762.

201. *Pyr.* 364-369 y 920-923.

202. Anónimo, *A unique discovery: an intact 5000 years old funerary Boat of Cheops*, en *Illust. London News*, vol. 224 (núm. 6009, junio 1945), con dos ilustraciones.

Según una memoria anónima, *Cheops Find*, en *Arch. Newsletter*, 23 (Nueva York, junio 1955), págs. 181 y 182, la barca descubierta cerca de la pirámide de Cheops no sería una barca solar, sino una pieza auténtica que habría servido al rey durante su vida y por última vez durante los funerales para transportar su cuerpo a la última morada. Véase ABDEL MONEIM ABOU BAKR, *Les nouvelles découvertes de la nécropole de Guizeh* (en *Les grandes découvertes archéologiques de 1954*, El Cairo, 1955), págs. 32 y ss., con consideraciones sobre la barca de Cheops. Esta cuestión ya ha dado lugar a una numerosa bibliografía.

203. *Pyr.* 1039 y 1040.

204. ¿Las pirámides eran de piedra pulimentada o

estaban pintadas? Esta cuestión es estudiada por J.-P. LAUER, *Les grands pyramides étaient-elles peintes?*, en *B.I.E.*, 35 (1954), págs. 385 y ss. El autor opina que nada permite creerlo así salvo para la más pequeña, la de Micerino. A. POCHAN, *Note relative à la peinture des grandes pyramides* (en *B.I.E.*, 35, 1954, págs. 277-383), cree que el análisis químico de un fragmento de revestimiento, actualmente en el Louvre, prueba que las pirámides estaban pintadas.

205. G. THAUSING, *Zum Sinn der Pyramiden*, en *Ost. Ak. Wien*, 85, 1948, núm. 7 (Viena, 1949), páginas 121-130; J.-P. LAUER, *Le problème des pyramides d'Égypte, Traditions et legendes* (París, 1948); Fr. W. VON BISSING, *Hat die Pyramidenform symbolische Bedeutung?*, en *Bul. Fac. Arts*, XI (El Cairo, dic. 1949), págs. 173 y ss.; J.-E. EDWARDS, *The Pyramids of Egypte* (1947).

En las dimensiones de las pirámides ha querido verse una profecía que engloba toda la historia del mundo y la revelación de la estructura del universo. Estas teorías matemáticas y astronómicas se hallarán expuestas en J. HOHLENBERG, *Kheopspyramiden* (5.ª edic., Copenhague, 1951).

J.-P. LAUER, *op. cit.*, indica cuáles son las constataciones del orden astronómico y matemático que pueden deducirse realmente de las pirámides y muestra la inexactitud de las teorías esotéricas basadas sobre sus dimensiones. Véase también J. JANSSEN, *Spreken de Pyramiden?* (Leiden, 1954).

206. J.-P. LAUER, *Le temple funéraire de Chéops à la grande pyramide de Guizeh* (en *A.S.A.E.*, 46, 1947), págs. 245 y ss.

207. El pórtico más antiguo conocido es el de la pirámide de Cheops. Consta de dos piezas, un vestíbulo y una sala en forma de T. En el vestíbulo se hallaba el pabellón divido en el que se administraba la loción purificadora indispensable para ser admitido en el terreno sagrado de la nécropolis (E. DRIOTON, en *A.S.A.E.*, 40, 1940, pág. 1013).

208. J. CAPART, *Memphis...*, pág. 299.

209. El empleo de obreros contratados se comprueba por un documento del reino de Micerino: BR., *A.R.*, I, § 211. E. EDEL (*Inschriften des Alten Reiches*, en *M.I.O.*, I, 1953, págs. 327-336), da la inscripción de Khamerer-Nebti, esposa de Micerino, que prueba que pagó a los obreros encargados de construir su tumba como lo habría hecho un simple particular. Cf. G. DYKMANS, *L'industrie et les ouvriers sous l'Ancien Empire égyptien*, en *Ann. Soc. Scientifique* de Bruselas, VI (1936), pág. 223.

210. La utilización de tropas en la construcción de las pirámides está demostrada por la carta de un oficial que con su compañía trabajaba en las canteras de Tura: A. GARDINER, *An administrative Letter of Protest* (en *J.E.A.*, XIII, 1957), págs. 75-78. Véase también BR., *A. R.*, I, § 308: un barco enviado a Tura con soldados para recoger piedra.

211. J. P., *Inst.*, II, págs. 199 y ss., y 209 y 210.

211 *bis*. H. GAUTHIER, *Les transports dans l'ancienne Égypte* (en *L'Égypte contemporaine*, XXIV, 1933), págs. 225-240.

212. H. RICKE, *Eine Inventartafel aus Heliopolis im Turiner Museum* (en *Z.A.S.*, LXXI, 1935), página 128. Véase el estudio de G. GOOSSENS, *Le Temple de Ptah à Memphis* (en *C d'É.*, núms. 39 y 40, 1945), págs. 49 y ss.

213. HERÓDOTO, II, 99 y ss.

214. P. MONTET, *Douze ans de fouilles dans una capitale oubliée du Delta égyptien* (París, 1942), y del mismo, *Tanis* (París, 1942).

215. G.-W. MURRAY, *A note on the Sadd El-Kafara: The ancient Dam in the Wadi Garawi* (en *B.I.E.*, 28, 1947), págs. 33-46.

216. J. VANDIER (*Manuel d'archeologie égyptienne*, volumen II), da un estudio detallado sobre las tumbas de los reyes de las tres primeras dinastías y los usos funerarios de la época. Sobre las mastabas, véase J. CAPART, *Memphis*, página 211; J. PIRENNE, *Le culte funéraire en Égypte sous l'Ancien Empire*, en *A. Inst. Or.*, IV (1936), págs. 903-923; G.-A. REISNER, *The Development of the Egyptian Tomb down to the Accesion of Cheops* (Cambridge, 1936).

217. A. ERMAN, *La Religion des Égyptiens* (traducción franc.), pág. 285. JUNKER (en *Giza*, XII, 1955), págs. 6 y ss., refuta la tesis de que los criados, mujeres y cortesanas fueran sacrificados durante los funerales para ser enterrados con el rey.

218. ABDEL MONEIM ABOU BAKR, *Les nouvelles découvertes de la nécropole de Guizeh*, págs. 32 y ss., lám. 25.

219. G.-A. REISNER, *The Tomb of Hetep-Heres, the Mother of Cheops* (1955).

220. Como las que han sido halladas escritas sobre tela y depositadas en jarras abandonadas cerca de la tumba, que pertenecen al parecer al final de la VI dinastía.

221. Véase la de Hesire de la que hemos hecho mención. El plano se da en J. CAPART, *Architecture*, lám. 12.

222. Véase principalmente sobre la IV dinastía el testamento de Nikaure, hijo de Cheops (J. P., *Inst.*, II, pág. 358), el testamento de Tjenti (J. P., *Inst.*, II, pág. 359), el acta de fundación de Heti (J. P., *Inst.*, II, pag. 372), el de un gran dignatario de la corte de Kefrén (J. P., *Inst.*, II, pág. 335), el de Penmeru (J. P., *Inst.*, II, página 337) y el de Persen (J. P., *Inst.*, II, pág. 340, nota 1).

223. J. CAPART, *Architecture*, lám. 24.

224. J. CAPART, *Architecture*, lám. 23.

225. J. CAPART, *Recueil de monuments égyptiens* (2 vols., Bruselas, 1902-1905), lám. XIV y comentario.

226. Mastaba de Ti (J. CAPART, *Architecture*, lámina 50).

227. Como las casas hechas de barro desecado de los actuales fellahs.

228. Véase M. STRACMANS, *Les Pygmées dans l'ancienne Égypte (Mélanges* Georges SMETS, Bruselas, 1952, págs. 621 y ss.).

229. Sobre el arte de las tres primeras dinastías, véase J. VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne*, I.

230. Véase, por ejemplo, J. CAPART, *Monuments égyptiens*, láms. II, III y LI.

231. F. PETRIE, *Arts et Métiers* (trad. franc.), fig. 123, pág. 288.

232. Véase, por ejemplo, Tjenti y su esposa: J. P., *Inst.*, II, lám. 1.° *b*, fuera de texto, después de la pág. 388.

233. Por ejemplo, Mi y su madre Nefert, en la Glyptoteca de Munich.

234. Las escenas figuradas en las tumbas por el mismo hecho de ser rituales o responder a preocupaciones análogas, son casi siempre las mismas. La calidad del artista no se manifiesta en la originalidad, sino en la belleza de la forma o la fantasía del detalle.

235. No deben considerarse como tales las representaciones de dioses itifálicos que tienen un sentido simbólico o religioso.

236. *Musée Égyptien*, I, lám. XXIX.

237. F. PETRIE, *Meidum*, lám. XVIII.

238. Véase la descripción del ajuar en G.-A. REISNER, *The Tomb of Hetep-Heres, the Mother of Chéops.*

239. PLINIO, *Hist. Nat.*, XXXV, 15 y 16.

240. G. STEINDORFF, *Die Kunst der Ägypter* (Leipzig, 1928), pág. 200.

241. Véase la estatua de Khasekhem, de la II dinastía.

IX. EL ABSOLUTISMO REAL BAJO LA QUINTA DINASTÍA EVOLUCIONA HACIA EL ESTATISMO (2563-2423)

1. La V dinastía funda el absolutismo real sobre el culto solar

Los comienzos de la V dinastía son tan mal conocidos como la última etapa de la dinastía anterior. Sin embargo, parece cierto que su advenimiento se halla relacionado con la restauración, en todo su esplendor, del culto solar y la influencia del clero de Heliópolis. Una narración de la XVIII dinastía, cuyo estilo arcaizante permite suponer mucho más antigua[1], explica que un adivino había predicho al rey Cheops que el dios Ra se uniría a la hija de uno de sus sacerdotes y que de tal unión nacerían tres hijos que serían reyes. En ese cuento debe verse el reflejo de la crisis que al final de la IV dinastía consiguió elevar al trono a reyes fieles a Ra.

¿Hubo una ruptura total entre la IV y la V dinastías? No lo parece. Según BORCHARDT, al que parece debe seguirse[2], los dos primeros reyes, Userkaf y Sahure, habrían sido los hijos de Shepseskaf y de la reina Khentkaues, hija de Micerino. GRDSELOFF[3], lo niega. Cree que Userkaf, que fundó la V dinastía, habría sido hijo de la princesa Neferhetepes, hija del rey Djedefre, y de un príncipe que fue tal vez gran sacerdote de Heliópolis. La corona habría pasado mediante un golpe de Estado a una rama segundona; pero la usurpación no habría podido consolidarse y los dos reyes siguientes, Sahure y Neferirkare, serían los hijos de Shepseskaf y Khentkaues, es decir, de la rama legítima que habría tomado de nuevo el poder.

Según tal hipótesis, la nueva dinastía no representaría la entronización de una nueva familia. La ruptura no sería, pues, de filiación, sino de abandono por Userkaf de la doctrina menfita y la restauración del culto solar, como culto real, que parecía haber abandonado Shepseskaf.

El encumbramiento de la V dinastía estuvo acompañado de cambios notables en las relaciones entre el rey y el clero[4], como los que habían establecido los primeros faraones de la IV dinastía.

En lo sucesivo el rey está absolutamente identificado con el gran dios y su culto estrechamente unido al de Ra. El rey es el Gran Dios, el hijo de Ra. Pero al lado de

240 su culto subsiste independiente el de Ra. El dios Ra, la diosa Hathor y el rey forman una tríada divina, cuyo culto se celebrará en los templos solares que en adelante edifica cada rey.

La pirámide es la sepultura real; lleva un nombre que glorificará la persona del rey. Al pie de la pirámide se levanta un templo funerario en el que se rinde culto al faraón después de su muerte. Este templo comprende un santuario privado en el que se celebra el culto del rey y un segundo santuario —propiamente atrio —, junto al primero, donde se celebran determinadas ceremonias públicas en su honor. Los dos templos se construyen sobre un eje Este-Oeste [5].

Otro templo, solar éste, se construye igualmente cerca de la pirámide; consagrado al culto de Ra, lleva un nombre que evoca su gloria [6].

De este modo, al lado del culto del rey, el culto solar ha recobrado su independencia y, por ese mismo hecho, su primacía. El gran sacerdote de Ra ya no es nombrado por el rey. Ya no es un hijo del rey ni un alto funcionario. La falta total en los títulos oficiales del *ur maa*, «el que ve al Gran (Dios)» — título que llevaba el gran sacerdote de Ra en Heliópolis —, demuestra claramente que el cargo ha quedado por completo separado de las funciones públicas, e incluso de los sacerdocios reales. Por otro lado, los grandes sacerdotes de Ra no serán enterrados en la necrópolis real, sino en Heliópolis.

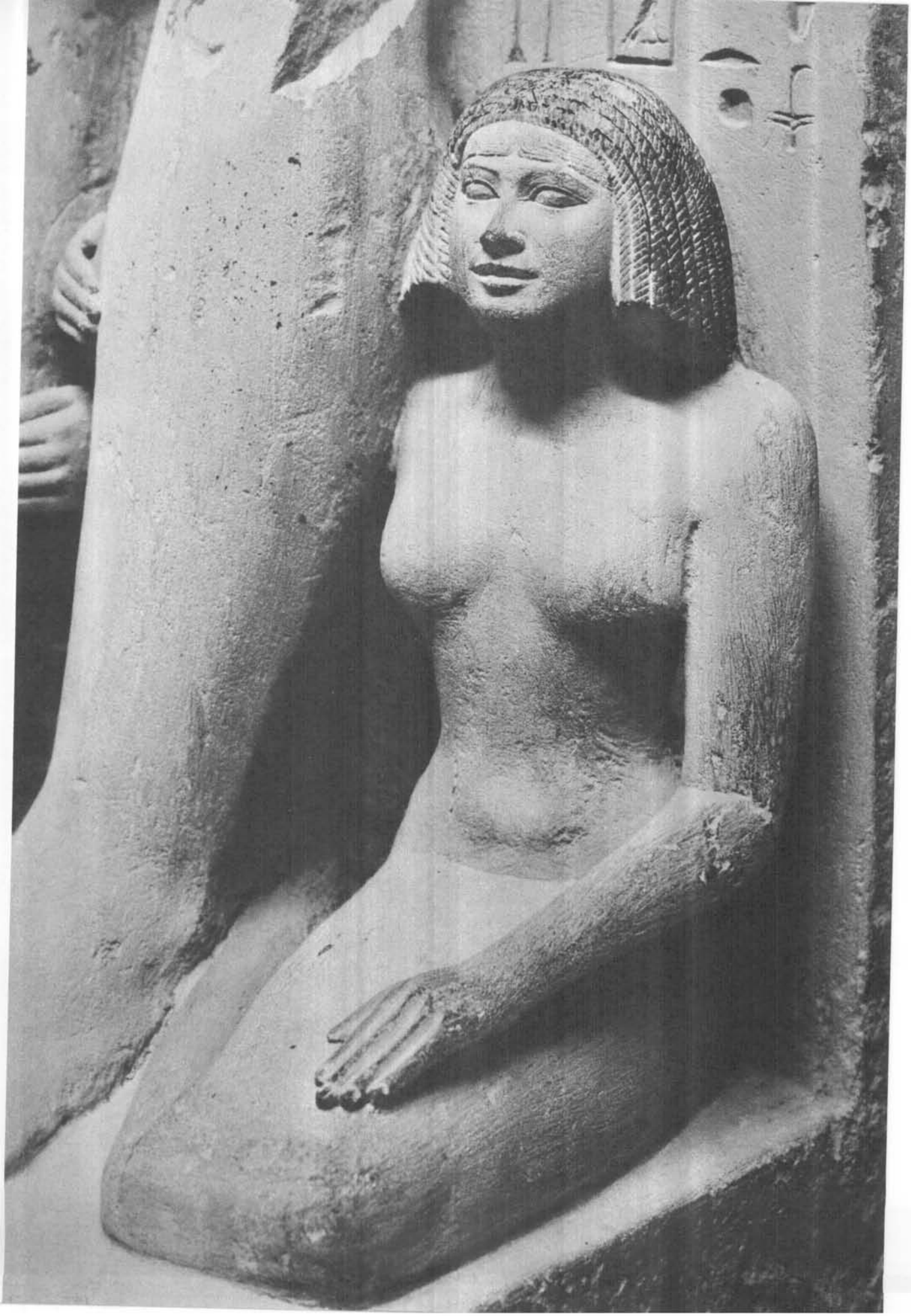
La lucha de prestigio entablada al final de la IV dinastía entre los sacerdotes heliopolitas de Ra y los menfitas de Ptah parece haberse resuelto a favor de los primeros. El culto de Ptah, como el de Ra, se asocia estrechamente al culto real, pero su lugar es de segundo rango. Todos los sacerdotes de Ptah llevan al mismo tiempo un título que en cierto modo les hace sirvientes de Ra [7]. El culto de Ptah se transformó en un anejo del culto de Ra.

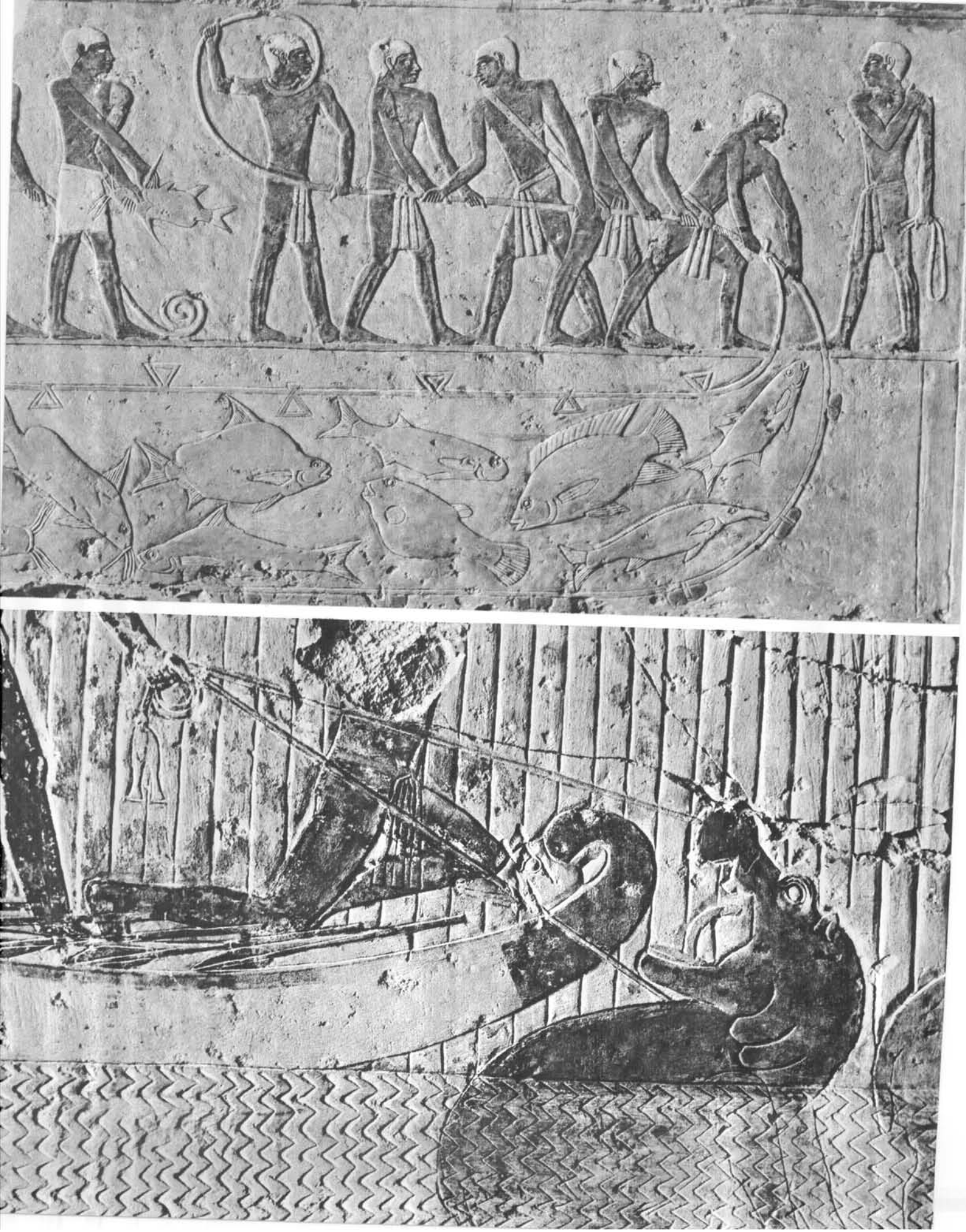
El culto solar. Durante la V dinastía el culto solar triunfa de un modo absoluto. Todos los cultos adoptan la liturgia heliopolita. En este momento la teología solar da a la religión egipcia, formada de aluviones diversos [8], lo que se dice una verdadera unidad.

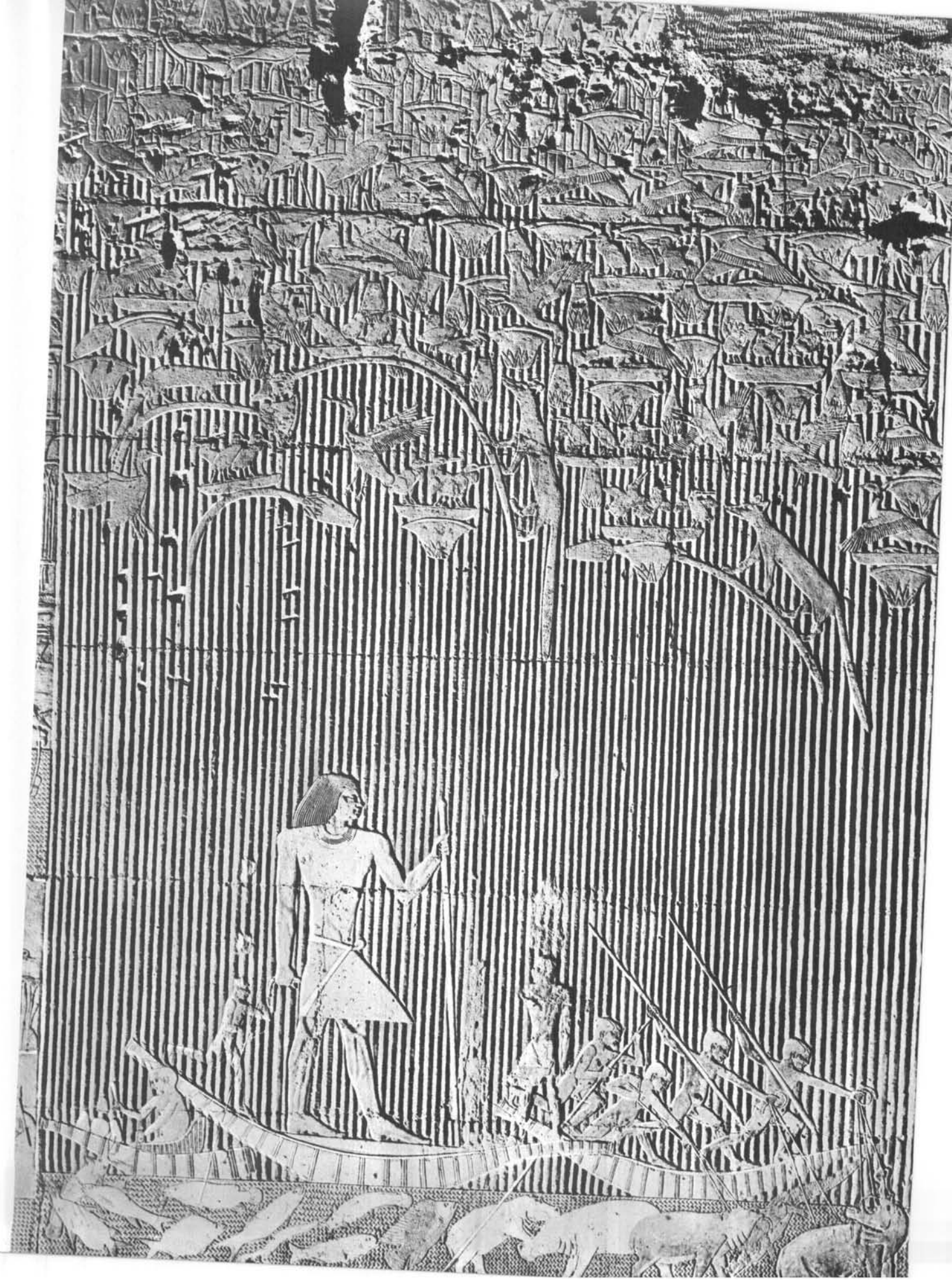
El culto solar se celebró al aire libre bajo la bóveda celeste que recorre el sol. El templo solar toma la forma de un gran recinto sagrado sobre una terraza, a la que se sube por un corredor cubierto que se abre al mundo exterior por un pórtico. En el centro del recinto, al aire libre, se levanta el altar solar, tras del cual se construye una pirámide truncada coronada por un gran obelisco. Al este del patio varias estancias constituyen sacristías para el rey y los sacerdotes; al oeste aparecen los almacenes para las ofrendas y el material.

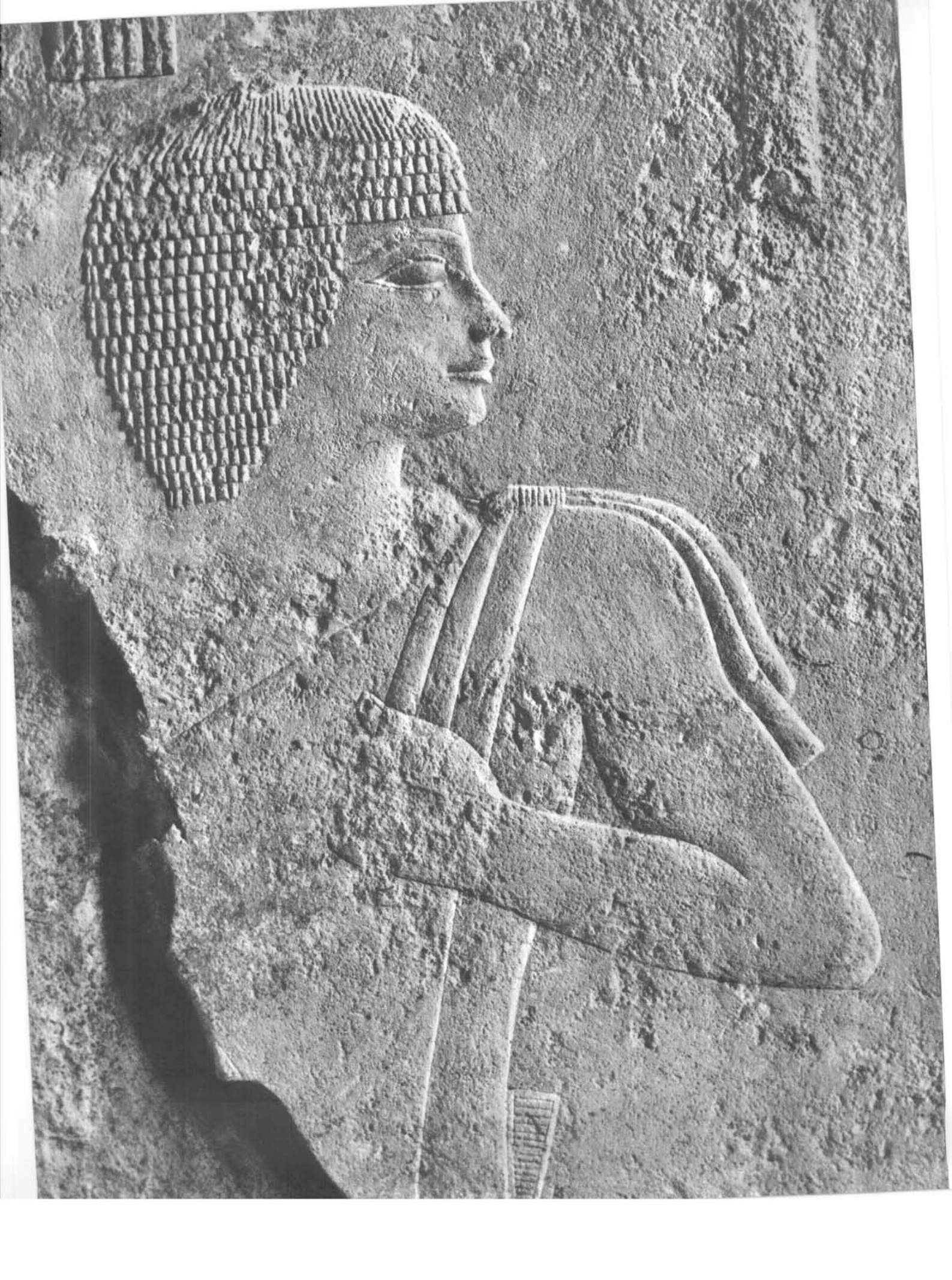
Cerca del templo, fuera del recinto, una barca solar de piedra parece aguardar que

LÁMINAS 65 A 72 ►







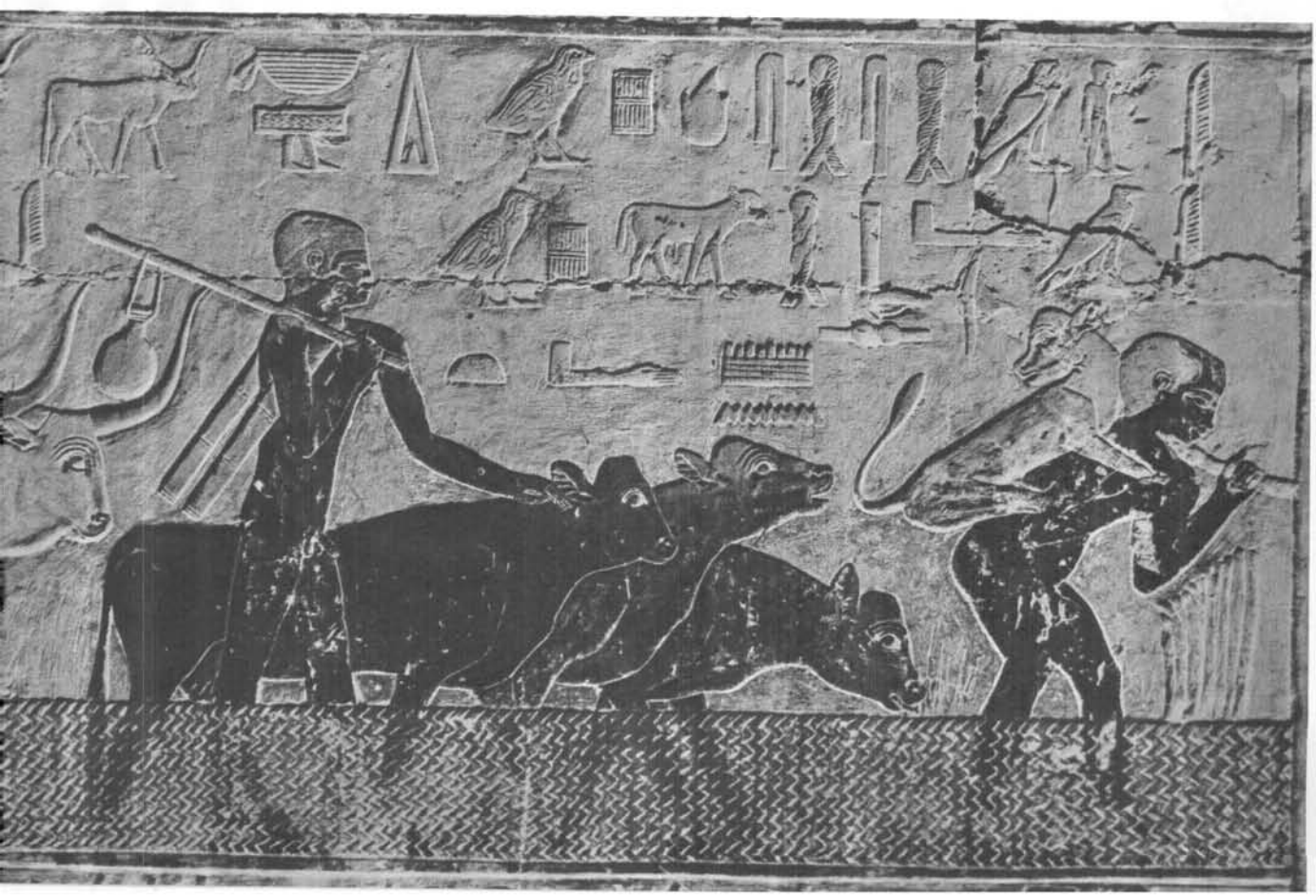












el dios, cuyo *ka* ha animado al rey durante su reinado, reemprenda su curso sobre el horizonte.

Por consiguiente, el templo solar no es la casa del dios como los templos de las otras divinidades[9]. Ra, distinto de todos los demás seres, es el espíritu puro, la conciencia creadora del universo. Despojado de toda materia no necesita para nada una «casa». Es el ser absoluto que se concibe sin representarlo. Por contra, sobre los muros del templo, a guisa de plegarias, se desarrollan espléndidos relieves que reproducen las obras del dios solar creador[10].

La sepultura del rey, a pesar de conservar el aspecto de la pirámide, ya no alcanza las proporciones colosales de las pirámides de la IV dinastía; además, toma el aspecto que presentaban las tumbas de los particulares: posee su cripta, su capilla, el templo funerario y las cámaras decoradas en las que se evoca toda la vida del difunto. El culto de Ra se ha separado del rey, porque el propio dios ha dejado de identificarse con él. Sin duda se encarna en él. Pero Ra es el único gran dios creador; el rey, concebido por Ra, inspirado por Ra, no deja de ser una criatura y como tal aparecerá ante el tribunal de Ra, como lo afirman los textos de la pirámide de Unas, antes de que el juicio del rey muerto sea evocado de modo explícito en la pirámide de Pepi I[11].

Todos los días el rey oficia tres veces; por la mañana, al mediodía y por la tarde en honor de Ra, o se hace representar por un sacerdote en esos oficios. El rey o el sacerdote, después de encender las lámparas e incensar el lugar sagrado, abre el tabernáculo, saca la estatua de oro del dios, recita los himnos y le da el abrazo que provoca la presencia real del dios. Entonces procede al cuidado del dios y le ofrece el refrigerio ritual, compuesto de pan, carne, verduras, frutas y bebidas, y sobre todo ello blande una maza en recuerdo de otros tiempos en que los animales se sacrificaban ante la divinidad. Después que se habían pronunciado las palabras rituales, los alimentos eran recogidos y entregados a los servidores del templo. Durante el oficio un coro y varios solistas interpretaban diversos himnos[12].

En ocasión de algunas grandes fiestas se acompañaba el oficio con el sacrificio de un toro, recuerdo del culto agrario, y la sangre de la víctima a través de regueros se recogía en un cuenco del que se exhalaba el alma del mundo, difusa en la sangre de las criaturas[13].

El banquete ritual, compuesto de alimentos, terminó por reemplazarse con el sacrificio hecho a Ra de su propia hija Maat, la Justicia. Según la teología heliopolita Atum se alimentaba de Maat, es decir, de Justicia, y así se hará de modo regular bajo la XVIII dinastía[14]. ¿Cuándo fueron sustituidas las ofrendas de alimentos por Maat? ¿Esta sustitución en el antiguo rito del banquete por una abstracción pura de tan elevado espiritualismo se remonta al Imperio Antiguo? La teología solar así parece pre-

◀ LÁMINAS 65 A 72

pararlo, cuando al menos afirma seriamente que Atum no podía subsistir sin Maat, la Justicia.

Los «leales» continúan construyendo sus tumbas alrededor de la sepultura del rey. Pero mientras la tumba real tiene cada vez proporciones más modestas, las de los grandes dignatarios son cada vez más suntuosas. El número de cámaras interiores se acrecienta y el ritual funerario de los particulares se aproxima al ritual real.

2. La nobleza se convierte en una clase jurídica

El absolutismo real, al asociarse estrechamente al culto de Ra, del que el rey ha perdido el control que Cheops estableció, descansa en lo sucesivo en un fundamento religioso que el propio rey no controla. Le será imposible prescindir del clero que, al ceder el paso a la teología menfita por encima de la teología heliopolita, adquiere una decidida primacía en el Estado. El rey se ve obligado a compartir su poder con la oligarquía, que vuelve a pesar después del fracasado intento de Shepseskaf.

Los reyes de la IV dinastía habían confiado todos los altos cargos del culto y del gobierno a sus propios hijos. Los de la V los abren a los cortesanos y a los funcionarios. El jefe del culto real no será ya un príncipe de sangre, por regla general lo será el visir, juez supremo. Y este alto cargo pasa a grandes oficiales cuyos hijos alternan con los príncipes entre los oficiantes del culto real[15]. Vienen luego los sacerdotes de Ptah, que en el culto real son «los que hacen ofrenda al rey»[16], elegidos entre los oficiales de palacio, los sacerdotes purificadores[17], cuya orden es dirigida por el visir, que son funcionarios y cortesanos, y luego los colegios de sacerdotes[18].

Ese sacerdocio, entre el que figuran los más altos personajes, celebra el culto real, cuyo centro es la pirámide, y el culto de la trilogía de Ra, de Hathor y del faraón, cuyo santuario es el templo solar.

La pirámide posee un gran patrimonio segregado de los bienes de la corona, cuyas rentas proporcionan las ofrendas necesarias para el culto y sirven de prebendas a los sacerdotes. Los más importantes poseen beneficios en tierras. El «director de la pirámide» es uno de los más favorecidos por las prebendas del culto.

También el culto solar dispone de su propio patrimonio que escapa por completo a la administración de los bienes reales; el rey no puede establecer en él beneficiarios *(khenty-she)*, como sucede en los dominios de las pirámides.

Durante la V dinastía todos los templos tienen una personalidad jurídica autónoma; disponen de bienes propios que administran sus sacerdotes y sus empleados independientemente del rey[19].

Las primeras donaciones de tierras hechas por el rey a los templos, cuyo recuerdo

se ha conservado, son de la época de Shepseskaf, que en el transcurso del segundo año de su reinado concedió 2.224 aruras de tierra (cerca de 472 ha.). Durante la V dinastía las donaciones de ofrendas y tierras son frecuentes y alcanzan gran amplitud. Userkaf concede en dos años de reinado 1.924 aruras de tierra (cerca de 400 ha.), a los santuarios de Heliópolis, Nekheb y Pe, así como a los templos locales; fundó 88 ofrendas diarias para su estatua. Con Sahure las liberalidades se aumentan, pues en un solo año concede 5.856 ofrendas diarias de pan y de cerveza y 2.021 aruras (unas 429 ha.). El templo solar del rey se dota de golpe con una finca de 2.000 aruras (425 ha.). El culto necesitaba, además de lo apuntado, verdaderos tesoros de malaquita, electrón, mirra y objetos preciosos.

Durante el reinado de Neferirkare las donaciones de tierras toman un nuevo carácter. Debido a las roturas de la Piedra de Palermo, desconocemos el detalle de las concesiones de este rey. Ahora bien, la donación comporta la entrega de un dominio con personalidad propia a un colegio de sacerdotes. Este tipo de donación se hace principalmente en provecho de la Enéada divina y de las «almas divinizadas» de Heliópolis, que no son más que los antiguos reyes.

La rapidez con que aumentan los gastos relacionados con el culto desde el reinado de Userkaf al de Neferirkare se observa por la diferencia de las donaciones: Userkaf entrega 10 ofrendas diarias de pan y cerveza; Sahure, respectivamente, 800 y 4.800 diarias. Neferirkare, al edificar un altar para Hathor, le concede 413 ofrendas diarias.

Las tierras concedidas al culto se segregan del patrimonio de la corona y del Estado. El faraón se desprende cada vez más de sus propiedades en provecho de los templos. Los santuarios de Heliópolis, Nekheb y Pe son los más beneficiados, pero los templos locales gozan también de concesiones.

El sacerdocio, enriquecido y ennoblecido durante la V dinastía, constituye una clase privilegiada. En este sentido, el reinado de Neferirkare marca un hito importante. En el decreto real más antiguo que conocemos, Neferirkare concede la exención de todos los impuestos y prestaciones debidas al rey a los sacerdotes de Khentamentiu, antiguo dios local de Abidos. Si vemos conceder ese privilegio a los sacerdotes de un pequeño templo solar secundario parece lógico admitir que antes se habría concedido a los grandes santuarios de Heliópolis, Nekheb y Pe, y, posiblemente, a los propios templos solares.

La exención fiscal no habría sido concedida al sacerdocio mediante una disposición única. Probablemente fue concediéndose poco a poco a los distintos templos a medida que hubiesen conseguido el favor del rey [20].

Con ello vemos aparecer un privilegio, cuyas consecuencias serán incalculables para el futuro de la monarquía, primero desde el punto de vista económico y luego desde el político.

La administración del culto toma cada vez más importancia mientras el clero se transforma en una verdadera nobleza. El culto se coloca bajo la autoridad de un «jefe de todas las funciones divinas», alto cargo que con frecuencia corresponde al visir o a uno de sus hijos. De este modo, el culto constituye una fuerza presidida por el rey rodeado de un Consejo privado de «secretarios», entre los que ocupa el primer puesto el jefe de los oficiantes.

De forma paulatina, el palacio, transformado en una especie de templo-residencia del rey dios, goza de un prestigio que aumenta al ritmo del esplendor del culto real. La administración palatina adquiere mayor amplitud; el palacio y sus numerosos funcionarios y cortesanos constituyen un gobierno especial asimilado a una provincia y confiado a un «juez intendente de palacio». Aparece un «canciller de palacio», al lado del canciller civil y del canciller sagrado, que dirige la documentación del culto.

En el palacio, la casa privada del rey constituye un departamento especial que posee recursos propios. En él recibe el rey a sus favoritos y hace educar junto con sus hijos a los de los principales nobles.

El ceremonial toma tanta importancia que su dirección se confía al propio visir, a cuyo alrededor se agrupan los cortesanos en número creciente; los que poseen los títulos de príncipe, de pariente del rey o de leal[21] constituyen una verdadera nobleza, y los que poseen distinciones otorgadas por el rey, principalmente funcionarios civiles («primero después del rey», «amigo», «favorito», «amado del rey»[22]), forman una serie de órdenes de grandes dignatarios.

Los cortesanos más eminentes se casan con princesas reales, otros forman parte del Consejo privado constituido por los «jefes de los secretos de palacio»[23].

La sociedad egipcia se transforma así rápidamente bajo la influencia del culto y de la corte, las dos pilastras sobre las que el rey basa el prestigio de la omnipotencia que pretende. La sociedad se jerarquiza, se divide en órdenes y clases, y la nueva nobleza, que se alcanza a través de los altos cargos del culto, del palacio y de la administración, acumula no sólo honores, sino la riqueza y, muy pronto, también privilegios de orden jurídico.

Desde el comienzo de la V dinastía la nobleza se ha transformado en una clase hereditaria que implica tres órdenes: los príncipes, *iry pât*, los parientes del rey, *rekh nisut*, y los fieles, *imakhu*. Todos los nobles son sacerdotes reales. Esencialmente, el culto del rey es lo que confiere la nobleza.

Pero la más alta fuente de nobleza es el visirato, el cargo civil más alto del Estado que, por otra parte, confiere a su titular el goce de las mayores prebendas del culto. Las familias que tienen un miembro con el cargo de visir constituyen la «nobleza visiral», que en la jerarquía nobiliaria toma un plano análogo al de los hijos del rey, y cuando son visires, adquieren el título de *iry pât*. Los visires que no pertenecen a

una de estas familias no llevan ese título, pero el rey les concede altas distinciones, como el título de «favoritos»[24]; y si alguno de sus descendientes es nombrado visir, goza ya del título de *iry pât*.

Todos estos nobles, al ser sacerdotes, gozan de las prebendas y de las donaciones que concede el rey para la celebración de su culto. Mientras durante la IV dinastía era rara la acumulación de cargos religiosos y reales, y por consiguiente, de sus beneficios, ahora los mismos personajes poseen gran número de beneficios dotados de cuantiosas rentas. Los principales amasan fortunas inmensas. Ti, que fue «señor del palacio» durante el reinado de Niuserre y que se casó con una princesa real, fue director de los templos solares de Sahure, Neferirkare, Khaneferre y Niuserre, director del patrimonio de las pirámides de Neferirkare y de Niuserre, gran jefe del santuario real de Nekheb, oficiante del rey y director de todos los sacerdotes purificadores. Una prueba de su riqueza es el esplendor de su tumba, quizás una de las más grandes y más bellas de la V dinastía [25].

El caso de Ti no es un fenómeno aislado[26]. Todos los altos personajes acumulan grandes beneficios que tienden a transformar en cargos hereditarios. Muchos sacerdocios se transforman en bienes patrimoniales, y como a cada nuevo reinado los nobles obtienen un nuevo sacerdocio en el culto del nuevo rey, las prebendas se acumulan de generación en generación en manos de los fieles y de sus esposas, provistas además de cargos sacerdotales, en particular de los cultos de las diosas Hathor y Neith.

Si a ello añadimos que los nobles son nombrados también sacerdotes de los cultos locales y gozan por ello de nuevas rentas, vemos que en el transcurso de la V dinastía los «leales» constituyen una verdadera clase de grandes propietarios. Al propio tiempo, la exención de impuestos y prestaciones que obtienen por su calidad de sacerdotes les convierte en una clase jurídicamente privilegiada.

Sin embargo, los beneficios de tierras que poseen los «leales» no los tienen en plena propiedad. Son verdaderos feudos en usufructo, pero la propiedad la conserva el rey. Su calidad de beneficiarios les somete a determinadas obligaciones derivadas del lazo de feudalidad. Pueden ocurrir pleitos por esas tierras entre «leales», con el rey o con terceras personas. Para solucionar esos casos, Neferirkare creó un tribunal especial presidido por el propio rey, el «tribunal del Dios Grande», en el que grandes personajes de la nobleza, en calidad de iguales, son llamados a juzgar[27]. La aparición de este tribunal especial de justicia contribuye a convertir la nobleza en una clase privilegiada. La antigua igualdad entre nobles y no nobles se rompe. La sociedad se divide en distintas clases jurídicas.

Recordemos que es precisamente bajo el mismo reinado de Neferirkare cuando las donaciones reales a los templos adquieren la forma de fundaciones dotadas de derechos civiles. También data del mismo reinado la primera carta de inmunidad que conoce-

mos. Vemos en ello un conjunto de fenómenos jurídicos de gran alcance; la nobleza se convierte en una clase jurídica aparte, la propiedad sacerdotal toma el carácter de mano muerta y aparece la inmunidad. La evolución que lleva a la sociedad egipcia al desmembramiento del poder monárquico y a la aparición de grupos sociales, se delinea ahora bien clara en el campo jurídico[28].

3. El refuerzo del absolutismo No obstante, continúa desarrollándose la política centralizadora de los reyes. Durante la IV dinastía los reyes habían elegido siempre a los visires y virreyes de Nekhen entre sus propios hijos. Pero la nobleza había adquirido demasiado poder para lograr mantenerla lejos del visirato, transformado en la fuente más importante de distinciones hereditarias. Para impedir que se formara una nobleza visiral el rey se esfuerza en volver al antiguo sistema de escala jerárquica. En muchos casos nombra visires a los funcionarios más antiguos, pero no puede eludir las exigencias de las grandes familias. De veinte visires conocidos en un espacio de 125 años, siete pertenecen a la familia de los Ptahhotep. Por otra parte, los hombres nuevos a quienes el rey encarga la dirección del Estado entran a formar parte de la nobleza por ese mismo hecho. De este modo se constituye alrededor del rey una oligarquía rica y poderosa, aliada por matrimonio a la propia familia real, a la que se impone cada vez más. Se le reservan las más altas prebendas del sacerdocio y por la misma evolución del sistema nobiliario, que concentra los sacerdocios en manos de las familias nobles, acumulan cada vez mayores riquezas. Por otra parte, los cargos disponibles disminuyen y son cada vez más reducidos, y puesto que la nobleza ocupa de derecho los sacerdocios reales, los «leales» tienden a transformarse en una oligarquía cerrada [29].

Los consejos privados. Por el contrario, la administración, protegida por el escalafón obligatorio que se impone a los funcionarios, resiste mejor los embates de la nobleza. El rey, que se da cuenta del peligro, se vuelve hacia la administración.

Por encima de la administración los reyes de la IV dinastía habían dado gran amplitud a los poderes del Consejo privado. Los jefes de los secretos [30], convertidos en colaboradores directos del rey, habían transformado prácticamente los servicios administrativos en meros agentes ejecutivos según el gran Consejo de los Diez [31]. En el seno del Consejo privado se había creado un verdadero Consejo de legislación formado por «jefes de secretos de todas las órdenes del rey»[32]. De todos los organismos del gobierno era sin duda el más importante, ya que estaba encargado de redactar para el rey los textos de las leyes y de los decretos [33]. La resistencia del rey frente a la presión

de la nobleza se observa claramente; salvo el visir, todos los miembros del Consejo de legislación son elegidos entre los altos funcionarios que formaban el Consejo de los Diez[34].

Los decretos reales conservados de la V y VI dinastías permiten establecer de modo riguroso la naturaleza del poder legislativo de que dispone el rey [35]. Existe una clara distinción entre la ley, decisión que modifica una regla de derecho, y el decreto real, que aplica la ley a un caso particular. Lo que caracteriza esencialmente a la ley es que para que sea ejecutiva debe ser transcrita en los «libros de la Gran Sala de Horus», es decir, en la recopilación oficial de leyes conservada en los archivos de palacio que sirve de base para las decisiones de la Corte Suprema de Justicia y cuyos libros están depositados ante el tribunal cuando se reúne en audiencia.

Por consiguiente, la ley es «la orden tomada por la Gran Sala de Horus». Al lado de la ley, los decretos, «órdenes reales», atañen a medidas de aplicación, deciden el nombramiento de funcionarios, disponen del patrimonio real. Se transforman en ejecutivos por el acto de ser sellados en «presencia del rey».

El rey sólo puede tomar decisiones en el límite que le fijan sus propias leyes. Bien es verdad que puesto que todo poder emana de él, puede a su voluntad promulgar o abolir la ley y es el único que puede interpretarla. Pero cabe un recurso ante el propio rey contra toda disposición ilegal. Se nos han conservado tres peticiones hechas por los templos al rey alegando la ilegalidad de decisiones reales que les afectaban, y en todos esos casos el rey reconoce el fundamento de sus quejas y anula su anterior decisión.

Al lado del Consejo legislativo aparecen otros consejos privados que dirigen los Negocios extranjeros, los Trabajos públicos, la Hacienda y la Justicia. Estos cinco consejos, superpuestos al Consejo de los Diez Grandes y dirigidos por el visir, constituyen el verdadero órgano del gobierno central [36]. A ellos se unirán pronto los consejos privados del culto y del palacio.

La gran importancia alcanzada por los «secretarios» que componen las distintas cámaras de los consejos privados, prueba la directa intervención del rey en los asuntos administrativos, mayor aún que durante las anteriores dinastías. Pero prácticamente el poder real se comparte con el visir. El absolutismo real, preso en una evolución a la que no le es posible escapar, acabará por entregar toda la dirección del Estado, que el rey pretendía asumir personalmente, a una pequeña oligarquía que concluirá por desposeerlo.

La justicia. Los órganos esenciales del poder continúan perfeccionándose. En el derecho público de la V dinastía existe un doble movimiento. Uno que da una forma

cada vez más perfecta a las instituciones, y otro que socava el poder por su base destruyendo los propios principios en que se apoyaba.

En el campo judicial continúa el progreso[37]. La corte de Menfis, el «gran castillo» creado un siglo antes, se transforma profundamente. Se convierte en la «Corte Suprema de las Seis Cámaras». El visir tiene su presidencia. A su vez, la cámara está presidida por un alto magistrado, «presidente de audiencia»[38], y varios consejeros que llevan el título de «jefes de los secretos de los juicios»[39]. Los pleitos, antes de ser sometidos a la Sala, son transmitidos por la «escribanía» o «servicio de las demandas» a los magistrados, «jefes de secreto de las palabras secretas»[40], para que los instruyan. Luego los consejeros de audiencia que asisten a los debates preparan los juicios que el presidente de la cámara otorga en nombre del rey.

En determinados asuntos secretos, actúa como juez único el presidente de la Sala. La documentación conservada no nos aclara la naturaleza jurídica de estos casos. En causa de particular gravedad actúa el propio visir asistido por uno o varios presidentes de Sala[41]. Es importante subrayar que durante la V dinastía los presidentes de Sala son siempre magistrados de carrera[42]. Los consejeros de audiencia no siempre son magistrados especializados, puesto que entre ellos vemos miembros del Consejo de los Diez que constituyen el Consejo de Gobierno. Pero a su lado actúan como consejeros de audiencia o de instrucción, «jueces superiores» que han seguido toda su carrera en la administración judicial.

La administración judicial[43], complemento indispensable de la Corte de justicia, se coloca bajo la presidencia del propio visir ante la gran importancia adquirida. Comprende toda una jerarquía de escribas y de escribas superiores encargados de las escrituras judiciales y de la custodia de los archivos, en los que se conservan los libros de la ley. La escribanía, con sus «escribas de las demandas»[44], constituye uno de los principales servicios.

El procedimiento seguido en la Corte de justicia es idéntico al que la IV dinastía instituyó en los tribunales de provincia[45]: el pleito es introducido por una demanda al servicio de escribanía, se transmite luego a los consejeros de instrucción, que lo examinan antes de remitirlo a una de las Salas. La Corte, presidida por el visir, constituye la jurisdicción de apelación para los tribunales de los nomos[46].

Las ciudades pierden toda su autonomía. Las reformas judiciales de la V dinastía, al unificar la justicia, parecen haber hecho desaparecer las últimas huellas de la autonomía de que habían disfrutado las grandes ciudades del Delta. En lo sucesivo los gobernadores de provincia, tanto en el Alto como en el Bajo Egipto, añaden a su título de «juez intendente» el de *medu rekhyt*, «jefe de los *rekhyt*»[47], que el rey había creado para el visir durante la IV dinastía.

La palabra *rekhyt* designaba a los habitantes de las ciudades del Delta que habían conservado siempre, a través de los primeros siglos del Imperio Antiguo, algunos privilegios judiciales y fiscales de su antigua autonomía. Los reyes de la IV dinastía los habían sometido a su autoridad judicial al conferir a sus gobernadores el título de jueces y al dar al jefe del Estado el título de jefe de los *rekhyt*. Ahora, al dar ese mismo título a todos los gobernadores, los reyes afirman de un modo más directo el peso de la administración sobre las antiguas poblaciones urbanas del Norte.

Por otra parte, el hecho de que los gobernadores del Alto Egipto se titulen también «jefes de los *rekhyt*», prueba que ha sido unificado en todo el país el estatuto de las poblaciones urbanas, lo que equivale a decir que han desaparecido los privilegios de las ciudades del Delta y que sus habitantes quedan sometidos en adelante, como los demás egipcios, a la justicia real. Parece deducirse que las ciudades en ese momento llegaron a perder su autonomía incluso en el dominio del culto. Desde la V dinastía todos los gobernadores de nomos se titularán sacerdotes y, por consiguiente, son motivo de una reforma legislativa. Al propio tiempo que se titulan *medu rekhyt* serán también *ium kenmut*, «sacerdotes»[48]. Este título, que sólo aparece junto al de *medu rekhyt* y se enlaza con un sacerdocio muy antiguo[49], aparece reservado exclusivamente a un culto propio de los *rekhyt;* si al querer dar a los gobernadores nueva autoridad sobre las poblaciones urbanas se les confiere ese título propio de un culto particular de los *rekhyt*, parece lógico admitir que el *iun kenmut* sería el oficiante de un culto, probablemente osiríaco, que habría subsistido en las ciudades. ¿Dejaría en ese momento de ser un sacerdote local urbano para convertirse en un sacerdote real? De este modo, al propio tiempo que perdían su autonomía, las ciudades perdieron su propio culto. Como siempre, en Egipto la unificación religiosa se realizó paralelamente a la unificación jurídica y política. Desde entonces la palabra *rekhyt* pierde todo sentido jurídico y no designa una clase privilegiada, sino una clase social urbana que se opone a la clase rural de los *merit*.

Me parece que la palabra *rekhyt* debió de sufrir una evolución semejante a la palabra burgués, que después de haber designado a los habitantes privilegiados de las ciudades medievales, ha terminado por aplicarse indistintamente a todos los ciudadanos.

La jurisdicción contenciosa. Para asegurar la justicia no es suficiente que puedan ser solucionados los litigios; es necesario proteger a los administrados contra la arbitrariedad del Estado. Puesto que el desarrollo del fisco es cada vez mayor, es también necesario hacer más eficaz la protección del contribuyente. Por ello la V dinastía parece haber completado el sistema de la jurisdicción contenciosa con una reforma paralela a la de la Alta Corte.

Desde la III dinastía el gobernador del nomo, jefe de la policía, preside como tal la

jurisdicción contenciosa confiada a «jueces tasadores» [50], encargados, según parece, de resolver los conflictos surgidos entre la administración y los contribuyentes sobre la exactitud de las declaraciones fiscales o el valor atribuido por el fisco a los pagos en especie en calidad de impuestos.

La V dinastía creó un verdadero recurso contencioso en la sede del gobierno central, ejercido ante «jueces superiores en materia de declaración» y «jueces superiores en materias de impuestos», elegidos entre los más altos funcionarios de la administración judicial [51].

A fin de asegurar el funcionamiento legal y regular de los servicios administrativos, el Estado organizó en fecha imprecisa, pero posiblemente durante la V dinastía, una jurisdicción administrativa ejercida por los funcionarios superiores sobre sus subordinados y les otorgaba el derecho de castigar con azotes las infracciones. Estas penas debían sufrirlas en presencia del funcionario más alto del departamento al que pertenecía el reo [52].

El conjunto de órganos judiciales de todo el país depende del departamento de la «Balanza» en la sede del gobierno central. Está presidido por un miembro del Consejo de los Diez [53] del que dependen los jueces y los funcionarios que sirven en la administración judicial [54].

La justicia, tan sabiamente organizada, constituye el propio fundamento del Estado. Es la más alta expresión por la que se manifiesta el poder real, puesto que es misión suprema del rey, como representante del gran dios sobre la tierra, hacer reinar la justicia.

La justicia divinizada está representada por la diosa Maat, la propia hija de Ra. Por ello los más altos magistrados del país, el visir, los presidentes de sala en la Corte Suprema, los presidentes de tribunales de los nomos, etc., son sacerdotes de la diosa Maat [55]. Parece de este modo que su misión es un verdadero sacerdocio asociado a la propia voluntad del gran dios. Por esa razón los funcionarios encargados de presidir los tribunales ocupan los primeros puestos de la jerarquía administrativa y figuran entre «los primeros después del rey» [56] que poseen el insigne privilegio de «agruparse delante del trono del rey» en las ceremonias de palacio [57].

El Consejo de los Diez. El examen que acabamos de hacer de los poderes legislativo y judicial durante la V dinastía nos muestra que el Consejo de los Diez constituye el organismo central de todo el sistema del gobierno.

Sabemos que dirigía la totalidad de los servicios administrativos. Entre sus miembros vemos reclutar todos los «jefes de secretos» del Consejo legislativo y los jueces de audiencia de la Corte Suprema. El Consejo de los Diez no dispone de poder legislativo ni de poder judicial, pero sus miembros, altos funcionarios que han recorrido

una larga escala administrativa o judicial, son llamados a integrar la Corte Suprema y a preparar la labor legislativa del rey bajo la presidencia del visir.

Los miembros del Consejo de los Diez constituyen, por consiguiente, el lazo entre los tres poderes: ejecutivo, administrativo y judicial, cuya dirección centraliza en sus manos el visir.

4. La moral pública El gobierno de Egipto no es solamente una organización jurídica. Y la burocracia no es una simple máquina para ejecutar las órdenes del rey. Desde éste al más humilde empleado, todos los que tienen algún poder obedecen a una moral que constituye una de las partes esenciales del sistema en que descansa el Estado. Éste no constituye una entidad anónima e irresponsable. Dominado por el rey que lo encarna, obedece a la Justicia y tiene la misión de asegurarla sobre la tierra. Ahora bien, la Justicia sólo se realizará si todos sus agentes, por pequeño que sea su poder, están convencidos de su responsabilidad, tanto frente al rey y a sus superiores como frente a sus administrados.

La Justicia no es una noción relativa; no depende de los hombres, sino de Ra, que fija sus reglas. La Justicia es una cosa divina y por lo mismo está representada por una diosa, Maat, hija del gran dios creador; en otras palabras, la Justicia emana directamente de Dios: «La justicia es grande, invariable, segura y no ha sido turbada desde la época de Osiris» [58], que la dio a conocer a los hombres. «Los límites de la Justicia son invariables. Es una enseñanza que cada hombre adquiere de su padre» [59]. Pero si es verdad que emana de Dios, entre los hombres se traduce por la Ley. Por consiguiente, la ley se impone a los hombres como una obligación moral. Es la base del orden social, de la propiedad: «oponer obstáculos a la ley es abrir la puerta a la violencia». No es posible que un hombre pueda decir: «Yo me apodero de esto porque es mi deseo», sino que dirá: «Lo tomo porque es mi derecho» [60].

La Justicia, representada por la ley, no es una regla inexorable que garantice la seguridad; es la protección del débil, el medio de hacer triunfar la equidad. Seguir «la ley es el camino más seguro para el que no tiene nada... El malo, ciertamente, puede amasar riquezas, pero la fuerza de la Justicia radica en que es permanente» y ella acabará por triunfar [61].

Entre los que tienen el poder de juzgar es constante la preocupación de proteger al débil, de hacer reinar la paz. Un juez de la Corte Suprema se alaba en su inscripción funeraria «de haber dicho la verdad y de haber hecho justicia». «Nunca he hecho que las gentes se pelearan», dice. «Nunca he permitido que un hombre se duerma descontento por cualquier causa... Yo llevo la paz» [62].

Los visires de la VI dinastía, desarrollando el mismo tema, dirán: «Yo juzgué las dos partes de modo que quedasen satisfechas. Yo me ocupé del desgraciado»[63]. «He cumplido la Justicia para su dueño (el rey)... He hablado con equidad. He obrado con equidad. He juzgado las dos partes con ánimo de apaciguarlas. He librado al desgraciado del que era más poderoso que él en todos los casos en que he ejercido el poder»[64].

Esta noción de equidad no se separa de la de responsabilidad. En primer lugar frente al rey. Todos los funcionarios son responsables ante el rey del modo como cumplen su misión. En su biografía no dejan de hacer constar: «He dicho la verdad para que la verdad se eleve hacia mi dueño»[65]. «Nunca he cometido una acción violenta contra nadie, pues el rey ama las cosas justas»[66].

El visir Kagemni define de este modo el deber del funcionario: «Cuanto Su Majestad había ordenado, fuera lo que fuese lo que Su Majestad deseara, lo ejecutaba a satisfacción de Su Majestad». Y lo primero que hacía para cumplir los deseos del rey era «decirle las cosas verdaderas», hablarle «de un modo justo»[67].

Los secretarios, los grandes funcionarios del Consejo del rey, deben servirle buscando el bien: «Si eres un grande que pertenece al Consejo de tu señor», escribe el visir Ptahhotep, «concentra tu atención en lo que está bien. Cállate, no hables si no sabes que tú resolverás [la cuestión]»[68].

Pertenecer al Consejo del rey es una cosa grave que requiere a la vez un profundo sentido de responsabilidad y un conocimiento perfecto de las conveniencias. Hablar en público, por otra parte, no es cosa fácil, pues «discurrir es más difícil que toda otra tarea»[69] y sólo debe arriesgarse a ello si se es capaz de que los demás consejeros digan: «¡Qué expresiones más justas!»[70]. Escuchemos lo que dice con su gran experiencia el viejo visir Ptahhotep: llamado a informar al Consejo, es necesario exponer el informe «sin disimular nada. Es necesario decir simplemente lo que se sabe y convenir sobre lo que se ignora»[71]. En la discusión es necesario ser prudente y tener tacto: «Si hallas un interlocutor de espíritu distinguido y que es mejor que tú, dale las manos, inclina la espalda. [Pero si habla mal] hazle frente de modo que se le trate de ignorante. Si se trata de uno de tus iguales muéstrale, con tu silencio, que habla mal, que eres mejor que él. Quizá los que le oigan le alabarán, pero tu nombre será bien notado. Si el que habla es un hombre común que no es tu igual, no te enfurezcas contra él, pues sabes que es hombre de poco peso. Déjalo. Él se castiga a sí mismo. Perjudicar a un ser mezquino no vale la pena...»[72]. ¿Estos matices en la actitud no revelan acaso el refinamiento de una civilización madura?[73]

El funcionario encargado de ejecutar las órdenes se debe por completo a su tarea; es necesario «que su espíritu esté de acuerdo con su lengua y que sus labios sean justos; que sus ojos vean al propio tiempo que sus oídos oyen»[74]. Otro, como el guardia

encargado de la seguridad pública, «debe ejecutar la consigna sin querer comprender: no cambies lo que tu jefe te ha ordenado por lo que creas era su intención. Los grandes usan la palabra como conviene. Tu papel es ejecutarlo, no entenderlo» [75].

La labor de los funcionarios encargados de alternar con el público es más difícil. Deben tener presente su responsabilidad no sólo ante los jefes, sino ante los administrados: «Si perteneces a la clase directiva y debes dar órdenes a la multitud, procura sobresalir en todo de manera que no haya defecto alguno en tu persona» [76].

Uno no debe limitarse simplemente a cumplir su deber. Es necesario ser consciente de su propia responsabilidad y templar el rigor de la ley con humanidad. Si un funcionario del servicio de impuestos «ve salir del almacén a un contribuyente con la cara contraída, es que su estómago está vacío y que la autoridad le causa horror. Es necesario que esto no suceda» [77].

Por su parte, el juez debe procurar ser amable, generoso, benévolo. «Escucha los discursos del demandante. No lo trastornes, pues eso le descorazonaría. No le digas: ya me has contado eso. La indulgencia le animará a explicar el porqué ha venido» [78]. Y el funcionario de trabajos públicos que ejerce autoridad sobre obreros contratados por el Estado, tendrá cuidado de no exigir sino que «trabajen a placer» [79]. Sobre todo no debe olvidarse que el pueblo quiere ser tratado con justicia por encima de todo: «Si eres un delegado que debe contentar a todo el mundo, no seas parcial» [80]. Finalmente, no debe usarse nunca la violencia sino obrar «por el conocimiento y la gracia de la palabra» [81]; para ser obedecido es necesario ser amado: «puesto que es el corazón el que se dispone a escuchar o no» [82].

Esta moral pública del funcionario, responsable por igual ante el pueblo y ante sus superiores, la expresan las inscripciones funerarias con esta frase estereotipada: «He dicho lo que quieren los grandes y lo que alaban los pequeños» [83].

¿Acaso no es todo esto una clara indicación de una educación refinada y de la cortesía de una clase culta?

5. La evolución hacia el estatismo Los poderes del Estado, estrechamente coordinados por el Consejo de los Diez y el Consejo privado, encerrarán al país en una red burocrática cada vez más estrecha. No cesa de acrecentarse el peso del Estado sobre la vida social. Si por una parte se constituye una oligarquía dirigente, que al transformarse en una nobleza privilegiada amenaza al poder real, el derecho, arrastrado por la evolución estatista, continúa su irresistible evolución en pro de la nivelación de todos los grupos sociales bajo la omnipotencia del Estado. En ello hay una trágica contradicción que en medio de la in-

mensa prosperidad de entonces conoció el Imperio Antiguo en el momento de su apogeo, y que prepara la gran crisis que derrumbará el magnífico edificio construido por diez siglos de monarquía.

La evolución individualista del derecho alcanza su punto crítico. Emancipador durante las dos primeras dinastías, liberal durante el reinado de Djeser, comienza a tomar un nuevo aspecto después de la reforma absolutista de Cheops. El triunfo del individualismo, al suprimir todas las fuerzas agrupadas para dejar subsistir en la sociedad únicamente a personalidades aisladas, abre todas las posibilidades al absolutismo real. Todas las fuerzas sociales han sido absorbidas por el rey, quien después de liberar a la persona humana de todas las convenciones que se derivan de la organización feudal y de los privilegios de la burguesía urbana, iba a imponerles, en un marco más amplio, una nueva convención, la del Estado, que por el carácter mecánico e impersonal de su acción, aparecerá a poco como inexorable.

En el momento en que se consolida el absolutismo, al comienzo del Imperio Antiguo, había en Egipto tres fuerzas: el rey, apoyado en la inmensa máquina administrativa; el clero, con el prestigio de la riqueza de sus templos, y la burguesía urbana, de la que dependía la expansión internacional y la prosperidad del Delta. El absolutismo presuponía que el rey absorbería el poder del clero e impondría el derecho común a la burguesía urbana. Esto es lo que intentó la IV dinastía, pero fracasó en la gran reforma que emprendió para concentrar en manos del faraón los poderes espirituales y temporales.

La V dinastía consiguió reunir las dos nociones del poder, pero si se vio reconocido su carácter divino, tuvo que abandonar el control conseguido antes sobre el clero, y en el marco social el culto adquirió tanta importancia que para proseguir la política centralizadora estatal no se pudo prescindir de su colaboración, es decir, de una oligarquía que iba a conquistar en su beneficio todos los poderes del propio Estado.

De este modo, en el propio momento en que los reyes creían alcanzar su máximo poder, el intento estaba ya condenado al fracaso. Para salvar tal política habría sido necesario dejar subsistir frente a la oligarquía otras fuerzas que le sirvieran de contrapeso. Estas fuerzas existían; eran, por una parte, la rigurosa organización jerarquizada de la administración, que oponía a la empresa oligárquica un frente unido por la escala exigida a sus funcionarios, y por otra, la burguesía urbana, que podía oponer la fortuna mobiliaria creada por el comercio y la industria a la riqueza de los templos y santuarios. El rey tenía en aquella burguesía una clase rica, cultivada, apta para los negocios y en relación con el mundo exterior, en la que habría podido reclutar colaboradores ajenos a la nobleza religiosa o patrimonial [84].

6. La reforma administrativa El lujo de la Corte, los enormes gastos del culto, las grandes construcciones, templos solares y pirámides reales, aumentaron en enorme progresión las necesidades de la tesorería [85]. Para hacer frente a los crecientes gastos era necesario que el fisco intensificara su acción en todo el país, lo que supone una organización administrativa cada vez más centralizada.

Egipto estaba dividido en cuarenta y dos provincias, cuyos respectivos servicios centralizaba el gobernador. Tal fraccionamiento necesariamente había de otorgar a las provincias cierta vida local.

La V dinastía modifica por completo el marco del Estado. El país fue dividido en dos grandes gobiernos, Alto y Bajo Egipto. Al frente de cada uno se colocó un «director». El Alto Egipto, a su vez, se fraccionó en otras dos provincias. El Egipto Medio, en el que se había desarrollado la vida urbana, había adquirido un aspecto muy distinto del sur del valle; en adelante formará la provincia de las «Ciudades Nuevas». El valle alto, esencialmente agrícola, se conservará como un distrito aparte [86].

En el interior de estos tres gobiernos, los gobernadores de los nomos quedaron subordinados directamente a los nuevos directores que se interponían entre ellos y el gobierno central. Menfis tuvo bajo su directa autoridad el director del Sur [87], el director de las «Ciudades Nuevas» [88] y el director de los nomos del Norte [89], cada uno de ellos responsable directo ante los servicios centrales.

Éstos a su vez fueron desdoblados. Salvo la cancillería, que bajo la dirección del visir estaba encargada de establecer el enlace entre todos los órganos administrativos y el departamento de los Trabajos del rey, cuya autoridad se extendía a todo el país, todos los demás departamentos se dividieron en dos «casas», una para el Norte y otra para el Sur. En lo sucesivo hubo una «doble casa de hacienda», una «doble casa de la balanza» (justicia), una «doble casa de las armas», etc.

En cada nomo subsistieron las oficinas de la administración, pero dejaron de depender del «juez intendente» (gobernador) para hacerlo directamente del gobierno central a través del director de la provincia. El juez intendente continuó presidiendo el tribunal del nomo y la dirección de la policía conservaba los poderes ejecutivos, pero se le escapó la administración propiamente dicha. Constituyendo las tres grandes provincias una sola unidad administrativa, la acción de la autoridad central quedó muy reforzada. Sin embargo, el pueblo egipcio conservó una doble garantía frente a la máquina estatal cada vez más potente. Junto a cada juez intendente existía un consejo de *seru* o de notables que bajo su presidencia constituían el tribunal del nomo, que estaba encargado de establecer de oficio el papel de los contribuyentes según el tenor de las declaraciones fiscales. No sabemos cómo se reclutaba ese consejo antes de la V dinastía. En el nuevo sistema sus miembros, elegidos entre la clase pudiente [90], eran

nombrados por el rey. No disponían de poder legislativo. Su acción se ejercía tan sólo en el marco de la ley; y sus cargos eran siempre revocables por el rey [91], pero el hecho de que en cada nomo la población fuese juzgada y repartida en la lista de contribuyentes por notables locales, constituía una preciosa garantía contra la arbitrariedad del poder central.

Al mismo tiempo que los servicios administrativos quedaban tan estrechamente reunidos bajo la autoridad central [92], su organización iba perfeccionándose, lo que se tradujo en un aumento del carácter burocrático de las instituciones. El registro, organizado primitivamente como un medio de garantizar la propiedad, adquiere ante todo un carácter fiscal. Sabemos que desde la época de Buto la administración procedía a establecer el censo de todos los bienes raíces o muebles cada dos años. Durante la V dinastía los propios ciudadanos estaban obligados a declarar por sí mismos en la «oficina del sello» los campos, el ganado, los árboles, así como todas las rentas y prestaciones debidas por los colonos que ocupaban las tierras [93]. Un servicio especial estaba encargado de comprobar la veracidad de estas declaraciones que, junto a inventarios, cada dos años, servían de base para el establecimiento del impuesto que gravaba directamente la renta, calculado teniendo en cuenta no sólo los contratos registrados y, por consiguiente, conocidos por el fisco, sino la composición del capital en sus mínimos detalles: pastos, tierras de cultivo, viñedos, animales de cría y reproductores de ganado mayor y menor, animales de corral, árboles frutales, etc.

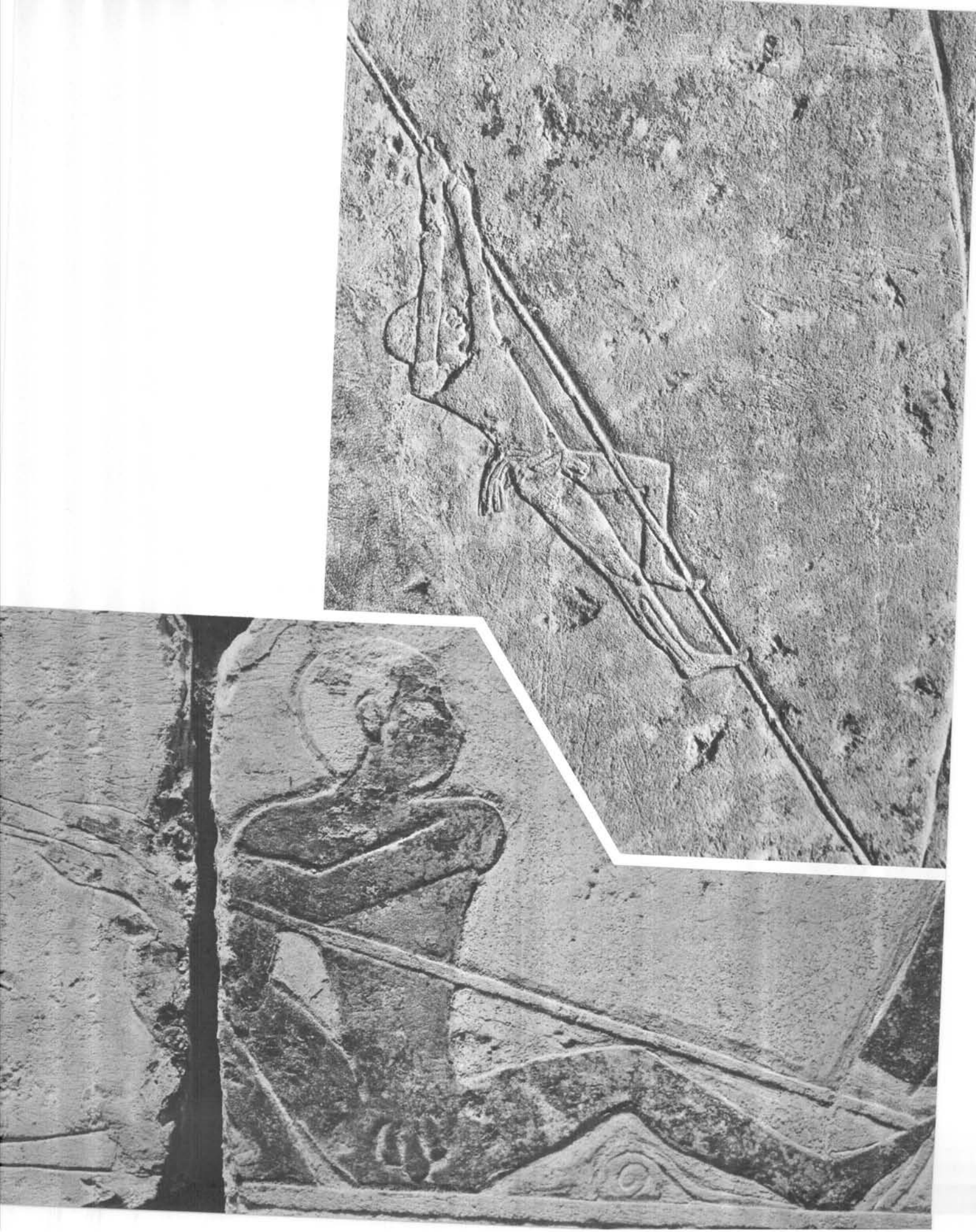
El impuesto, cuya tasa no conocemos, se pagaba en metales preciosos, en productos agrícolas u objetos manufacturados [94], y era guardado en el tesoro o almacenado en graneros. Todas las prestaciones dadas eran anotadas por el servicio de contabilidad. Cada contribuyente tenía su página en el grueso libro de los impuestos, y en ella estaba anotada la suma total de su contribución evaluada en *shat;* cada pago era consignado, siempre evaluado en *shat*, y el saldo pendiente debía ser anotado con tinta roja [95].

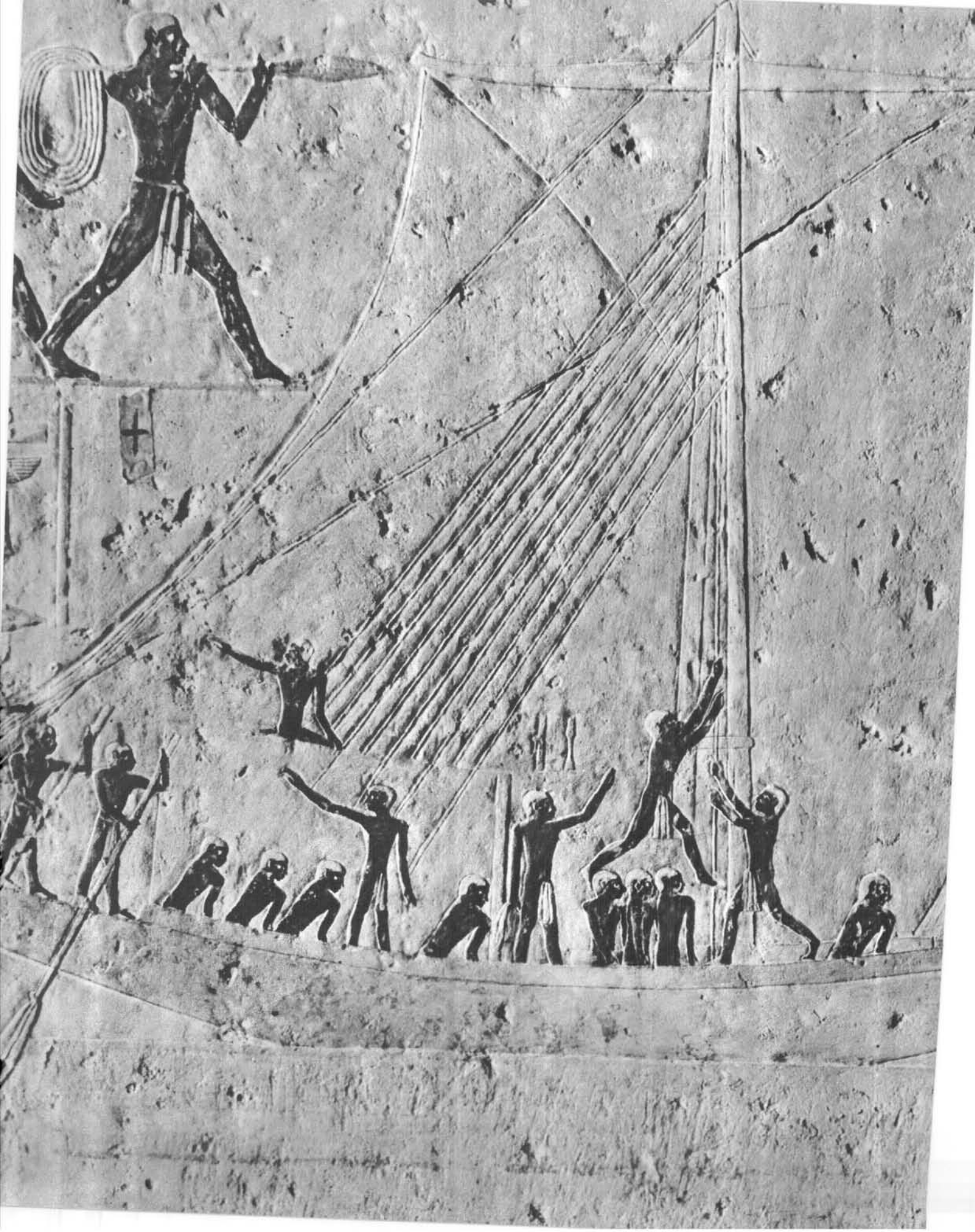
Los pleitos a que daban lugar estas evaluaciones se sometían en cada nomo al juez tasador, y eventualmente eran solucionadas en apelación por los jueces superiores de los impuestos y de las declaraciones que residían en Menfis.

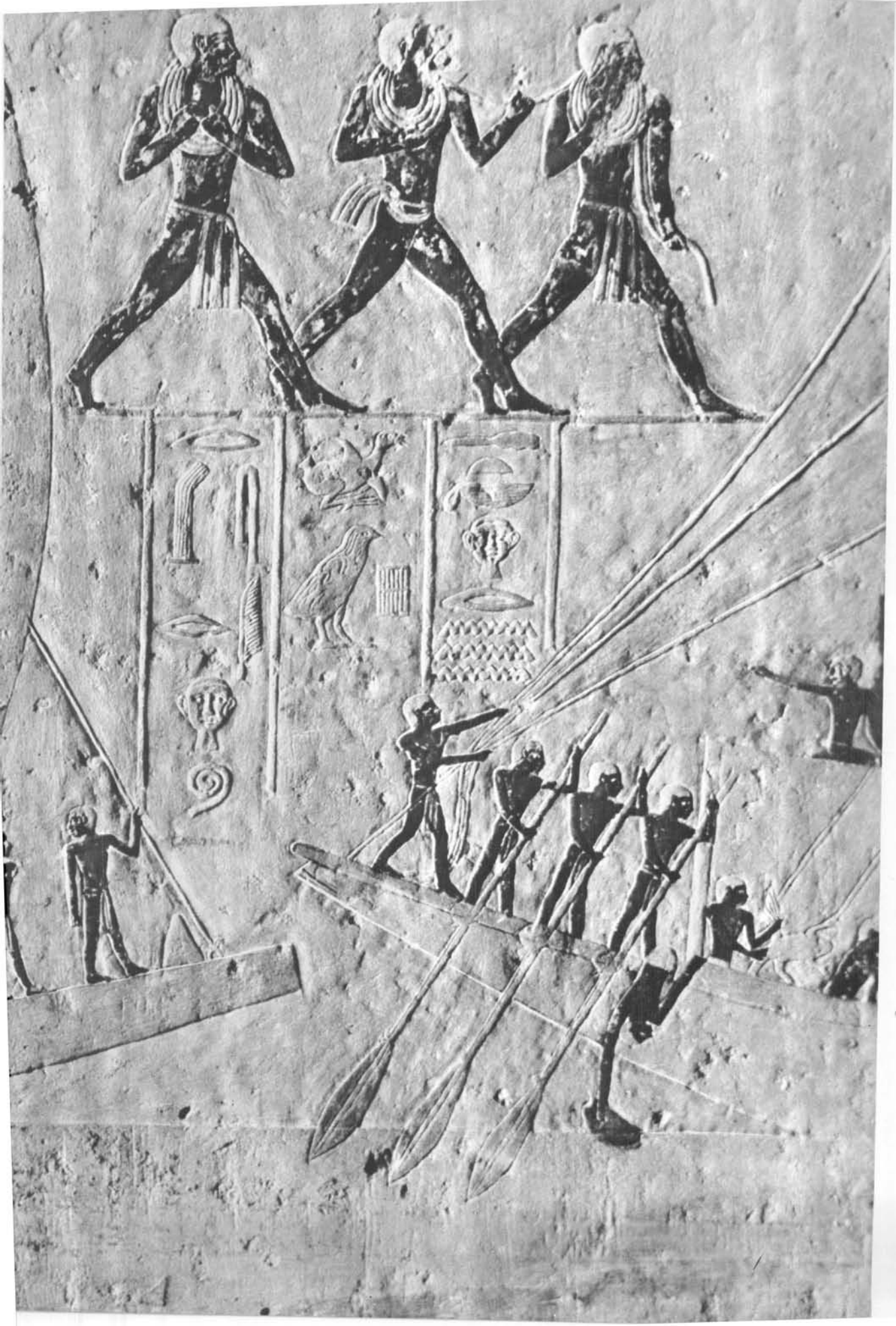
El mecanismo fiscal, tal como lo realizó la V dinastía, nos es perfectamente conocido gracias a los decretos reales de la época. De ellos deducimos que el impuesto tenía un doble carácter: por una parte, se impone el impuesto de capitación a todos los hombres, traducido en prestaciones en provecho del Estado, ejecutadas personalmente o mediante asalariados; por otra parte, grava las rentas calculadas según el valor del capital con cargas y prestaciones proporcionales a su importancia.

Los funcionarios quedaban dispensados de prestaciones y en cuanto a los sacerdotes, en el transcurso de la V dinastía, las inmunidades concedidas por los reyes les liberaron poco a poco de ellas, así como de impuestos.

LÁMINAS 73 A 80 ►

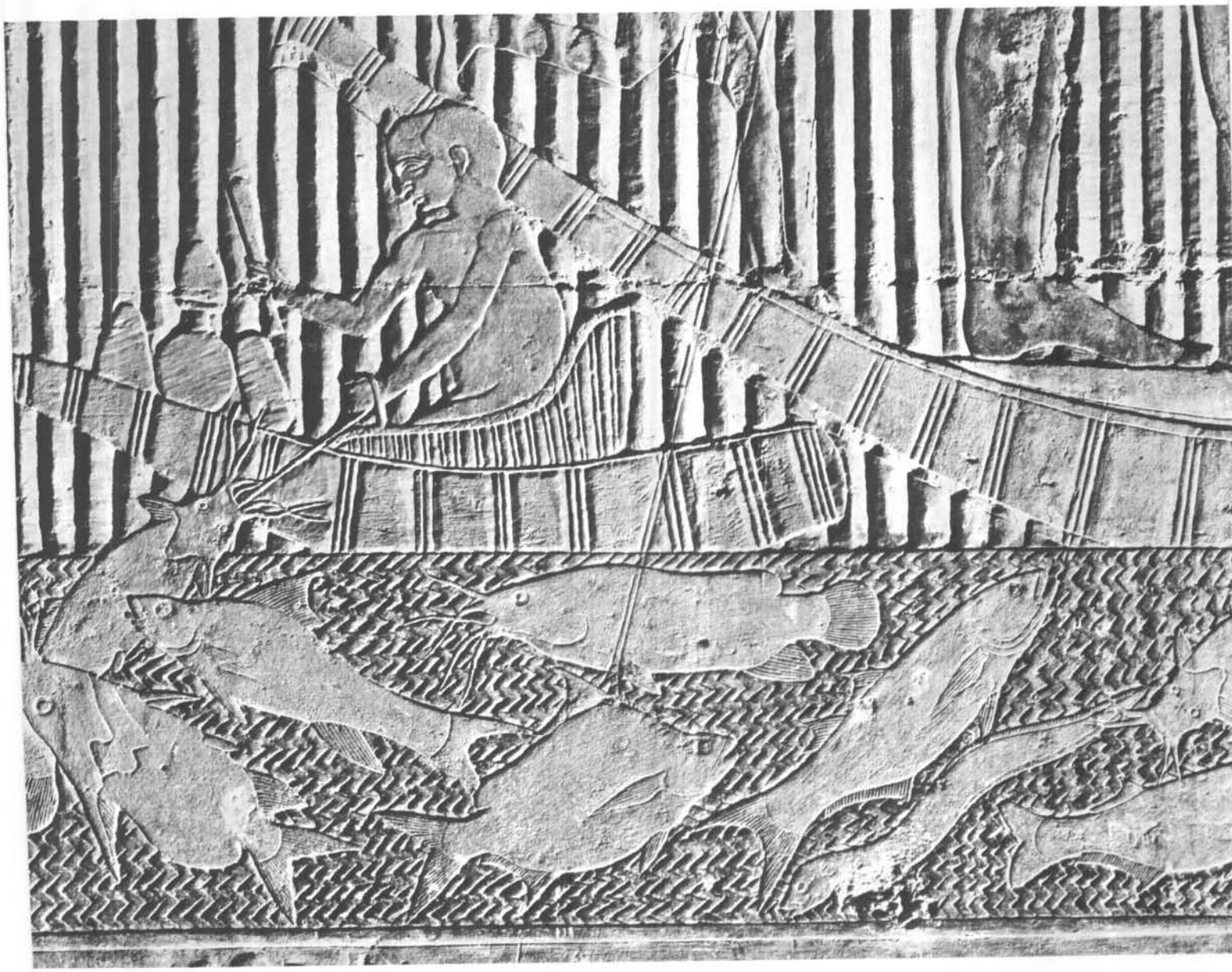


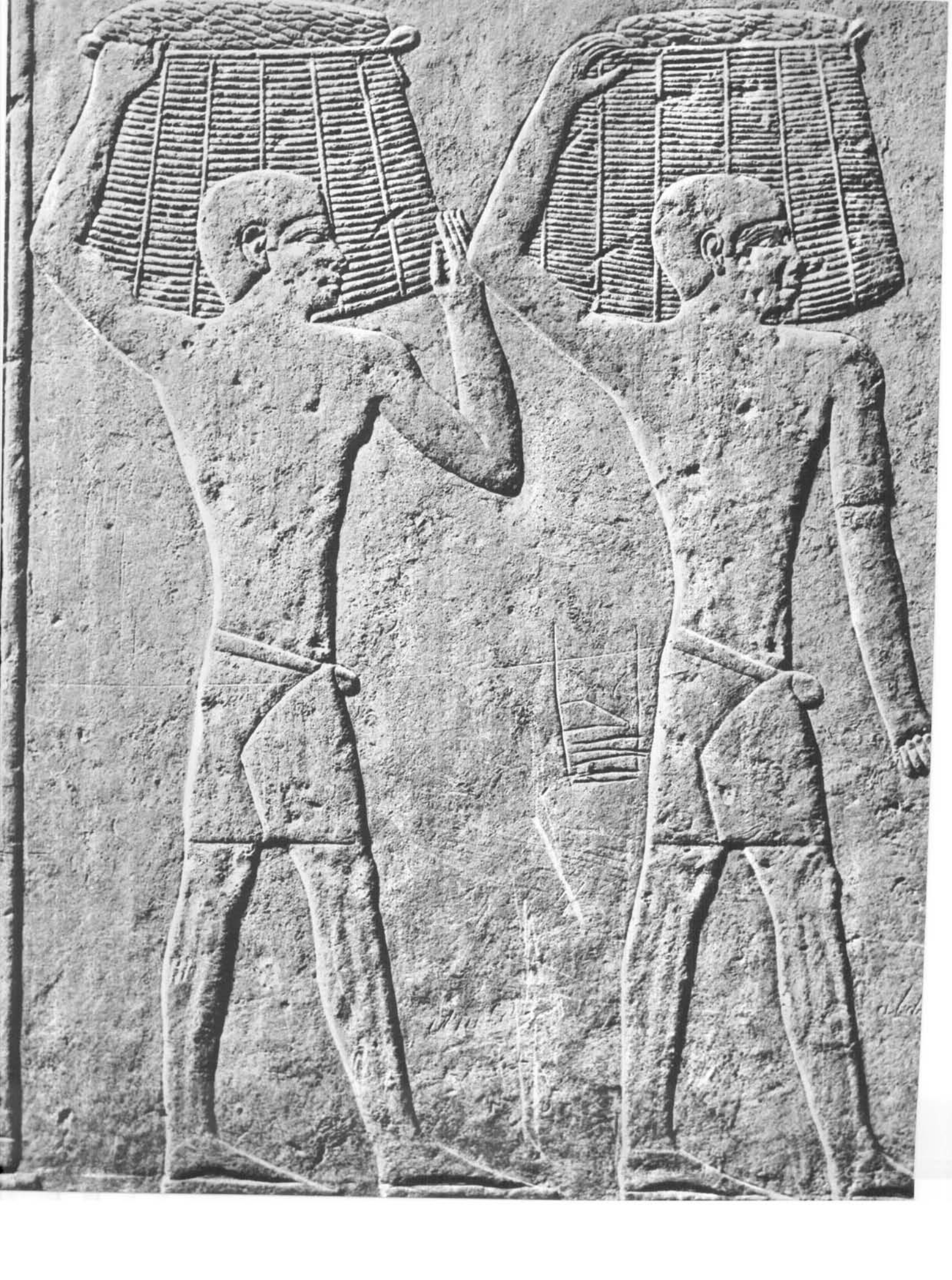


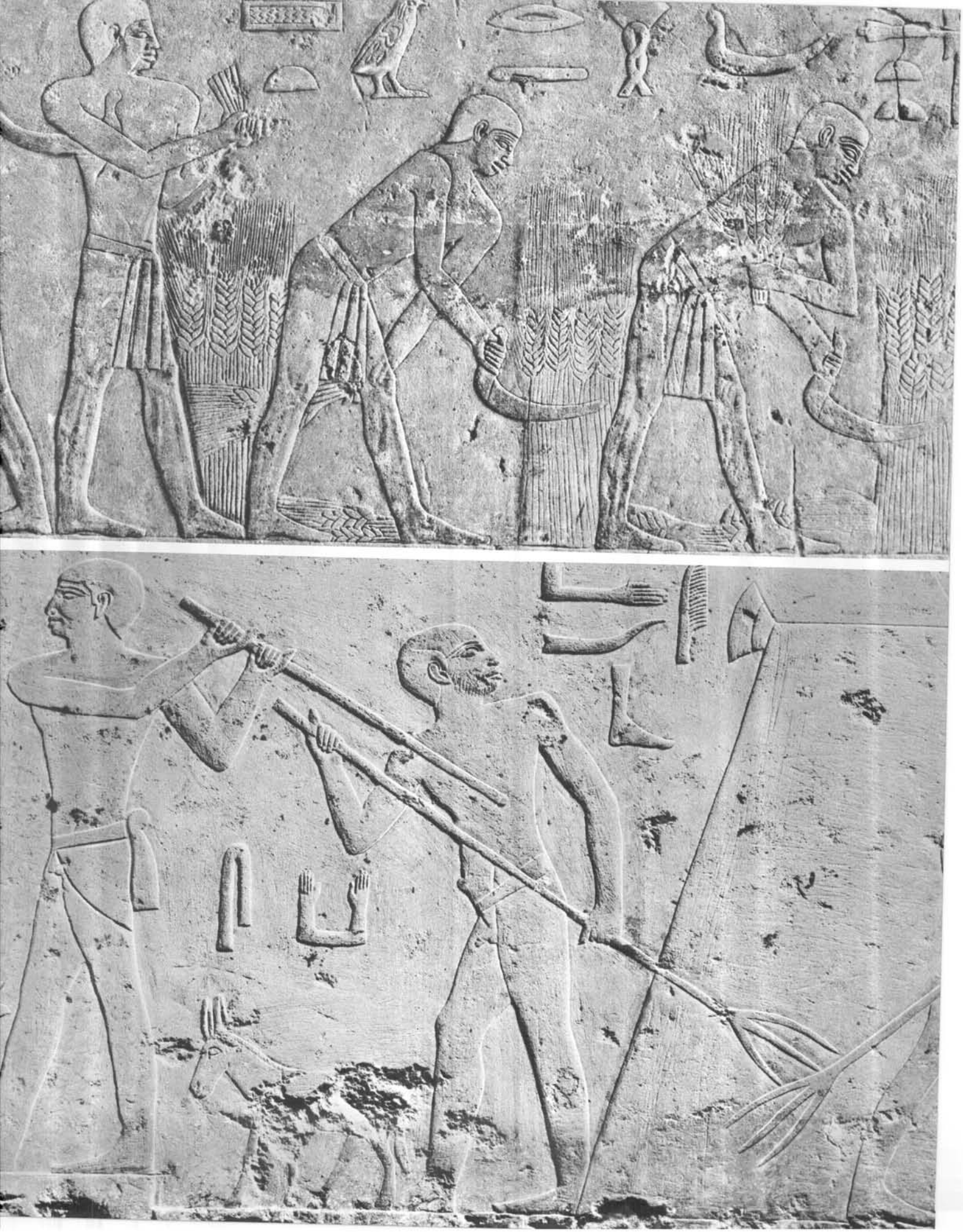




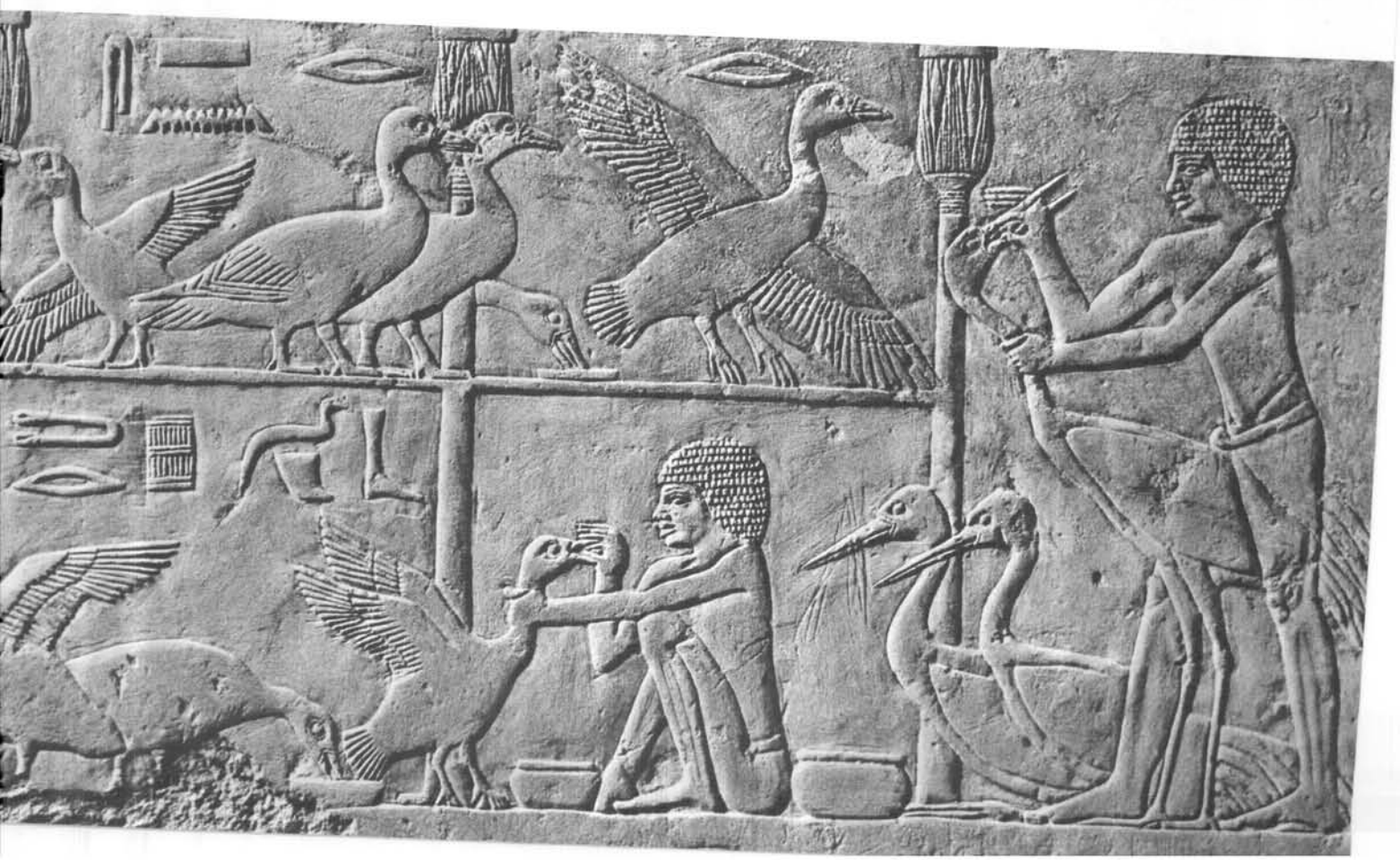












El carácter burocrático de la administración se revela por las operaciones de que precisaba la percepción de impuestos. La posición de los contribuyentes, personas civiles o reales, era establecida por el consejo local de notables bajo la forma de ordenanza que hacía ejecutiva, mediante la imposición del sello, el director del Alto o Bajo Egipto una vez comprobada su legalidad. Inmediatamente hacía llegar la ordenanza a la «casa del rey», es decir, al lugar central de la administración, donde el «director de las actas selladas» procedía a su registro, seguido de su transcripción en el registro del archivo. La «casa del rey», basándose en los libros del estado civil y del catastro, en el registro de las actas de mutación y en los contratos, en las declaraciones fiscales hechas por los contribuyentes, en los inventarios periódicos de bienes muebles e inmuebles hechos por el fisco, y completando eventualmente estos datos con encuestas, podía fijar para cada habitante el valor de los bienes sobre los que se calculaba el impuesto. La administración de hacienda determinaba la cantidad mediante un oficio que hacía llegar al interesado. La percepción quedaba asegurada por los dos servicios de la casa de los impuestos: el «servicio de pagos», que recibía las entregas en metal o en especie e ingresaba las primeras en la «casa del oro» y las segundas en la administración de los graneros, después de haberlas contabilizado; y el servicio de cargas, que hacía ejecutar las prestaciones. En cada nomo el juez intendente ponía la policía a disposición del fisco para asegurar la rigurosa ejecución de las ordenanzas fiscales y el ingreso regular de las contribuciones[96].

Al lado de los impuestos directos las aduanas constituían una fuente importante de ingresos. Todas las entradas y salidas de mercancías eran controladas en las fronteras y en los puertos. Vemos a los escribas tomar «nota de las entradas en las puertas del Norte y del Sur»[97]; otros, «junto a los barcos», se encargan de registrar todo lo que entra o sale[98]. No poseemos más que indicaciones fragmentarias, pero, unidas a lo que sabemos acerca de la importancia que en esta época adquiere en Egipto el tráfico marítimo y la importación de primeras materias[99], son suficientes para darnos cuenta del valor que representaban para el tesoro los derechos de aduana.

Si en conjunto conocemos bien lo que concierne a las relaciones entre el fisco y los contribuyentes, sabemos mucho menos del juego del papeleo en el funcionamiento interno de la administración. De ciertos indicios parece desprenderse que llegó a ser abrumador. Por depender directamente de los intendentes la administración de los nomos, hasta la V dinastía conservaba cierta agilidad; los servicios centrales no tenían más papel que el directivo y coordinador, sin ingerirse directamente en el funcionamiento de las oficinas locales. Los funcionarios provinciales no dependían más que del intendente del nomo, y el poder central sólo intervenía cuando se trataba de ascenderlos a los servicios centrales o de investirlos con las funciones de regente, es decir, de representantes del poder ejecutivo[100]. Bajo la dinastía V se modificó sensiblemente el

◀ LÁMINAS 73 A 80

sistema. Los intendentes de los nomos han perdido la dirección inmediata de los organismos administrativos locales, que dependen directamente de la «doble casa» de Menfis. Todas las órdenes les llegan de arriba. Las ordenanzas que fijan la tasa del impuesto que debe pagar cada egipcio proceden directamente del servicio central de impuestos. Todos los funcionarios y todos los agentes dependen del servicio central. La máquina administrativa ya no está formada por cuarenta y dos gobiernos provinciales trabajando bajo un mismo cuadro legislativo, pero poseyendo cada uno cierta autonomía representada por la responsabilidad del intendente; ahora constituye un todo único en el que cada engranaje no puede funcionar si no se acciona directamente desde Menfis. En un sistema de este tipo adquieren una función preeminente los órganos de transmisión, y las fuerzas de la administración se desgastan en buena parte por su propio movimiento. El contacto entre el poder y el país se hace más difícil; la responsabilidad de los agentes ejecutivos se restringe cada vez más, reemplazada por la estrecha subordinación a las órdenes recibidas, de lo que resulta una falta de coordinación entre los servicios, que disminuye su rendimiento. Un documento curioso (la más antigua de todas las cartas que la historia nos ha conservado), nos sitúa en presencia de un pequeño conflicto surgido en los servicios de la administración militar, tal como debían sucederse diariamente en los diversos departamentos, que nos demuestra la nefasta influencia de los servicios de la administración sobre el rendimiento de las fuerzas vivas del país. Como hemos dicho anteriormente, el ejército egipcio era independiente de la administración. Estaba mandado por oficiales de carrera que dependían directamente de generales y de jefes de flota nombrados por el rey. Durante la V dinastía también fue dividido entre el Alto y el Bajo Egipto, es decir, dividido en dos cuerpos, aunque se hubiese conservado una unidad superior bajo el mando de un comandante general[101]. Pero un ejército no puede vivir sin la intendencia que lo avitualla, lo arma y lo equipa. La intendencia es un accesorio indispensable del ejército y bajo la V dinastía, sujeta la intendencia a la centralización burocrática, también ésta fue imponiéndose al ejército. La puesta en servicio del ejército precisa de una preparación considerable. Es necesario que sea avituallado y equipado por la intendencia para que durante la expedición ningún «soldado robe vestidos en las ciudades ni quite las cabras a nadie» [102].

Pero la intendencia era tan perfecta que constituía una traba. Sabemos que en Egipto el ejército se utilizaba para grandes trabajos. En las canteras de Tura trabajaban varias compañías en la extracción de la piedra caliza necesaria para las obras públicas. Una de las compañías que se hallaba trabajando recibió una orden de la «casa de las armas», firmada por el propio visir, ordenando al comandante que llevase la compañía a Menfis para proceder a una distribución de equipos. La carta es de gran interés, pues nos demuestra que las órdenes no sólo procedían de Menfis, sino que tenían que ser ava-

ladas por la firma del visir. El comandante de la compañía responde: «La compañía ha pasado seis días en Menfis y apenas ha empezado el trabajo en Tura. ¿No habría sido mejor equipar a sus hombres durante su estancia en la capital que llamarlos ahora con perjuicio para el trabajo y la pérdida de un día entero?» [103]

Este pequeño detalle es sintómatico y está lleno de significado.

7. Comienza a manifestarse la crisis del absolutismo

Entre el comienzo y el final de la V dinastía, es decir, en un período de algo más de un siglo, el absolutismo ha llegado a una profunda transformación de las instituciones y del estatuto social del reino. Se ha constituido una poderosa oligarquía de carácter clerical que poco a poco se impone al rey; después del reinado de Neferirkare, el clero y la nobleza, que por otra parte se confunden, constituyen una clase jurídica distinta dotada con importantes privilegios. El culto del rey, que se celebra en todos los templos de Egipto, fue el pretexto para arrancar a la corona no sólo importantes privilegios, sino la inmunidad, que al generalizar la transformación de los grandes dominios sacerdotales en señoríos autónomos, asestó al Estado un golpe mortal. A medida que la clase sacerdotal aumenta su poder, el poder político tiende a concentrarse en manos de la oligarquía constituida alrededor del rey, en el seno de su propio clero.

Igual que los sacerdocios, las funciones públicas más elevadas, como los gobernadores de nomo, tienden a transformarse en cargos hereditarios en provecho de una nobleza restringida. Ya desde el reinado de Sahure, el nomo de Un (Hermópolis Magna) queda de hecho vinculado hereditariamente a la familia de Serefenka. Al final de la V dinastía el rey da en feudo al general Inti el nomo de Naret-Pekhut (Cocodrilópolis).

Los nomos, que desde la III dinastía eran simples provincias administrativas, reemprenden una vida propia y, naturalmente, los cultos locales, que se habían conservado recobrarán vitalidad y prestigio, lo que sólo puede favorecer a la nobleza sacerdotal, que disfrutaba también de la inmunidad concedida a los templos.

De este modo, la clase sacerdotal reacciona contra el principio unitario impuesto anteriormente por los reyes de la IV dinastía. Ya la resistencia del clero de Ra había impedido la unificación del culto, bajo la autoridad de los faraones, intentada por Cheops y sus sucesores. La aparición de la V dinastía señaló la supremacía del culto solar; pero éste a pesar de ello había quedado estrechamente ligado al poder monárquico. La debilitación del rey frente a la oligarquía tiene por consecuencia también la del clero de Ra frente a los demás sacerdotes.

Bajo el doble aspecto político y religioso la disgregación se prepara. Se manifiesta primero en el plano religioso por el retroceso del culto solar en relación a los cultos locales. La unidad religiosa de Egipto se había realizado conjuntamente con la centralización del Estado. Desde la IV dinastía el culto del rey y el culto de Ra se habían confundido; todos los dioses de las antiguas monarquías predinásticas se habían agrupado alrededor del Gran Dios creador; jerarquizados por la teología heliopolita, fueron presentados por la religión oficial como los colaboradores de Ra y los símbolos del poder monárquico. Osiris, Horus, Hathor se consideran como los antepasados directos del rey; Thot es el dios de la ley, del Estado; Maat es la diosa de la justicia; Seshat, la de la administración; Anubis, el dios de la vida futura reservada a los leales; Khnum, creador de los hombres, y Min, aliado de Horus, se considerarán estrechamente asociados al culto real; Neith, la antigua gran diosa de Sais, alcanza tal importancia al lado de Hathor, que sus sacerdotisas obtienen la categoría de «leales» del rey. Todos los dioses del Alto y del Bajo Egipto se han transformado en proveedores de la potencia real. Todos le acogen a su coronación, presididos por los dioses Nilo, símbolos de la unidad del país. El culto real que se celebra en todos los templos se ha convertido en el lazo de unión de todos los cultos antes autónomos.

Pero esta magnífica unidad, que en el plano religioso marcha hacia el monoteísmo y en el político hacia el absolutismo, llevaba en sí un vicio, una profunda falla; al basar el poder real sobre el culto había creado un sacerdocio que, transformado en nobleza, iba a convertirse en el instrumento de destrucción de la unidad a la que aspiraba desde siglos la política real.

La lenta disgregación que se opera bajo la V dinastía se manifiesta después del reinado de Niuserre. Hasta entonces los reyes afirmaban la doble primacía del rey y de Ra con la edificación de un templo solar y de una pirámide real. Después de Niuserre, los reyes dejan de construir templos solares. Se quiebra la alianza entre los dos poderes. El poder real y el del clero de Ra retroceden simultáneamente. Mientras se refuerzan los cultos locales, los gobernadores de los nomos se transforman en príncipes hereditarios. Es el comienzo de una evolución profunda que alcanzará todo su significado bajo el reinado de Unas, con el que acaba la V dinastía.

En este momento se opera una verdadera revolución en el sistema religioso de Egipto que se manifiesta por un curioso retorno a las más antiguas tradiciones abandonadas desde hacía siglos. La pirámide de Unas, contrariamente al uso establecido por Djeser de concebirla como una sepultura organizada en múltiples cámaras destinadas al culto funerario, se recubre de gran cantidad de inscripciones sagradas de carácter arcaico. Es la primera aparición de los llamados «Textos de las pirámides» que se repetirán en los mausoleos reales de la VI dinastía. Parece ser que al grabarlos se quiso renovar una tradición, afirmar la continuidad con el lejano pasado del que se habían des-

prendido los reyes anteriores. Los textos que hallamos en la pirámide de Unas y que antes hemos analizado se remontan sin duda al período predinástico, es decir, a ocho siglos antes. En ellos resucitan las más antiguas cosmogonías y reaparecen todos los dioses que sucesivamente habían tenido el papel de dioses primordiales. Diríamos que la cosmogonía solar se borra ante el renacimiento de los antiguos cultos locales.

Todo el sistema del absolutismo monárquico establecido sobre el culto solar aparece amenazado desde este momento. El rey continuará titulándose «el gran dios» y el «hijo de Ra», e identificándose con el dios creador, pero su poder disminuirá con el del culto, sobre el que se había querido basar su omnipotencia. Este retroceso se manifiesta por el crecimiento de los cultos locales y la transformación de las provincias o nomos en principados hereditarios.

La ruina del edificio religioso erigido por el Imperio Antiguo empezó paralelamente a la ruina de la monarquía en provecho de la oligarquía. El principio de unidad retrocede inevitablemente tanto en el plano político como en el religioso.

1. El cuento de Cheops y los magos: G. MASPÉRO, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, págs. 36-44; G. LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens* (los cuentos del papiro *Westcar*, 4.º cuento, un prodigio bajo el rey Cheops: el mago Djedi), pág. 84.

2. L. BORCHARDT, en *A.S.A.E.*, XXXVIII (1938), págs. 209-215.

3. B. GRDSELOFF, *Deux inscriptions juridiques de l'Ancien Empire*, en *A.S.A.*, XLII (1943), págs. 69 y 70.

4. Los reyes de la V dinastía se suceden del modo siguiente: Userkaf, Sahure, Neferirkare, Khaneferre, Niuserre, Dedkare-Isesi, Unas, Menkauhor (según DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, página 203).

5. JÉQUIER, *Douze ans de fouilles dans la nécropole memphite* (1940).

6. Los nombres de las pirámides eran:
   Los lugares de Userkaf son puros.
   El espíritu de Sahure resplandece.
   Neferirkare se manifiesta.
   Las almas de Khaneferre son divinas.
   Los lugares de Niuserre son eternos.
   Los lugares de Menkauhor son divinos.
   El rey Isesi es bueno.
   Los lugares de Unas son bellos.

   Los nombres de los templos solares: de
   Userkaf: Corte de las ofrendas de Ra.
   Sahure: Dominio de Ra.
   Neferirkare: Lugar del corazón de Ra.
   Khaneferre: Santificación del corazón de Ra.
   Niuserre: El corazón de Ra se alegra.
   Cf. H. GAUTHIER, *Dictionnaire des noms geográphiques contenues dans les textes hiéroglyphiques* (7 vols., *S.R. Géogr.*, III, 1925), pág. 100.

7. El título de *ny heb Rê* (es decir, «que pertenece a la fiesta de Ra»).

8. F. VON BISSING, *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re (Rathures)* (Leipzig, 1922-1928).

9. No se conoce la planta de los templos del Imperio Antiguo. No obstante, parece que el templo de Denderah dedicado a Hathor, de época ptolemaica, fue trazado sobre la antigua planta que databa de la época de Cheops: G. STEINDORFF, *Die Kunst der Ägypter* (Leipzig, 1928).
   Parece que el templo de Ptah en Menfis, al que alude Heródoto, que según la tradición fue fundado por Menes (II, 99), presenta la misma planta (véase G. GOOSSENS, en *C. d'É.*, números 39 y 40, 1945, págs. 49 y ss).

10. Así es en el templo de Abu Gorab, cerca de Abusir (F. VON BISSING, en *A.S.A.E.*, 53, 1955, págs. 319-338).

11. E. LUEDDECKENS, *Alter und Einheitlichkeit der ägyptischen Vorstellungen vom Totengericht*, en *Ak. Wiesbaden* (1953), págs. 182-199. El papel de juez de los muertos, devuelto a Ra en algunos «Textos de las pirámides», lo toma de nuevo en seguida Osiris.

12. E. DRIOTON, *Le temple égyptien*, en *Revue du Caire*, núm. 49 (1942), pág. 132 [*Pages d'Égyptologie*, págs. 41 y ss.].

13. E. OTTO, en *O.L.Z.*, 46 (1933), col. 306, considera que el toro sacrificado representaba a Seth, inmolado a causa de sus crímenes.

14. A. MORET, *Le culte divin journalier en Égypte.*

15. El jefe de los oficiantes es el *hery tep khery hebet (ḥry-tp ḫry-ḥbt)*, los oficiantes son los *khery hebet (ḫry-ḥbt)*: J. P., *Inst.*, II, págs. 25 y 26.

16. *Mehenek nisut (mḥnk nsw)*: J. P., *Inst.*, II, página 26.

17. Los sacerdotes *uab (w'b)*: J. P., *Inst.*, II, página 27.

18. *Hem neter (ḥm-nṯr)*: J. P., *Inst.*, II, pág. 27. La lista de todos los sacerdotes reales de la V dinastía se hallará en J. P., *Inst.*, II, págs. 33 y 34.
H. KEES *(Die Phylen und ihr Vorsteher im Dienst der Tempel und Totenstiftung,* en *Or.*, 17 (1948), págs. 71-90 y págs. 314-325), considera que durante el Imperio Antiguo no existe una verdadera clase sacerdotal jerarquizada que se ocupara exclusivamente del culto. Comparto hasta cierto punto esta manera de ver; no obstante, en lo referente a los colegios de sacerdotes y al clero de Ra — especialmente su gran sacerdote —, me parece que debió de existir un clero independiente.

19. J. P., *Inst.*, II, pág. 85.

20. Véanse los decretos de la V.ª y VI dinastías: J. P., *Inst.*, II, págs. 252-269.

21. *Iry pât (iry-pʿt), rekh nisut (rḫ nsw), imakhu (imɜḫw)*: J. P., *Inst.*, II, pág. 53.

22. *Tepy kher nisut (tpy ḥr nsw), semer (śmr), imi ib (imy-ib), meri (mry)*: J. P., *Inst.*, II, págs. 53 y 64-65.

23. *Hery sesheta n per âa (ḥry śšṯɜ n pr-ʿɜ)*, jefe de los secretos de palacio: J. P., *Inst.*, II, pág. 57-63.

24. *Imy ib nisut (imy ib nsw)*, «el que está en el corazón del rey»: J. P., *Inst.* II, págs. 73 y 101.

25. Las tumbas son construidas a menudo a expensas del rey; su fastuosidad es proporcional a la importancia y, por consiguiente, a la riqueza del donante.

26. La lista de todos los principales nobles, con las prebendas de que disfrutaron, se hallará en J. P., *Inst.*, II, págs. 76-84.

27. J. P., *Inst.*, II págs. 90-94, contra J. SAINTE FARE GARNOT, *Le tribunal du grand dieu en Égypte* (en *Rev. Hist. Rel.*, CXVI, julio-agosto 1937), que quiere ver en él el tribunal encargado de juzgar a los muertos. En efecto, aunque algunos «Textos de las pirámides» hablen de Ra como juez de los muertos, en la época de la V dinastía esta concepción parece haber sido abandonada, habiendo confiado tal juicio a Osiris y luego a un tribunal constituido por los cuatro, dioses Tefen, Tefnut, Maat y Shu (A. MORET *Le jugement du roi mort*, pág. 14).

28. *Id.*

29. Sobre la institución del visir: J. P., *Inst.*, II, págs. 95-100 y 106-110.

30. *Sesheta (śšṯɜ)*, «secreto», parece haber tomado el sentido de «competencia», «conocimiento técnico». El sentido de «jefe de los secretos» es el de nuestro «secretario» o «consejero».

31. Sobre el Consejo de los Diez, bajo la V dinastía: J. P., *Inst.*, II, págs. 101-104 y 110-112.

32. J. P., *Inst.*, II, págs. 104-112.

33. J. PIRENNE, *La loi et les decrets dans l'Ancien Empire* (en *R.I.D.A.*, 1957, págs. 17 y ss.).

34. J. P., *Inst.*, II, págs. 104 y 112.

35. J. P., *Inst.*, II, págs. 233-269.

36. J. P., *Inst.*, II, págs. 105-108.

37. Sobre la organización judicial del Egipto antiguo, véase: J. P., *Inst.*, II, cap. XXVI, págs. 114 y ss., y ABY IBRAHIM HARARI, *Contribution à l'étude de la procédure judiciaire dans l'Ancien Empire égyptien* (El Cairo, 1950), que llega casi enteramente a las mismas conclusiones que yo.

38. *Semsu hayt (śmśw ḥɜyt)*. Lleva el título arcaico de «Juez, boca de Nekhen», que se remonta a la época predinástica (J. P., *Inst.*, II, páginas 115 y 116).

39. *Hery sesheta n udja medu (ḥry śšṯɜ n wḏʿ mdw)*: J. P., *Inst.*, II, págs. 117 y 118.

40. *Hery sesheta n medu shetau (ḥry śšṯɜ n mdw šṯɜw)* J. P., *Inst.*, II, pág. 117.

41. Véase el texto de Uni (J. P., *Inst.*, III, pág. 262), comentado desde el punto de vista judicial: *ibidem*, II, págs. 114-118.

42. J. P., *Inst.*, II, págs. 118 y 142-143.

43. *Usekhet (wśḫt)*: J. P., *Inst.*, II, págs. 120 y 121.

44. *Iry seper (iry ỉpr)*: J. P., *Inst.*, II, pág. 122.

45. J. P., *Inst.*, II, pág. 138.

46. J. P., *Inst.*, II, pág. 137.

47. *Medu rekhyt (mdw rḫyt)*: J. P., *Inst.*, II, pág. 152.

48. Sobre el *iun kenmut (iwn knmwt)*: J. P., *Inst.*, II, pág. 152. Véase A. MORET, *Mystères égyptiens* (París, 1913), págs. 72-79.

49. El sacerdote *iun kenmut* se reviste con la piel de pantera que llevan los sacerdotes en la fiesta *sed*, introducida por la realeza osiríaca (J. P., *Inst.*, II, pág. 153).

50. J. P., *Inst.*, II, págs. 128 y 150.

51. Véase la titulación de Urkhuu en J. P., *Inst.*, II, *index* de la V dinastía, núm. 9.

52. J. P., *Inst.*, II, pág. 128.

53. J. P., *Inst.*, II, págs. 123 y 145; y el *index* de la V dinastía, núm. 40.

54. Véase la carrera judicial de Urkhuu, en J. P., *Inst.*, II, pág. 124, y el *index* de la V dinastía, núm. 40.

55. J. P., *Inst.*, II, pág. 147.

56. *Tepy kher nisut*: J. P., *Inst.*, II, págs. 129 y 150.

57. Es por lo que llevan también el título de *khenty neset (ḫnty nśt)*: J. P., *Inst.*, III, pág. 158.

58. *Ptahhotep*, 88 y 89; cf. G. FECHT, *Der Habgierige und die Maat in der Lehre des Ptahhotep* (Gluckstadt, 1958), págs. 12 y ss.

59. *Ptahhotep*, 97 y 98; G. FECHT, *op. cit.*, páginas 21 y ss.

60. *Id.*, págs. 91 y ss.

61. *Id.*, trad. ERMAN, *Literatur*, pág. 89.

62. Inscripción de Urkhuu, 1-3 (=SETHE, *Urk.*, I, 46, 9 y ss.).

63. Inscripción de Kagemni: J. P., *Inst.*, III, página 61.

64. Inscripción de Neferseshemre: J. P., *Inst.*, III, pág. 62.

65. SETHE, *Urk.*, I, 269, 9.

66. *Id.*, 50, 8 y 9.

67. J. P., *Inst.*, III, pág. 61.

68. *Ptahhotep*, 362-366 (trad. ERMAN, *op. cit.*, página 94).

69. *Id.*, 368.

70. *Id.*, 627 (ERMAN, *op. cit.*, pág. 98).

71. *Id.*, 249 y ss.

72. *Id.*, 60 y ss. (ERMAN, *op. cit.*, págs. 88 y 89).

73. Cf. R. FAULKNER, *Ptahhotep and the Disputants* en *Aegyptologische Studien zu Grapow* (Berlín, 1955), págs. 81 y ss.

74. *Ptahhotep*, 526-531 (ERMAN, pág. 96).

75. *Id.*, 415 y ss.

76. *Id.*, 84-87 *(op. cit.*, pág. 89).

77. *Id.*, 481 y ss.

78. *Id.*, 264-267.

79. Decreto de Micerino (BR., *A.R.*, I, § 211).

80. *Ptahhotep*, 415-417 (ERMAN, pág. 94).

81. *Id.*, 370 y 371 *(op. cit.*, pág. 94).

82. *Id.*, 550 y 551 *(op. cit.*, pág. 97).

83. SETHE, *Urk.*, I, 269, 8.

84. Como lo harán los reyes de la XII dinastía.

85. Decreto de Dahchur (J. P., *Inst.*, II, pág. 254). Sobre la administración de los dominios, cf. J. P., *Inst.*, II, págs. 203 y 204.

86. J. P., *Inst.*, II, págs. 151-157.

87. *Imyra niuut maut (imy-rꜣ niwwt mꜣwt)*: *id.*, página 156.

88. *Imyra niuut maut (imy-rꜣ niwwt mꜣwt)*: página 156.

89. *Imyra sepaut ta mehu (imy-rꜣ ṯpꜣwt tꜣ mḥw)*: *id.*, pág. 155.

90. J. P., *Inst.*, II, pág. 164.

91. Decreto de Koptos: J. P., *Inst.*, II, pág. 164 y nota 1.

92. J. P., *Inst.*, II, págs. 162-164.

93. Este servicio es dirigido por el «director del servicio de las declaraciones». Véanse los decretos de Teti, Pepi I y Pepi II en J. P., *Inst.*, II, págs. 176-178.

94. Decreto de Koptos: J. P., *Inst.*, II, pág. 185.

95. L. BORCHARDT, *Ein Rechnungsbuch des königlichen Hofes...*, págs. 8-15; J. P., *Inst.*, II, páginas 198 y 199.

96. Véanse los decretos reales de Dahchur y Koptos en J. P., *Inst.*, II, págs. 184-192. Sobre la administración de las finanzas bajo la V dinastía: J. P., *Inst.*, II, págs. 193-199.

97. F. PETRIE, en *Anc. Eg.*, 1926, *index*, núm. 1755 (pág. 81).

98. *Id.*, núm. 1537.

99. Véase lo dicho antes al hablar de las ciudades.

100. Véase sobre ello las biografías de Meten, Pehernefer y Khutaa, altos funcionarios del final de la III dinastía y de los comienzos de la IV: J. P., *Inst.*, I, págs. 139-146.

101. J. P., *Inst.*, II, págs. 211-214.

102. Texto de Uni, BR., *A.R.*, I., §§ 310-312 y J. P., *Inst.*, II, págs. 215-217. Véase la traducción de M. STRACMANS, *La carrière du gouverneur de la Haute Égypte, Ouni...*, y A. SERVIN, *Deux aspects de la carrière d'Ouni*, en *Bul. Sté. d'études histor. et géogr. de l'Isthme de Suez*, II, 1948 (El Cairo, 1949), págs. 31-45.

103. A. GARDINER, *An administrative Letter of Protest*, en *J.E.A.*, XIII (1927), págs. 75-78.

1. La intervención del Estado en la vida económica

Durante la V dinastía, Egipto conoció una etapa de gran prosperidad debida principalmente a su comercio internacional, esencialmente marítimo. Su expansión económica se manifiesta por la difusión que adquiere su patrón monetario.

El *shat* egipcio, de 7,5 gr. de oro aproximadamente, apareció en las ciudades de Fenicia; Creta lo adoptó, por su relación con los puertos de Siria, bajo el nombre fenicio de siclo [1]. Hay que deducir, pues, que Egipto era el gran centro comercial del Mediterráneo. El comercio era debido principalmente a las ciudades, y la difusión del patrón oro egipcio demuestra que la base de las transacciones comerciales se hacía en oro. La abundancia del metal amarillo y la riqueza de las ciudades del Delta eran fenómenos íntimamente enlazados.

Durante la V dinastía el país dispone de grandes cantidades de oro. El rey constituye una reserva confiada a un servicio especial, la «casa del oro» [2]. El pago de los sueldos de los funcionarios precisa cada vez mayor cantidad de metal. El rey Sahure distribuye periódicamente oro a sus funcionarios, a sus cortesanos, a las damas de la corte, en forma de collares, brazaletes y arquillas llenas de oro [3]. Ello prueba la gran abundancia de oro y, al propio tiempo, el desarrollo de la riqueza y el lujo. Tanto para el Estado como para los particulares, el oro se convierte en una forma de pago. Toda fortuna precisa reservas de oro y, sin embargo, Egipto producía ese metal en cantidades ínfimas. El oro de Nubia o de las regiones desérticas del mar Rojo debía de representar aún un escaso porcentaje, puesto que las grandes expediciones reales hacia esos territorios casi no comienzan hasta la V dinastía. Por consiguiente, sólo la actividad industrial y comercial de las ciudades del Delta pudo provocar aquella acumulación de oro, que pasaría al tesoro real gracias a los impuestos y a las aduanas.

Sin embargo, los recursos que el comercio privado procura al Estado parece que no son suficientes. Cada vez son mayores los gastos públicos. La política absolutista,

al exigir continuas donaciones a los templos, junto con el aumento incesante de las retribuciones a la oligarquía rectora, sitúa al Estado ante unas necesidades que se acrecientan constantemente. Parece que el Estado procuró aumentar sus disponibilidades iniciando una política de economía estatal. No sustituyendo al comercio privado, sino intentando abrir nuevas fuentes de riqueza. En suma, el Estado emprende durante la V dinastía una política que en términos modernos calificaríamos de imperialista y colonial.

La búsqueda de nuevos recursos iba a intentarse por dos caminos distintos: el valle del Nilo y el mar. Desde el punto de vista de la economía internacional, Egipto es un país esencialmente marítimo. Hemos indicado ya que, desde la época predinástica, se comprobaban sus relaciones por mar no sólo con Biblos, sino quizá con las propias islas del Mediterráneo oriental. En documentos de los reinados de Cheops y de Sahure[4] se mencionan relaciones de los egipcios con los *helu*, en los que MONTET quiere identificar a los pobladores del Egeo (?)[5].

Egipto ocupaba el centro de una cuenca económica de las más activas, que pudo extenderse desde la costa siria hasta Creta, englobando las islas del Egeo. A esta cuenca marítima acudían los productos de Mesopotamia, de la Bactriana, del Indo y de Asia Menor.

Los reyes de la V dinastía decidieron extender su actividad comercial al mar Rojo, al que organizaron grandes expediciones marítimas con una finalidad puramente económica.

Según parece, Sahure fue el primero que envió importantes misiones reales hacia el país del Punt por el mar Rojo.

El Egipto del Imperio Antiguo designaba con el nombre de Punt no sólo a la costa de los somalíes, sino a las tierras arábigas de la orilla opuesta. Era difícil alcanzar esas tierras, puesto que los egipcios no tenían puerto alguno en el mar Rojo. Parece que la ruta más transitada para alcanzarlas era el camino que desde Koptos, por el Wadi Hammamat, desembocaba en la región de Coceir[6]. Pero de Koptos al mar había cuatro días de marcha sin agua ni oasis. La costa era abrupta y desértica. Era preciso construir los barcos allí mismo, y como su conservación era difícil, la expedición tenía que desmantelarlos al regreso para recuperar la madera. Estas expediciones no las podían organizar por su cuenta los comerciantes particulares. Los productos del Punt eran los más apreciados. De tiempo en tiempo llegaban a Egipto caravanas, posiblemente de árabes, con cargamentos de estas materias. Por consiguiente, los beneficios que podrían obtenerse de las expediciones al país del Punt eran considerables. Se trataba de una gran empresa. Además del agua y de los víveres era necesario transportar la madera necesaria para la construcción de los barcos y las manufacturas precisas para el intercambio de las mercancías deseadas. El éxito fue completo y desde entonces la

administración de los Trabajos del rey, conjuntamente con el departamento de Hacienda, fueron encargados de organizar expediciones hacia el fabuloso país del Punt, la «India» del Egipto antiguo[7].

Para hacer practicable el mar Rojo para el comercio egipcio, no había más que un medio: hacerlo accesible desde el Mediterráneo. Y eso fue lo que se hizo. ¿Cómo? En realidad no lo sabemos. Parece que se estableció una comunicación entre el Nilo y el lago Timsah por el Wadi Tumilat; desde el lago Timsah se excavó un canal hacia los lagos Amargos, de donde era posible la comunicación con el golfo occidental del mar Rojo (el actual golfo de Suez). Desde entonces la capital egipcia se halló en contacto por vías fluviales con los dos mares y pudieron organizarse las expediciones hacia el Punt.

Durante la VI dinastía y probablemente antes, escribe MONTET, las naves iban directamente desde Biblos hasta el Punt. Sabemos de marinos que realizaron hasta once veces el viaje pasando por Bubastis[8].

Al propio tiempo la explotación del Sinaí, de donde procedía desde hacía mucho tiempo el cobre y la turquesa[9], fue emprendida de modo metódico y sistemático[10]. Estas expediciones al Sinaí y al país del Punt tomaron el carácter de verdaderas empresas de Estado, civiles y militares a la vez. Los funcionarios y los obreros encargados de la parte económica de la misión eran acompañados por tropas de tierra y barcos de guerra en el mar Rojo. Hemos de admitir, sin embargo, que desde que el mar Rojo fue enlazado al Mediterráneo también el comercio privado se extendería hacia los nuevos mercados, puesto que las naves podían ir directamente de Biblos al Punt.

Las expediciones estatales traían del Sinaí cobre, turquesas y malaquita[11]. Cuando se trataba de otros productos destinados a las ofrendas del culto, se agregaban a la expedición funcionarios de la administración del culto[12]. Los reyes de la V dinastía abrieron nuevas minas de turquesas, cuya situación se mantuvo secreta[13].

La explotación del Sinaí fue organizada de un modo racional; se excavaron galerías subterráneas para la extracción del cobre, y el mineral era tratado allí mismo.

Al mismo tiempo de la puesta en valor del Sinaí y del Punt se hacía remontar el Nilo por expediciones reales, semieconómicas, semimilitares, para traer de Nubia oro, ébano y marfil[14].

De este modo se organizó una economía de Estado sostenida por una flota de guerra cada vez más poderosa[15]. La expansión económica hacia el exterior se completaba en el propio territorio egipcio con la industria de las canteras, que constituía un monopolio real. Los grandes trabajos ejecutados por la IV y V dinastías aumentaron considerablemente la actividad de las canteras. La magnífica caliza de Tura era extraída por tropas bajo la dirección del departamento de los Trabajos del rey. Compañías de reclutas a las órdenes de sus oficiales trabajaban una o dos semanas, relevándose

para extraer y transportar la piedra a Menfis. El granito se transportaba desde la región de la primera catarata, el basalto desde el Fayum, el alabastro de los alrededores de Hatnub, la arenisca de Asuán[16].

La actividad económica del Estado alcanzó cada vez más importancia durante la V dinastía, aunque no parece que hiciera competencia a la actividad económica privada. Las grandes expediciones realizadas al Sinaí o al país del Punt precisaban de medios que sólo el Estado podía movilizar. El mar Rojo, casi cerrado a la empresa individual por las dificultades de acceso, fue el marco de una economía estatal protegida por una gran flota de guerra. Por el contrario, no parece que el Estado emprendiera verdaderas operaciones comerciales con Biblos. Es indudable que el Estado haría gran demanda de madera para sus empresas, en particular para la construcción de barcos, o quizás adquiriría navíos ya equipados[17], pero no vemos que intentara sustituir a los comerciantes privados que en el mercado de Biblos entraban en contacto con los de Sumer y a través de éstos con la región del Cáucaso[18].

Los reyes de la V dinastía, por razones económicas del mismo orden que las militares que les obligaban a vigilar constantemente la frontera asiática, intervienen políticamente en Siria y Biblos. La necesidad de proteger el comercio egipcio les obliga a ejercer un protectorado sobre Biblos, que durante la V dinastía parecía reconocer la soberanía de los faraones. En el templo de Biblos se reproduce al rey Unas abrazado por la «Señora de Biblos», representada como una diosa Hathor. Los egipcios llaman al dios solar de Biblos: «Ra que está sobre el lago del faraón»[19], y el rey de Biblos se titula a sí mismo «hijo del Ra de los países extranjeros».

Egipto aparece como el gran centro de civilización hacia el que se orientaba Biblos. Uno por lo menos de los dos templos que entonces se levantaban en aquel puerto libanés había sido construido y decorado por los egipcios[20]. El escrito biblita más antiguo que se conserva aparece en jeroglíficos tomados de Egipto[21].

Parece que la V dinastía extendió el protectorado egipcio hacia el interior. Bajo el mando de Inti se realizó una expedición que se apoderó de la ciudad palestinense de Nedia. Probablemente se estableció en ella una guarnición encargada de la defensa de la importante vía comercial que unía la costa siria con el mar Rojo y Arabia. Inti fue recompensado con largueza por sus éxitos. Es interesante observar que la expedición llevaba consigo aliados beduinos, lo que nos indica que las poblaciones nómadas de la frontera de Arabia mantenían buenas relaciones con Egipto y habían aceptado hasta cierto punto una especie de protectorado[22].

Estas intervenciones estatales en Siria no perjudicaban el comercio privado de las ciudades del Norte, que antes bien se beneficiaban del creciente prestigio egipcio.

Sin embargo, la política económica del Estado tuvo cierta repercusión sobre la economía urbana. Ésta vio reducirse su mercado de distribución por el hecho de que

el Estado dejó de adquirir a las ciudades aquellos productos que le eran necesarios para el culto y que conseguía ahora mediante su nueva política. Más aún, al propio tiempo que el Estado importaba directamente el oro, el marfil, las piedras preciosas, etcétera, crecía la importancia de los talleres de palacio, en los que se fabricaban todos los objetos de lujo necesarios para la corte y el culto. Frente a la economía privada se creó una economía de Estado que a la larga desencadenó una crisis económica en las ciudades.

La revalorización del patrimonio. La administración de la V dinastía buscó el modo de aumentar sus recursos en todos los campos. La explotación sistemática del patrimonio real coincidió con el desarrollo del comercio estatal.

El patrimonio era una fuente importante de rentas. La V dinastía emprendió su revalorización organizándolo en dos servicios: el de los campos y el del personal. Un director general centralizaba los dos servicios en el Alto y en el Bajo Egipto, agrupando la gestión de los numerosos dominios reales. Cada dominio constituía una célula administrativa propia bajo la dirección de una «casa de agricultura», subdividida en cuatro secciones: la «casa del arado», de la que dependían las tierras de labor; la «casa del pastor», de la que dependían los pastos; la «casa de los animales reproductores» y la «casa de los animales de cría» [23].

Con frecuencia estas explotaciones autónomas eran poco extensas. El Estado, en definitiva, practicaba el sistema de cultivo intensivo y de gran rendimiento que exigía una administración de las más perfectas y flexibles.

2. Los cargos tienden a hacerse hereditarios

Mientras la centralización estatal ahoga lentamente al individuo sometido a la omnipotencia de una administración anónima e hipertrofiada, el aspecto de la sociedad se transforma. La tendencia general de la evolución es el retroceso del individualismo. El valor individual, que había sido hasta entonces la base de la concepción social, empieza a borrarse ante la nobleza hereditaria que confiere el rey a sus leales. Para juzgar a un hombre, era más importante saber si su padre era o no *imakhu* que conocer su capacidad personal. Los cargos sacerdotales que conferían nobleza se vuelven hereditarios en las familias nobles. Y no en virtud de una ley o de un sistema establecido, sino por una costumbre que se implanta inevitablemente. De modo natural el rey otorga a los hijos de los leales los cargos sacerdotales que sus padres habían disfrutado. De este modo se hicieron hereditarios durante la V dinastía los grandes sacerdocios de Ptah, en Menfis, y los de la diosa Hathor, en Cusae [24]; en el culto real

los sacerdocios tienen una marcada tendencia a hacerse patrimoniales; algunas familias conservan de padres a hijos los cargos de sacerdotes de Cheops, de Micerino o de Userkaf, o se transmiten las funciones de oficiante en las ceremonias del culto dado al faraón[25]. Antes de la VI dinastía ninguna decisión real confirió sacerdocios a título hereditario. Pero el uso creó un derecho adquirido que hizo aparecer insensiblemente una nueva noción jurídica que, si no hacía de ciertos cargos una propiedad, los consideraba por lo menos como un «beneficio» de familia.

Esta noción pasó del plano sacerdotal al plano civil. Como todos los altos funcionarios estaban dotados con sacerdocios del culto real y éstos conferían nobleza, prácticamente todos los altos funcionarios se convierten en nobles, y muy pronto incluso en nobles hereditarios. Se acumulan los cargos civiles y los del culto y de modo insensible las altas funciones administrativas quedarán exclusivamente en manos de los nobles. La nobleza, en lugar de aparecer como otorgada por el ejercicio de altas funciones, es poco a poco la que reserva el derecho de ocupar los más importantes cargos a las principales familias. De este modo, la nobleza, sin transformarse en una clase cerrada, da origen a una oligarquía de altos funcionarios, dominada por una oligarquía visiral de un número muy reducido de familias.

Esta evolución fue determinada por la costumbre, no por la ley. Las circunstancias imponen la fosilización de la sociedad. La herencia se convierte en un principio social. Incluso en las familias del vulgo pasa a ser normal que el hijo siga la misma carrera que el padre. Conocemos familias en las que se suceden las diversas generaciones en la administración militar o en las oficinas de los archivos. Esta tradición la hallaremos principalmente en las grandes familias, en las que el principio hereditario de la nobleza y luego del sacerdocio da una suerte de derecho adquirido al disfrute de las altas funciones civiles y de los cargos palatinos, que crean estrechas relaciones entre sus posesores y el rey.

El gobierno de los nomos tiene también una marcada tendencia a adquirir un carácter patrimonial vinculado a la descendencia de los altos funcionarios que pertenecen a la nobleza. Teóricamente no se modifican las reglas del escalafón, pero en la práctica los nobles pasan ante los que no lo son a la hora de obtener los principales cargos[26]. De ello a reconocer a ciertas familias el derecho de ocupar hereditariamente determinadas funciones como recompensa real no hay más que un paso, que fue franqueado al final de la V dinastía. Los gobiernos de los nomos de Un y de Per-Sebek, situados ambos en el Egipto Medio, fueron transformados en beneficios familiares; el primero en favor de los descendientes del «director de la provincia de las Ciudades Nuevas», Serefenka[27], y el segundo, en provecho del general Inti, al regresar victorioso de una campaña en Palestina[28]. Es interesante que el rey, al transformar el estatuto jurídico de estos dos nomos, también cambiase el título de sus gobernadores: al convertirse en

hereditarios ya no se titularon «jueces intendentes», sino que volvieron a tomar el antiguo título de «regentes de castillo» *(heqa het)*, que habían llevado en otro tiempo los príncipes feudales, y que en la administración se había conservado hasta la IV dinastía.

Este importante acontecimiento jurídico abre un nuevo período en la historia de las instituciones egipcias: el del desmembramiento del poder real, cuya evolución se continuará y se acelerará durante la VI dinastía.

3. La familia se reagrupa El individualismo se atenúa en el derecho de familia al tiempo que retrocede en el derecho público.

La constitución de un sacerdocio real llevó a la aparición de una «nobleza» dotada con «beneficios» inalienables e indivisibles, cuyas rentas servían en principio para la celebración del culto funerario de los leales, pero que muy pronto rebasaron esas necesidades. El derecho sucesorio de la época individualista dividía entre los hijos los bienes del padre y de la madre. Los beneficios, al ser indivisibles, no podían ser tratados bajo la regla del derecho común. Precisamente para conservarles su carácter perpetuo e inmutable los «leales» transformaron los beneficios en fundaciones dotadas de personalidad jurídica desde el fin de la IV dinastía. Esta solución tenía el inconveniente de privar a la familia de las rentas del beneficio. Por ello, vemos aparecer desde esta época fundaciones confiadas a verdaderas sociedades familiares constituidas por la esposa y los hijos del beneficiario. En este caso los bienes se dividían en dos categorías jurídicas claramente definidas: el patrimonio familiar se distribuía normalmente entre los hijos, mientras que el beneficio se convertía en un bien de mano muerta afecto a una sociedad familiar[29], cuyos miembros eran llamados a sucederse, en la descendencia de cada uno, por orden de primogenitura, en línea masculina, bajo la autoridad del hijo mayor de la rama primogénita. Cada una de estas sociedades de familia se convertía en una célula familiar que, agrupada alrededor de un bien inalienable e indivisible, formaba una entidad jurídica establecida sobre la base del doble privilegio de primogenitura y masculinidad. Esta nueva comunidad familiar no era obra de la ley. Debía su existencia a un acta de fundación o a un testamento. El derecho sucesorio normal no quedaba modificado y la autoridad del primogénito, que la nueva forma hacía aparecer, no se extendía fuera de la sociedad familiar, pues quedaba reducida a la administración del dominio funerario.

No obstante, el número creciente de beneficios, que se acumulaban en las mismas manos, aumentaba su importancia en el patrimonio de las familias nobles. Naturalmente, muy pronto su estatuto influiría en el régimen sucesorio y el derecho fami-

liar. La costumbre de entregar al hijo mayor la administración de la fundación familiar le otorgaba una posición preeminente que le hacía aparecer como el verdadero jefe de la familia. Este hecho aumentaba aún más por el hecho de suceder a su padre en los sacerdocios y cargos. No es de extrañar, por consiguiente, que desde el comienzo de la V dinastía los representantes de las principales familias adquirieran el hábito de confiar por testamento a su hijo mayor la misión de administrar por cuenta de sus hermanos y hermanas no sólo los beneficios de feudalidad, sino la totalidad de su fortuna [30]. Por ese hecho sin duda los bienes de la familia no se transformaban en un conjunto indivisible. Al morir el hijo mayor se quebraba la comunidad entre los hermanos que había instituido aquel testamento y aparecían tantas partes como herederos, que a su vez podían establecer nuevas comunidades. La familia se fijaba en grupos solidarios que muchas veces permanecían unidos por la participación con carácter perpetuo de una fundación, con lo que se constituiría lo que podrían llamarse unos linajes.

Esta cohesión familiar repercute en el campo del culto funerario. Vemos a los leales agruparse alrededor del culto del padre, de la madre y de los hijos, y sostenerlos con su propio beneficio. Los bienes de familia forman en este caso la base de un verdadero culto familiar. Cada uno conservaba ciertamente un culto individual, pero los distintos cultos eran mantenidos por la misma fundación y servidos por los mismos sacerdotes, de lo que resultó que cada vez quedó más ligado el culto de la esposa al de su marido en las familias nobles. La esposa tomaba un lugar junto al de sus hijos en el colegio de sacerdotes funerarios de la fundación, colocado bajo la autoridad del hijo mayor, jefe del culto. Desde entonces la esposa e hijos, constituyendo un colegio de sacerdotes encargados de celebrar el culto del jefe de familia muerto, aparecían respecto a él en la misma situación que los leales frente al culto del rey. Del mismo modo que el leal, en pago del culto que rendía al rey, percibía las rentas de un beneficio, la esposa y los hijos, sacerdotes del culto funerario del padre, participaban de las rentas de su fundación. La esposa se encuentra de este modo en la situación de «leal de su marido», mientras que los hijos serán «leales de su padre». Y naturalmente, como esas fundaciones sólo existían en las familias nobles, el beneficio de viudedad, que es consecuencia inmediata para la esposa, aparece como una institución nobiliaria.

Así, al margen del derecho común, se constituían en las familias nobles nuevas costumbres. La base era el derecho de primogenitura; y la esposa, perdiendo poco a poco su independencia jurídica, veía fundirse su personalidad en el grupo familiar de su marido. Desaparecía el individualismo para dar lugar a una solidaridad familiar, aún no sancionada por la ley, pero creada por la voluntad de los testadores e impuesta por las costumbres.

Con estas nuevas costumbres se desarrollaron nuevos conceptos morales. La mujer, al perder su condición de igual al hombre y pasar a la dependencia de su marido

o en las fundaciones funerarias a la de su hijo mayor, dejó de ser la «señora de la casa». A imitación del rey, los más ricos instituyeron sus propios harenes. No es que se introdujera la poligamia, pues a excepción del rey, el egipcio permaneció legalmente monógamo, y la esposa continuaba ejerciendo cargos sacerdotales y gozando de gran prestigio. Pero al no ser igual que su marido en el plano político, pasó a ser simplemente su «mujer». Vemos en este momento expresarse más libremente la ternura en relación a la esposa, «delicia del amor de su marido» [31], que, por otra parte, considerándose desligado frente a ella de sus antiguas obligaciones, se rodea de concubinas, bailarinas y flautistas, que, apreciadas como simple pasatiempo, no formaban en modo alguno parte de la familia y cuyos hijos no tenían ningún lazo reconocido con su padre [32].

La evolución del derecho de la IV a la V dinastías puede seguirse paso a paso en las representaciones familiares de las mastabas. Las tumbas de la III y de la IV dinastías revelan un derecho individualista. Con frecuencia son individuales y cuando se representa la esposa aparece como igual de su marido, del mismo tamaño y en una posición que no implica subordinación ni sumisión. Bajo la V dinastía, por el contrario, la mujer toma una posición subalterna. Se la representa de tamaño menor al de su esposo, al que sostiene por la cintura, se sienta a sus pies, se arrodilla a su lado o frente a él y se titula su «leal».

Por contra, el hijo mayor toma una posición preeminente, sostiene el báculo del padre, proclamando de este modo que heredará su autoridad, e, incluso, acontece que la viuda aparezca de pie en actitud de respeto ante el hijo mayor convertido en jefe de la familia [33].

4. La sociedad se divide en clases La formación de una nobleza hereditaria había de modificar necesariamente el estatuto de las personas en la sociedad egipcia. Al fin de la V dinastía la sociedad ya no está formada por individuos iguales en derecho e independientes unos de otros. Se divide en clases con estatutos jurídicos claramente distintos. En la cúspide, la nobleza, que comprende el clero real adornado con títulos hereditarios, constituye un orden jerarquizado. Los nobles más distinguidos llevan el título principesco de *iry pât* [34]; vienen luego los «conocidos del rey», asimilados en dignidad a los parientes reales; luego los leales. Todos estos nobles poseen un beneficio constituido por una renta, un cargo sacerdotal o un dominio. Algunos disponen de una suerte de feudo hereditario desgajado del patrimonio real e independiente de su cargo sacerdotal. Son los nobles más favorecidos, los *khenty-she* [35].

Cualquiera que sea su grado de nobleza, todos gozan del mismo estatuto jurídico. En lo que concierne a su condición de leales dependen de la «corte de lealtad» presidida por el rey —el «tribunal del Gran Dios»—, y están exentos de impuestos y prestaciones.

Los funcionarios forman, bajo la nobleza, una clase también privilegiada. Cierto que sólo se distingue por títulos honoríficos, «primero después del rey», «amigo único», etc., que acompañan a los altos cargos. Pero gozan de un verdadero privilegio jurídico: la exención de prestaciones. Este privilegio, ligado al cargo, no es hereditario y en ello se diferencia el funcionario del noble. Pero las altas funciones dan nobleza. El cargo de visir confiere incluso la nobleza más alta. De este modo, si el culto real es la fuente de la nobleza, el servicio del Estado es el camino que conduce a ella.

Para los no privilegiados no cambia el estatuto jurídico. Pero la existencia de nobles les lleva al estado de no nobles, aunque el derecho no establezca ninguna subordinación a los nobles, y fatalmente la transformación de las costumbres va a imponérsela. En efecto, el país se cubre de fundaciones formadas cada una para administrar un bien de mano muerta inalienable que posee su jurisdicción arbitral propia. Los granjeros, artesanos y obreros, al instalarse sobre esos bienes de mano muerta, están obligados a aceptar la jurisdicción arbitral establecida por los fundadores, que son sacerdotes y por consiguiente nobles. Las sociedades familiares constituidas alrededor de beneficios de feudalidad forman también grupos ligados por un estatuto inmutable que se impone a sus granjeros. En estos bienes de fundación, la autoridad del propietario se incrementa con el derecho de administrar justicia en todas las materias referentes al contrato que le unía a los trabajadores. No puede ser calificado de amo, puesto que la jurisdicción de que dispone emana de un contrato que sus asalariados y granjeros han aceptado libremente; en cuanto a derecho no es más que una jurisdicción arbitral, pero de hecho sitúa al granjero bajo la jurisdicción del propietario.

En todos los planos de la vida social comprobamos idéntico fenómeno: el individualismo retrocede ante la omnipotencia anónima del Estado y ante la reconstitución de grupos sociales y familiares bajo el impulso de una evolución irresistible, que se desarrolla de modo paralelo en los derechos público y privado.

Ha pasado ya la gran época de apogeo que representan la III y IV dinastías. Se dibuja un movimiento de regresión que se acelerará, durante la dinastía VI y arruinará en ciento cincuenta años la grandiosa civilización construida sobre el individualismo por el Imperio Antiguo tras decenas de siglos de esfuerzos.

5. La evolución de las costumbres y de la moral

La constitución de una nobleza señorial conduce necesariamente a una profunda transformación de las costumbres. Al acumularse la riqueza en manos de la clase dirigente se multiplican los signos externos de lujo. Las casas de los «grandes» adquieren proporciones extraordinarias. Se desarrollan alrededor de patios porticados, de acuerdo con un plan que se halla también en las mastabas de la época [36]; salas de recepción [37] sostenidas por graciosas columnas de madera pintada, rematadas en capiteles papiriformes, palmiformes o lotiformes, las transforman en residencias suntuosas.

El carácter señorial que adquiere la propiedad impone a la vida del dueño un nuevo aspecto; se rodea de una verdadera corte, con sus oficinas de escribas, sus bailarinas, sus músicos, sus concubinas. Aumenta considerablemente el lujo del tocado. Los nobles llevan pelucas con finas trenzas que cuelgan hasta la nuca [38]. En sus mastabas se hacen representar con una falsa barba que sólo cubre lo bajo del mentón, como los reyes. Se adornan con numerosas joyas, en particular un ancho collar, insignia de su dignidad, y según los títulos que llevan se engalanan en las ceremonias con insignias ceremoniales: sobre el pecho y vientre cuelgan anchos tahalíes decorados con una gran cabeza de la diosa Hathor, y un «bastón de mando» cuya ornamentación es una primorosa obra de arte [39]. La donación de collares y de joyas de oro que hace el rey, añadida a las pingües retribuciones de los cargos, aumenta aún más el afán de adornarse. También las mujeres llevan una gran peluca, confeccionada de pelo natural, que cae en dos matas sobre el pecho y la espalda. Se adornan con collares y pulseras en brazos y tobillos y con flores en el pelo. Se acicalan y hacen gran uso de perfumes, que sirven también de protección contra las moscas y el sol. Ambos sexos se cuidan uñas y cejas y se suavizan el pelo con aceite perfumado. Diariamente se practica el masaje de piernas y espalda [40]. Se practica la circuncisión como medida higiénica, sin que tal práctica parezca tener significado religioso alguno [41].

Los relieves de las mastabas muestran a las personas importantes recibiendo a sus empleados, a los que dan órdenes mientras los criados cuidan del tocado: masaje, colocación de la peluca, etc. [42] Las criadas llevan a su dueño los trajes que necesitará para la ceremonia y los útiles del tocado: piel de pantera, sandalias, caja con la peluca, jofaina, toallas, aceite perfumado, espejo, etc. [43]

La mujer de alcurnia, en sus visitas o recepciones, luce en el pelo una pequeña diadema o una corona de flores. En las ceremonias mundanas aparecen bailarinas con músicos. Las bailarinas se visten simplemente con un velo transparente, un cinturón o unos tirantes entrecruzados. Su pelo, corto, como el de los hombres [44]. Los músicos tocan el arpa y la flauta, mientras las mujeres agitan el sistro o puntean la danza, que se compone de movimientos de conjunto batiendo palmas o cantando. A menudo los hombres participan de la danza, pero siempre en grupos separados de las mujeres [45].

La vida mundana y la cortesía están muy desarrolladas. Las comidas se presentan con refinamiento, la cocina es rica y variada, y los alimentos se sirven en vajilla de bronce [46] y en copas y platos de cerámica [47]. Al terminar, son presentadas una vasija de arcilla y una toalla para lavarse las manos [48]. La mesa es servida por criadas.

Escuchemos al moralista Ptahhotep, que pertenece a la famosa familia que dio cinco visires a la V dinastía, dar algunos consejos a su hijo sobre el modo de comportarse en la mesa: «Si estás invitado a comer en casa de una persona a la que debes respeto, toma lo que te ofrezca con una inclinación profunda. Mira francamente ante ti, pero no fijes la mirada, no le mires con demasiada frecuencia. No hables a tu anfitrión sin que él te dirija la palabra, pues no sabes lo que puede disgustarle. Habla cuando te invite y tu palabra gustará» [49].

En las relaciones públicas la cortesía juega un gran papel: «Si quieres ser cortés no interpeles al que abordas. Mantén una conversación que no le aburra. No discutas con él hasta después de haberle dejado reflexionar sobre el tema del diálogo. Si él deja traslucir su ignorancia y te da ocasión de avergonzarle, trátalo con toda delicadeza; no lo apremies, no le cortes la palabra, no le respondas de modo terminante; no lo acorrales, no insistas por miedo a que en lo sucesivo no rehúya tus entrevistas» [50]. La cortesía forma parte de esa moral corriente que hace al «hombre honesto» y cuya base es la moderación, el autodominio, el respeto del orden establecido, de la conveniencia. «Si eres poderoso practica la ciencia y la palabra serena. Manda tan sólo para dirigir. Ser dogmático es obrar mal. Que tus pensamientos no sean altaneros; que no sean humildes. Da tus órdenes y cuida de que se ejecuten; habla sin vehemencia, pero con rostro serio. Si tienes el corazón ardiente, atempera su vivacidad. El hombre afable supera todos los obstáculos. El que se apresura todo el día no goza un instante, pero el que se divierte todo el día no conserva su fortuna» [51]. Esa moderación se acompaña de una igualdad de carácter de buen tono: «Guárdate de todo exceso de humor. Es una enfermedad funesta que engendra la discordia y la vida no es posible para el que se lanza por ese camino; pone cizaña entre padre y madre, entre hermanos y hermanas, hace horrorizar a la mujer y al marido, contiene todas las maldades, engendra todos los errores» [52].

El verdadero modo de triunfar en la vida es amar el trabajo: «El amor por el trabajo que lleva al hombre cerca de Dios» [53]. Hay que ser activo: «Sé activo, haz más de lo que debas. No pierdas la ocasión de aumentar diariamente lo que posees. La actividad produce la riqueza, pero la riqueza no dura si la actividad se relaja» [54]. Es necesario vivir la propia vida aceptando las desigualdades que fatalmente la riqueza crea entre los hombres. «Aquel que ocupa una posición elevada y que tiene medios de subsistencia, que regule su vida según su rango. Haga lo que le plazca. Si quiere descansar, que lo haga. Le es suficiente alargar la mano para obtener lo que otros no osarían pre-

tender nunca. Pero como es Dios quien da la riqueza, no podemos indignarnos» [55].

Por el contrario, si no debe envidiarse la felicidad de los ricos, es necesario remunerar convenientemente el trabajo de los pobres cuando se acude a ellos y pagarles el salario justo en pan, cerveza, aceite, telas y trigo [56].

Entre todas las ocupaciones a las que un hombre puede dedicarse, la busca de la cultura intelectual es la más alta. Gracias a ella el hombre sobrevive, perdura en la memoria de las gentes. He aquí una constante preocupación entre los egipcios. No originada precisamente en la vanidad, sino nacida de la noble idea de que cada uno debe enriquecer el patrimonio de la humanidad, buscar en el transcurso de su vida la verdad para dejarla a las generaciones venideras. «Ciencias y conocimientos — dice el visir Ptahhotep — son una bendición para quien los entiende, una maldición para el que los aparta de sí.» Mas «es necesario no vanagloriarse nunca del saber y de ser letrado, puesto que el arte no tiene límites y ningún artista alcanza la perfección» [57]. La busca de la verdad halla la recompensa en sí misma, ya que «el alma del hombre docto se regocija si puede dejar su belleza en la tierra» [58]. «Los que hayan pensado con sabiduría y hayan escrito para la posteridad, vivirán para ella; su recuerdo no se marchitará en los hombres si sus sentencias son bellas. Cada uno de sus pensamientos seguirá vigente en su país como algo inolvidable y realzará la cultura de los grandes» [59].

Pero para llegar a esa maestría es necesario saber escuchar antes, «pues escuchar es mejor que todo» [60], y tan sólo después de haber escuchado con cuidado se será un virtuoso capaz de hablar a la posteridad y de ser comprendido [61].

Esta cultura intelectual constituye el valer del hombre; ella proporciona «el mérito personal, el don más ventajoso, puesto que lo que se es vale más que el recuerdo de lo que fue su padre» [62], y el visir Ptahhotep cuida de recordarnos que «es ese mérito lo que le ha hecho ganar en la tierra ciento diez años de vida (se sabe que la vida longeva es un don de Dios), con el favor del rey entre los primeros cuyas obras fueron nobles» [63]. Ptahhotep fue, en efecto, el fundador de una de las familias más poderosas, que dio varios visires a la V dinastía.

Por consiguiente, si el valor individual conserva aún un puesto de importancia, ya que permite al hijo sobrepasar al padre, alcanzar un rango de primer orden y conferir la más alta nobleza [64], el conservadurismo penetra en el plano intelectual como en el social. Ello es una característica de la tendencia a la cohesión y a la estabilización social que se manifiesta en esta época; el individualismo retrocede ante el orden establecido. La cultura consiste en saberlo todo sin ninguna innovación. «No quites una sola palabra a la enseñanza establecida ni le añadas nada, no pongas una cosa en lugar de otra; guárdate de descubrir las ideas que bullen en ti, pero enseña con el método de los sabios» [65].

Esta enseñanza tradicional es esencialmente la que da el padre al hijo. El deber del

hijo es escuchar a su padre y aprender sus enseñanzas. «¡Qué bello es que un hijo escuche a su padre! Cuando sea viejo, hablará de igual modo a sus hijos. Es necesario no hacer innovaciones en la doctrina de su padre» [66].

6. El arte expresa la evolución de las instituciones y de las costumbres

El estilo de las pirámides y de los templos adjuntos de la V dinastía es fundamentalmente distinto del que había inaugurado la IV dinastía [67]. Se renuncia a esa arquitectura grandiosa y despojada que pretendía la más absoluta simplicidad. La pirámide ya no será la inmensa masa de piedra que alcanzaba 130 m. de altura. Se elevará poco más de cincuenta metros, mientras, por el contrario, el templo funerario que la precede adquiere mayor importancia. Se penetra en él por un pórtico rodeado de columnas, que en el templo de Sahure representan hojas de palmera. Sobre los muros se desarrollan bajos relieves esculpidos, como en el mausoleo de Snefrú en Saqqarah, representando escenas religiosas e históricas. Un corredor de varios cientos de metros de longitud, cuyas paredes aparecen enteramente decoradas de escenas religiosas o relativas a grandes hechos del reinado, conduce al portal, que se abre a uno o varios peristilos con columnas papiriformes. Las columnas semejan flores sobre altos tallos, simbolizando las fuerzas de la naturaleza alzándose hacia el cielo, representado por el techo pintado de azul con estrellas de oro [68]. En el templo funerario de Userkaf, en el que por primera vez aparece una colosal estatua de rey, de la que se ha conservado la cabeza de granito rosa, el santuario se halla en el fondo de un gran patio pavimentado con basalto negro, rodeado de pórticos de pilastras cuadradas que recuerdan el estilo del vestíbulo de Kefrén [68 *bis*].

Es el tercer estilo que aparece en menos de tres siglos. Es interesante comprobar hasta qué punto evoluciona la arquitectura egipcia, que pasa de la elegancia y ligereza de las construcciones levantadas en Saqqarah por Imhotep, a la majestuosa y grandiosa simplicidad de los templos funerarios de la IV dinastía, para abocar bajo la V a ese estilo nuevo, a la vez grandioso y elegante, que concibe conjuntos en los que los pórticos se desarrollan precedidos de peristilos, donde la columna hallará el papel básico que desempeñará en lo sucesivo en la arquitectura egipcia.

En el templo real la decoración adquiere tanta importancia que lo invade todo. Los muros son únicamente el medio de desarrollar una serie ininterrumpida de cuadros [69].

La gran importancia que alcanza la nobleza durante la V dinastía da a sus tumbas proporciones cada vez mayores. Alrededor de la capilla se desarrolla cada vez mayor número de estancias. En la tumba del enano Seneb aparecen la cúpula y la bóveda [70]. Sobre los muros de las salas se desarrollan relieves pintados. Los sacerdotes presen-

tan las ofrendas al difunto. Sus dominios, representados por mujeres, también les llevan ofrendas. Artesanos preparan los objetos del culto. En los campos son cebados los bueyes y las ocas del sacrificio real o ficticio. Pero las representaciones sobrepasan con mucho el cuadro ritual, ya que evocan el ambiente en el que ha vivido el difunto. Le vemos, solo o rodeado de su esposa e hijos, tomando las cuentas de sus empleados, paseando en una silla de manos o asistiendo a danzas amenizadas con canto y música [71]. Sentado ante un caballete, dibuja [72] o juega a las damas con su esposa. Lo vemos que conduce a su esposa de la mano a una cama que preparan los servidores. En otro lugar lo vemos dedicarse a la pesca con arpón o a la caza de aves en las marismas o de hipopótamos en el Nilo [73] o a la caza con «boomerang» en el desierto. El señor preside los trabajos en los campos. Se representa una multitud de campesinos y artesanos trabajando. Junto a las representaciones, inscripciones diversas explican su sentido; obreros que se apostrofan, charlan, se animan en el trabajo, hablan a sus bestias [74], mientras el capataz se dispone a estimular al perezoso con un garrotazo. Otros pescan con nasa o redes. Vemos los rebaños que atraviesan los marjales, los trabajos, las diversiones, las riñas de los marineros, la recogida del papiro, la confección de objetos de mimbre.

También la cría: rebaños paciendo o en el establo; una vaca que pare un ternero es un pequeño drama: «Ayuda a la hembra, ella sufre», grita un pastor a otro, y dirigiéndose a un pastorcillo: «¿Has cogido las ramas para adornar el pescuezo del ternero?» [75]. Se atan bueyes, cabras, orix e incluso hienas. La volatería, agrupada en palomares con elegantes columnas lotiformes, es atendida con cuidado [76].

Después de todo ello vemos las escenas del censo, en que los escribas contabilizan los productos del dominio. En otro lugar los carniceros despedazan las piezas cobradas.

Los cultivos se representan en todos sus aspectos. Aquí se prepara el terreno, allá se cosecha, la mies se carga en asnos, se construyen muelas en el área, el trigo es trillado y ahechado. Los panaderos hacen el pan y las tortas, y los cerveceros la cerveza, mientras los ceramistas preparan las jarras para contenerla. La huerta y el viñedo tienen mucha importancia; vemos así el cultivo de la vid, la vendimia y el prensado de la uva.

El dominio tiene también sus oficios: orfebres, fabricantes de vasos, carpinteros, curtidores, zapateros, se representan trabajando. Se construyen barcas en los talleres. Y he aquí el mercado, en el que los agricultores adquieren sandalias y los artesanos legumbres.

Todo ello está tratado con un realismo, una alegría, un gusto de la vida, un vigor y una finura que hacen de las tumbas, como la de Ti [77] o la de Ptahhotep, verdaderas evocaciones de la existencia que llevaban estos grandes personajes que vivían hace cuarenta y cinco siglos en los dominios señoriales. Aquí el muerto está verdaderamente en la «casa de la Vida», de esa vida que amó tanto y espera conservar eternamente.

Igual que el bajo relieve, la escultura produjo durante la V dinastía verdaderas obras maestras. Se orienta hacia el estudio del movimiento. La expresión de los sentimientos, que hasta entonces sólo se había buscado en la cara y en la mirada, resalta ahora de la concepción del conjunto de la obra. El grupo de Enkheftka y de su esposa, que le abraza, por mutilado que esté, es una obra espléndida por el contraste entre la robustez del cuerpo masculino, de anchas espaldas y torso admirablemente modelado, y la gracilidad del cuerpo sutil de la mujer, estrechamente enlazada a su marido con una ternura verdaderamente emocionante en un gesto lleno de amor [78].

Esta magnífica estatua nos descubre un arte egipcio de nuevas facetas. Se ha dicho que los escultores del Imperio Antiguo sólo conciben el cuerpo de acuerdo con un canon rígido; que los torsos en particular, incluso en los grupos, quedan concebidos siguiendo un tipo rígido, lo que impide al artista construir un conjunto escultural. El grupo de Enkheftka y de su esposa desmiente por completo esa opinión. El cuerpo inmóvil del marido difunto está concebido en el estilo funerario, mientras que el de su esposa viviente está tratado con una voluptuosa ternura. La expresión ya no se busca sólo en la mirada y en la vida interior, sino en la propia actitud del cuerpo. Con ello aparece un aspecto de la estatuaria que recuerda el realismo de los bajos relieves. El mismo realismo se halla en el célebre escriba sentado [79], en la magnífica estatua del sacerdote Ranefer [80], andando con paso lleno de dignidad, en el escriba de El Cairo y en tantas otras obras de la V dinastía [81].

La personalidad del artista se revela. La obra de arte aparece bajo la influencia del individualismo, más subjetiva en el mismo momento en que este individualismo, aún vivo, está herido de muerte. El escultor Ankhi se representa a sí mismo en los magníficos bajos relieves de la tumba del visir Ptahhotep [82].

El arte se adapta más fielmente a la vida. El cambio de costumbres encontrará en él su expresión. Ya no encontraremos en las tumbas esas parejas de pie o sentadas en las que marido y mujer están asociados en la misma actitud porque tienen los mismos derechos. Ahora la mujer se disminuye; aparece más enjoyada que bajo la IV dinastía, pero se arrodilla ante su esposo, que pronto va a ejercer sobre ella el poder marital [83].

Los nobles hacen representar en sus tumbas, al lado de sus esposas, a su harén. El cortejo fúnebre de Ptahneferseshem pasa ante la puerta de su harén, desde el cual exclaman las mujeres a su paso: «¡Oh, dulce padre, mi señor!» [84].

El aumento del lujo, la invasión de la vida por el materialismo, que se desarrolla al propio tiempo que la gran riqueza, también se traducen en el arte. Los grandes personajes son con frecuencia hombres gruesos que muestran su gloria al par que su gordura, signo exterior de satisfacción, es decir, de su poder.

1. G. GLOTZ, *La civilisation égéenne* (París, 2.ª edic., 1937), págs. 222 y ss. (en colec. *Evolution de l'Humanité)*.

2. J. P., *Inst.*, II, pág. 194.

3. L. BORCHARDT, *Das Grabdenkmal des Königs Sahure*, láms. LII, LIII, y pág. 40; L. KLEBS, *Die Reliefs des Alten Reiches* (Heidelberg, 1915), página 25.

4. L. BORCHARDT, *op. cit.*, II, lám. XIX.

5. P. MONTET relaciona *Helu* de Ἕλλοι, los griegos, apoyándose en un texto bilingüe de época ptolemaica que traduce *sesh n Hau nebut (sš n ḥɜw-nbwt)* por γράμμασιν ἑλληνίκοις (P. MONTET, *Nouvelles études sur les Helou nebout,* separata de la *Rev. Arch.*, París, 1956).

   J. VERCOUTTER en *Essai sur les relations entre Égyptiens et Préhellènes* (en *L'Orient Ancien illustré*, 6, París, 1954), niega la posibilidad de relaciones entre Egipto y Creta en la época predinástica. Considera que Egipto sólo ha conocido Creta al final del Imperio Antiguo y por mediación de Biblos. Los textos hablan de los «*Helu* de los barcos» *(Helu nebut)*, que serían navegantes, mercaderes y, en ocasiones, piratas, que desembarcaban en las playas del Delta, donde establecían colonias eventuales — que se encargaba de vigilar un funcionario especial —, y remontaban los brazos del Nilo para entrar en contacto con las ciudades del Bajo Egipto.

6. ERMAN-RANKE, *Ägypten*, pág. 600; cf. J. COUYAT-P. MONTET, *Les inscriptions hiéroglyphiques et hiératiques au Ouâdi Hammamat (M.I.F.A.O.*, 1912-1913), y G. GOYON, *Nouvelles inscriptions rupestres du Wadi Hammamat* (París, 1957),págs. 1 y ss.

7. F. W. VON BISSING, *Pyene (Punt) und die Seefahrten der Ägypter* (en *Die Welt des Orients, Wiss. Beiträge zur K. des Morg.*, 3, 1948, páginas 146-157), cree que el Punt no se hallaba muy al sur del estrecho de Bab el-Mandeb.

8. P. MONTET, *Tanis*, pág. 14.

9. R. WEILL, *Inscriptions égyptiennes du Sinaï* (París, 1904), pags. 19 y ss.; GARDINER-PEET-CERNY, *The Inscriptions of Sinai* (Oxford, 1955), páginas 3 y ss.

10. BR., *A.R.*, I, § 360.

11. R. WEILL, *op. cit.*, págs. 116, 133; BR., *A.R.*, I, § 266.

12. BR., *A.R.*, I, §§ 298, 299, 301; R. WEILL, *op. cit.*, pág. 121.

13. BR., *A.R.*, I, § 266.

14. Cf. G. DIJKMANS, *Histoire économique et sociale de l'Ancienne Égypte*; A. LUCAS, *Ancient Egyptian materials and industries* (3.ª edic., Londres, 1948).

15. En la «casa de las armas» fue creado un departamento especial para la construcción de la flota bajo la dirección del «constructor de navíos» (J. P., *Inst.*, II, pág. 215).

16. G. DIJKMANS, *op. cit.*, I, pág. 162.

17. Véase P. MONTET, *Byblos et l'Égypte.*

18. *Ibidem*, pág. 274.

19. *Ibidem*, pág. 273.

20. *Ibidem*, pág. 274.

21. *Ibidem*, pág. 273.

22. J. P., *Inst.*, II, *index* de la V dinastía, núm. 158.

23. Decreto de Dahchur (J. P., *Inst.*, II, pág. 254). Sobre la administración de los dominios: J. P., *Inst.*, II, págs. 203 y 204.

24. J. P., *Inst.*, II, págs. 272, 274.

25. J. P., *Inst.*, II, págs. 274 y 275.

26. Sobre la cuestión de la evolución hacia el carácter hereditario de cargos y funciones: J. P., *Inst.*, II, págs. 276-286.

27. J. P., *Inst.*, II, *index* de la V dinastía, núm. 61.

28. J. P., *Inst.*, II, *index* de la V dinastía, núm. 158, págs. 285 y 286.

29. J. P., *Inst.*, II, págs. 372 y 373. Acta de fundación de Heti: A. MORET, *Un nouvel acte de fondation de l'Ancien Empire à Tehneb*, en *Rev. égyptologique*, N. S., I (1919), págs. 30 y ss.

30. Testamento de Nekankh: J. P., *Inst.*, II, páginas 373-378.

31. Así es como Ti, esposo de la princesa real Neferhetepes, designa a su mujer (G. STEINDORFF, *Das Grab des Ti)*.

32. Sobre la transformación de la familia: J. P., *Inst.*, II, págs. 361-380.

33. J. P., *Inst.*, II, págs. 381-389 y lám. fuera de texto.

34. A veces se lee también *r'-pˁt*, pero cf. el estado actual en CH. KUENTZ, en *Studies to Griffith* (1932), págs. 101 y 102, y A. GARDINER, *Onomastica*, I, pág. 17*.

35. Ver cap. VII, nota 43.

36. Véase principalmente la mastaba de Ti (G. STEINDORFF, *Das Grab des Ti)*.

37. LEPSIUS, *Denkmäler*, II, pág. 52; J. CAPART, *Architecture*, lám. 55.

38. Ti y su esposa: J. P., *Inst.*, II, fuera de texto, 3.ª tras pág. 390. Estas pelucas se hacen con pelo verdadero; cf. E. A. EISA, *A study of the ancient Egyptian wigs*, en *A.S.A.E.*, 48 (1948), páginas 9-18.

39. MARIETTE, *Mastabas*, págs. 455-467.

40. PAGET-PIRIE *(Eg. Res. Acc.*, II), lám. XXXV.

41. J. CAPART, *Une rue de tombeaux à Saqqarah* (2 vols. Bruselas, 1907), lám. LXVI. Parece que primitivamente la circuncisión hubiera tenido un significado religioso, quizá de iniciación al sacerdocio (cf. M. STRACMANS, *A propos d'un texte relatif à la circoncision égyptienne*, en *A. Inst. Or.*, XII, 1953, págs. 631-639).

42. PAGET-PIRIE, *ibid.*

43. L. KLEBS, *Die Reliefs des Alten Reiches*, pág. 21.

44. *Musée égyptien*, I, lám. XXVI.

45. LEPSIUS, *Denkmäler*, II, pág. 52.

46. *Admonitions*, VII, 14.

47. LEPSIUS, *Denkmäler*, II, pág. 52.

48. LEPSIUS, *Denkmäler*, II, págs. 10, 90, 100.

49. *Ptahhotep*, 119 y ss. (ERMAN, *Literatur*, págs. 89 y 90).

50. *Id.*, 463-477.

51. *Id.*, 370-383.

52. *Id.*, 298 y ss.

53. *Id.*, 388 y ss.

54. *Id.*, 187 y ss.

55. *Id.*, 135 y ss.

56. J. P., *Inst.*, II, pág. 319.

57. *Ptahhotep*, 47-50 y 52-56 (ERMAN, *Literatur*, página 88).

58. *Id.*, 524 y 525 (ERMAN, *op. cit.*, pág. 96).

59. *Id.*, 507 y ss. *(op. cit.*, pág. 96).

60. *Id.*, 541 *(op. cit.*, pág. 96).

61. *Id.*, 537 y ss.

62. *Id.*, 493 y 494.

63. *Id.*, 640 y ss. Ptahhotep vivió en la época de transición, en el curso de la cual el valor personal fue reemplazado por el rango social.

64. *Id.*, 588, 632.

65. *Id.*, 608 y ss.

66. *Id.*, 590 y ss. (ERMAN, *Literatur*, pág. 97).

67. J. CAPART, *Leçons sur l'art égyptien;* del mismo, *L'art égyptien;* W. S. SMITH, *A History of Egyptian Sculpture and Painting in the old Kingdom* (Cambridge, 1946).

68. P. GILBERT, *Les deux classicismes de l'art égyptien*, en *C. d'É.*, 32 (julio de 1941), pág. 176.

68 *bis*. C. M. FIRTH, *Excavations of the Department of Antiquities at Saqqarah (A.S.A.E.*, XXIX, 1929), pág. 65.

69. F. VON BISSING, *Rathures.*

70. H. JUNKER, *Giza*, V (1941), págs. 22 y ss.

71. Según VANDIER y JÉQUIER, estas danzas tendrían, como las ofrendas, un carácter ritual (?). Sin embargo, sólo se las ve representadas en algunas tumbas.

72. Creo que esta escena es única. Véase G. H. JAMES, *The mastaba of Khenti-ka called Ikhekhi* (en *Arch. Surv. of Egypt*, XIII, 1953), lám. X.

73. Quizás haya en estas cacerías un aspecto o un origen ritual; sirven para hacer las ofrendas a los dioses. Véase sobre todo la ofrenda por el rey de un hipopótamo a un dios local para celebrar una victoria.

74. Sigo a P. MONTET, *Les escènes de la vie privée...*

75. P. MONTET, *op. cit.*, pág. 108.

76. J. BOESSNECK, *Die Haustiere in Altägypten* (Munich, 1954).

77. H. WILD., *Le tombeau de Ti* (El Cairo, *Mém. I.F.A.O.*, 1953).

78. J. P., *Inst.*, II, pág. 380 (según L. BORCHARDT, *Statuen und Statuetten*, Cat. del Mus. de El Cairo, I, lám. XXI, núm. 94).

79. F. PETRIE, *Arts et Métiers*, fig. 29, pág. 46; LANGE-HIRMER, *Ägypten* (Munich, 1955), láminas 58-60.

80. *Id.*, fig. 31, pág. 46; LANCE-HIRMER, págs. 61 y siguientes.

81. *Id.*, fig. 30, pág. 46.

82. ERMAN-RANKE, *Ägypten*, pág. 504.

83. J. P., *Inst.*, III, pág. 390 (allí se hallará una serie de láminas que muestran esa evolución en la presentación de la pareja).

84. J. CAPART, *Rue de tombeau...*, pág. 70.

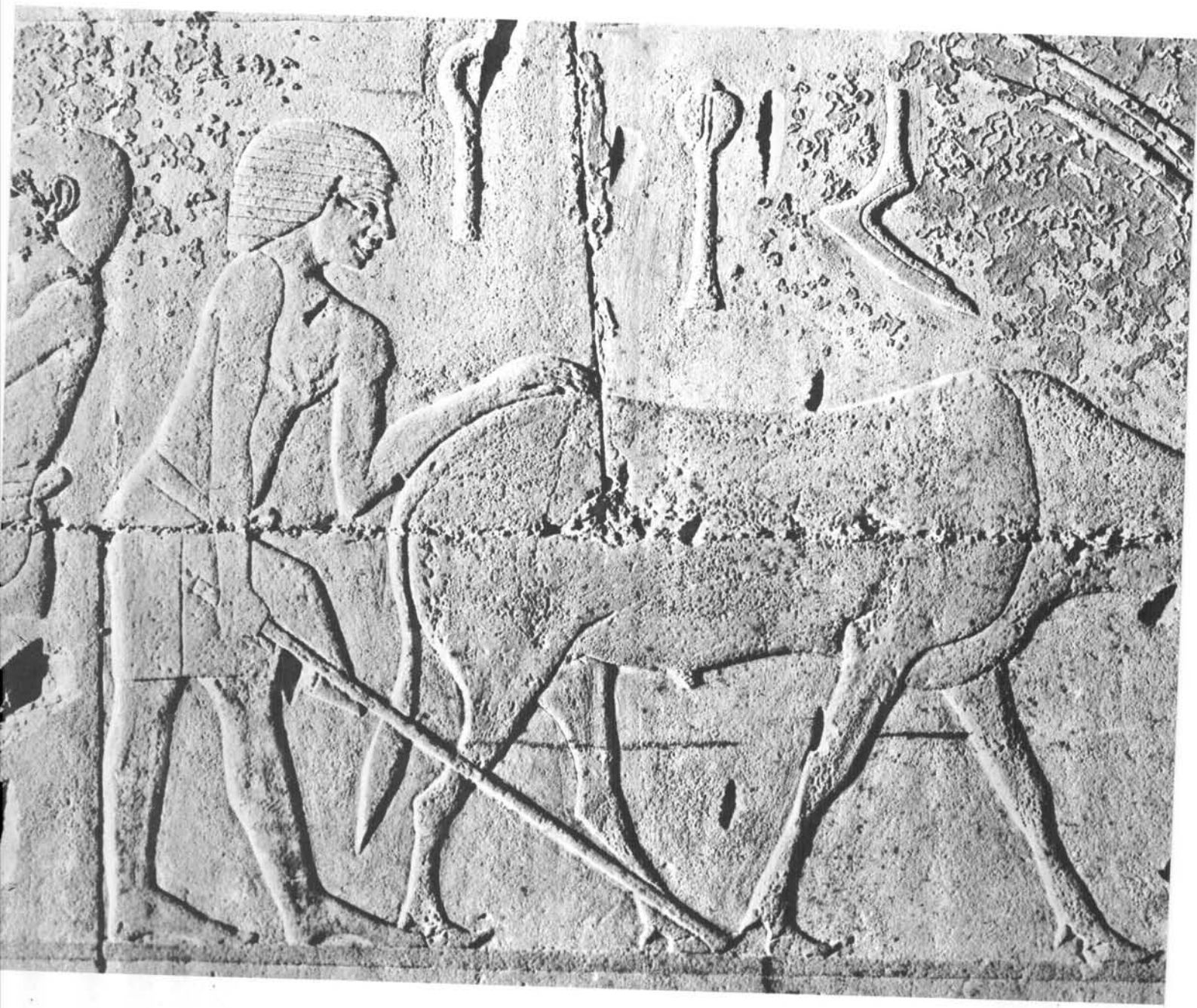
QUINTA FASE

LA DISGREGACIÓN DEL PODER

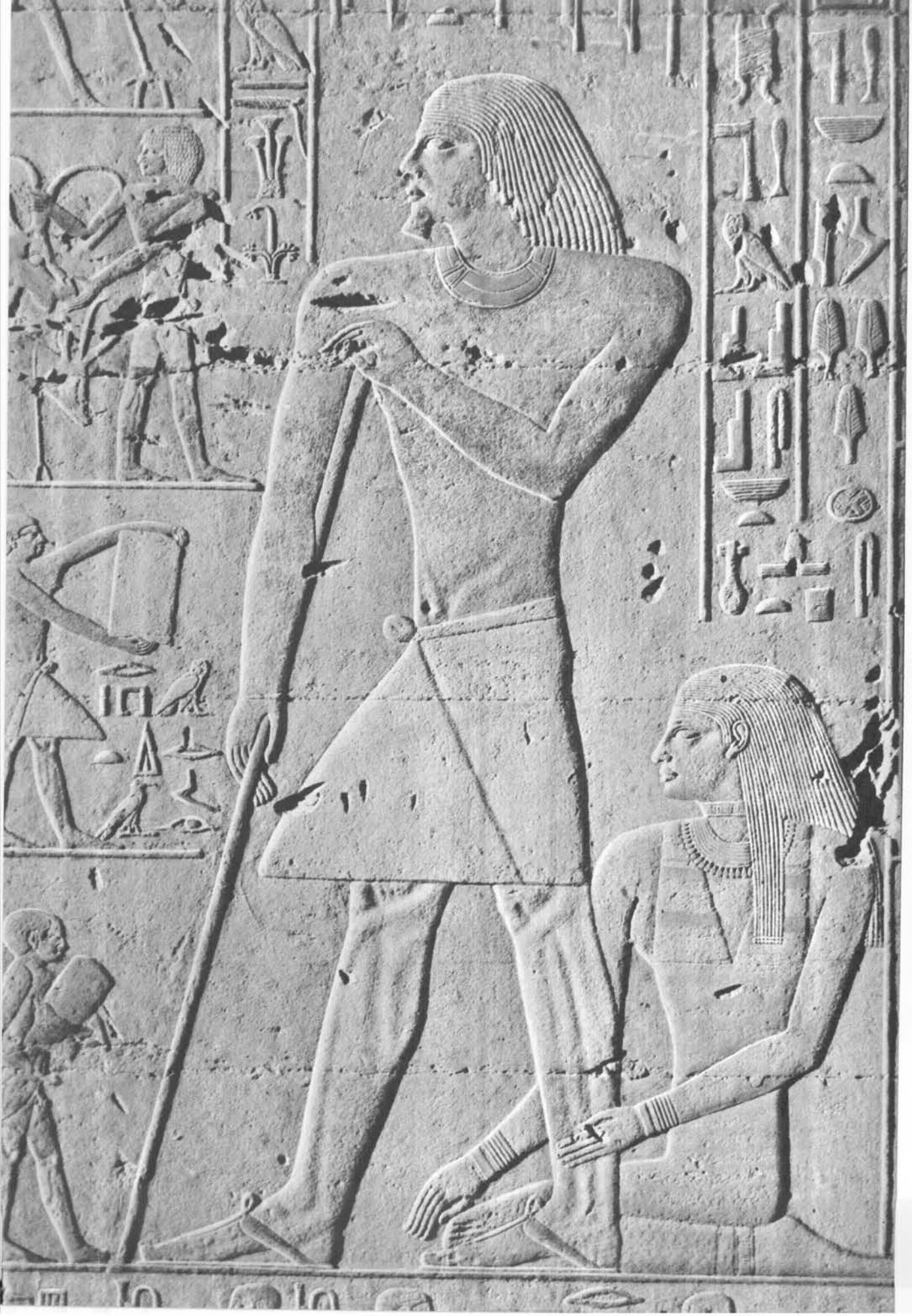
(VI dinastía, 2423-2263)

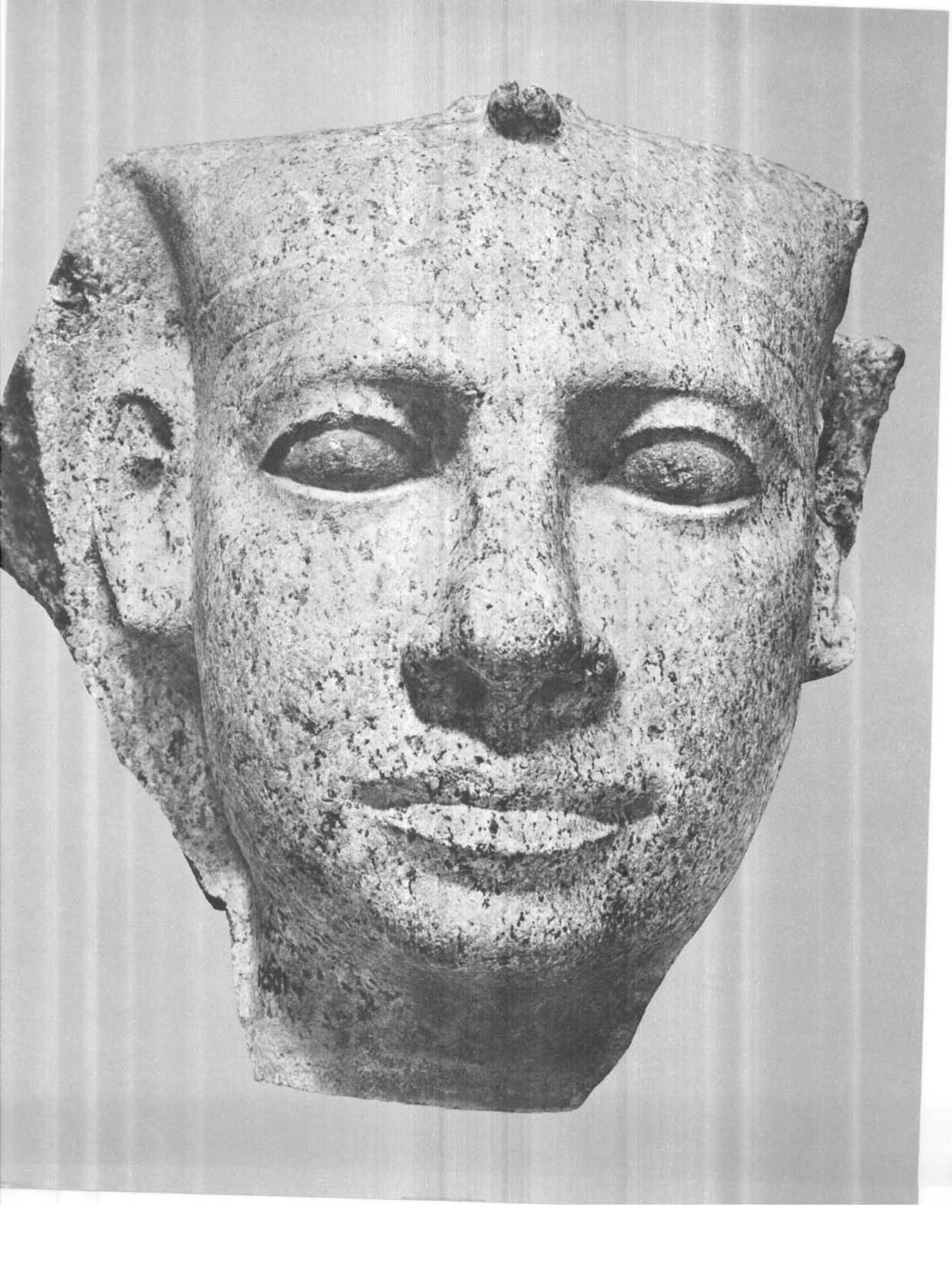
LÁMINAS 81 A 88 ►



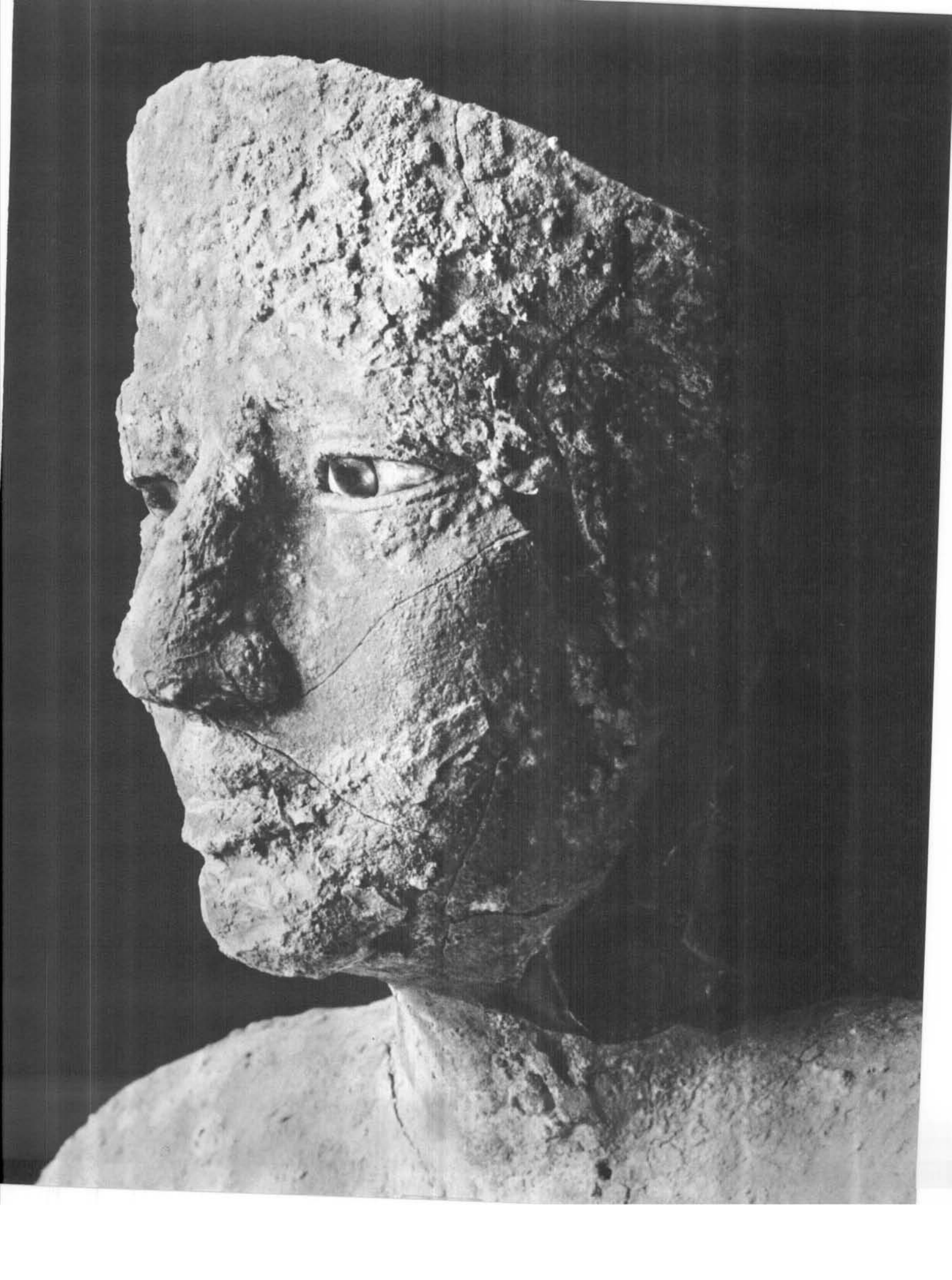














XI. EL HUNDIMIENTO DEL SISTEMA MONÁRQUICO DURANTE LA VI DINASTÍA

I. EL DESMEMBRAMIENTO DEL PODER [1]

1. Los nomos se transforman progresivamente en «beneficios hereditarios» [2]

La crisis dinástica iniciada con la muerte del rey Unas marca una etapa importante en la historia del Egipto antiguo. A juzgar por las reformas que introducirá, parece que su sucesor Teti I, el fundador de la VI dinastía, fue llevado al trono por la influencia de la oligarquía y de la nueva nobleza. Su reinado coincide con una verdadera refundición de los principios de derecho público que habían sido elaborados por la III dinastía. El antiguo sistema de cargos jerarquizados y de escalafón administrativo será abandonado y sustituido por un régimen totalmente nuevo, cuya base estará constituida por la nobleza.

Al comenzar la VI dinastía se acelera el retroceso del individualismo que en las costumbres y en el marco social se había iniciado desde el comienzo de la V dinastía. Después de un período de estabilización, se invierte la evolución del derecho; la concepción individualista es abandonada en todos los dominios del derecho público y privado en provecho de un sistema que sustituye el mérito individual por el privilegio hereditario, y la personalidad independiente por el grupo solidario.

Cuando Teti sube al trono, se rodea de un lujo más impresionante que nunca, pero el absolutismo real es tan sólo pura fachada. El rey divinizado, cuyo culto se celebra conjuntamente con el de Ra en todos los templos del país, es objeto de un ceremonial que obliga a inclinarse hasta el suelo a los más grandes personajes ante la aparición real. Sólo pueden acercársele humillándose después de haber besado la tierra ante él, y sólo le hablan como se habla a un dios. Sus sacerdotes deben al culto que le rinden todo lo que les diferencia de los demás mortales: riquezas, dignidades y privilegios de nobleza. Los nobles de todo el país, al hacer al rey las ofrendas diarias, levantan hacia el cielo nubes de incienso que simbolizan y glorifican su divinidad. El rey lo domina todo. Las grandes pirámides de Cheops, de Kefrén y de Micerino, que se yerguen en la meseta de Gizeh, entre la arena y el cielo, los mausoleos y templos solares de Saqqarah, que

◀ LÁMINAS 81 A 88

acaban de ser construidos por los faraones de la V dinastía, aparecen como las manifestaciones de una fe colectiva de la que el culto del rey es símbolo. Parece como si el país entero viviera sólo para el rey. Pero bajo el brillo de ese prestigioso decorado, la oligarquía se ha ido apoderando poco a poco de las riendas del poder. La herencia de los cargos sacerdotales, cada vez más extendida, asocia estrechamente a los nobles al poder real y el acaparamiento de las funciones civiles por los sacerdotes reales, aunque no sea legal, constituía ya una tradición tan arraigada que en adelante nada se le pudo oponer [3].

Por la misma fuerza de las cosas se impuso un nuevo sistema de derecho público al lado del sistema legal. Era necesario darle una consagración oficial y es lo que hará Teti al transformar progresivamente el principio de la herencia de hecho por la de derecho.

Sin embargo, no fue suprimido el antiguo sistema administrativo. Pero en el plano jurídico se introdujo un nuevo concepto, la noción de «beneficio» tal como se constituyó en el plano sacerdotal. Desde este momento el gobierno de la monarquía egipcia se halla sometido a dos fórmulas jurídicas opuestas, la fórmula funcionarista y la fórmula feudal. La historia política de la VI dinastía no es otra que la del triunfo de la fórmula feudal, que, destruyendo el antiguo régimen funcionarista e individualista sobre el que se había edificado el poder monárquico, va a destruir a la propia monarquía.

Desde el reinado de Teti, el rey confiere el derecho de gobernar hereditariamente a los nobles, es decir, a los sacerdotes, y en virtud de ello, una tras otra, las provincias del reino se sustraen a la autoridad de los «jueces-intendentes».

Desde la IV dinastía, Egipto tenía un dios por rey. Bajo la VI, las provincias tendrán por gobernadores a sacerdotes transformados en príncipes. Egipto va a transformarse en una feudalidad teocrática. Esta transformación, según parece, no fue objeto de una reforma semejante a la que sufrió la administración durante la V dinastía. El sistema de funcionarios gobernadores no fue sustituido de pronto por la feudalidad. Ésta se impone poco a poco y el rey, cuando no podía resistirse, cedía a la presión de la oligarquía. Esta evolución, cuyo origen se remonta a la utilización del sistema hereditario de los cargos sacerdotales, se realizó mucho más rápidamente en el Alto Egipto, donde los templos constituían centros económicos y sociales más poderosos que en el Bajo Egipto, donde la existencia de ciudades retrasó la formación de la nobleza hereditaria.

La feudalidad se instala en Egipto de manera progresiva por la extensión de la entrega de las funciones de gobernador de nomo en concepto de «beneficio» hereditario.

Se constituye el concepto de «beneficio-función», que era incompatible con el antiguo sistema administrativo. El rey, al otorgar a una familia el derecho hereditario

de gobernar un nomo, suprime en provecho de esa familia la antigua escala administrativa. A la muerte del gobernador hereditario le sucede su primogénito sea cual fuere su edad — con tal que sea mayor—, y cualesquiera hubiesen sido las funciones que hubiera ocupado antes en la administración. Era necesaria una sola condición: la investidura real, que se otorgaba necesariamente siempre y cuando el futuro gobernador poseyese la calidad de vasallo del rey, que por otra parte era también hereditaria. De este modo, el gobernador, investido de su cargo hereditariamente, dejaba de ser un funcionario.

Sin embargo, Teti intentó integrar el nuevo sistema en el cuadro administrativo del Estado. La vacilación que existe en la situación de los primeros gobernadores hereditarios creados durante la V dinastía — unos se dan como «directores de gran castillo» [4], otros con el antiguo título soberano de «regentes» —, desaparece radicalmente. En lo sucesivo, todos los fieles investidos del derecho de gobernar hereditariamente un nomo toman el título de «regente de castillo» [5].

El rey les otorga ese título como un beneficio de fidelidad[6] que crea entre el vasallo y el soberano un lazo personal que reemplaza a la antigua autoridad legal ligada a los cargos civiles. El beneficio deberá ser confirmado al advenimiento de un nuevo rey o en favor del heredero del vasallo muerto. El beneficiario no es «regente de castillo» en virtud de la ley, sino por el lazo establecido entre él y el rey. Por lo tanto, será el «regente de castillo del rey Teti» o del «rey Pepi». No es un funcionario, es un vasallo en quien delega el rey una parte de su soberanía al propio tiempo que el usufructo de una parte de sus dominios.

El rey se guarda muy bien de romper el lazo personal que constituye el nuevo principio del poder feudal naciente. Ese lazo es hereditario. El rey debe renovarlo sin duda cuando cambia una de las dos partes, mediante la ceremonia de la investidura, pero el heredero del beneficiario tiene un derecho adquirido por su nacimiento, derecho que hace de él un «noble» [7], y que sólo se le puede quitar si por cualquier causa inherente a su estatuto pierde su cualidad de noble.

Entre el gobernador funcionario y el regente hereditario no hay solamente una diferencia de estatuto personal, sino que es distinta la naturaleza de los poderes que ejercen. El «juez-intendente» era el agente ejecutivo de la autoridad del rey; por sí mismo carecía de todo poder; recibía las «órdenes selladas del rey». Por el contrario, el regente ostenta el poder del rey por la delegación que éste le ha dado. No es nombrado por un decreto como los jueces-intendentes; es ungido como los sacerdotes y esa unción, que constituye una ceremonia de origen real, le hace apto para disponer del poder soberano. Sin duda ejerce el poder en nombre del rey, pero posee una iniciativa que se expresa en su titulación por su cualidad de «canciller».

Hasta el final de la V dinastía sólo dispone del sello el visir; era el único canciller

real. Durante el reinado de Teti todos los regentes hereditarios, al igual que el visir, son cancilleres. Es una etapa esencial en la evolución del derecho: el poder real se fracciona entre «nomarcas» hereditarios, que por ello serán reconocidos muy pronto como príncipes.

Probablemente esta profunda transformación del concepto del poder sólo fue reconocida por el rey ante la presión de la oligarquía. Parece ser que Teti se dio cuenta de que ella amenazaba gravemente a la autoridad monárquica. Por ello quiso contrapesarla reforzando el poder central. Para impedir que la oligarquía acaparara los altos cargos de la administración, del palacio y del culto, reunió en manos del visir los poderes más importantes del Estado. Tal reforma sólo podía dar frutos si el cargo de visir escapaba a la herencia. Teti I y Pepi I consiguieron impedir que el visirato fuera hereditario [8]. Durante su reinado el visir fue esencialmente el hombre de confianza del rey. Frente a los regentes hereditarios, cuyo número aumentaba continuamente, el visir es el más alto personaje del Estado. Durante el reinado de Teti es el único que lleva el título de *iry pât* y de *hatia* y no deja de crecer su intervención en la administración y el gobierno. Es el jefe directo de todos los grandes servicios del Estado. Bajo la V dinastía todos los departamentos — cancillería, hacienda, impuestos, dominios —, eran regidos por directores generales bajo la suprema autoridad del visir. Ahora ya no existirán directores generales; el visir toma personalmente la dirección efectiva de los servicios. Únicamente los Trabajos del rey conservaron un director general. El visir absorbe todos los poderes administrativos de que disponía el gran Consejo de los Diez.

En cuanto a los antiguos consejos privados, cuyos miembros, «jefes de secretos», tenían tan alto papel en los reinados anteriores, al pasar ahora a manos de la oligarquía se corría el riesgo de sustituir el poder del rey por el de los nobles hereditarios. Teti no dudó. Para evitar su tutela los suprimió. También desaparece, sustituido por el visir, el Consejo legislativo, que durante más de un siglo había sido el principal instrumento del poder personal del rey.

El visir vino a ser todo el gobierno. A su lado sólo hallamos un alto funcionario, el «director del Alto Egipto», cuya autoridad quiso mantener Teti sobre los regentes hereditarios. Sin embargo, de los documentos de la VI dinastía se deduce que todavía subsiste el «director del Bajo Egipto» [8 *bis*]; quizá sucediera lo mismo con el «director provincial de las ciudades nuevas» (Egipto Medio).

Al propio tiempo que el visir sustituía a todos los antiguos órganos del gobierno, el rey le colocó al frente del culto real: oficiante en jefe, director de los sacerdotes reales, gran sacerdote de Ra, fue al propio tiempo dueño de todas las funciones divinas y escriba sagrado. En fin, el visir reunió en sus manos los más altos cargos de palacio: maestre de palacio, director de los servicios de la nobleza, jefe de ceremonial, etc.

Una innovación característica es que el poder del visir se manifiesta a la vez sobre la administración, sobre el culto y sobre el palacio. Constituye un verdadero mayordomo de palacio. El rey, intentando escapar a la tutela de la oligarquía, se prepara un nuevo peligro, el de llegar a verse bajo la tutela del visir. Al acumular en éste poderes tan numerosos mata de golpe la administración, el culto y el palacio. Desaparecen los altos funcionarios y los altos oficiales que constituían el estado mayor del gobierno sustituidos por una sola persona. Bajo las órdenes del visir, del director del Sur y de los jueces intendentes que aún no han sido sustituidos como gobernadores de nomo, salvo el «director de todos los trabajos del rey», no quedan más que funcionarios subalternos privados de toda responsabilidad personal y carentes de prestigio social.

Es poco probable que el rey no se diera cuenta del peligro que suponía la concentración efectiva de todos los poderes en manos del visir. Cabe preguntarse, por tanto, si la reforma del poder del visirato no se vio influida por la crisis fiscal que empezaba a pesar sobre Egipto. A causa de los privilegios fiscales concedidos a la nobleza y a los templos disminuían los recursos del rey, obligado a enfrentarse con enormes gastos suntuarios. Al reducir el número de altos funcionarios, no sólo cerraba a la oligarquía el acceso a la administración, sino que hacía importantes economías.

Otro hecho que debe llamar nuestra atención es que los dos primeros visires de Teti, Kagemni y Meri, fueron grandes sacerdotes de Ra. El rey no tenía derecho a nombrar a ese gran sacerdote cuyo prestigio en el país era inmenso. ¿No era posible suponer que para escapar a la oligarquía del visirato, que bajo la V dinastía había acaparado el cargo de visir en provecho de algunas grandes familias, hubiera acudido el rey al gran sacerdote de Heliópolis? Su sacerdocio no era hereditario [9] y su autoridad era muy grande. Sin duda demasiado grande para no constituir una amenaza contra el rey, puesto que después de Kagemni y de Meri, de los que hizo Teti sus hombres de confianza y a los que dio sus hijas en matrimonio, nunca más el rey confirió el cargo de visir a grandes sacerdotes de Ra.

La centralización en manos del visir de los poderes civiles y religiosos —ya que nunca tuvo poderes militares—, no frenó la evolución feudal de los nomos. Bajo los reinados de Teti y de Pepi I los gobernadores de los nomos del Alto Egipto se transformaron uno tras otro en «nomarcas» hereditarios. Al propio tiempo sus poderes aumentaron. Al parecer la dignidad de príncipe fue adquirida por primera vez en Un, uno de los más antiguos nomos hereditarios. Bajo el reinado de Pepi I, el «nomarca» de Un lleva el título de *hatia*, que hasta entonces se había reservado únicamente a los visires y a los virreyes de Nekhen [10].

Ostentar desde entonces dicho título de *hatia*, príncipe, fue un derecho de los «nomarcas», cuya familia había tenido durante dos o tres generaciones el título de «regente de castillo».

Los «nomarcas», como príncipes, son iguales a los visires. Al igual que éstos constituirán una oligarquía principesca que, aliada a la familia real mediante matrimonios, crecerá sin cesar en poder y prestigio. Ya durante el reinado de Pepi I, los «nomarcas» de Koptos y de Panópolis disfrutan el cargo de «directores del Sur». Se avecina el momento en que los príncipes de los nomos, al controlar el visirato, se afirmen como los dueños del país.

Al finalizar el reinado de Pepi I, casi todo el Alto Egipto está transformado en nomos hereditarios convertidos en beneficios familiares. Unos están colocados bajo la autoridad de príncipes, *hatia*, y otros, bajo regentes, *heqa het*. Mas todos los «nomarcas», cualquiera que sea su título, obtienen, con las prerrogativas de canciller, la totalidad de los poderes administrativos y militares en su nomo. La señal de una profunda transformación en las instituciones se observa en que los «nomarcas» hereditarios tienen poderes militares que nunca habían tenido los antiguos funcionarios gobernadores. El Imperio Antiguo, desde su origen, había separado rigurosamente las atribuciones civiles y militares. Su reunión en las mismas manos consagra el carácter «soberano» de la autoridad hereditaria que el «nomarca» tiene en lo sucesivo.

Es probable que la administración no fuese en teoría transformada en los nomos, que se hallaban en vías de convertirse en principados autónomos. Han pasado de la autoridad del «director del Sur» a la del «nomarca», pero su funcionamiento continúa como en el pasado. Son siempre las mismas oficinas de la administración las que perciben los impuestos y rigen las propiedades reales, pero en lugar de entregar los productos y las rentas a Menfis, los remiten al «nomarca», único responsable ante el rey. También el ejército parece seguir constituyéndose por alistamiento de reclutas. Como antes, continúa siendo el ejército del rey, pero en lugar de reunirse en los dos cuerpos de ejército del Sur y del Norte bajo el mando de generales nombrados por el rey, a menudo entre sus hijos, los hombres alistados para el servicio militar permanecen agrupados en el territorio del nomo; el reclutamiento es estrictamente regional y el príncipe o el regente del nomo ostentan en derecho la jefatura. Cuando Pepi I reúne un gran ejército bajo las órdenes del jefe de la nobleza, Uni, para emprender una campaña en Palestina, ya no aparece como un conjunto de unidades tácticas mandadas por oficiales profesionales que dependían directamente del rey, sino como una agrupación de unidades territoriales bajo el mando de príncipes o regentes de nomos.

El fenómeno de la concentración de poderes en las mismas manos es uno de los aspectos constantes de la evolución absolutista que, so capa de reforzar lo ejecutivo, conduce en realidad a su rápida destrucción. Lo hemos observado a propósito del visir que, transformado en mayordomo de palacio, posee a partir del reinado de Teti la dirección de la administración civil, del palacio y del culto.

La confusión de los poderes civiles y religiosos hacia la que tendía la monarquía

desde la IV dinastía, en su deseo de instaurar un absolutismo apoyado en el culto y por ello indiscutible, se realizó plenamente durante la VI dinastía. Pero se llegó a un resultado totalmente opuesto al que tendía el rey, ya que, al dar nacimiento a una nobleza sacerdotal, se originó la principal causa de la caída de la monarquía.

Desde el reinado de Teti, los príncipes de los nomos disponían, como el rey, de autoridad pública y religiosa, y comenzaban a reunir en sus manos los cargos de príncipe del nomo y de gran sacerdote del dios local, bien, como en Cusae, porque los grandes sacerdotes de Hathor, convertidos en hereditarios, hubiesen obtenido el cargo de «nomarca», bien porque éstos, como en Un, adquirieran las funciones de gran sacerdote de Thot y las transmitieran de padre a hijo.

Durante el reinado de Pepi I todo príncipe o «nomarca» es al propio tiempo gran sacerdote del dios local, y en virtud de ese cargo dirige en la provincia el culto real. Es jefe de todo el clero local y a la vez de todo el clero del culto real del nomo; por ello es a la vez director de los templos, de sus bienes y de las personas civiles que de ellos dependen. También es el jefe de la nobleza del nomo, ya que la nobleza está formada principalmente por sacerdotes del rey. Ningún poder civil, militar, religioso o social se le escapa. Se ha convertido en el verdadero soberano de su nomo.

2. El fraccionamiento político se realiza paralelamente al religioso [11]

El fraccionamiento del poder entre las manos de los príncipes hereditarios se traduce también al plano religioso. El príncipe es ante todo el sacerdote del rey. En virtud de esa cualidad obtiene la nobleza e incluso su beneficio político. Al propio tiempo es el sacerdote del dios local de su nomo y, como tal, es el director del templo de ese dios y de sus sacerdotes.

Desde la IV dinastía el rey había concedido a sus leales, es decir, a sus sacerdotes, la exención del impuesto. Esa exención pasó, primero, de los fieles a las fundaciones reales, luego a los templos de las pirámides en las que se celebraba el culto real. Ese privilegio no había sido concedido en bloque a los templos, sino que el rey sólo lo había otorgado a los templos de los nomos en los que la oligarquía era más poderosa. Pronto se añadió la inmunidad a la exención fiscal. Conocemos dos de esos decretos de inmunidad dados por Pepi I, uno a favor de la fundación de su madre, la reina Iput, en el nomo de Koptos, y otro en favor de la fundación de las dos pirámides del rey Snefrú [12].

Los bienes de estas pirámides habían sido segregados, unos de los dominios de la corona, y otros de los del Estado que, recordémoslo, estaban rigurosamente separados. Los decretos dispensan a ambos de todo censo y de toda prestación, tanto res-

pecto al tesoro privado del rey como respecto a la administración de los dominios y de la hacienda; en tanto que «haya un sacerdote, que se le entregue la contribución mensual para el culto, y que allí se celebren ritos divinos» en beneficio de las almas reales. Estos decretos muestran claramente cómo el culto real, sobre el que el rey construyó la teoría del poder absoluto, fue la causa de la ruina de su mismo poder. El movimiento que hacía de los templos en los que se celebraba el culto del rey, lugares privilegiados, ya no dejó de extenderse una vez iniciado [13]. Desde el reinado de Teti vemos decretos que confirman anteriores inmunidades, lo que demuestra que la inmunidad a los templos locales ya había sido concedida durante la V dinastía. Este privilegio tenía por consecuencia sustraerlos por completo a la autoridad de la administración. La autoridad del director del Sur sólo se reduce a los límites de sus bienes. Desde entonces el gran sacerdote ejerce la autoridad real en toda la extensión del territorio inmunista. De él dependen exclusivamente la administración, la justicia, la leva de reclutas e incluso el mando militar. El templo inmunista constituye un verdadero Estado dentro del Estado.

El privilegio de la inmunidad tuvo además por consecuencia hacer hereditarios a los sacerdocios del templo inmunista. De este modo se formó una clase sacerdotal privilegiada en los dominios sacerdotales, dotados primero con exenciones y luego con la inmunidad.

El rey es el origen del privilegio, pero una vez concedido éste, lo que permite disfrutarlo a los privilegiados es su conexión con el dios local. La inmunidad que confiere al templo el derecho de disponer en su territorio de prerrogativas reales, que lo convertían en un pequeño Estado autónomo, no deja de extenderse cada vez más.

Los dioses locales dotados de inmunidad se convierten en verdaderos «soberanos» en sus dominios. Como el príncipe del nomo es al propio tiempo el gran sacerdote del dios local, es estrecha la relación entre el príncipe hereditario y el dios dotado de inmunidad. Necesariamente los dioses hacen uso del poder local que el rey les ha entregado, y los príncipes, para aumentar su propio prestigio, no cesan de aumentar también el del dios de su principado. Vemos que de nuevo los dioses se proclaman «dueños» de sus nomos, como lo hacían mil años antes. Thot recobra su puesto como dios local de Hermópolis (Un); los visires, que se envanecían de ser grandes sacerdotes de Thot durante la V dinastía, cuando representaba al dios de la Ley, ceden esa dignidad a los príncipes de Un, y ahora Thot prefiere la cualidad de «Señor de Un» a su antigua prerrogativa de divinidad del Estado.

Hathor olvida que es la esposa de Horus para reinstalarse en los principales centros de la confederación que había presidido en la época de los reyes de Buto. Ahora se consolida como «Señora de Cusae», de Tentiris y de Dióspolis; los príncipes de esos nomos son sus grandes sacerdotes y sus esposas las grandes sacerdotisas. Min vuelve

a su antigua capital, Koptos, donde antes había reinado, y es proclamado de nuevo «dueño del nomo» de Panópolis, cuna de su poder; Anubis, que había sido considerado como el dispensador de la vida de ultratumba de los fieles del rey, se acuerda que había sido diez siglos antes un dios creador en Sepa y lo volvemos a encontrar ahora como «Señor» de su ciudad. Incluso Horus, olvidando su cualidad de dios real, prefiere ser el «Dueño» del nomo en Hebnu. Ello denota un movimiento de gran profundidad. El fraccionamiento de Egipto, al destruir el grandioso aparato real de que se había cubierto durante tantos siglos, hace reaparecer las antiguas autonomías locales que se habían conservado en lo íntimo del corazón de los hombres, cargados todos de ideas primitivas. Así reaparecen antiguas divinidades locales que parecían olvidadas. En Abidos (Tinis), el lugar sagrado de Osiris, vemos consolidarse el antiguo dios lobo, Khentamentiu, que se remonta a la época más primitiva, como Señor del nomo. Sin duda el culto de Osiris no fue olvidado ni despreciado. Por el contrario, constituye el gran culto popular del país y su carácter universal impide que sea acaparado por los príncipes de Tinis. Éstos, para asegurar su independencia, desean un dios propio, un dios nacional, y resucitan el culto de Khentamentiu, que ya había sido para la población de Abidos el dios de su nomo.

En Djuef se produce un fenómeno análogo. Horus era adorado como vencedor de Seth. Era un dios real por excelencia. Por ello no fue dado como dios del nomo. Vemos reaparecer una pareja de dioses abandonados durante muchos siglos, salvo quizá por la gente del país, los dioses Anti y Matit, la diosa serpiente, antigua diosa madre, que junto con su esposo recobra la soberanía de su nomo, lo que resucita ideas de una época olvidada.

Bajo la acción de las fuerzas centrífugas que triunfan hay un despertar de todos los primitivismos. Se preparan pequeños nacionalismos que dos siglos después lanzarán a los egipcios a guerras intestinas en apoyo de sus príncipes feudales. Una gran civilización se derrumba lentamente y sobre el magnífico espejo de aguas calmas que era entonces Egipto, en el que se reflejaba el esplendor triunfal del sol haciendo brillar la tierra casi tanto como el cielo, las burbujas de un limo largo tiempo adormecido en la oscura profundidad de las aguas vienen a estallar en la superficie, transformando en un pantano estancado y sin reflejos el bello lago, tan claro, de la monarquía de los faraones.

La unidad religiosa del país desaparece con la centralización política. Uno tras otro los dioses pierden su carácter cosmogónico para ser de nuevo pequeños señores locales, como mil años antes.

Incluso en la prestigiosa capital de Menfis, el culto de Ptah, que se había confundido con Atum, el gran dios primordial, acaparado por sus grandes sacerdotes hereditarios, adquiere un aspecto local que les permitirá transformarse en príncipes.

El propio Ra acabará por abandonar al rey y volver a Heliópolis. Después de Meri, que fue el segundo visir del reinado de Teti, ningún sacerdote real volverá a ser gran sacerdote de Heliópolis. Ante el próximo desmembramiento del país, Heliópolis se apresta a reemprender su papel puramente sacerdotal bajo los grandes sacerdotes de Ra reconvertidos en príncipes [14].

En todo sistema teocrático, el dios es necesariamente el centro del Estado. Para aislarse mejor en su soberanía local, los príncipes se hicieron los servidores más fieles del dios de su nomo. Como grandes sacerdotes del dios, eran, por ese mismo hecho, sus fieles y de tal modo, al lado del lazo de fidelidad que les unía al rey, se unían a sus dioses locales por un lazo de fidelidad nuevo y más fuerte del que piadosamente se gloriaban [15].

Los príncipes de los nomos, al robustecer los lazos que les unían a sus dioses, debilitaban su dependencia del rey. Desde el reinado de Pepi I, el mismo culto sobre el que estaba edificado el poder monárquico iba a aplicarse a destruirlo [16].

A la importancia creciente de los cultos locales corresponde una disminución paralela del culto solar y del culto real. El rey pierde poco a poco su carácter de dios vivo. A medida que Ra deja de ser el único gran dios, pierde valor la asimilación real a Ra. Se disgrega todo el trabajo de divinización del rey que se había elaborado lentamente desde comienzos del Imperio Antiguo. Rodeado de una nobleza que se consolida como soberana, el rey ya no es el único que representa en la tierra el poder dinivo. Los príncipes, si no sus iguales, son como él los representantes de los dioses sobre la tierra. Y cuanto más se borra la diferencia entre Ra y los dioses locales, más se acorta la distancia entre el rey y los príncipes.

3. La política real bajo Teti y Pepi I

Teti, gracias al apoyo que halló en sus primeros visires Kagemni y Meri [17], y ante todo por el hecho de que la evolución feudal no hacía sino empezar, consiguió mantener intacta una parte importante de sus poderes.

Gracias a la existencia de grandes ciudades, el Bajo Egipto, la parte más importante y rica del país, escapaba a la feudalización. Allí no se aplicó el sistema de los gobernadores transformados en beneficios hereditarios. El rey continuó nombrando a los jueces-intendentes que ejercían el poder en su nombre. El gobierno del Bajo Egipto continuó bajo el mando directo del visir [18]. La importancia de las ciudades, la riqueza de la burguesía urbana y los recursos producidos por el comercio constituían la base más sólida del poder del rey, en cuyo nombre la administración continuaba cobrando los impuestos y alistando a los reclutas. Por ello, a pesar de la extensión de la inmu-

nidad, que quitaba progresivamente al rey el derecho de recluta en los dominios inmunistas, el ejército real persistía como arma poderosa en manos del rey. Su organización no cambió. Los cargos militares se mantuvieron alejados de la codicia oligárquica, y el rey continuó nombrando a los generales entre sus parientes[19].

Además, para remediar la disminución de reclutas a consecuencia de las inmunidades, el rey organizó tropas mercenarias reclutadas en Nubia. Ésta, cuya población vivía bajo la autoridad de príncipes locales, estaba sometida a protectorado egipcio. En el transcurso de su reinado el rey acudía a la frontera meridional del país a recibir el homenaje de aquellos príncipes, que le pagaban tributo en oro, marfil y ébano. Durante el reinado de Teti fueron los proveedores de mercenarios aguerridos que sirvieron al rey de Egipto bajo el mando de jefes de su raza [20].

El rey, fortalecido por su ejército, mantuvo en sus manos el poder judicial. La Corte de los Seis conservó su prestigio y su organización. Los magistrados de oficio que la constituían aseguraban una justicia imparcial, extraña a los intereses de clase, por lo menos en los nomos que aún no habían sido entregados a príncipes hereditarios. Es interesante comprobar cómo en Cusae el propio sacerdote de Hathor, cuya familia pronto se alzaría con el gobierno hereditario del nomo, fue citado ante el tribunal de notables para responder de una acusación [21].

La justicia y el ejército eran las dos bases esenciales del poder real. Mientras los faraones conservaron su poder no se manifestó con toda gravedad la decadencia de la administración. Por otra parte, durante el reinado de Teti, el Consejo de los Diez mantuvo su prestigio, aunque no su poder, que pasó enteramente a manos del visir. Formaban parte del Consejo los «nomarcas» hereditarios al lado de antiguos gobernadores funcionarios [22]. El departamento de los Trabajos del rey, cuya actividad era la más espectacular, ya que dirigía las grandes construcciones reales, conservó aún — él solo — altos funcionarios.

El mando del rey había sido minado. Frente a él crecía rápidamente la fuerza de la oligarquía y sobre todo la de la nobleza territorial que nacía. Teti comprendió la necesidad de asociarla a la corona. Entre las familias de la nobleza territorial, una de las más poderosas era la de los «nomarcas» de Abidos, nacida de la oligarquía visiral. Teti no dudó en aliarse con ella mediante un doble matrimonio, haciendo casar a su hijo, el futuro Pepi I, con dos hijas del príncipe Khui, las princesas Ankhnes y Merire, que fueron madres, respectivamente, de los reyes Merenre y Pepi II [23].

Pero estas alianzas con los príncipes de Abidos, lejos de fortalecer al rey iban a aumentar el poder de la oligarquía, que bajo Pepi I adquirirá una posición preponderante. La acumulación de todos los poderes en manos del visir colocaba de hecho al rey bajo su dependencia. Pepi I, una vez rey, no pudo rehusar a sus visires lo que concedía a otros vasallos: el gobierno hereditario de los nomos. Pepiankh, gran sacerdote

de Hathor en Cusae, aprovechó su visirato para hacer entregar a su familia ese rico nomo del Egipto Medio[24]; su sucesor, Henqu, había de lograr para la suya el nomo de Djuef[25].

Desde entonces la oligarquía visiral y la nobleza territorial se confunden y se precipita la decadencia del poder real. Cuanto más aumenta, más privilegios y prebendas concentra en sus manos la nobleza territorial. Bajo Pepi I, salvo los visires, los sacerdotes de las pirámides reales son nombrados de entre sus miembros[26]. La nobleza de corte desaparece ante los que detentan feudos[27]. Ya no constituye más que una nobleza de segundo rango frente a las familias de los «nomarcas», que se transforman en verdaderas dinastías principescas. Sus principales representantes, como los príncipes de Abidos, aliados a la familia real, los de Cusae y los de Djuef, que pertenecían a la oligarquía visiral, obtienen el título de *iry pât*, el más elevado de los títulos principescos, que se transmiten hereditariamente. Llevan una diadema real[28] y toman, como el rey, varias esposas legítimas[29].

Y el número de nomos feudalizados no cesa de crecer.

Por otra parte, el Bajo Egipto, que hasta entonces había escapado a la influencia de la oligarquía, la va a sufrir también desde el reinado de Pepi II. Se dibuja una evolución que recuerda la que atravesó el Alto Egipto hacía unas decenas de años, al final de la V dinastía. Los nomos del Delta, uno tras otro, sin convertirse en verdaderos beneficios territoriales, se transforman en gobiernos hereditarios, y la concentración de los poderes civiles, militares y religiosos se hace en manos de «nomarcas» que abandonan el título de «juez-intendente» por el de «director de gran castillo» *(imira het uret)*. Como indica su título de «director», quedan como funcionarios, pero al establecerse con carácter hereditario puede preverse que se transformarían en verdaderos príncipes. Y lo que hace más grave esta evolución es que parece hacerse en provecho de la nobleza del Alto Egipto, que tiende a extenderse hacia el Norte: los príncipes de Djuef obtienen el gobierno hereditario de la ciudad de Letópolis[30], cuya posición clave en el punto de reunión de todos los brazos del Nilo la convertía en uno de los centros económicos más importantes del país. Es indudable que muchos nomos del Bajo Egipto continuaron regidos por funcionarios hasta el reinado de Pepi II, pero no es menos cierto que el poder real había decrecido rápidamente desde Pepi I. Las consecuencias desde el punto de vista militar son claras. Los «nomarcas» hereditarios se desprenden cada vez más de la autoridad real. Cada uno de ellos se convierte en el jefe del ejército de los reclutas de su nomo. A su vez el ejército se feudaliza y su propio jefe supremo escapa a la libre elección del rey. La influencia de la nobleza es tan grande que el rey va abandonándoles uno tras otro los resortes del mando. Cuando reúne un ejército para mandarlo a Palestina, el generalísimo a quien confía el mando ya no es uno de sus hijos, sino el famoso Uni, que no es otro que el «jefe de la nobleza de la corte»[31].

El rey se ve obligado a recurrir a los príncipes para la defensa del país. La vigilancia de la frontera de Elefantina es confiada al «nomarca» de Edfú [32].

No obstante, el rey presiente el peligro y no cesa de aumentar los contingentes mercenarios del ejército constituido por Teti. Para mantenerlo al abrigo de la nobleza adorna a sus jefes nubios, semicivilizados, con el título de «amigo único», los dota de feudos de tierras segregadas a la corona y, en fin, los convierte en grandes personajes. Confía en hacer de aquellos «directores de mercenarios» los verdaderos sostenes del trono.

Desde entonces Nubia ocupa un lugar importante en las preocupaciones reales. No solamente provee al rey de mercenarios, sino que cuando disminuyen los recursos del rey, a causa de los privilegios concedidos a los templos y a la nobleza, se mantiene el tesoro gracias a los tributos de los pequeños príncipes indígenas. El rey confiará a estos mercenarios las expediciones al Sinaí, otra de las fuentes proveedoras del tesoro real [33].

La monarquía, gastada y desmembrada en el interior de Egipto, sólo se mantiene por las tropas y las riquezas que le facilitan los países bárbaros sobre los que ha extendido su autoridad.

II. LA FORMACIÓN DEL RÉGIMEN SEÑORIAL

1. La concentración de la propiedad

El fenómeno jurídico que transforma los dominios de los templos y los beneficios en tierra de los fieles en bienes nobles exentos de impuestos, es paralelo al fenómeno social de la concentración de la propiedad inmueble [34].

Desde la IV a la VI dinastías vemos cómo las sucesiones de leales ocasionan un número creciente de dominios [35], cuya mayor parte son beneficios de fidelidad indivisibles e inalienables. Estos patrimonios no sólo aumentan en número, sino en superficie. Se recordará que al final de la III dinastía el rey había recompensado a Meten entregándole un terreno de 4 aruras. Al fin de la V dinastía Nekankh obtiene como vasallo del rey dos beneficios, cada uno de 60 aruras [36]. De generación en generación los vasallos reciben, en su calidad de sacerdotes reales, nuevos beneficios. Como cada vez son más ricos, los beneficios que han de recibir han de ser mayores. Bajo el reinado de Pepi II alcanzarán hasta 200 aruras [37].

La cohesión familiar que se forma y las fundaciones funerarias tienden a mantener intactas estas grandes fortunas que, al lado de los grandes patrimonios de los templos, aumentan la importancia de los bienes de mano muerta en el país.

De este modo, mientras el patrimonio real y el del Estado se disuelven, la gran pro-

piedad se consolida. La pequeña propiedad retrocede de modo claro. Las inmunidades y las exenciones concedidas a los templos y a los vasallos dividen la propiedad en bienes nobles libres de prestaciones fiscales, y bienes no nobles sometidos a impuestos. El peso de la tributación grava casi exclusivamente a la pequeña propiedad al quedar las grandes propiedades liberadas por la inmunidad.

La debilitación del poder real y la formación de una poderosa nobleza de terratenientes que domina los poderes públicos, pone al pequeño propietario a merced de los grandes señores. Los grandes personajes se alaban de no haber usado de la violencia y de haber respetado la propiedad del prójimo: «Nunca», escribe Henqu, príncipe de Djuef, «he violentado a nadie en la posesión de su propiedad» [38]. El regente Shemai, del nomo de Abidos, dice también: «Nunca he quitado los bienes a nadie por la violencia» [39]. Y el arquitecto Meriptahankhmerire, describiendo el modo como administró los bienes de su hermano, declara: «Nunca he avasallado a nadie, he pagado a todos los que seguían en su finca y con los que había concluido un pacto» [40].

Si los nobles grandes propietarios se alaban de haber respetado a los pequeños, es que con frecuencia abusaban de su influencia o de su autoridad. Uno de los actos más meritorios que se atribuyen los visires y los príncipes de los nomos, en su derecho de juzgar, es el haber defendido al pobre contra el rico: «He librado al desgraciado del que era más poderoso en todos los lugares en que he tenido el poder», escribe el visir Neferseshemre [41]; Meni, príncipe de Tentiris, «ha librado al oprimido del que era más poderoso que él» [42]; en cuanto a Henqu, su gobierno era tan bienhechor que en el nomo de Djuef «nunca hubo nadie que temiera a su vecino porque fuera más poderoso que él» [43].

La situación del pequeño propietario debió de ser muy precaria. Ahogado por los impuestos, amenazado por el gran propietario, contra el que de hecho no cabía recurso, vivía en una constante inseguridad. Obligado a endeudarse con frecuencia, es incapaz de liberarse de sus cargas. Sólo podía vivir «de las migajas tomadas de otro» [44].

2. La inmunidad

El fraccionamiento del poder en beneficio de las familias de príncipes se opera de modo paralelo a la extensión del derecho de inmunidad a los templos.

El rey, desde la IV dinastía, había concedido exención de impuestos a los principales sacerdotes de su culto. Pronto extendió ese privilegio a las fundaciones encargadas de la celebración del culto real. Los patrimonios de las pirámides se vieron así dotados de inmunidad fiscal unos tras otros. La inmunidad de las fundaciones se extendió a los templos.

El régimen jurídico creado por el privilegio de la inmunidad, que del dominio fiscal se extiende al administrativo, es decir, al político, es conocido por decretos de la época de Pepi I [45].

Estos decretos muestran que, mientras la situación de los pequeños propietarios rurales es más precaria, la población instalada en los patrimonios de los templos cambia completamente de estatuto jurídico.

Ya hemos visto como después de Teti fundaciones reales y diversos templos obtuvieron cartas de inmunidad con las que eludían a la administración. En materia administrativa como en la fiscal, judicial e incluso militar, la autoridad real es sustituida por la del gran sacerdote del templo, que se transforma en un verdadero Estado dentro del Estado. La transformación del estatuto del templo ocasiona también un cambio de estatuto de sus ocupantes.

El patrimonio inmunista, bien de mano muerta por excelencia, constituye una célula social que se separa de todo el país que la rodea. Sus ocupantes viven bajo un régimen de excepción. No pagan impuestos al Estado, sino al templo; no dependen de la justicia del rey, sino de la del gran sacerdote, por lo menos en cuanto a las diferencias que puedan surgir entre ellos; sólo deben cumplir el servicio militar si son llamados a él por su propietario inmunista. Una vez instalados en tierras del templo, prácticamente no pueden abandonarlas. Su estatuto de residentes o de asalariados se transforma y se hace hereditario, mientras que sus relaciones con el templo no son solamente las del agricultor con el propietario de la tierra que trabaja, sino las de un súbdito con su señor. La autoridad privada y la pública se confunden en la persona del gran sacerdote [46].

Un régimen patrimonial y señorial ha sucedido al antiguo régimen, en el que sólo el Estado ejercía su autoridad y en el que todos los egipcios eran libres personalmente a excepción de los esclavos «reales».

Desaparece toda la estructura pública y social del Egipto clásico. El principado feudal reemplaza a la antigua provincia real y el patrimonio inmunista hace retroceder a la propiedad privada, sometida a la única autoridad del rey. Su consecuencia es la decadencia general de todas las instituciones. El cargo de visir va a manos de príncipes territoriales. El gran Consejo de los Diez, del que sólo forman parte ahora personajes secundarios, preside una administración que la extensión de la feudalidad debilita de día en día. Se relaja la organización de la justicia. Los jueces de la Corte de los Seis ya no son magistrados de carrera. Los presidentes de sala son elegidos entre los nobles, no entre los letrados [47]. En los nomos, a partir del visirato de Pepiankh, transformado en príncipe de Cusae, no vemos mencionados a los antiguos tribunales reales. La justicia escapa al control del rey para depender sólo de los príncipes. La ausencia de toda titulación relativa a la administración judicial marca un neto retroceso del procedimiento escrito [48].

La administración intentó resistir la disgregación a que condenaba al país la extensión del régimen inmunista. Durante el reinado de Teti, funcionarios acompañados por policías intentaron reseñar los bienes del templo de Khentamentiu, en Abidos, que había obtenido exención fiscal. Abidos se había transformado en un principado territorial y su príncipe era el gran sacerdote de Khentamentiu. Se resistió a la pretensión del fisco, presentó una queja al rey invocando que la condonación del impuesto suponía la prohibición de proceder a la contabilización por la administración de los bienes sagrados, y el rey Teti, estatuyendo sobre esta demanda, les dio la razón. Un nuevo decreto real confirmó la inmunidad y prohibió a todos los funcionarios establecer el impuesto sobre el patrimonio del templo, sobre su clero y sobre sus ocupantes, «reservados a Khentamentiu por toda la eternidad» [49].

Otras tentativas hechas por la administración durante los siguientes reinados sufrieron el mismo fracaso. El rey no tenía talla suficiente para luchar contra la nobleza feudal y patrimonial que él mismo había creado.

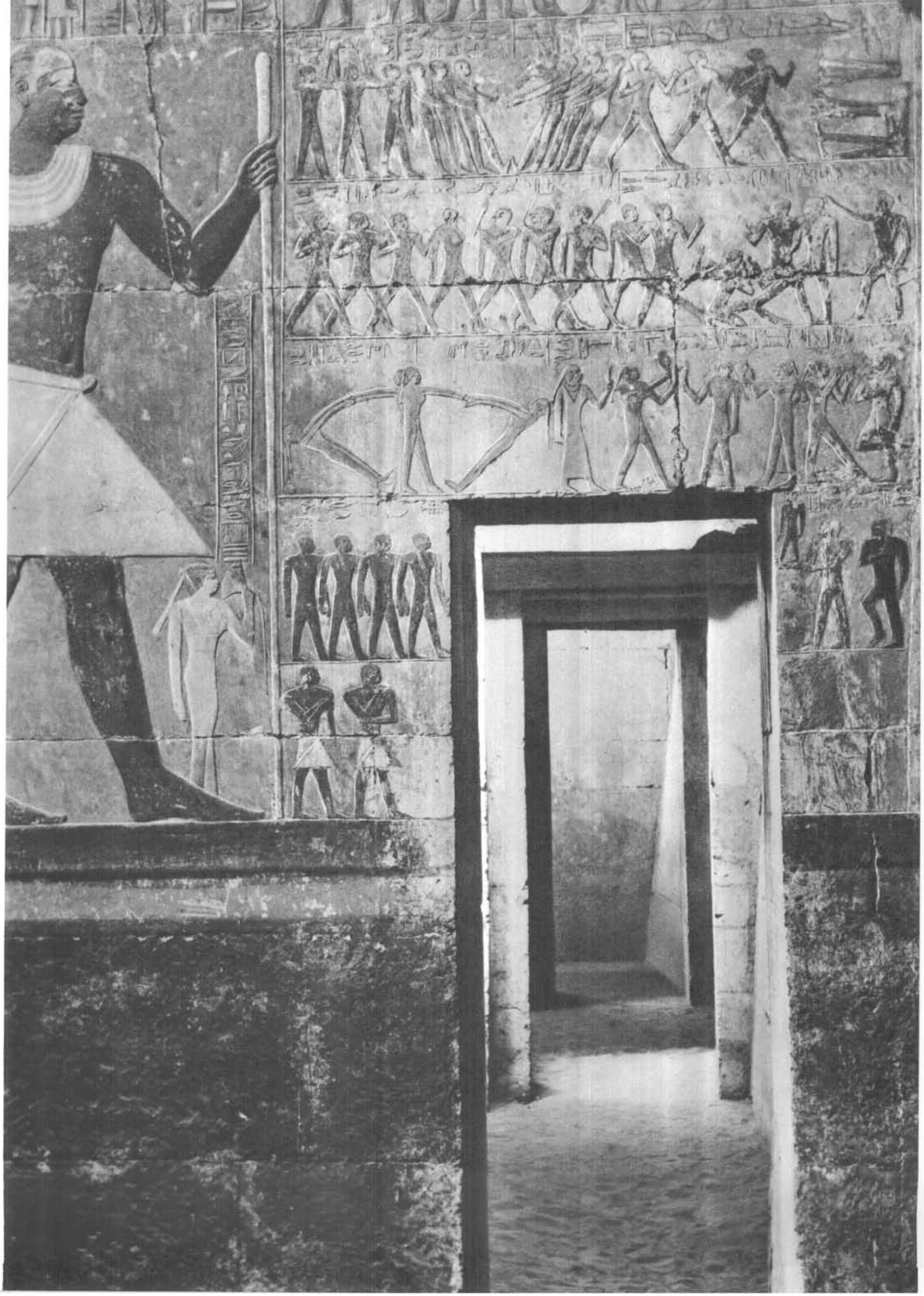
3. El régimen señorial La gran propiedad, el carácter hereditario de la nobleza y la inmunidad tuvieron como consecuencia la imposición del régimen señorial en el marco social y en el político. La situación de los habitantes de los dominios inmunistas, que dependían del gran sacerdote al que pertenecía el patrimonio en el que estaban instalados, era preferible a la del pequeño propietario aislado, amenazado por los grandes terratenientes, que querían extender su propiedad [50], y por el fisco, cuyas exigencias eran mayores a medida que se le escapaban los dominios inmunistas. Al pequeño propietario, cargado de deudas, no le quedaba más recurso que aceptar la autoridad del señor más próximo.

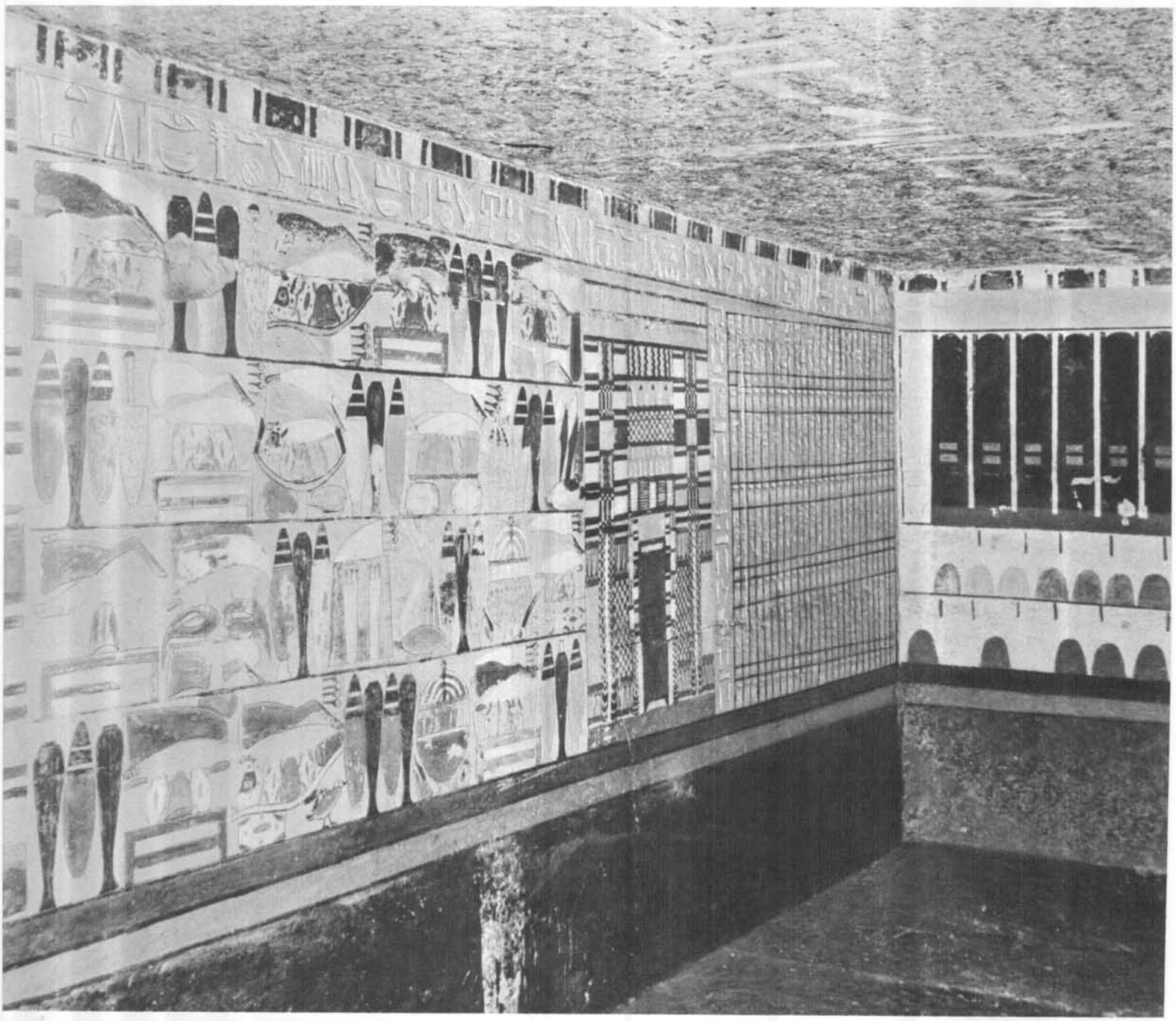
Su consecuencia fue la constante disminución de la pequeña propiedad. Los príncipes de nomo, herederos en su principado de la autoridad real, intentaron resolver este estado de cosas, que hacía subordinar a los pequeños propietarios bajo la autoridad de un gran señor, sustrayéndolos por ello mismo a la administración del nomo.

Karapepinefer, durante el reinado de Pepi I, para evitar la desaparición de estos pequeños propietarios en el nomo de Edfú, pagó las deudas de los insolventes mediante los recursos de las fundaciones funerarias reales, que en esta época desempeñan el papel de una administración de beneficiencia [51]. Henqu, al convertirse en príncipe de Djuef, halla a su nomo despoblado en parte; para repoblarlo hace llamar a agricultores de otros nomos, quizá del Bajo Egipto, a los que sitúa bajo la autoridad de uno de los suyos [52].

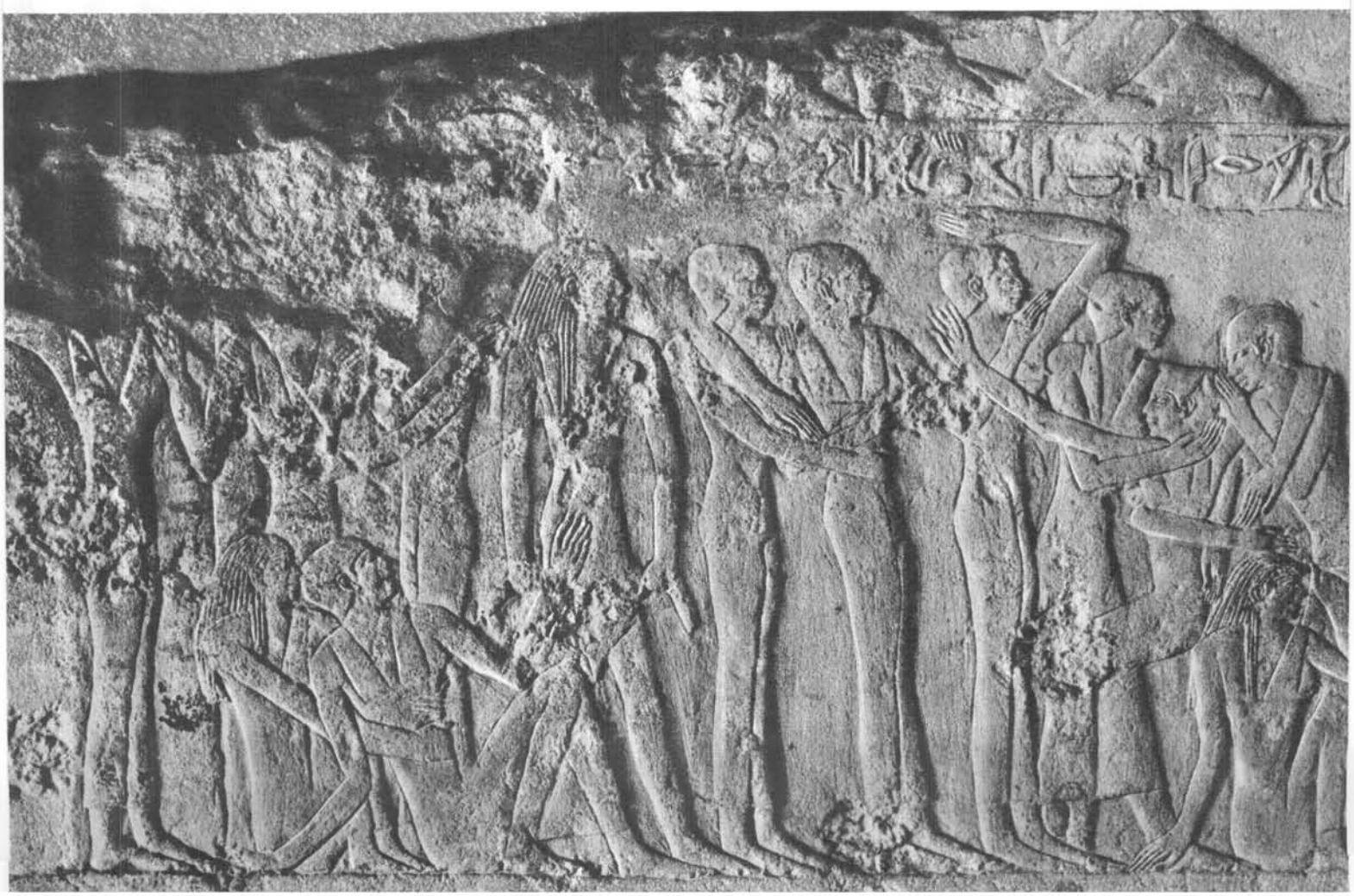
Esta evolución, que concentra la tierra en provecho de los grandes y que empuja a

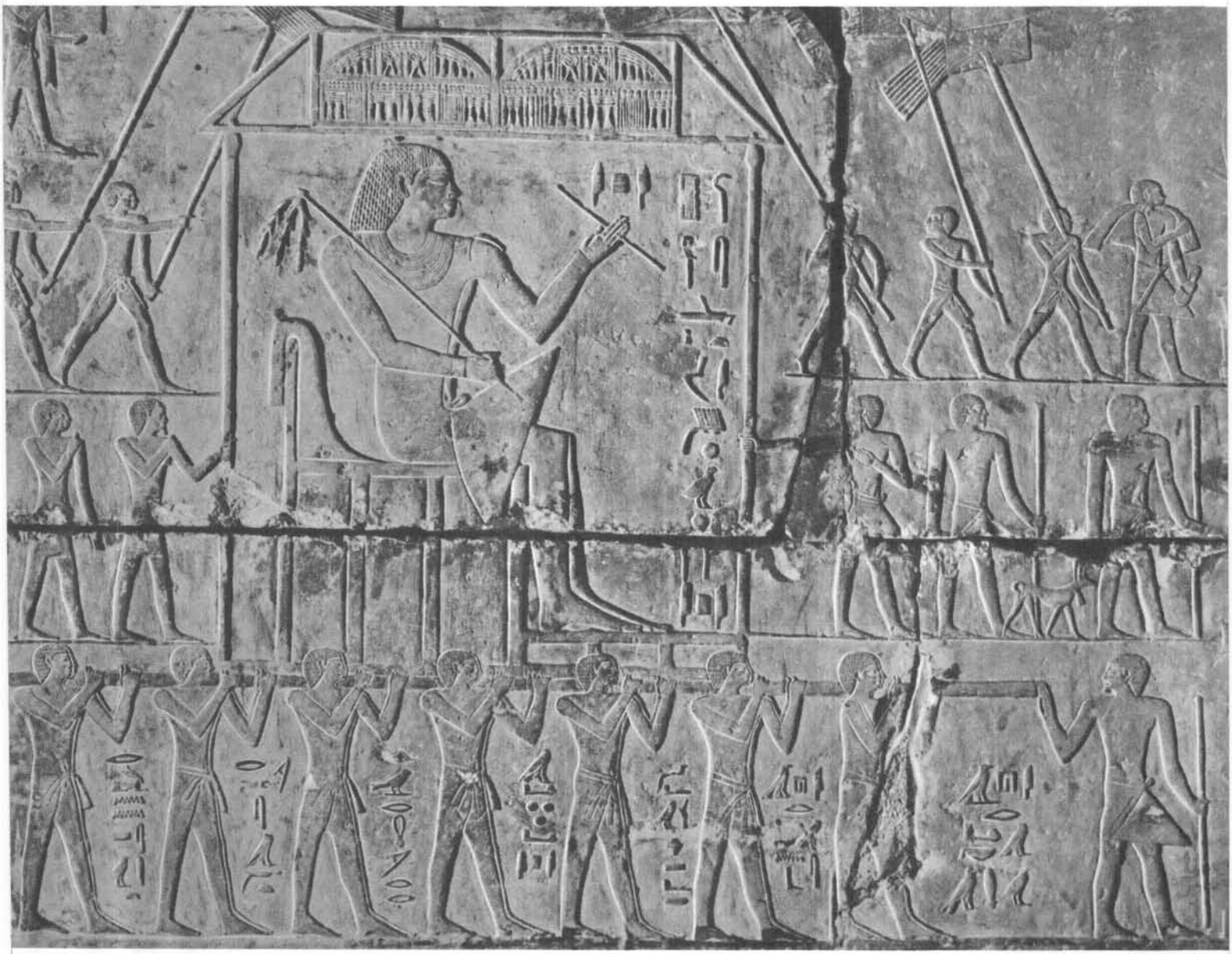
LÁMINAS 89 A 96 ►





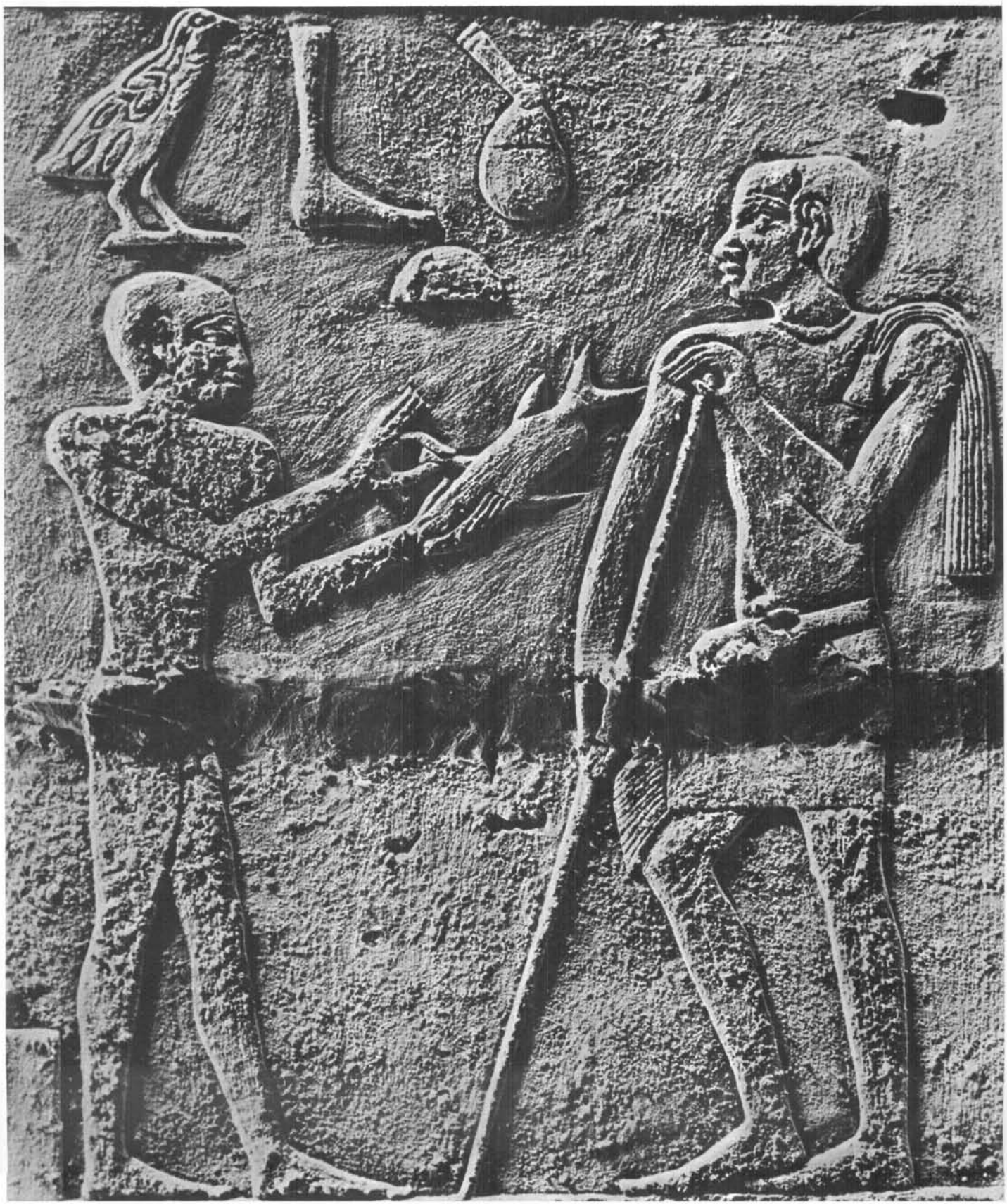


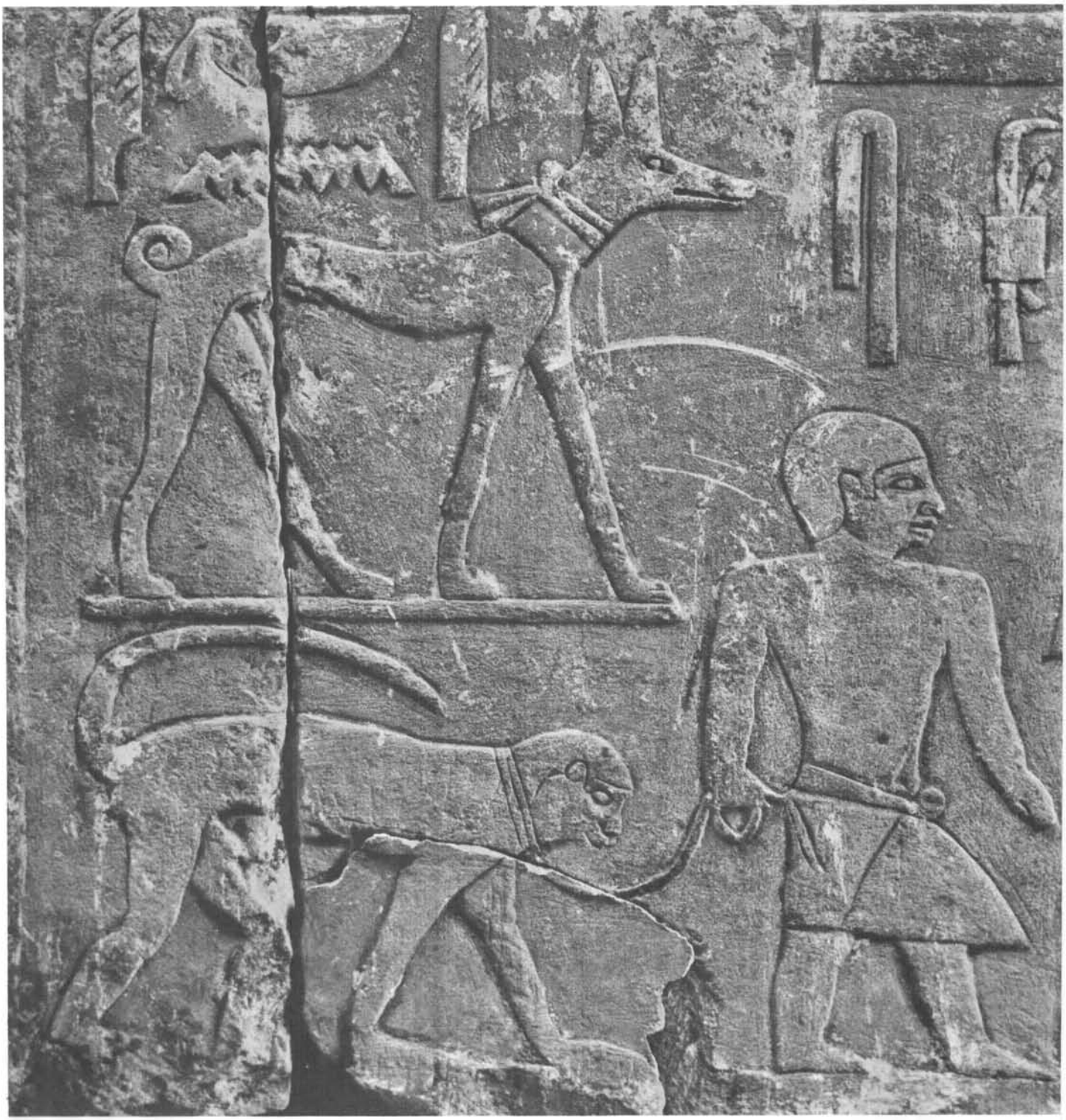












los pequeños a «caer bajo la mano» de los ricos, va acompañada de una profunda transformación del estatuto de la propiedad. Ya hemos subrayado que bajo la V dinastía los patrimonios de los templos y de las fundaciones funerarias toman la forma de «personas jurídicas» administradas por una «casa de agricultura» o por una sociedad familiar. Todo personaje importante posee una «casa de eternidad», es decir, una fundación organizada bajo la forma de una asociación de sacerdotes, parientes o no, que dispone de un fondo inalienable e indivisible cuyas rentas sirven, en primer lugar, para asegurar el servicio del culto y luego para engrosar las rentas de los sacerdotes que la componen. Los bienes de estas fundaciones, que no cesan de aumentar en importancia, se describen en las tumbas desde la IV, pero sobre todo desde la V y VI dinastías. El señor organiza su dominio sobre el modelo de los grandes patrimonios de que disponen las fundaciones del culto real. La administración está asegurada por una oficina que comprende un número creciente de empleados, que se designan con los mismos títulos que llevan los funcionarios del Estado. Pronto esa administración se extiende al conjunto de propiedades del feudal diseminadas a través del Alto y del Bajo Egipto. La tumba de Ti nos muestra una representación completa de los censos anuales a que procedía la administración central de sus propiedades. Vemos el ganado de las propiedades del Sur y del Norte acarreado en barcas para ser inventariado en presencia del dueño [53]. Los pastores son presentados por un «jefe de los establos» que despliega una hoja de papiro sobre la que se anota el efectivo de los rebaños. Hallamos escenas de censo en multitud de tumbas [54].

Además de los agricultores, las propiedades, desde la V dinastía, mantienen numerosos artesanos. Los obreros se agrupan en una especie de ciudad industrial en la que se reúnen los talleres de los ceramistas, de los curtidores, de los orfebres, de los escultores, de los fundidores; por su lado los carpinteros construyen en un taller las barcas que el propietario necesita para la explotación de sus fincas; también aparecen representados en las mastabas los panaderos, cerveceros y carniceros. Rodea al dueño una nube de criados, siervos para llevar el palanquín; criadas de toda clase, cantores, músicos, bailarinas, enanos, pedicuros y manicuras.

La producción de la propiedad está rigurosamente contabilizada y las cuentas de los diversos regentes son controladas por los escribas de la oficina central; si los administradores son hallados en descubierto, son azotados ante los escribas. El propietario asiste en persona a la rendición de cuentas; se hace rodear de un ceremonial respetuoso imitado del que los cortesanos prodigan al rey. Las numerosas escenas de azotainas, que a partir de la V dinastía ilustran las mastabas, muestran la evolución que se opera en el derecho que transforma al propietario en señor [55]. Las tierras entregadas en beneficio a los señores y a los templos, sobre las que éstos disponían de un derecho de disfrute perpetuo, han sido desgajadas del patrimonio real. Los señores ejercen sobre

◀ LÁMINAS 89 A 96

esas tierras los derechos que antes poseía el rey. Cada vez con mayor frecuencia sus beneficios son dotados de una inmunidad, que delega en sus manos el ejercicio de los derechos públicos en relación con las tierras y con quienes de ellas dependen. La administración del Estado tenía sobre sus empleados un derecho de corrección que vemos representado en los relieves de la tumba del visir Meri. El señor, que ha sustituido al rey en las tierras que se le han concedido en beneficio, recoge ese derecho de baja justicia. Y la inmunidad que obtienen los templos, y quizá también los grandes señores, acaba por extender ese derecho de jurisdicción patrimonial a todas sus tierras, incluso a aquellas que no tenían el carácter de bienes de fidelidad.

Comportando desde entonces la propiedad noble la jurisdicción patrimonial, el propietario organiza una policía privada en sus tierras para ejercerla [56], y de este modo se confunden el derecho privado y el derecho público, y el propietario se transforma en señor.

La evolución de las relaciones sociales aparece como paralela a la del derecho público. Se manifiesta como un precipitado que aglomera en células cada vez más cerradas la antigua población, constituida antes por individuos iguales en derechos e independientes entre sí. Igual que las provincias se transforman en principados, las propiedades se cambian en señoríos. Y en el interior de cada uno de estos nuevos organismos se ordena la jerarquía siguiendo un mismo principio, el del lazo de vasallaje. La nobleza se basa sobre la fidelidad de los sacerdotes ante al rey; la cohesión familiar se expresa por la sumisión del hijo y de la esposa hacia el padre; la propiedad señorial aparece a su vez como el origen de una especie de vasallaje social que, uniendo el empleado al señor-propietario, se traduce en la constitución de una autoridad señorial.

Los escribas de la propiedad se presentan como los leales de su dueño [57]. La relación jerárquica que se ha creado entre el dueño y el vasallo es hereditaria como lo es el vasallaje respecto al rey; por eso el vasallo tomó el nombre de «perpetuo», lo que indica que él y sus descendientes se consideran «hombres ligados» al señor.

Al igual que el rey tiene sus vasallos, en adelante el noble también tiene los suyos, que son los sacerdotes de su culto, los empleados de su fundación funeraria, los escribas de sus propiedades. Los ha asociado a su culto y los representa en su tumba junto a sus hijos y sus parientes. En la tumba del visir Pepiankh aparecen representados ciento diez parientes, empleados y servidores, con sus nombres y cualidades. Constituyen la *familia* sobre la que se extiende su autoridad y su protección de jefe de familia y señor.

Esta transformación de las relaciones sociales conduce a una nueva moral. La medida del hombre no la da su valor individual, sino las relaciones sociales de que es centro y por eso se vanagloria de ser como «fiel ante sus iguales, amable con sus hermanos y hermanas, querido por sus servidores» [58]. Tanto en la moral como en el de-

recho, el grupo sustituye al individuo. En adelante el estatuto de cada uno está en función del grupo social, que en el transcurso de la VI dinastía adquiere un carácter cada vez más inmutable.

Una evolución paralela tiene lugar en la organización económica de la sociedad. El carácter individualista del derecho de familia bajo la III y IV dinastías tenía por consecuencia el fraccionamiento y reagrupación constante de la propiedad, de lo que se seguía un continuo cambio de bienes, una gran movilidad de la riqueza. La aparición de los bienes de familia, la difusión de los bienes de mano muerta desde la V dinastía, estabilizan las condiciones sociales y mantienen las fortunas en las mismas manos. Las grandes propiedades tienden a constituir células económicas y sociales cerradas. El estatuto perpetuo que a ciertos beneficios dan las actas de fundación, les impone de hecho esta fijeza. Los ocupantes y empleados de los propiedades señoriales, comprometidos primeramente por contratos temporales, se instalan ahora en la tierra mediante contratos vitalicios que, bajo el reinado de Pepi II, se convertirán en hereditarios.

La gran propiedad, con sus tierras, sus artesanos y sus empleados, unidos por la cohesión que se ha creado bajo la autoridad señorial, constituye una especie de pequeño Estado que se basta a sí mismo, se repliega y se cierra al mundo exterior. Cada uno tiene su puesto que no desea abandonar y que por otra parte tampoco podría abandonar. Al individualismo sucede una especie de corporativismo señorial que impone a cada uno un estatuto social perpetuo. A la movilidad de los bienes sucede un inmovilismo de células económicas cerradas. La propiedad es hasta tal punto una entidad económica que tiene su propio mercado [59]. La vida económica, como la vida política, social, familiar, se fracciona en pequeños grupos que, una vez creados, por una evolución irresistible van a ser impermeables unos a otros.

1. La VI dinastía comprende los reinados de Teti Usirkare (reinados cortos), Pepi I (alrededor de 50 años), Merenre, hijo de Pepi I (5 ó 6 años de reinado), Pepi II, hijo de Pepi I (94 años de reinado), Merenre II y la reina Nitocris (DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, págs. 205 y 206). Después de esta dinastía, se abre un período de anarquía que Manetón cuenta como la VII dinastía.

2. J. PIRENNE, *L'administration provinciale et la féodalité à la fin de l'Ancien Empire*, en *C. d'É.*, núm. 20 (julio 1935), págs. 224-232; J. P., *Inst.*, III, cap. XLV: *La formation des principautés territoriales.*

3. Todo el vol. III de J. P., *Inst.*, se dedica a la profunda evolución política, jurídica, religiosa y social que representa la VI dinastía. Allí se hallarán todas las referencias bibliográficas que me limito aquí a citar en bloque.

4. *Imyra het uret (ỉmy-rꜣ ḥwt wrt).*

5. *Heqa het (ḥḳꜣ ḥwt).*

6. La palabra que designa el beneficio es «hetep» *(ḥtp)*, «ofrenda». Es un término de culto adoptado en derecho público

7. El beneficiario se titula shepsu *(špśw)*; estudiaremos más adelante el estatuto de los nobles dotados de beneficios.

8. Únicamente el hijo del visir Meri, en época de Teti, le sucedió en el cargo.

8 *bis*. J. P., *Inst.*, III, pág. 125.

9. Meri, el segundo visir-gran sacerdote de Ra, no es el hijo de Kagemni, el anterior visir-gran sacerdote. El hijo de Meri no le sucedió como gran sacerdote de Ra (J. P., *Inst.*, III, *index* de la VI dinastía, núms. 1, 2, 24).

10. Bajo Pepi I, todos los visires se hacen virreyes de Nekhen.

11. J. P., *Inst.*, III, cap. XLV, I: *Les gouverneurs de nomes se transforment en princes* (págs. 127-135). Allí se verá la evolución de cada uno de los nomos del Alto Egipto.

12. J. P., *Inst.*, II, págs. 254-256.

13. J. P., *Inst.*, II, pág. 253: Decreto en favor del templo de Khentamentiu, en Abidos.

14. J. P., *Inst.*, II, pág. 443.

15. J. P., *Inst.*, III, pág. 163.

16. J. P., *Inst.*, III, pág. 163.

17. J. P., *Inst.*, III, págs. 61 y 62 e *index* de la VI dinastía, núms. 1 y 2.

18. J. P., *Inst.*, III, págs. 67 y 68.

19. J. P., *Inst.*, III, págs. 82 y 83.

20. J. P., *Inst.*, III, pág. 43. Estos mercenarios eran pagados con la concesión de tierras segregadas del dominio real; cf. G. POSENER, *À propos des graffiti d'Abisko*, en *Arch. Orientalni*, núm. 20 (1942), págs. 163-166.

21. J. P., *Inst.*, II, pág. 136.

22. J. P., *Inst.*, III, pág. 73.

23. J. P., *Inst.*, III, págs. 181-185.

24. J. P., *Inst.*, III, pág. 189.

25. J. P., *Inst.*, pág. 176.

26. J. P., *Inst.*, III, pág. 9.

27. J. P., *Inst.*, III, pág. 35.

28. N. DE G. DAVIES, *The Rock Tombs of Deir-el-Gebrâwi*, 2 vols. (*Arch. Sur.*, 1902).

29. J. P., *Inst.*, III, págs. 377 y ss.

30. J. P., *Inst.*, III, págs. 168 y 169.

31. Cf. M. STRACMANS, *La carrière du gouverneur de la Haute Égypte, Ouni*, págs. 535 y ss.

32. J. P., *Inst.*, II, pág. 127.

33. J. P., *Inst.*, III, págs. 83 y ss.

34. J. P., *Inst.*, III, págs. 292 y ss.

35. Se hallarán las referencias en J. P., *Inst.*, III, pág. 267.

36. J. P., *Inst.*, II, pág. 373.

37. J. P., *Inst.*, III, inscripción de Ibi, págs. 187 y 188.

38. J. P., *Inst.*, III, pág. 180.

39. J. P., *Inst.*, III, pág. 189.

40. SETHE, *Urk.*, I, págs. 215-217; cf. DOWS DUNHAM, *J.E.A.*, XXIV (1938), págs. 1 y ss.

41. J. P., *Inst.*, III, pág. 62.

42. J. P., *Inst.*, III, pág. 196.

43. J. P., *Inst.*, III, pág. 180.

44. Véase la inscripción de Karapepinefer, príncipe de Edfú: J. P., *Inst.*, III, pág. 175; cf. Ar. THÉODORIDÈS, en *R.I.D.A.*, 3.ª serie, V (1958), págs. 66 y 67.

45. J. P., *Inst.*, II, págs. 253 y 256.

46. J. P., *Inst.*, III, págs. 292-295.

47. J. P., *Inst.*, III, pág. 79.

48. J. P., *Inst.*, III, pág. 70.

49. Decreto de Teti (J. P., *Inst.*, II, pág. 253).

50. Véase notas 37, 38 y 39.

51. Inscripción de Karapepinefer (J. P., *Inst.*, III, pág. 176).

52. BR., *A.R.*, I, § 281.

53. J. CAPART cree que estos censos tenían lugar durante una especie de trashumancia del ganado, que era retirado por los grandes propietarios del Bajo Egipto durante la crecida del Nilo, guardándolo en sus dominios del Alto Egipto.

54. J. P., *Inst.*, III, págs. 273 y ss.

55. J. P., *Inst.*, III, págs. 276-280.

56. Cf. J. YOYOTTE, *Un corps de police de l'Égypte pharaonique*, en *Rev. d'Égypt.*, IX (1952), páginas 139-152.

57. P. MONTET, *Scènes de la vie privée*, pág. 145; J. P., *Inst.*, III, págs. 286 y ss.

58. J. P., *Inst.*, III, pág. 283, nota 2.

59. Véanse las tumbas de Ti, Kagemni, Ptahhotep, Ptahshepses, Ankhmahor (J. P., *Inst.*, III, páginas 284 y 285).

SEXTA FASE

EL IMPERIO SE FEUDALIZA

1. La feudalización de Egipto durante los reinados de Merenre y de Pepi II

A la muerte de Pepi I era visir Rahemisi, gran sacerdote de Hathor en Cusae [1]. Parece ser que se aprovechó de la juventud del nuevo rey, Merenre, para hacerse conceder en feudo hereditario el importante nomo de Djuef, en el que su familia ya poseía hereditariamente el cargo de gran sacerdote. El parentesco del rey con los príncipes de Abidos, ya que su madre era hija del príncipe Khui, dio gran poder a estos grandes vasallos durante su reinado. Ibi [2], primo hermano de Merenre por su matrimonio con la heredera de Djuef, reunió los dos nomos de Abidos y Djuef, y mientras el visirato pasaba al príncipe de Djuef, del que Ibi, como príncipe de Abidos, habría de ser sucesor, se hizo conceder, al propio tiempo que el gobierno hereditario de Letópolis, el cargo de gobernador del Bajo Egipto, que hasta entonces había conservado siempre un funcionario administrativo [3].

De día en día se extiende el poder de la nobleza territorial. La investidura de los príncipes de los nomos, ungidos por el rey en presencia de sus pares, da lugar a grandes ceremonias [4]; los hijos de los príncipes son educados en palacio con los hijos del rey; las prebendas de los sacerdocios vinculados a las pirámides y los principales beneficios de tierras se reservan únicamente a la nobleza territorial [5].

El rey intenta, sin embargo, salvar lo que le queda de poder. La administración se le escapa en los principados; el rey se esfuerza por conservar un ejército, los recursos fiscales que aún dependen de la corona y el poder judicial, único que el rey había conseguido mantener al margen de la empresa feudal. Pero el ejército de reclutas egipcios se le escapa cada vez más; en el Alto Egipto depende de los príncipes de los nomos y de los grandes sacerdotes inmunistas. Quizás en el Delta el rey pueda seguir haciendo levas para las tropas reales gracias a que una parte de las provincias mantienen aún gobernadores funcionarios. Al parecer, la tropa más segura de que dispone el rey son esas bandas de mercenarios nubios que sostiene dotándoles de tierras segregadas del

patrimonio de la corona. Pero el reclutamiento de esos mercenarios depende de la conservación del protectorado real sobre Nubia. Al final del reinado de Pepi I, el príncipe de Edfú ostenta el cargo de virrey de Nekhen, amenazando con transformarlo en un feudo patrimonial, lo que habría provocado la hegemonía de su familia sobre la frontera meridional y, por consiguiente, sobre los países del protectorado. El rey reaccionó, y no pudiendo hallar entre sus vasallos un agente seguro del poder real, se vuelve decididamente hacia el jefe de sus tropas mercenarias. A Iri, el más célebre de esos jefes, le confía la guarda de Nekhen, la antigua capital del Sur, al propio tiempo que la defensa de la frontera de Elefantina [6], donde iba a recibir el homenaje de los príncipes nubios, Medja, Irtet y Uauat [7].

Asegurado con ello el reclutamiento de tropas mercenarias en Nubia, el rey va a intentar imponer su autoridad a los «nomarcas» que habían acaparado el visirato, haciendo del «director del Sur» el principal instrumento de su poder en Alto Egipto. Apenas coronado, Merenre confió el cargo de jefe de la nobleza de la corte a Uni. Éste era verdaderamente un hombre de confianza. Era uno de esos «beneficiarios de palacio» [8] entre los que el rey elegía a sus principales cortesanos. Pepi I le había hecho presidente de la sala en la Alta Corte de Justicia. Como tal había sido encargado de un asunto particularmente delicado, con motivo de una conjura urdida contra el rey por una de sus esposas reales, y lo saldó con gran acierto. Poco después Pepi I lo situó al frente del ejército expedicionario que había enviado a las fronteras de Palestina. Gracias a su valor y a sus cualidades personales, Uni fue el brazo derecho del rey. Merenre hizo de él el principal defensor de su autoridad frente a los príncipes de los nomos. En el transcurso de sus cuatro años de reinado, le encargó dos veces, como «príncipe y director del Sur», de establecer en todos los nomos del Alto Egipto la lista de las rentas y prestaciones debidas a la corona. Esta encuesta fiscal es significativa, pues muestra que los príncipes, que ahora perciben los impuestos en nombre del rey y rigen en su nombre los patrimonios reales, no siempre eran administradores fieles. Las oficinas locales escapan al control del rey, pues los príncipes se interponen entre el país y su autoridad. El rey sólo puede imponerles el control de la gestión que ejercen sobre los bienes del Estado y sobre los de la corona, que constituían su propiedad privada, refiriéndose al lazo personal que les une a su persona.

Sin embargo, el rey, al menos en teoría, ha conservado el ejercicio de la justicia incluso en los nomos convertidos en principados. El «nomarca» que preside el tribunal sólo juzga como representante del rey. Y sin que sepamos cómo, este tribunal queda como último recurso de los antiguos administrados del rey contra la arbitrariedad del príncipe, puesto que el «nomarca» Henqu, que habría de ser príncipe de Djuef, se enorgullece de no haber tenido que responder ante el tribunal de notables de queja alguna [9]. En medio de la esterilización de los poderes reales, durante el reinado de

Merenre, únicamente subsistía la justicia, centrada en la prestigiosa Corte de las Seis Salas, en cuyo seno Uni fue el último presidente cuyo nombre se ha conservado.

Merenre sólo reinó cuatro años. Le sucedió su hermano Pepi II, niño de cinco años. En el transcurso de su largo reinado de noventa años, el reinado más largo de la historia, la monarquía acabaría de borrarse.

El rey pierde definitivamente todos los poderes. El visirato permanece entre las manos de los príncipes más poderosos, los de Djuef, de Abidos y de Koptos [10]. El cargo de virrey de Nekhen, que Merenre había confiado a sus jefes de mercenarios, pasa, como el visirato, a los príncipes de Abidos y, al final del reinado, a los de Koptos [11]. La autoridad del director del Sur se fracciona entre los príncipes de los nomos, que se hacen atribuir prerrogativas dentro de los límites de su principado [12]. En cuanto al gobierno del Bajo Egipto, dependiente del visirato, es ejercido de hecho por los príncipes de Abidos y luego por los de Koptos [13].

La sede central de la administración pierde su importancia hasta el punto de que el Consejo de los Diez llega a estar constituido tan sólo por funcionarios subalternos y pronto se pierde toda huella de su existencia [14]. De los antiguos consejos privados subsiste únicamente uno de los «jefes de los secretos», secretario particular, cargo que también pertenece a un príncipe territorial [15]. Sin embargo, en todos los nomos se han conservado los órganos de la administración con sus oficinas de cancillería, archivo, impuestos, registro, trabajos públicos y patrimonio [16]. Pero dependen únicamente del príncipe, del que constituyen el gobierno prácticamente autónomo. En todo el Alto Egipto sólo queda un nomo que no se haya feudalizado: el de Heracleópolis, vecino de Menfis. El gobierno de Menfis sólo controla esas dos provincias que vienen a ser como un feudo personal del rey. Es de suponer que en el Bajo Egipto la autoridad de la administración se conservaría más intacta, pero el dominio del visirato por los príncipes de Abidos y luego de Koptos, y su intervención en el gobierno del Norte, precipitan la decadencia del poder central.

Los príncipes feudales, que administran sus nomos por la delegación de poderes que confiere la investidura, se consideran príncipes soberanos y, en lugar de mandar al tesoro real los impuestos que perciben, los conservan en sus propios nomos. Al rey se entregan únicamente las rentas de su patrimonio privado, y para asegurar esas entregas delega en los nomos principescos a enviados especiales, funcionarios ambulantes que se titulan «escribas del patrimonio» [17]. Su misión es ir de nomo en nomo para vigilar la gestión de las fundaciones reales, asegurar que los recursos se emplean en el culto del rey-dios y si es posible cobrar las rentas sobrantes que constituyen la parte del rey, tan disminuida por las numerosas inmunidades con tanta generosidad concedidas.

Finalmente, a su vez, se hunden las dos últimas columnas del poder monárquico,

el ejército y la justicia. El sostenimiento de los mercenarios, que no constituyen compañías [18], sino bandas [19], es cada vez más difícil. Las inmunidades que concede el rey a sus propias fundaciones, a los patrimonios de las pirámides principalmente, son cada vez más exclusivistas e impiden seguir manteniendo sobre sus dominios a los mercenarios. Las inmunidades, al privar al rey de sus recursos y de la libre disposición de sus propiedades, le quitan los medios de mantener a sus mercenarios nubios, que constituían el último vestigio de su ejército.

La administración, cuya autoridad se había reducido tanto, se dio cuenta del terrible peligro que arrastraba a la monarquía al desastre. Pepi II, hacia el final de su reinado, intentó salvar el poder central mediante una especie de golpe de Estado, anulando de pronto todos los privilegios de inmunidad que habían sido concedidos en el Alto Egipto. Se ordenó al fisco borrar todas las inmunidades y exigir todas las prestaciones e impuestos que antes se pagaban al rey. Era un esfuerzo muy superior a las fuerzas que quedaban al poder monárquico. Los templos protestaron, y, ante su oposición, el rey anuló pura y simplemente el decreto. Las inmunidades fueron confirmadas y se promulgaron severas sanciones contra los funcionarios que no las respetaran [20]. El rey estaba definitivamente vencido.

Obligado a capitular ante los templos inmunistas, tampoco era capaz de mantener la obediencia de los jefes de sus propias tropas mercenarias. Arrastrados por la evolución general, esos poderosos «condottieri» que Merenre había encargado de la defensa de la frontera meridional, se transformaron también en príncipes feudales. Pepi II, sin poder resistir a sus exigencias, transformó Elefantina en un feudo hereditario. Desde entonces aquellos jefes de banda adquirieron rango entre los príncipes egipcios, delatando por sus cabellos crespos y sus galas extranjeras su indudable origen bárbaro [21].

La justicia, al igual que la administración y el ejército, dejó de depender del rey para integrarse en la nueva concepción feudal. La Alta Corte de Justicia, aunque continuará residiendo en Menfis [22], pierde toda su acción en los principados feudales y ya no se encuentra ningún gran personaje que forme parte de ella, hasta el punto de que los títulos de presidente de sala y consejero sólo aparecen una vez durante el reinado de Pepi II. La administración judicial y los servicios de escribanía sufren el mismo eclipse, de lo que parece deducirse que el personal judicial había perdido el lugar preeminente que ocupara en los anteriores reinados, y que la justicia real, si se mantiene en Menfis, en el nomo de Heracleópolis y quizás en el Bajo Egipto, se borra rápidamente en los principados ante el nuevo principio de la jurisdicción feudal. El príncipe continúa administrando justicia como antes el gobernador real, pero se transforma en soberano; el lazo que le une al rey se relaja, mientras se robustece el que le une al dios de su nomo. Durante la VI dinastía la justicia se administrará, no ya en nom-

bre del rey, sino en el del dios de quien el príncipe pretende tener el poder. Igual que bajo la monarquía, la justicia constituirá el atributo esencial de la soberanía. «Juzgar a las dos partes de modo que queden satisfechas» y «hacer los juicios conformes a la voluntad del dios» son la primera misión del príncipe soberano [23].

El tribunal del príncipe, al juzgar en nombre del dios y no en el del rey, va a cambiar de carácter. En lugar de buscar la verdad por los medios que el procedimiento ponía a su disposición, el juez va a remitirlo al dios. El tribunal, que durante la primera parte del reinado de Pepi II reside aún en la «casa de los notables», es decir, en el «lugar donde se juzga», se traslada al templo del dios local [24], y el sabio procedimiento del período clásico del Imperio Antiguo se sustituye poco a poco por una instrucción basada únicamente en la sanción divina.

El fraccionamiento del país, al estorbar los contactos entre los servicios de los diversos nomos, hace imposible el antiguo procedimiento que precisaba una centralización del registro y del catastro, lo que permitía exhibir ante cualquier tribunal extractos de actas procedentes de todas las provincias. De este modo, a pesar de mantener la forma externa de los juicios y de los actos jurídicos en general, se produce una notable regresión en el procedimiento. El procedimiento por encuestas se sustituye por el juramento y, para darle más peso, la parte interesada es llamada a prestarlo con cojuradores. Bajo el aspecto de un juicio que recurre al juramento litisdecisorio se regresa a la fórmula primitiva de una especie de juicio de dios [25].

La desaparición de los órganos judiciales de la V dinastía, la introducción de la sentencia otorgada en nombre del dios, la decadencia del procedimiento, en una palabra, el hundimiento de las antiguas instituciones jurídicas, va acompañado de un claro retroceso social a consecuencia de la disminución progresiva de la seguridad pública. Antes la seguridad estaba garantizada por la policía y la justicia real. El fraccionamiento del país, la decadencia administrativa y judicial, la instauración de la jerarquía de sangre sustituyendo a la de los cargos, tuvieron por consecuencia poner al débil a la merced del poderoso. El único recurso se halla en Dios y es el que invocan los débiles para defenderse de las injusticias de que son víctimas y de las que no pueden obtener reparación ante la justicia de los hombres.

Una viuda escribe una carta a su esposo difunto para suplicarle que interceda ante los dioses para que el tutor de su hijo rija sus bienes con fidelidad, y la deposita en su tumba; una concubina invoca al padre de su hijo suplicándole que asegure a su hijo la herencia que le ha dejado, de la que se han apoderado sus parientes legítimos [26]. Si ellas solicitan la intervención de los dioses es que no pueden confiar en la jurisdicción humana. A medida que la ley civil decae vemos a la sanción religiosa sustituir la de la ley.

318 **2. La feudalización del derecho** A pesar de todo, si el príncipe juzga a sus súbditos sin intervención real, en su cualidad de vasallo es justiciable ante la jurisdicción del rey, pero ésta ha sido transportada por completo al plano feudal [27]. El tribunal del Gran Dios, presidido por el rey, en el que el vasallo es juzgado por sus iguales, juzga los litigios de fidelidad y eventualmente priva al vasallo infiel de sus beneficios y en consecuencia de su cualidad de noble. En un decreto famoso, el rey Demedjibtaui, uno de los sucesores inmediatos de Pepi II, amenaza a los vasallos que rehusaran aceptar por soberano al príncipe Idi de Koptos, al que acaba de conceder la soberanía sobre los siete nomos meridionales del Alto Egipto, con retirarles la condición de vasallos del rey, con todos los beneficios y privilegios que para ellos representaba [28]. Con ello nos hallamos ante un pleno derecho feudal.

Por lo tanto, incluso en ese dominio en que su autoridad continuaba indiscutida, la jurisdicción real retrocede rápidamente. Los príncipes intentan hacerse cada vez más los fieles de su dios, para aparecer menos como vasallos del rey. En lo posible se abstienen de recurrir espontáneamente al tribunal feudal y prefieren la invocación divina.

Durante la V dinastía, los fieles del rey amenazaban a los que violaran su tumba y los derechos de su fundación funeraria con hacerlos comparecer ante el tribunal feudal del Gran Dios, es decir, del rey [29]. Bajo Pepi II ya no es lo mismo. Los príncipes se limitan a lanzar imprecaciones contra los que destruyeran su tumba, su culto o sus bienes funerarios.

Si se debilita la jurisdicción feudal del rey, la del príncipe se consolida. Se manifiesta mediante la aparición de vasallos creados por los mismos príncipes de los nomos bajo su directa soberanía. Ésta, como la fidelidad real, se establecía sobre el culto. El rey, transformado en dios, hizo de sus sacerdotes una nobleza de fieles. El príncipe del nomo no es un dios, pero es el fiel y gran sacerdote del dios; por consiguiente, en su principado es el representante del poder del dios, «señor del nomo». Imitando al rey, que asocia su culto al de Ra, los príncipes instauran su propio culto en los templos de su nomo y, siempre imitando al rey, encargan el servicio de ese culto a sacerdotes que desde entonces aparecen como sus vasallos. No es más que el desarrollo del culto funerario del fiel, que ya había agrupado a su alrededor como sus propios fieles a su esposa, a sus hijos y a los empleados de sus propiedades. Del marco familiar y del plano del dominio territorial, la noción de fidelidad hacia al noble pasa al derecho público [30].

El príncipe, transformado en dueño directo de la administración de su nomo, va a conceder las principales funciones a esos fieles, y, naturalmente, las entregará primero a sus propios hijos.

Hemos visto que el nomo egipcio se dividía en varios distritos, gobernados en otro tiempo por jueces-intendentes. Del mismo modo que el gobierno del nomo fue entregado por el rey a sus fieles en beneficio hereditario durante la VI dinastía, el príncipe del nomo encarga la administración de los diversos distritos a sus hijos, convertidos en leales suyos.

El nomo se ha transformado en un beneficio patrimonial. Constituye un bien del que dispone el príncipe con la única reserva de la investidura real. Por consiguiente, es natural que lo divida entre sus hijos en el marco de la antigua administración real, y en su defecto entre sus fieles [31].

De este modo, en el interior de cada principado se feudalizan las funciones de regente. El príncipe del nomo es el «regente de gran castillo»; sus vasallos, encargados de gobernar los antiguos distritos de la provincia, son «regentes de castillos». El antiguo cargo feudal, que bajo las dos primeras dinastías se había transformado en una función administrativa, recobra al final de la VI el carácter que había tenido mil años antes. Como entonces, los «regentes» son nobles hereditarios que, como vasallos del príncipe, poseen como bien patrimonial una función cuyo carácter de «beneficio» pronto se extenderá al territorio; y de este modo el principado se fracciona en «baronías», y a la antigua jerarquía administrativa la sustituye una nueva concepción del poder, cuyos principios esenciales son la herencia y la alianza personal del vasallo con su soberano.

La feudalidad principesca se integra en la feudalidad real. El príncipe del nomo sólo posee la soberanía que le permite ejercer el *dominio* sobre sus propios vasallos mediante la investidura. Los vasallos del príncipe son los subvasallos del rey y, por intermedio de los príncipes, sus vasallos directos. El rey queda como la pieza central del sistema feudad que sustituye en Egipto a la monarquía absolutista y centralizada sin revolución y por la simple evolución interna de las instituciones [32].

La soberanía se delega y se jerarquiza, como antes el cargo. En adelante el Alto Egipto constituye una monarquía feudal. Las familias de los príncipes se transforman en dinastías soberanas, en cuyo interior el poder se transmite hereditariamente según las reglas de la sucesión real, con la única diferencia de que en, caso de minoridad del heredero, las mujeres ejercen la regencia, lo que en la sucesión real parece que no era admitido, por lo menos durante el Imperio Antiguo [33].

Existe una evidente influencia de las reglas del derecho familiar. La confusión creada por la patrimonialidad de las dos funciones, antes estrictamente separadas, del derecho privado y del público, será una de las características del período feudal en el que insensiblemente ha abocado la monarquía.

320

3. La evolución del estatuto de las personas y de las tierras

A la evolución del derecho público, que transforma la monarquía centralizada en una realeza feudal desmembrada en principados casi independientes, corresponde un gran movimiento social que hace reaparecer la fórmula del grupo sobre las ruinas de la sociedad individualista. Ha terminado por completo el principio que colocaba ante el Estado a todos los súbditos del rey en una misma situación jurídica. La sociedad ya no está compuesta de individuos, sino de familias y de grupos sociales.

La evolución del derecho de familia, que hemos visto orientarse durante la V dinastía hacia la reconstitución del grupo familiar, se termina bajo la VI dinastía. El derecho de primogenitura, introducido primeramente por contrato y por testamento en las familias nobles, es ahora obligatorio y se impone a todos. ¿Hubo una reforma legislativa? ¿No se habrá impuesto esta profunda transformación de la sociedad poco a poco y, lo que es probable, únicamente por la fuerza de la costumbre? Sólo podemos comprobar la presencia del nuevo derecho, al que nadie escapa. Por una evolución paralela ha reaparecido el poder marital al propio tiempo que el derecho de primogenitura... La mujer, antes igual a su marido, asume una posición jurídica absolutamente subalterna. La mujer casada está sometida a la autoridad de su marido; la viuda, a la de su tutor, que no es otro que su hijo mayor, a menos que el testamento del marido haya establecido expresamente otro tutor [34]. Ahora, el sexo femenino tiene una incapacidad total. Incapaz para administrar sus bienes, para actuar en justicia, pierde incluso, a la muerte de su marido, la potestad sobre sus hijos. Se ha transformado en una verdadera menor.

Por consiguiente la familia ya no es una reunión de personalidades jurídicas independientes: es una célula social colocada bajo la autoridad del padre y, después de él, de su hijo mayor, que recoge la autoridad paterna, rige los bienes de la familia en nombre de sus hermanos y hermanas, aunque sin poder disponer de ellos en su beneficio personal, y ejerce la tutela sobre su madre y sus hermanas.

Se ha modificado enteramente la situación de los hijos, antes todos iguales en derecho, en provecho en primer lugar de los varones, puesto que el hermano siempre es considerado mayor en relación a la hermana. El primogénito es «el jefe de sus hermanos y sus hermanas», pero es también su protector. Administra sus bienes, pero debe velar por su mantenimiento y asegurarles una sepultura conveniente [35].

La familia constituye ahora un todo y su cohesión no se limita a sus miembros vivientes, sino también a las generaciones desaparecidas. En efecto, la familia hereda de sus antepasados su nobleza, sus privilegios, sus beneficios y su fortuna. La familia aparece como una unidad que se continúa; como un ser que sus miembros no hacen otra cosa que representar. Esto explica que el difunto, antes de contarnos su propia

biografía, detalle en su tumba su genealogía. Ella es la que le da verdadera personalidad. Él es el continuador de sus antepasados, el depositario de sus bienes, el sacerdote de su culto.

La transformación del derecho familiar es paralela al cambio del concepto de propiedad. Se hace distinción entre el patrimonio de la familia, administrado por el primogénito, que es inalienable, y lo que cada uno de sus miembros puede adquirir por sí mismo, que queda a su libre disposición.

Los bienes familiares, al no poder hurtarse a su destino, deben pasar necesariamente a los herederos legales. Por ello son intransmisibles por testamento. La libertad testamentaria se reduce a los bienes adquiridos personalmente por el testador.

La formación del concepto de bien familiar, si lo hace inalienable, no le impide dividirse. A la muerte del hijo mayor, el segundón le sucede en el mismo concepto y cuando han muerto los últimos hermanos varones, los bienes patrimoniales se reparten entre los descendientes de los hermanos y hermanas.

La reconstitución de la solidaridad familiar no sólo reduce la libertad de testar, sino que impide adoptar un niño cuando existen descendientes o hermanos que tengan la cualidad de «herederos suyos» [36]. La voluntad individual se esfuma ante el interés de la familia. Una carta, escrita en tela y puesta en la tumba de su amante por la concubina Irti, revela un drama hiriente que nos permite observar la profunda transformación operada en el estatuto de la familia y en el estado de las personas mejor que largas digresiones jurídicas. Irti, sirvienta, había pasado a ser amante de su amo, Seankhenptah. Con él tuvo un hijo, Ii. En su lecho de muerte, queriendo dejar sus bienes a Ii, menor aún, mandó llamar a su hermano Behesti, a quien quería confiarlo. Éste no contestó personalmente y se contentó con mandarle un mensajero. En presencia de éste, Seankhenptah había dicho a su hijo Ii que le nombraba heredero y continuador de su familia y que, al propio tiempo que a Irti, le confiaba la celebración de su culto funerario. En nombre de su padre había hecho jurar a su hermano la ejecución de su voluntad. Tan pronto como murió Seankhenptah, sus herederos legales se repartieron la herencia sin acordarse de la voluntad expresada por el difunto. Sus herederos eran su hermano Behesti y su sobrino Anankhi, hijo de Aai; este último, segundo hermano de Seankhenptah, había muerto y su viuda Uabet se había casado en segundas nupcias con un tal Issi, que, probablemente en calidad de esposo, ejercía la tutela sobre Anankhi, hijo de su mujer. Uabet, madre de Anankhi, había ido personalmente, acompañada de su marido, a la casa de Seankhenptah y se había apoderado de todo, incluso de tres criadas, llevándose consigo a Irti y a su hijo Ii.

Había sido escarnecida la voluntad de Seankhenptah, que al morir había hecho de Ii su heredero. Éste, hijo de la criada, no sería tratado como hijo de Seankhenptah, sino que quedaría reducido a criado de Anankhi. Irti, sin recursos para oponerse a las pre-

tensiones de Behesti y de Anankhi, no vio otro modo de proteger a su hijo que dirigirse a su amante muerto, en términos profundamente emotivos, para suplicarle que hiciera ejecutar su voluntad o llamara a su hijo con él al otro mundo antes de dejarlo caer en la condición de criado de su primo.

Esta dolorosa novela vivida muestra que el hijo ilegítimo no sólo no formaba parte de la familia, sino que no podía ser reconocido si existían herederos, ni por adopción ni por testamento, puesto que los bienes no podían sustraerse a los parientes naturales. Nos revela también que las condiciones sociales se han transformado en hereditarias y que los criados forman parte como otros bienes del patrimonio de su dueño.

Ha desaparecido totalmente el derecho individualista en vigor durante la V dinastía. La sociedad del Imperio Antiguo ha muerto por completo. Se abre para Egipto otro camino.

Naturalmente, el culto funerario se vio influido por el nuevo derecho. Un hijo se hace inhumar en la tumba de su padre, no porque no tenga medios de construirse su propia sepultura, sino «para que pueda permanecer con su padre todos los días en un mismo lugar» [37]. Esta manifestación de piedad filial ilustra magníficamente la nueva cohesión familiar que se establece y que es el origen de esas tumbas familiares, cuyo empleo se desarrolla cada vez más, aunque se conservara un culto individual para cada difunto [38].

El rasgo de fijeza, que caracteriza el nuevo derecho familiar, se convierte en el elemento esencial del estatuto de las personas. Bien sea en los dominios inmunistas de los templos o en los privados, el agricultor se vincula a la tierra. Posiblemente el contrato de servicios no ha desaparecido por completo, como tampoco la pequeña propiedad. Pero una evolución irresistible empuja hacia la estabilización de las funciones, y cada vez son más frecuentes los contratos en que los trabajadores se alquilan de por vida. El agricultor se transforma en colono. No es ciertamente un siervo de la gleba, puesto que si sus obligaciones son hereditarias, sus derechos también lo son; unas y otros están fijados *ne varietur* por el contrato que lo ha ligado a la propiedad. De este modo, el colono evita la inseguridad, es protegido por su señor, sólo a él paga impuestos y, paradójicamente, para los pleitos que pueda tener con él, sólo depende del propio tribunal del dominio. Es decir, se convierte en «su hombre» [39].

Ha desaparecido completamente el régimen individualista de la propiedad y de la sociedad para dar paso a una organización patriarcal y señorial que descansa sobre el principio de la jerarquía. La sociedad está constituida por clases jurídicas, dominada por la nobleza también jerarquizada. En la cumbre, la nobleza territorial o soberana, la de los príncipes, *hatia*, que forman los linajes cuyo jefe lleva el título más alto, el de *iry pât* [40]; éstos son los grandes vasallos. Vienen luego los subvasallos, los *heqa het*, «regentes de castillos», que disponen de un beneficio secundario [41].

La nobleza señorial constituye una orden menos eminente. No posee el derecho de soberanía; sus miembros disponen de una propiedad en beneficio; entre éstos, los señores inmunistas, como los templos, ocupan una situación particular; sin ser soberanos como los príncipes, ostentan por delegación el ejercicio de los derechos de regalía en el dominio. Los *khenty-she* son los más bajos entre la nobleza de terratenientes, pues sólo disponen del derecho de baja justicia sobre sus feudos, son los señores hereditarios [42].

En fin, los leales, *imahku*, poseen un beneficio que no entraña ninguna autoridad sobre terceros; son los sacerdotes que gozan de una renta perpetua que grava los bienes de un templo o de una propiedad [43].

Toda la población de Egipto, salvo la de las ciudades, de que hablaremos más adelante, está en lo sucesivo sometida a la nobleza. Toda persona, como habitante de un nomo, está colocada bajo la autoridad de un príncipe; los habitantes de los señoríos dependen de su señor; si éste es inmunista escapan a la jurisdicción del príncipe, que sólo puede ejercerse sobre ellos por intermedio de su señor; si el señor no es inmunista, sus «hombres perpetuos» dependen directamente del príncipe, al que deberán el servicio militar y otras prestaciones.

Los pequeños propietarios no nobles que subsisten fuera de las propiedades señoriales y que poseen una tierra, una casa y algunos servidores, constituyen una clase libre que no cesa de disminuir. Sobre las pequeñas propiedades de estos propietarios libres, los servidores también se han transformado en hereditarios [44].

Únicamente los propietarios — fuera de las ciudades — siguen siendo hombres libres; todos los demás, semilibres [45].

La diferencia entre la libertad y la semilibertad es muy difícil de establecer. ¿Qué es un hombre libre en una sociedad donde todas las condiciones son hereditarias? ¿El hombre libre se halla en mejor situación que el no libre o el semilibre? Los sacerdotes funerarios nobles de la reina Udjebten, vinculados a su fundación funeraria, se proclaman con orgullo sus «hombres perpetuos», igual que los servidores, vasallos de sus propietarios. ¿Son libres esos servidores? Son hereditarios, ligados a la señoría y sometidos al derecho de baja justicia de su dueño. Son, pues, semilibres y, no obstante, son vasallos del señor, en virtud de lo cual gozan de ventajas que quizás hacen su condición mejor que la de ciertos hombres libres.

La semilibertad debe ser considerada más como un estado jurídico que como un estado social. Los antiguos agricultores convertidos en colonos perpetuos, los artesanos de las grandes propiedades, los criados, los obreros agrícolas, cuya situación se ha hecho hereditaria y que desde entonces viven perpetuamente bajo la autoridad privada de un dueño, son jurídicamente los semilibres; se mantiene la diferencia social que anteriormente existía entre ellos; el único cambio operado en su estatuto es que ahora es inmutable.

En cuanto a los esclavos, prisioneros de guerra instalados en los dominios de la corona, fueron dados a los vasallos con las tierras y por ello pasaron bajo la autoridad de dueños particulares. ¿Se confundirían quizá con los colonos perpetuos? Desgraciadamente no tenemos datos que nos permitan conocer su estatuto jurídico.

Al propio tiempo que el de las personas, el estatuto de las tierras ha cambiado profundamente.

Hasta la V dinastía, la propiedad era un derecho personal que permitía al propietario dar, vender o legar sus tierras y sus bienes según su voluntad. Los bienes raíces, esencialmente divisibles, no cesaban de compartirse y cambiar de manos. Sólo constituían un valor enteramente a disposición del propietario.

Al finalizar la V dinastía no existe un derecho de propiedad único, sino varios, según los bienes a que se aplica. Como las personas, también las tierras se jerarquizan. Existen tierras nobles y tierras no nobles. La tierra noble es el beneficio entregado por el rey a su leal. Esta tierra posee un estatuto jurídico especial. El rey no ha renunciado a la propiedad que ha concedido en beneficio; sólo ha dado al vasallo su posesión perpetua mientras éste observe escrupulosamente las obligaciones que le impone su condición. El rey continúa siendo el «propietario eminente» del «beneficio». Sin embargo, el beneficiario que tiene la posesión hereditaria dispone de ella como de un bien propio del que tuviera lo que podríamos llamar «la propiedad útil». No puede vender ni dividir el beneficio. A menos que sea para confiarlo a una fundación, éste es esencialmente inalienable e indivisible. Entre los beneficios, los que están dotados de inmunidad tienen un estatuto jurídico distinto; la inmunidad no se concede al posesor del suelo, sino que se incorpora al derecho de propiedad o al derecho de usufructo perpetuo, del que constituye un elemento.

Por ser el beneficio inalienable e indivisible ha dado origen a un nuevo derecho sucesorio basado en el privilegio del primogénito. Este régimen ha pasado del beneficio al conjunto del patrimonio familiar, que se ha transformado en inalienable, pero no es indivisible. Nace así el concepto de bienes de familia, que también somete el derecho de propiedad a restricciones, servidumbres y reglas especiales.

Por ser inalienables los bienes familiares no pueden ser legados como no sea a un heredero legítimo. Como el beneficio, también los bienes familiares estarán sometidos a diversos derechos de propiedad; ellos constituyen en esencia la propiedad de la familia en su conjunto y representada por sus miembros vivos; pero los hermanos y hermanas, y eventualmente sus descendientes, tienen un derecho colectivo de usufructo sobre el bien familiar del que sólo el primogénito tiene la posesión y la gestión.

El beneficio es un bien noble. Los bienes de familia no lo son, o por lo menos no lo son forzosamente. Existen tanto en las familias de plebeyos como en las de señores. En fin, hay que distinguir aún una tercera categoría de bienes: los adquiridos, es de-

cir, los que han sido adquiridos directamente por el propietario. Éstos quedan sometidos a un derecho de propiedad absoluta. Pueden ser legados, enajenados o erigidos en fundación por voluntad exclusiva del propietario. Un beneficio noble puede constituir un bien adquirido o un bien de familia. Si es heredado es un bien de familia; si es recibido directamente del rey es un bien adquirido. Claro está que en estos casos está sometido a las reglas especiales que rigen los bienes nobles, pero escapa a las que se imponen a los bienes patrimoniales.

Hemos de añadir, finalmente, que durante el período feudal el territorio de un principado, beneficio territorial hereditario, está regido a la vez por las reglas de la sucesión de los beneficios y de los bienes de familia. También aquí se confunden el derecho público y el privado.

Esta jerarquía de la propiedad no sólo es paralela a la jerarquía de las personas, sino que puede decirse que la determina. En la sociedad feudal que acabamos de ver formarse, es el derecho sobre las tierras de que disponen lo que determina el estatuto jurídico de los hombres [46].

4. La revolución urbana en el Bajo Egipto y la caída de la monarquía

Mientras el Alto Egipto se feudaliza, el Bajo Egipto sufre una profunda evolución, aunque de muy distinto carácter. La herencia de las funciones ha transformado el gobierno de los nomos en cargos hereditarios, que comprenden la disposición de los poderes civiles, militares y religiosos. Las principales familias del Alto Egipto han puesto su mano en algunos de estos gobiernos que constituían para ellos ricas prebendas. El Delta, sin llegar a una evolución feudal tan avanzada como el valle, también se ve arrastrado a ella.

Asimismo en el Norte todos los altos cargos administrativos se hallan en manos de la nobleza. Los nobles, incluso los del Alto Egipto, poseen beneficios de fidelidad en el Delta, y los templos en particular disponen de grandes patrimonios. Estas posesiones, beneficiarias o sacerdotales, se transforman en señoríos, que se organizan a base del sistema señorial, es decir, cerrado, el cual transforma poco a poco en colonos a los antiguos cultivadores libres del Delta.

Al igual que en el Alto Egipto, la población del Delta muestra la tendencia a fijarse en clases jurídicas distintas, pero existe una diferencia fundamental entre los dos países que es debida al papel que desempeñan las ciudades.

Las ciudades del Norte del país, después de perder su antigua autonomía durante la IV y V dinastías, constituían, en términos de derecho, simples circunscripciones administradas por las oficinas del gobierno central o del nomo. Este marco, que les ha-

bía sido impuesto por el Estado, dejó intacta su estructura social y su carácter económico. La riqueza de Egipto durante las grandes dinastías del Imperio Antiguo aumentó la importancia y prosperidad de las ciudades. La densidad de la población, a razón de varios cultivadores por hectárea[47], debió de dar un gran florecimiento a la agricultura y, por consiguiente, al tráfico de trigo. Hemos visto que el elemento urbano se hallaba considerablemente desarrollado en el Egipto Medio. Lo mismo tuvo que suceder en el Delta.

En cuanto a Menfis, residencia real y sede del gobierno, era ciertamente la mayor ciudad de su época. Alrededor de la corte gravitaba una nube de cortesanos, sacerdotes y nobles. Los funcionarios formaban legión. La industria de lujo se hallaba muy desarrollada. Los talleres de palacio empleaban una mano de obra numerosa y especializada. El comercio había ido creciendo conforme a las necesidades de la población.

Las ciudades del Delta, desmanteladas al final de la época predinástica y durante las dos primeras dinastías [48], permanecieron probablemente como ciudades abiertas. Pero la antigua población, integrada por burgueses, escribas, artesanos y obreros, creciendo sin cesar, ha cambiado de aspecto en los últimos ciento cincuenta años. La nobleza constituida por los sacerdotes y funcionarios ocupa ahora el puesto principal. No se hallan en esas ciudades ni príncipes ni miembros de la nobleza territorial, pero la nobleza administrativa, que se trueca en una clase señorial, es fuerte y numerosa. Las «mujeres nobles» se hacen admirar por su lujo como en otros tiempos las burguesas [49]. Los nobles, que con los grandes comerciantes constituyen la clase rica, se distinguen de éstos por la peluca de pelo largo que lucen [50]; poseen, como los príncipes, su harén de mujeres enclaustradas [51]; hacen inhumar su cuerpo momificado [52], con el mismo rito funerario que los leales, en tumbas suntuosas [53].

Al propio tiempo que la nobleza, se ha formado en las ciudades un nuevo proletariado semilibre; son los «servidores perpetuos» [54] que reclutan los nobles en sus propiedades señoriales, de las que pronto se llena todo el Delta.

Entre la marea feudoseñorial que sumerge al país, la población urbana, en su inmensa mayoría, continúa formada por hombres libres, que viven bajo el derecho individualista mantenido por el comercio. Esta población sufre la transformación social y económica que se manifiesta fuera de las ciudades. Donde la sociedad se anquilosa, el comercio se ahoga. Las propiedades que se organizan autárquicamente no venden sus cosechas fuera. Más grave aún es la desaparición de la seguridad con que la monarquía había dotado a Egipto. El ejército real, reducido a escasas tropas mercenarias, ya no es capaz de defender la frontera contra el avance de los asiáticos que, atraídos por su riqueza, invaden el Delta. Arqueros extranjeros llegan del exterior, saquean las ciudades y penetran hasta el Alto Egipto [55]. Las gentes del desierto reemplazan a los egipcios por doquier [56]. El Delta no está protegido; «la defensa del país

es una ruta pisoteada» [57]. La consecuencia inmediata es el reino de la anarquía. El país se ve entregado a gente sin sentimientos y a salteadores de caminos [58]. Los asiáticos se instalan incluso en las ciudades, donde reemplazan a los obreros egipcios en los talleres, ocasionando el paro forzoso.

Todo esto produce una gran crisis en las ciudades, cuyo recuerdo se nos ha conservado en un texto de gran aliento literario [59]. El comercio está paralizado. «Ya no se navega hacia Biblos [60]. Faltan todas las materias necesarias a los oficios [61]; los asiáticos trabajan en los talleres del Delta [62]; ningún obrero egipcio tiene trabajo, los enemigos del país han despojado los talleres» [63].

La clase de los obreros, de los marinos y artesanos, que viven de sus brazos y cuando falta el trabajo no comen, ven cernerse sobre ellos la miseria más negra. Todo les falta. La mayoría no tienen casa ni muebles, ni siquiera un lecho para dormir [64]; sus mujeres, demasiado pobres para adquirir un espejo, sólo pueden contemplarse en el agua; ni siquiera poseen una caja para guardar sus chucherías. Con frecuencia les falta el pan [65] y están demasiado desprovistos para tejerse vestidos [66] o comprarse zapatos [67]; al no poder comprar el aceite necesario para cuidarse el pelo se vuelven calvos [68]; la miseria de muchos es tal que no pueden casarse y duermen sin mujer [69] y ni siquiera tienen una lira para distraerse [70]. Cuando mueren son enterrados en la arena, puesto que son demasiado pobres para pagarse un sarcófago [71].

La crisis llegó a tal grado que provocó en las ciudades, incluso en Menfis, una sublevación general del proletariado. Los nobles y la gente rica son asaltados y despojados. «Los notables están de luto, los plebeyos rebosantes de satisfacción. Toda la ciudad dice: "Vamos, echemos a los poderosos de entre nosotros". El país rueda como torno de alfarero. Los ladrones se convierten en propietarios y los antiguos ricos son robados [72]. Los que visten de lino fino son azotados. Las [mujeres] que nunca habían visto la luz (es decir, las mujeres de los harenes) salen a la calle [73]. Se estrella contra las paredes a los niños de los nobles [74]. Se huye de las ciudades [75]. Son incendiadas las puertas, los muros, las columnas [76]. Los hijos de los ricos son arrojados a la calle [77]. Los ricos padecen hambre y pasan tribulaciones. Los antiguos servidores se hacen servir ahora [78]. Las damas nobles huyen..., [sus hijos] se prosternan por miedo a la muerte» [79].

Desde las ciudades la revolución gana el campo, en el que se encona el bandidismo. «El país está lleno de facciosos; el hombre que va a trabajar lleva un escudo. Ya puede crecer el Nilo, ya no se cultiva, [pues] todos dicen: "No sabemos lo que sucederá al país" [80]. El hombre mata al hermano nacido de la misma madre. Los caminos están acechados. La maleza se llena de gente que aguarda a que venga [el labrador] que regresa al atardecer para quitarle su carga; molido a garrotazos, es muerto vergonzosamente. Los rebaños vagan al azar; nadie los reúne» [81].

La clase rica es despojada por entero. «Los que poseían vestidos andan en andrajos. Los grandes se emplean en los almacenes. Las damas que reposaban en las camas de sus esposos duermen sobre pieles; sufren como si fueran criadas [82]. Las amas de casa dicen: "¡Ah, si tuviéramos algo para comer!" [83]. Las mujeres sufren por sus ropas viejas y sus corazones se avergüenzan cuando se las saluda [84]. Las mujeres nobles sufren hambre [85]. Ellas ofrecen a sus hijos sobre las camas (¿para prostituirlos?)» [86].

En todas partes reina la anarquía más completa. «Cada uno se lleva los animales que marca con su nombre [87]. Todo lo que ayer se veía ha desaparecido. El país está abandonado como un campo segado. Por todas partes se destruyen las cosechas; faltan vestidos, especias, aceite. La suciedad cubre la tierra; ya no existen vestidos blancos [88]. Todo el mundo dice: "Ya no hay nada". Los almacenes (del Estado) han sido destruidos y sus guardianes muertos. Se come hierba y se bebe agua. Se quita el alimento de la boca de los cerdos, tanta es el hambre que hay [89]. Los hombres disminuyen. Por todas partes se ve al hombre derribar a su hermano [90]. Los muertos son lanzados al río; el Nilo es un sepulcro [91]. Las mujeres son estériles, ya no tienen hijos. Grandes y chicos exclaman: "¡Quisiera morir!"; los niños dicen: "Mi padre no debiera haberme dado vida"» [92].

Esta formidable sublevación social, provocada por el paro de la vida económica y la invasión del Delta, va acompañada de una revolución política que reviste particular gravedad en la capital. Los pequeños funcionarios hacen causa común con el populacho y son los primeros en saquear las oficinas públicas.

«"Vamos, dicen los ujieres, entreguémonos al saqueo" [93]. Los archivos de la sala de justicia son robados; los secretos, divulgados...,las oficinas públicas, violadas; las declaraciones (actas del catastro y del estado civil), robadas; por ello, los siervos se transforman en dueños de siervos [94]. Los funcionarios son muertos, sus escritos, robados; los escritos (del catastro) desaparecen. Los víveres de Egipto son del primero que llega y dice: "Aquí estoy, esto es mío". La «casa del rey» [95] ya no tiene rentas [96]. Las leyes [97] de la sala de justicia son lanzadas al vestíbulo. Se las pisotea en la plaza pública; los pobres las maltratan en las calles... La gran Sala de Justicia es de quien entra en ella. Los pobres van y vienen por la sala de audiencias [98]. Suceden cosas nunca vistas; el rey es raptado por los pobres [99]. La pirámide está vacía de su anterior contenido. Algunos hombres sin fe ni ley han despojado al país de la realeza...» [100].

«Ningún funcionario está en su puesto; es como un rebaño atemorizado y sin pastor [101]. Los jefes del país huyen porque ya no tienen ocupación [102]. Cuando el director de la ciudad se desplaza, ya no tiene escolta» [103].

En la tormenta, desaparecen los privilegios de la nobleza en las ciudades: «El pobre alcanza el estado de la divina Enéada [104]. Los que eran enterrados como halcones divinos (es decir, los fieles, que estaban enterrados como el rey), yacen ahora en sus

ESCENA DE NAVEGACIÓN ▸
PINTURA DE LA TUMBA DE KAEMANKH

ataúdes [105]. El hijo de un hombre (de calidad) no se distingue del que no tiene padre; el hijo de la señora pasa a ser hijo de la criada [106]. Caen los cabellos de las cabezas de todos los hombres» [107].

La revolución no ha arruinado por completo el Bajo Egipto, sino que ha desplazazado la riqueza. La burguesía urbana, después de la destrucción de la nobleza, recobra en sus manos los negocios, el comercio, y con él reaparece la prosperidad. «El lujo cubre el país», pero son «los pobres los que poseen la riqueza. El que no tenía nada posee tesoros y los grandes le ensalzan [108]. El que dormía sin mujer a causa de su pobreza encuentra ahora damas nobles [109]. El que no podía construirse una habitación posee ahora fincas rodeadas de muros... El que nunca había construido una barca ahora tiene barcos. El que no tenía un par de bueyes posee rebaños. El que pedía prestado el grano (para vivir) ahora lo presta a los demás. El que no tenía ningún criado dispone de servidores» [110].

Este emotivo texto, que evoca la primera revolución social cuyo eco se nos ha conservado, marca en la historia de Egipto un momento característico. La sublevación del pueblo en los centros urbanos del Delta es la consecuencia directa del cambio que, desde hacía dos siglos, arrastraba consigo la decadencia cada vez más rápida de las instituciones monárquicas. El paso de la monarquía centralizada al fraccionamiento feudal, del régimen social individualista al sistema señorial, del libre cambio a la economía cerrada, ha transformado todas las condiciones de vida. En el Nuevo Egipto, políticamente feudalizado, socialmente jerarquizado, económicamente fosilizado, no había lugar para el comercio ni para los que de él viven. Las ciudades del Delta son en todas las épocas de la historia grandes centros marítimos y comerciales. Su población, que excedía de los 50.000 habitantes en las mayores [111], incluso después de la crisis de finales del Imperio Antiguo, ha sido siempre numerosa, activa y violenta: próspera cuando el tráfico comercial es intenso y miserable en las épocas de crisis.

En el momento en que estalló la revolución, la riqueza acumulada en las ciudades era considerable, pero limitada en las familias que la poseían, colocada en tierras del país llano, no podía sostener la vida urbana; para vivir, las ciudades necesitaban que la navegación fuera intensa, que los talleres trabajasen, que llegase dinero de fuera para ser distribuido en salarios en los hogares de los pequeños artesanos libres que constituían la masa de la población. Cuando los talleres se cierran, el pueblo muere de hambre [112].

El régimen señorial, organizado sobre el tipo de la economía cerrada, era incompatible con la existencia de las ciudades. O las ahogaba o, por el contrario, las ciudades recobraban su autonomía creando nuevas posiblidades de produción y venta. Su reacción era fatal. Resultó vencedora porque las ciudades representaban el elemento social y económico esencial en el Delta.

La sublevación urbana marca el final de la monarquía, que sólo se mantenía de los recursos que sacaba a las ciudades del Norte. Borrada del Delta, la realeza no era más que una ficción a merced de los feudales.

Egipto iba a tomar de nuevo el aspecto que tenía antes de su unificación por Menes. Las ciudades, después de romper el cerco feudal que las amenazaba y de haberse liberado de la tutela de la nobleza, han reconquistado su autonomía y, como mil años antes, han tomado la forma de república independiente. Los antiguos «diez hombres», suprimidos por los reyes del Alto y del Bajo Egipto, reaparecen ahora. Una intensa vida política local divide su población en partidos, mientras las ciudades, para asegurar su subsistencia, extienden su autoridad a los territorios vecinos, y para defenderse de la inseguridad construyen defensas y organizan milicias de ciudadanos [113].

En todo el Delta, dividido en ciudades, reaparece la pequeña propiedad libre bajo la acción del comercio urbano, que ofrece un mercado remunerador a los productos del campo. Y a pesar del fraccionamiento político y de la inseguridad que ocasiona, se reemprenden las relaciones entre las ciudades y el exterior mediante navegaciones y rutas caravaneras [114].

Egipto se encontró bruscamente dividido en dos mundos, tan distintos en lo económico, social y político como lo habían sido, en la época predinástica, el reino feudal de Nekhen y el Delta, dividido en repúblicas urbanas tras la caída de la monarquía de Buto. Entre el Alto Egipto feudal y señorial y el Bajo Egipto urbano, individualista y orientado hacia el comercio marítimo, el Egipto Medio iba a representar una zona intermedia en la que iban a subsistir las ciudades de importancia local, como Siut, en medio de un país feudalizado.

La revolución de las ciudades y el hundimiento del poder real en Menfis lanzaron a todo Egipto a una terrible crisis. Mientras en el Norte, en plena revolución social, era extirpada la naciente feudalidad y desaparecía la monarquía ante repúblicas burguesas, en el Sur, los príncipes feudales, libres de toda tutela, usurpaban el título real y consolidaban su independencia. La caída de la monarquía milenaria dejaba a Egipto desamparado en brazos de la anarquía.

5. La transformación de la vida social y de la moral durante la VI dinastía

La caída de la monarquía sorprende a Egipto en el momento en que ha alcanzado el mayor apogeo de su civilización. Esto nos explica por qué no se hundieron los valores creados por la civilización tan bruscamente como la estructura social y política que les había dado vida. La escultura egipcia conservó durante la VI dinastía las cualidades que había alcanzado.

Las mastabas de los nobles, cada vez mayores, se decoran con estatuas y relieves que pueden rivalizar con las mejores producciones de la IV dinastía. La estatua de cobre de tamaño natural de Pepi I, acompañado de su hijo niño, el futuro rey Merenre, es una de las mejores obras del Imperio Antiguo, llena de vida, de movimiento, de expresión. Esta obra nos da a conocer un nuevo aspecto del arte egipcio, puesto que es la única estatua de cobre que se nos ha conservado de los dos primeros milenios de la historia faraónica.

Mientras la masa de la población es cada vez más pobre, el refinamiento de la vida en las clases altas de la sociedad nos la da a conocer como muy cultivada, muy civilizada, pero decadente. El lujo de las casas, si hemos de juzgar por el desarrollo que toma la «casa del *ka*» (la tumba), aumenta constantemente. Los nobles mandan construir tumbas suntuosas y sus funerales alcanzan cada vez mayor amplitud. Parece que ahora, durante la VI dinastía, aparecen las plañideras, que escoltan los cortejos fúnebres lanzando gritos de desesperación[115]. Los nobles se cubren de joyas, se pasean en palanquines y se rodean de servidores como el rey y sus cortesanos. Pero con el lujo llega la molicie. La bella moral ordenada de la vida familiar anterior deja paso a la búsqueda del goce que se afirma como signo de riqueza y de poder. Se representan en las tumbas las danzas lascivas de los «misterios del harén»[116]: jóvenes con los pechos desnudos ejecutan movimientos de conjunto, levantan la pierna por encima de la cabeza con los brazos extendidos y llevan una peluca con una larga trenza rematada en una borla de estopa o una bola de gres, que acentúa sus movimientos con los arabescos que traza en el aire[117].

Se está lejos del ideal que el visir Ptahhotep predicaba a su hijo. El valor individual cede el lugar a la situación heredada. Tener antepasados[118] es más provechoso que labrarse una posición por sí mismo. Sin embargo, no desaparece la antigua moral, aunque se transforme. Los personajes importantes ven la vida desde un ángulo distinto. La virtud ahora consiste en no abusar del poder; la caridad toma la forma de una protección patriarcal que el señor dispensa a los que dependen de él; el amor filial se expresa en el respeto que se tiene a la autoridad del jefe de familia o al hermano mayor.

En las inscripciones funerarias, que por su parte revelan una cultura muy amplia, aparece una nueva vena de inspiración. Las biografías presentan un carácter marcadamente literario. En ellas se nota un hondo conocimiento de la lengua, aunque ésta no haya cesado de degradarse desde la IV dinastía[119], y un gran hábito de expresarse con concisión, sin barroquismos. Oigamos a Uni relatar su nombramiento de presidente de sala de la Cámara Alta: «Yo juzgaba los pleitos sentado solo con el visir, en los asuntos secretos, dictando sentencia en nombre del rey, tanto en los asuntos del harén real[120] como en la Gran Corte de los Seis, puesto que Su Majestad tenía

más confianza en mí que en ningún otro de sus notables, de sus nobles, de sus servidores» [121].

Hirkhuf trajo de una expedición a Nubia uno de esos enanos que los reyes y los grandes personajes mantenían gustosos como guardias de sus perros y de sus monos [122]. El rey Pepi II, que en este momento era aún muy joven, escribió una carta a Hirkhuf, que éste reproduce en su tumba: «He tomado nota de la carta que has enviado al rey en el palacio, para darle a conocer que llegaste sano y salvo a Iam con el ejército de que disponías... Decías en esa carta que traías un enano, danzarín divino del país de los Espíritus, como el que el canciller del dios Baurded había traído del país del Punt en tiempos del rey Isesi... Es cierto, tú sabes hacer lo que alaba tu señor; pasas el día y la noche haciendo lo que tu señor aplaude, desea y manda. Mi Majestad quiere darte muchos honores de modo que seas un lucero para el hijo de tu hijo para siempre... Llega inmediatamente a la corte descendiendo el río. Deja todo lo demás. Traerás contigo el enano vivo, sano y salvo, para ejecutar la danza divina, para divertir a la corte y para alegrar el corazón del rey del Alto y del Bajo Egipto, Neferkare, eternamente vivo. Cuando descienda contigo en el barco, haz que le rodeen gentes avispadas en los dos lados del barco para impedir que caiga al agua. Cuando duerma durante la noche haz que duerman guardias en su cabina, a su alrededor. Inspecciona diez veces cada noche. Pues Mi Majestad desea ver a ese enano más que los productos y tesoros del Punt...» [123].

Y he aquí cómo habla de su carrera el arquitecto Meriptahankhmerire: «Soy amado por mi padre y alabado por mi madre, [puesto] que nunca han tenido que reñirme hasta el momento en que quedaron en su tumba de la necrópolis. Soy uno alabado por sus hermanos. Si yo acompañaba a mi hermano, el director de los Trabajos [mientras que él no era más que...], yo hacía las escrituras y yo sostenía su cálamo (?). Luego, cuando él fue nombrado inspector de los constructores, yo llevaba su regla (?). Cuando fue nombrado arquitecto constructor real, yo regía [su] dominio para él y hacía bien todas las cosas. Cuando fue nombrado «amigo único» y arquitecto constructor real en el Doble Palacio, yo era quien contaba todos sus bienes... Cuando fue nombrado director de los Trabajos, yo le reemplazaba en todos sus asuntos de modo que él [me] alababa por ello. De este modo yo contaba para él los bienes de su «casa de eternidad» durante un período de veinte años. No hay hombre a quien haya golpeado, que haya caído en mis manos. Nunca forcé a nadie a trabajar, sino que a todas las personas que hallaba y con las que había concluido un acuerdo las he pagado escrupulosamente. Y nunca aconteció que me acostara enfadado contra nadie, sino que daba... vestidos a los que estaban desnudos, pan y cerveza a los que tenían hambre. [De modo] que era amado de todos» [124].

¡Cuántas cosas evocadas en pocas palabras! La unidad de la familia, la herencia de

las funciones, el sentimiento de la responsabilidad del poderoso frente al que vive bajo su autoridad, han reemplazado al antiguo ideal individualista.

El cuidado de no disgustar al dios aparece constantemente en las tumbas de los príncipes, ya que en lo sucesivo escapan a toda sanción humana. Como el rey, sólo ante el dios son responsables de sus actos. Y la primera obligación que se impone es el juzgar equitativamente y ayudar a los que de ellos dependen, y aliviar las miserias. El abuso del poder existió en Egipto como en todas partes. Pero está desaprobado por dios y por la moral y ello ya es mucho: «Fui un hombre que decía lo que está bien», escribe Pepiankh, príncipe de Elefantina, «y respetaba lo que era amado. Jamás dije nada malo a un poderoso en contra de alguien, pues deseaba que las cosas me fueran bien en presencia del gran dios. Di pan al hambriento y vestí al desnudo. Jamás juzgué de modo que un hijo perdiera la propiedad de su padre. Fui amado por mi padre, alabado por mi madre, querido por mis hermanos y hermanas» [125].

Karapepinefer, príncipe de Edfú, escribe: «He dado pan al hambriento, he vestido al desnudo gracias a lo que he hallado en este nomo. He dado un cuenco de leche y una medida de grano (procedente) de la "fundación perpetua" al hambriento que he hallado en mi nomo. A quien he hallado que no tenía más grano que el pedido a otro, se lo he restituido mediante grano de la fundación perpetua. He enterrado a todo aquel que no tenía hijos, con telas procedentes de la "casa de eternidad"... He librado al pobre de la mano del rico. He separado a las partes de modo que estén en paz. Yo soy el amado de mi padre, el alabado por mi madre, aquel que aman sus hermanos». Habiendo alabado sus actos de beneficiencia, Karapepinefer se dirige a los que leerán esas líneas y solicita que pronuncien en su memoria esta oración: «Miles de panes, de cervezas, de bueyes para el amigo único Pepinefer» [126]. Henqu, dirigiéndose a la población de su principado de Djuef, le dice: «Oh, vosotros, todas las gentes de Djuef, oh, vosotros, los jefes de los otros nomos que pasáis ante esta tumba, yo soy Henqu, que habla bien y agradablemente. Haced una libación. Pues soy un fiel amigo de vuestros padres, querido por vuestras madres, que enterró a vuestros muertos; que libró de mal a los desgraciados; que os hacía remolcar en el canal; soy vuestro protector en el tribunal. Nunca he mandado trabajar (para la prestación) a la hija de ninguno de vosotros cuando volvía sus brazos hacia mí... He dado pan a todos los hambrientos del nomo de Djuef, he vestido a los que estaban desnudos. He llenado los establos de ganado mayor y menor. He poblado los lugares despoblados de este nomo con gentes de otros nomos, que he puesto bajo la autoridad de uno de los suyos.

»Jamás he violentado a nadie en la posesión de su propiedad de modo que se quejara al dios de mi ciudad, sino que he dicho lo que estaba bien. Jamás hubo (aquí) nadie que temiera a su vecino por ser más poderoso que él, de modo que tuviera que quejarse ante el dios.

»Me he levantado como regente *(heqa het)* de este nomo al propio tiempo que mi hermano... He sido un benefactor en lo que respecta a los rebaños y al aprovisionamiento de los pájaros, puesto que he organizado todos los establecimientos del nomo, en cuanto a gente, ganado y aves de corral de modo equitativo.

»No he mentido, he sido amado por mi padre, he hecho purificaciones para el dios de mi ciudad... he sido alabado por mi madre y por sus parientes; excelente para mi hermano y cariñoso (para mi hermana)... He sido un noble en presencia del rey, de mi padre, de mi madre, de mis hermanos, de los nobles...» [127].

Estos documentos nos dan a conocer la transformación social y moral operada en Egipto después de la IV dinastía, mejor que los más extensos comentarios. Ante nuestros ojos, el mundo cambia. Abandona la antigua concepción de la moral y de la vida centrada sobre el individualismo. Al propio tiempo se aparta del rey. El país se fracciona en grupos sociales que viven cada vez más sobre sí mismos. El hombre es ante todo un miembro de su familia, de su grupo, de su nomo. Hacer el bien a sus parientes y a las gentes de su nomo es agradar a Dios, que se ha convertido en dios del nomo. Ahora el límite de la vida política, como el de la vida religiosa, económica o social, lo constituye el nomo. Egipto ha dejado de ser una unidad y el rey que la representa se aísla en un marco que subsiste y que aún conserva cierto esplendor, pero que cada vez está más alejado de la nueva sociedad feudal y patriarcal. El poder real es únicamente un decorado inmenso tras el cual no hay nada.

Los reyes de la VI dinastía, dioses vivientes como sus predecesores, se hacen inhumar e inhuman a las reinas en pirámides [128], sobre cuyas paredes hacen grabar textos religiosos arcaicos, fieles a la tradición del rey Unas; también hacen construir templos funerarios en los que glorifican su reinado siguiendo el estilo establecido. Pero no hicieron construir los inmensos templos solares que conmemoraban el reinado de cada faraón desde Userkaf a Niuserre.

Aunque se conservaran las formas externas del culto y del ceremonial real, desaparece todo lo que constituía la base del régimen monárquico, tan profundamente integrado en la vida del país. El rey deja de ser el centro del poder, de la religión; sólo de palabra sigue siendo el dios viviente, el gran dios. El privilegio de ser enterrado en la necrópolis real no sirve para garantizar el acceso a una vida divina en el más allá. Al comienzo de la dinastía, los visires Meri, Kagemni, Neferseshemre, Ankhmahor [129], fieles agentes de la política real, aún se hacen construir espléndidos mausoleos en la ciudad de las pirámides. Pero los «nomarcas», en lugar de buscar el patronazgo real, lo rehúyen. En sus propios nomos se hacen construir grandes tumbas de un nuevo tipo que son por cierto sepulturas regias [130]. Pepiankh, príncipe de Cusae, recuerda que inaugura la necrópolis de su nomo construyendo su propio mausoleo [131].

Ibi, príncipe de Abidos y de Djuef, aunque fuera primo hermano de los reyes

Merenre y Pepi II, se hizo inhumar en la necrópolis del nomo de Djuef[132]. Los «nomarcas» de Siut parece ser que construyeron su necrópolis en Dara desde el final de la VI dinastía[133].

El culto real sólo es un pretexto para prebendas. A partir del reinado de Teti, todas las mujeres que obtenían beneficios religiosos bajo la forma de sacerdotisas de Hathor o de Neith, aparte de las hijas de los reyes, son únicamente las esposas de los visires, de los grandes sacerdotes de Ptah o de los «nomarcas». Después del reinado de Pepi I, los «nomarcas» y sus esposas son los únicos que ocupan los altos cargos y los sacerdocios bien retribuidos en el culto y en el ceremonial real. Y aunque sólo aparezcan por la corte de vez en cuando, los miembros de la nobleza territorial acaparan las rentas y las prebendas de palacio[134].

El ritual del culto real se confunde en las inscripciones de los sarcófagos con el ritual de los particulares[135]. El rey ya no es un dios, es tan sólo el primero de los nobles.

Con el culto de Ra sucede lo mismo que con el culto del rey. La centralización monárquica se había realizado de modo paralelo a la centralización religiosa. La caída de una debía provocar el hundimiento de la otra. Como la monarquía ya no representa más que unas formas vacías, el culto de Ra, confundido con el del rey, símbolo de la unidad de Egipto, se vació de contenido en provecho de los cultos locales que recuperan su antiguo prestigio. Al final de la VI dinastía, la monarquía teocrática no es más que mera fachada. Su hundimiento en medio de la terrible sublevación del Delta, de las invasiones que penetran en Egipto, de la anarquía resultante de la acaparación del poder por los príncipes, que todos a una pretenden el título real, revela bruscamente al país la gravedad del mal que minaba sus fuerzas desde hacía dos siglos.

La literatura de la época nos ha conservado el eco de la profunda crisis moral desencadenada. Conocemos estas obras sólo por documentos del Imperio Nuevo. Estas copias del Imperio Nuevo se hicieron sobre transcripciones de la XII dinastía, que habían adaptado las versiones originales a la política de su tiempo. No es posible dejar de atribuir al final de la VI dinastía la descripción de la rebelión en las ciudades del Delta, anteriormente comentada, y conocida en la literatura egipcia con el nombre de *Censuras de un viejo sabio*[136]. Es una de las obras más notables que ha producido no sólo Egipto, sino toda la Antigüedad. Ya he dado numerosos fragmentos de ella[137]. Describe con mano maestra la rudeza de la vida. La brevedad del relato, la acumulación de hechos concretos, dramáticos, el cuidado del detalle hiriente, dan la impresión de que el autor ha vivido las jornadas trágicas que evoca. Él no discute, no comenta, ni siquiera narra, sino que lo pinta, lo vive. Y no sólo pinta lo que ve, sino que escruta los corazones; el drama se nos revela en la profundidad de los sentimientos de los que lo viven. El desbordamiento de las pasiones de la multitud, la muerte y la ruina no hacen

desaparecer del corazón humano las pequeñas debilidades ingenuas e hirientes; las damas nobles caídas en la miseria, en el dolor, no se ruborizan menos por aparecer mal vestidas. La decadencia física conduce a la decadencia moral. Mujeres antes ricas y honradas, acosadas ahora y sin recursos, se casan con los nuevos ricos salidos de la revolución y no dudan en hacer la corte a los poderosos del momento.

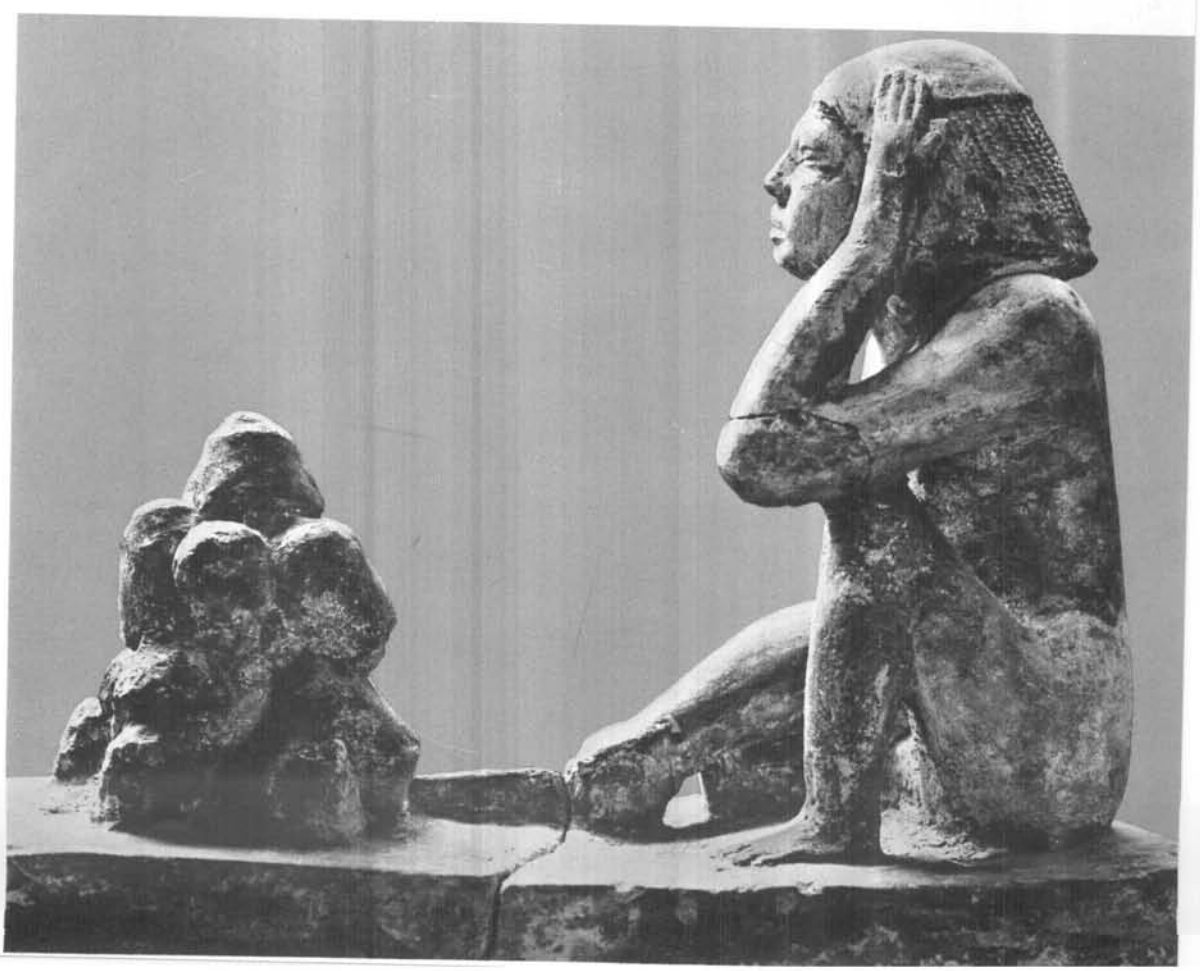
¡Qué lejos estamos de la serenidad de un Ptahhotep, que creía escribir para una sociedad ordenada, establecida para decenas de siglos! Ha desaparecido el sentimiento de la seguridad moral. Al antiguo optimismo de la época clásica sucede un profundo pesimismo. La cultura se refugia en pequeños cenáculos. En Heliópolis, los sacerdotes meditan sobre las desgracias de los tiempos e intentan explicar sus causas. Vueltos hacia Dios piden la razón a su sabiduría y justicia. Y llega la respuesta: las desgracias de Egipto son debidas a la decadencia del culto de Ra. Los egipcios se han alejado del gran dios y de modo natural el mal ha triunfado en el mundo.

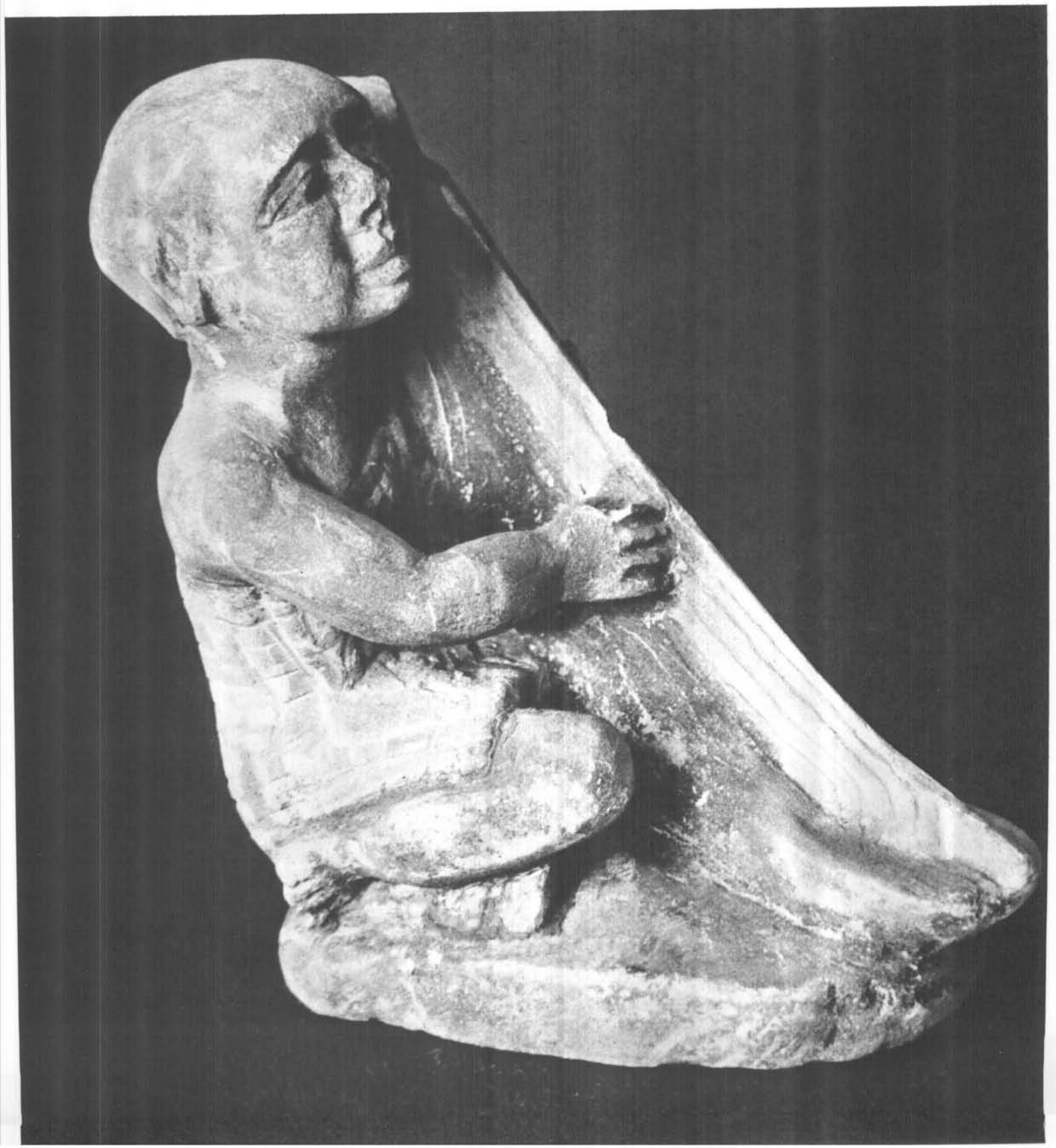
Las Palabras de Khakheperreseneb, llamado Ankhu [138], las *Sentencias de Neferti* [139], que deben fecharse en el período que sigue a la caída de la monarquía, son la expresión emocionada de la grave crisis que sufre el país. Esta página del sacerdote Neferti es profundamente trágica: «Este país está completamente perdido; nadie se interesa por él, nadie habla de él, nadie lo llora. Y no obstante, ¿qué ha sucedido? El sol se cubre y ya no brilla. El río de Egipto está vacío, se le puede atravesar a pie seco... El viento del Sur (el viento estéril) anula al viento del Norte. Se ha perdido todo lo que estaba bien, el país está reducido a la miseria... En Oriente se han levantado los enemigos; los asiáticos han penetrado en Egipto. Fieras del desierto beben en el río de Egipto... Este país ha sido asolado (por los ladrones) y no se sabe lo que sucederá. Veo a este país sumido en el dolor y la pena. Sucede ahora lo que nunca había sucedido. Se toman las armas para combatir, puesto que el país vive en el desorden. Se fabrican lanzas de cobre para mendigar el pan con sangre. Se ríe con aire malsano. En los funerales no se llora... Cada uno asesina a otro. Te muestro al hijo convertido en enemigo, al hermano cambiado en adversario; un hombre mata a su padre... El odio reina entre la gente de las ciudades. Se acalla la boca que habla y se responde con palabras que obligan a coger el garrote... La palabra (de los otros) es como el fuego para el corazón y no se puede soportar lo que alguna boca dice... El país está empequeñecido y (sin embargo) sus jefes son cada vez más numerosos... El sol se hurta a los hombres... Te muestro este país en la angustia y en la miseria. El nomo de Heliópolis, la villa en la que nacieron todos los dioses, ya no es un país» [140].

Las Palabras de Khakheperreseneb tienen la misma inspiración: «Cada año pesa más que el anterior. El país está lleno de confusión... El derecho ha sido abandonado, el mal señorea la cámara del Consejo. Se combaten los planes de los dioses y sus ordenanzas son abandonadas. En todas partes reina el dolor, las ciudades y las provin-

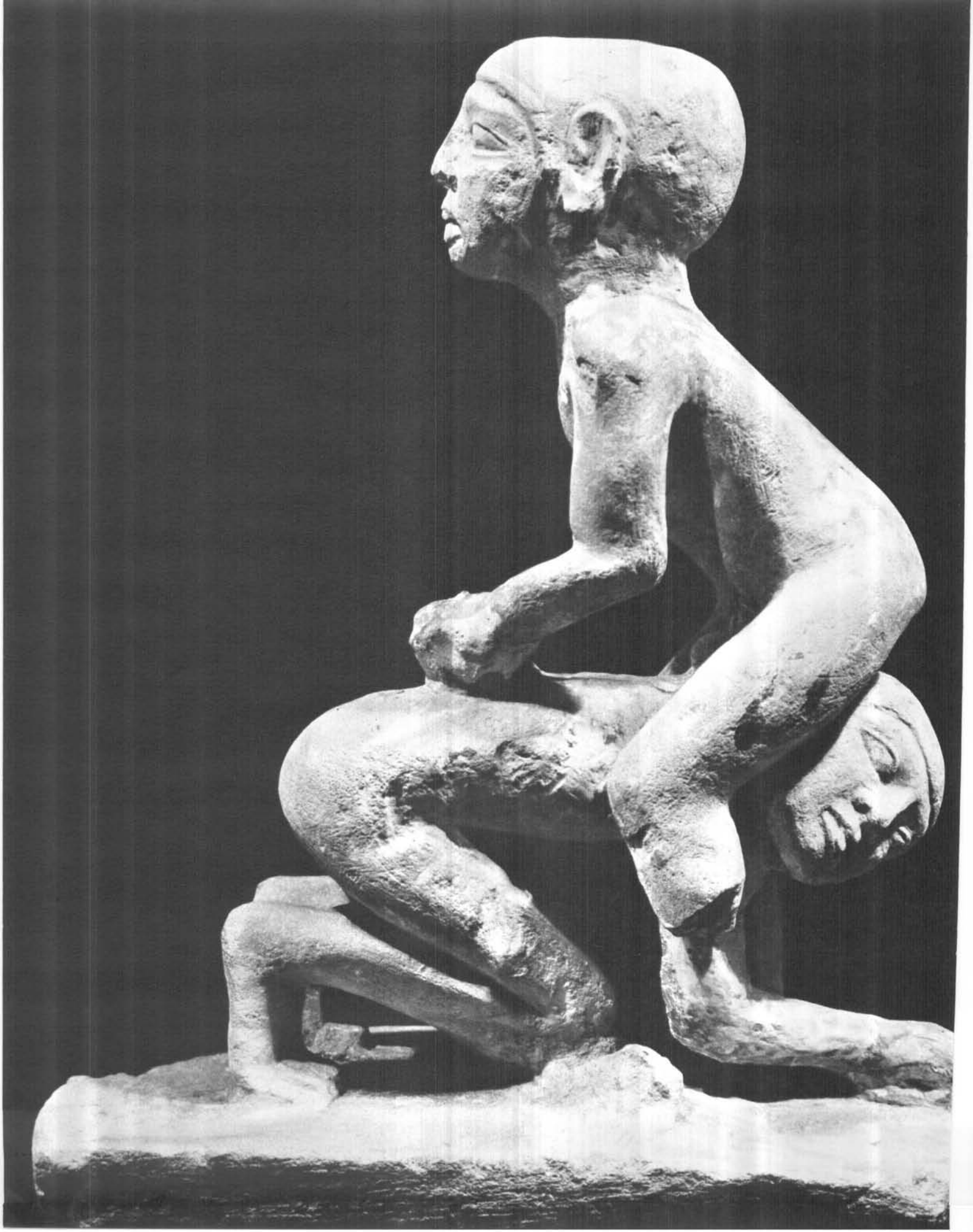
LÁMINAS 97 A 104 ▶

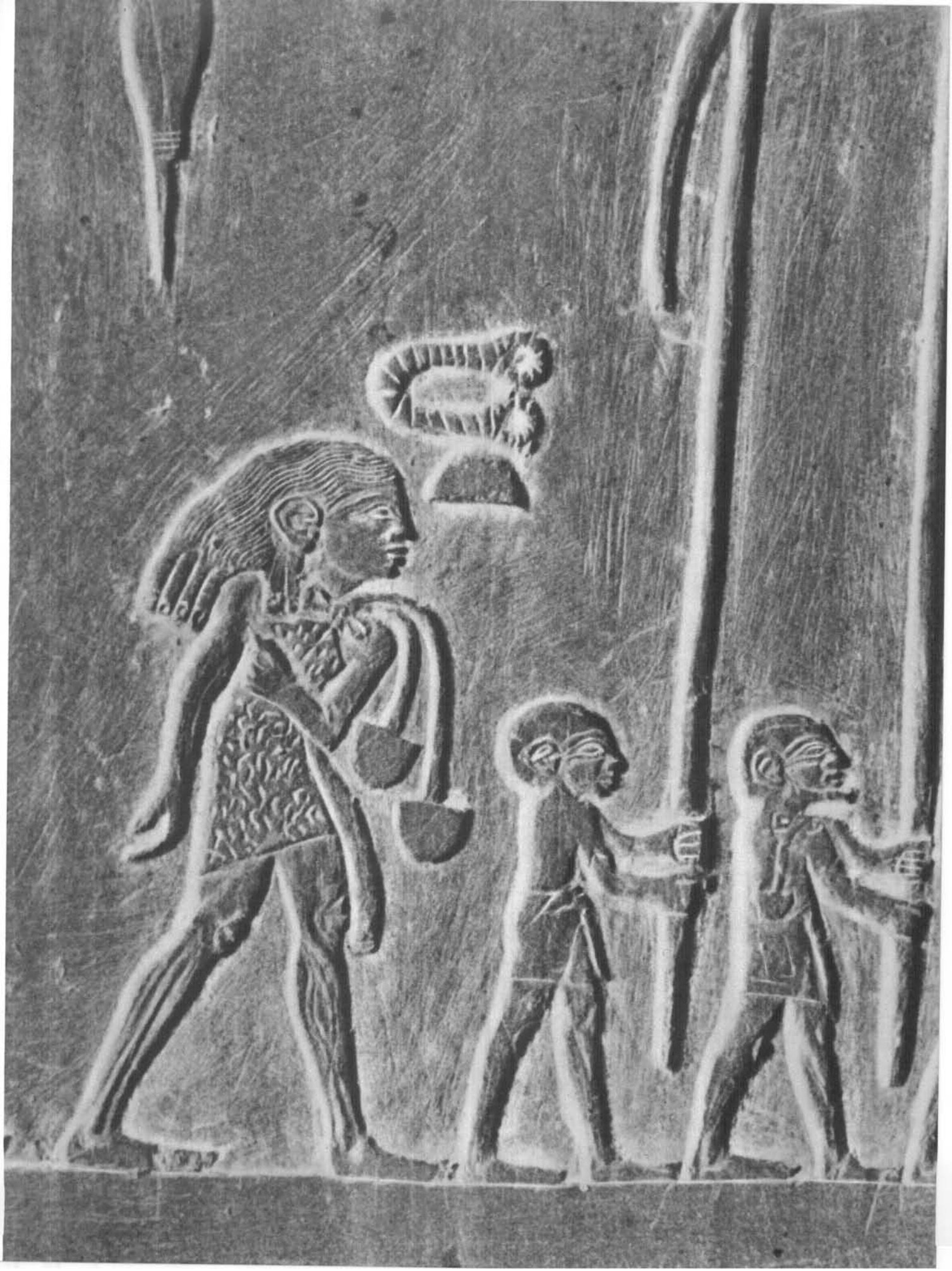




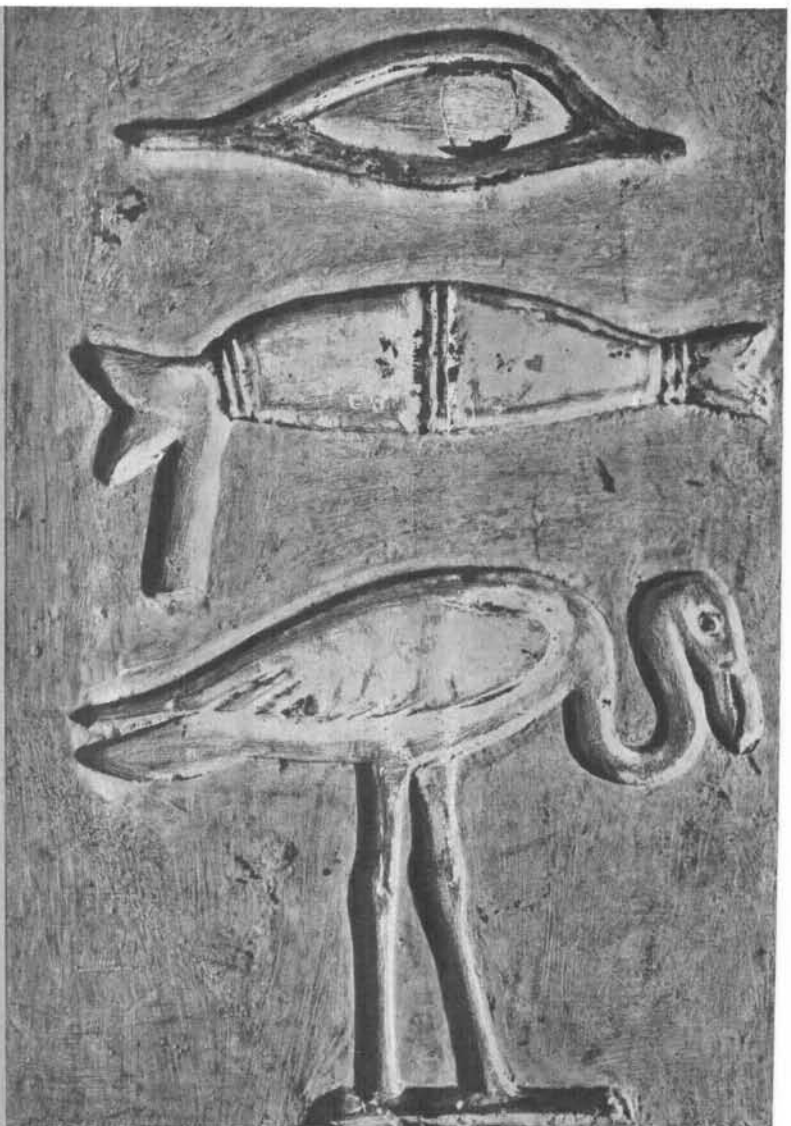






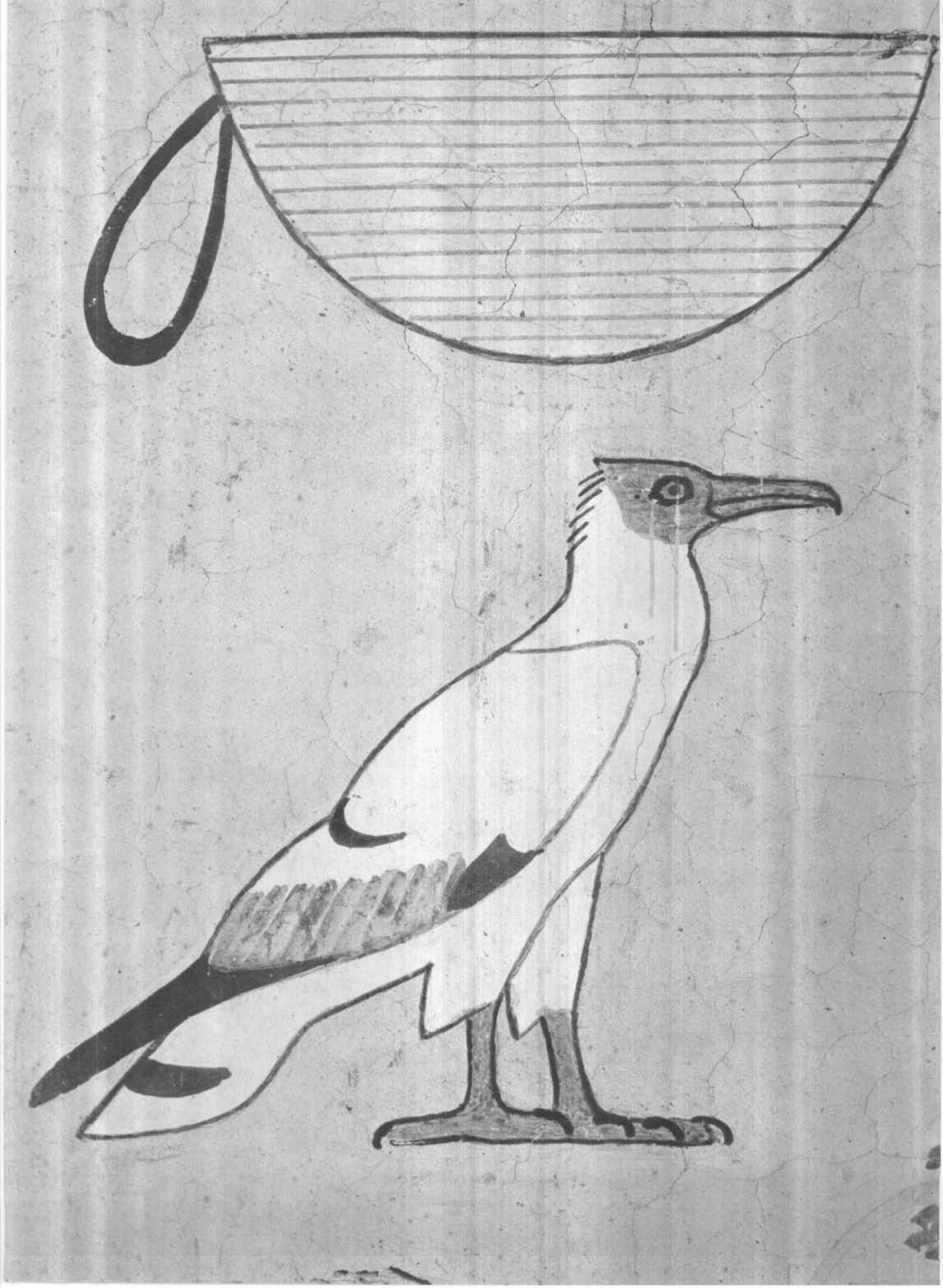












cias lloran. Todos los hombres son criminales; se vuelve la espalda a todo lo que se respetaba» [141].

También se ha podido considerar como contemporánea la curiosa nota de escepticismo que aparece en el *Diálogo de un desesperado con su alma* [142], en la que su autor, literato fino, ante el hundimiento de la civilización, se pregunta cuál es el sentido de la vida humana y aspira a la muerte como una liberación: «Llévame hacia la muerte, dice el hombre a su espíritu (*akh*) y hazme agradable el Occidente [143]. ¿Es que el morir es un mal? La vida es una evolución. Ves los árboles y ellos mueren. Pasa por encima de mis pecados y tranquiliza al desgraciado (que yo soy). Thot me juzgará, Khonsu me defenderá y Ra escuchará mi palabra».

Pero el espíritu no está seguro de la vida eterna y en la duda considera más prudente gozar de la vida: «Si tú piensas en la tumba, es un dolor para el corazón; es lo que origina las lágrimas que turban al hombre. Es robar al hombre de su casa para lanzarlo al desierto (donde se inhuma a los muertos). Jamás te levantarás hacia el cielo para ver la luz del sol... Los que han construido en granito rosa y han edificado magníficas pirámides en obras de belleza impar, se han convertido en dioses, pero sus mesas de ofrendas están vacías como las de los abandonados, muertos sobre la orilla [del río], sin descendientes; [únicamente] les hablan los peces del río. Escúchame, pues para el hombre es bueno escuchar. Abandónate al día feliz, y olvida la preocupación...».

Pero el desesperado no puede disfrutar de una vida en la que todo se ha transformado en perversidad: «¿A quién hablaré hoy? Los corazones son violentos, cada uno quita el bien de su hermano. ¿A quién hablaré hoy? El humilde va a su pérdida, pero el orgulloso tiene acceso en todas partes. ¿A quién hablaré hoy? El hombre que te pone furioso por su maldad hace gracia a todo el mundo, por baja que sea su infamia. ¿A quién hablaré hoy? El pillo se ha convertido en hombre de confianza; el hermano con el que se vivía se ha hecho un enemigo... ¿A quién hablaré hoy? El mal que hiere el país no tiene fin». Por consiguiente, la muerte es el único refugio: «La muerte está ante mí hoy como cuando sana un enfermo, como cuando se sale de la enfermedad... La muerte está hoy ante mí como cuando un hombre desea regresar a su hogar después de haber permanecido muchos años en cautiverio...» [144].

Quizá deba hacerse remontar a la misma época el famoso «canto del arpista» cantado en las fiestas, que se conservó, transformándose según las épocas, durante siglos, y que con un escepticismo resignado aconseja al hombre gozar de la vida sin preocuparse del más allá:

«Los cuerpos están en marcha y otros entran en la inmovilidad desde los tiempos de los antiguos.

»Los que en otro tiempo fueron dioses descansan en las pirámides y también los

◄ LÁMINAS 97 A 104

nobles glorificados están enterrados en sus pirámides. Los que construyeron casa (de eternidad) ya no existen. ¿Qué se hizo de ellos?

»He oído las palabras de Imhotep y de Hordjedef, de los que se cuentan sus sentencias. ¿Dónde están sus casas? Sus muros están destruidos, sus lares no existen, como si nunca hubiesen existido.

»Nadie vuelve de allí que nos diga cómo son y qué necesidades tienen, para tranquilizar nuestro corazón hasta que vayamos donde ellos han ido.

»Alegra tu corazón para que olvide que un día serás beatificado. Mientras vivas, sigue a tu corazón. Pon mirra sobre tu cabeza, vístete con telas finas, úngete con esas verdaderas maravillas que son el patrimonio de los dioses.

»Aumenta tus placeres, no dejes deprimir tu corazón. Sigue tu corazón y tus deseos. Haz lo que quisieres. No reprimas tu corazón hasta que llegue el día de las lamentaciones (de tus prójimos). Aquel que tiene el corazón tranquilo (Osiris) no escucha sus lamentaciones, y sus gritos no libran a nadie del otro mundo.

»Hazte feliz un día y no te dejes abatir.

»Mira, nadie se lleva sus bienes con él.

»Mira, nadie vuelve después de haberse ido» [145].

Estos gritos de desesperación, estas actitudes de resignación y de escepticismo que después de cuarenta siglos nos emocionan aún, van seguidos de un gran silencio.

La civilización egipcia, después de un período de esplendor y de apogeo, sin causa externa que la haya destruido o debilitado, se hunde a causa de su evolución interior. Por una parte, la centralización de los poderes y, por otra, el triunfo del individualismo, le habían permitido realizar uno de los tipos de sociedad más notables que hayan conocido los hombres. Pero la centralización conduce al predominio del Estado y al absolutismo.

Los cuadros del Estado fueron cubiertos por una oligarquía que ahogó a la vez el sistema monárquico y el derecho individualista. La sociedad se fosilizó en grupos sociales jerarquizados y la tierra se hizo inalienable.

La iniciativa individual fue maniatada por la herencia de las condiciones. Con la decadencia de la personalidad humana, la civilización egipcia conoció una rápida y profunda degeneración. Fueron necesarias decenas de siglos para convertir a los egipcios en hombres legalmente iguales, para enseñarles el valor de la personalidad humana. Bastaron dos siglos para volver a Egipto al punto de partida.

Egipto terminaba el primer ciclo de su historia. Después de mil años de civilización regresaba al estado en que se hallaba antes de la unificación de Menes.

1. J. P., *Inst.*, III, pág. 177 e *index* de la VI dinastía, núm. 42.

2. J. P., *Inst.*, III, págs. 60 y 124.

3. J. P., *Inst.*, III, pág. 125.

4. Véase la inscripción de Karapepinefer (J. P., *Inst.*, III, pág. 141).

5. J. P., *Inst.*, III, págs. 9 y 35.

6. J. P., *Inst.*, III, págs. 128 y 129.

7. J. P., *Inst.*, III, pág. 205.

8. Era *sehedj khenty-she per-âa (śḥḏ ḫnty-š pr-ᶜ₃)*, es decir, estaba entre los principales nobles que poseían un feudo de tierra en el dominio de la corona. Véase la traducción de la inscripción de Uni, en J. P., *Inst.*, III, págs. 262-266. Sobre Nubia: Torgny SAEVE-SOEDERBERGH, *Ägypten und Nubien*, Lund, 1941.

9. J. P., *Inst.*, III, pág. 241.

10. J. P., *Inst.*, III, pág. 61. Sólo un visir, en época de Pepi II, no es conocido como príncipe de nomo. Véase la lista de los visires de la VI dinastía, en J. P., *Inst.*, III, págs. 58 y ss.

11. J. P., *Inst.*, III, pág. 131.

12. J. P., *Inst.*, III, pág. 233.

13. J. P., *Inst.*, III, pág. 232.

14. J. P., *Inst.*, III, pág. 236.

15. J. P., *Inst.*, III, pág. 237.

16. J. P., *Inst.*, III, pág. 249.

17. J. P., *Inst.*, III, págs. 251 y ss.

18. *Âper (ᶜpr)*, unidad táctica.

19. *Tjezet (ṯst)*, contingente cualquiera (J. P., *Inst.*, III, pág. 257.)

20. J. P., *Inst.*, texto del decreto: II, pág. 251; comentario: III, págs. 293 y 294.

21. J. P., *Inst.*, III, pág. 130.

22. Como se deduce del texto de las *Censuras de un viejo sabio* (VI, 9 y ss).

23. Sobre esta evolución de la justicia: J. P., *Inst.*, III, págs. 238-242. Véanse las inscripciones de Henqu, Pepiankh, etc. (J. P., *Inst.*, III, páginas 180, 194, 218).

24. Sirenput, príncipe de Elefantina bajo la XII dinastía, preside su tribunal en el templo de Setet, señora de su nomo (A. H. GARDINER, en *Z.A.S.*, 1908, pág. 123).

25. Véase el juicio de Sebekhotep contra Tau (J. P., *Inst.*, II, pág. 133; comentario: III, pág. 248).

26. Véanse las cartas a Nefersefkhi y la de Irti: J. P., *Inst.*, III, págs. 353, 365 y ss; H. A. GARDINER - K. SETHE, *Egyptian Letters to the Dead...* números 1 y 3.

27. J. P., *Inst.*, III, págs. 242-247.

28. J. P., *Inst.*, II, pág. 266, y comentario: III, página 244.

29. Véanse los textos en J. P., *Inst.*, III, pág. 242, nota 2.

30. J. P., *Inst.*, III, págs. 321-328.

31. J. P., *Inst.*, III, págs. 141-144; 156.

32. El decreto esencial para el estudio del sistema

jurídico de la feudalidad es el ya citado del rey Demedjibtaui. Está comentado en J. P., *Inst.*, III, pág. 328 y 329.

33. J. P., *Inst.*, III, págs. 330-337.

34. Los documentos básicos para el estudio del derecho de familia bajo la VI dinastía son: el proceso de Sebekhotep y la carta a Nefersefkhi: J. P., *Inst.*, III, págs. 331-334.

35. J. P., *Inst.*, III, pág. 356 y nota 2.

36. Véase la carta de Irti (J. P., *Inst.*, III, págs. 365-368). Sobre el derecho familiar y la sucesión en esta época: J. P., *Inst.*, III, págs. 351-359.

37. Inscripción de Djau (J. P., *Inst.*, III, págs. 188 y 189).

38. Sobre el culto funerario y los panteones familiares: J. P., *Inst.*, III, págs. 369-373.

39. J. P., *Inst.*, III, págs. 299-303.

40. Sobre el sentido de la palabra *pat (p't)* que designa los señores rurales: J. P., *Inst.*, III, págs. 430-433; y también J. PIRENNE, *Le sens des mots rekhit, pat y henmemet...*, págs. 703 y ss.

41. J. P., *Inst.*, III, pág. 321.

42. J. P., *Inst.*, III, págs. 312-320.

43. J. P., *Inst.*, III, pág. 338.

44. Véanse a este respecto los textos de *Siut* (BR. *A. R.*, I, §§ 391 y ss.).

45. Es lo que explica que a fines de la VI dinastía, mientras las tumbas de príncipes y de nobles son cada vez mayores, la gran mayoría de ellas en la necrópolis de Gizeh sean pequeñas y casi miserables (H. JUNKER, *Giza*, IX).

46. Véase la exposición detallada del estatuto de las personas justificado por las fuentes, en J. P., *Inst.*, III, págs. 452-458.

47. Véase la inscripción de Meten citada anteriormente.

48. Como lo muestran las paletas anteriores al reinado de Menes citadas en el cap. III.

49. La situación social en las ciudades al fin del Imperio Antiguo se describe en las *Censuras de un viejo sabio*, III, 4; IV, 12; VII, 10; VIII, 8, 9, 13; IX, 1, etc.

50. *Id.*, IV, 1.

51. *Id.*, IV, 8-10.

52. *Id.*, III, 7.

53. *Id.*, VII, 8.

54. *Id.*, VI, 8.

55. *Id.*, II, 11.

56. *Id.*, I, 9.

57. *Id.*, IV, 5 y 6.

58. BR., *A. R.*, I, § 404.

59. Cf. S. HERRMANN, *Untersuchungen zur Überlieferungsgestalt mittelägyptischer Literaturwerke* (Berlín, 1957), págs. 8 y ss.

60. *Censur.*, III, 6 y ss.; P. MONTET (en *Notes et documents pour servir à l'histoire des relations entre l'ancienne Égypte et la Syrie*, III, (*Kêmi*, 13, 1954), págs. 63 y ss.), propone para este pasaje la siguiente traducción: «Ahora que ya no se va hacia el Norte, a Biblos, ¿cómo lo haremos para el abeto de nuestras momias, gracias a cuya importación eran enterrados nuestros sacerdotes? Los reyes, digo, hasta el país de Keftiu, son embalsamados con el alquitrán que se saca de estos mismos abetos» (pág. 72). La traducción más reciente del texto íntegro la da J. SPIEGEL, *Soziale und weltanschauliche Reformbewegungen im Alten Ägypten* (1950), págs. 9-40.

61. *Censur.*, III, 4 y ss.

62. *Id.*, IV, 5.

63. *Id.*, IX, 6.

64. *Id.*, VII, 9 y 10.

65. *Id.*, VIII, 5 y ss.

66. *Id.*, VII, 12.

67. *Id.*, II, 4 y 5.

68. *Id.*, VIII, 4.

69. *Id.*, VII, 14-VIII, 1.

70. *Id.*, VII, 13 y 14.

71. *Id.*, VII, 8.

72. *Id.*, II, 7-9. Sigo la traducción de A. MORET, *Le Nil*, págs. 262 y ss.

73. *Id.*, IV, 8 y ss.

74. *Id.*, IV, 3.

75. *Id.*, II, 11; cf. II, 7 y 8.

76. *Id.*, II, 10 y 11.

77. *Id.*, VI, 13.

78. *Id.*, V, 2 y 3.

79. *Id.*, VIII, 13 y 14.

80. *Id.*, II, 3.

81. *Id.*, V, 10-12; IX, 3-9.

82. *Id.*, IV, 8 y ss.

83. *Id.*, III, 2.

84. *Id.*, III, 4.

85. *Id.*, IX, 1.

86. *Id.*, VIII, 7 y 8.

87. *Id.*, IX, 3-9.

88. *Id.*, II, 8.

89. *Id.*, VI, 1-3.

90. *Id.*, II, 13.

91. *Id.*, II, 6.

92. *Id.*, II, 4; IV, 2 y 3.

93. *Id.*, I, 1.

94. Los pobres destruyen los libros del catastro, puesto que constituyen los títulos auténticos de las propiedades.

95. Sabemos que esta expresión designa las oficinas del gobierno central.

96. *Id.*, VI, 5-14.

97. Las leyes eran conservadas en los archivos judiciales.

98. *Id.*, VI, 9-12.

99. Este rey parece ser el hijo menor de Pepi II, Merenre II, que según el papiro de Turín terminó la VI dinastía y reinó sólo un año. Véase J. SPIEGEL, *Soziale und weltanschauliche Reformbewegungen...*, págs. 20 y ss.

100. *Id.*, VII, 1-5.

101. *Id.*, IX, 2.

102. *Id.*, VIII, 14.

103. *Id.*, X, 7.

104. *Id.*, VI, 11. Alusión al privilegio de los fieles de participar de la vida de los dioses en el otro mundo.

105. *Id.*, VII, 2. Se trata de los fieles enterrados en la necrópolis real.

106. *Id.*, II, 14.

107. *Id.*, IV, 1. Los cabellos largos eran signo de nobleza.

108. *Id.*, VIII, 1 y 2.

109. *Id.*, VII, 14.

110. *Id.*, VII, 9 y 12; IX, 3-5.

111. Ello se deduce del texto de las *Instrucciones del rey Kheti a su hijo Merikare* (ll.100 y ss.). Se trata de la población de Menfis en pleno período feudal, es decir, en una época de decadencia. Menfis debió de alcanzar una población bastante más numerosa bajo el Imperio Antiguo.

112. Véanse los textos de Un y Siut, que se estudiarán para el período feudal.

113. Sobre la autonomía de las ciudades, cf. *Instrucciones a Merikare*, l. 101.

114. Las relaciones marítimas con Oriente fueron mucho menos numerosas después del Imperio Antiguo y durante la época feudal que siguió. Es lo que deduce J. POUJADE, en *Techniques navales* (en *A.S.A.E.*, 48, 1948, págs. 203-212), del estudio de los tipos de navíos egipcios en este período.

115. M. WERBROUCK, *Les pleureuses dans l'Égypte ancienne* (Bruselas, 1938). Véanse principalmente las mastabas de Kar (pág. 15), de Idu (página 15), de Ptahhotep II, de Meri (pág. 16), de Ankhmahor (pág. 17), de Pepiankh (pág. 18), todas de la VI dinastía.

116. P. MONTET, *Scènes de la vie privée*, pág. 367.

117. J. CAPART, *Rue de tombeaux*, lám. LXIX.

118. Texto Henqu (J. P., *Inst.*, III, pág. 180).

119. DE BUCK, *Egyptische Grammatica* (Leiden, 1941), Introduccion.

120. Uni había sido encargado de la instrucción de un complot urdido contra Pepi I.

121. *Inscripción de Uni*, 3-4 [SETHE, *Urk.*, I, 99, 5-8]; J. P., *Inst.*, III, pág. 263.

122. Cf. M. STRACMANS, *Les pygmées dans l'Ancienne Égypte*, en *Mélanges Smets* (Bruselas, 1952), págs. 621 y ss.

123. J. P., *Inst.*, III, pág. 202.

124. Cf. DOWS DUNHAN, en *J.E.A.*, XXIV (1938), págs. 4 y 5 (trad. de A. THÉODORIDÈS).

125. J. P., *Inst.*, III, pág. 203.

126. J. P., *Inst.*, III, pág. 176.

127. J. P., *Inst.*, III, pág. 180.

128. Los nombres de las pirámides son: La residencia de Teti es permanente; Pepi permanece bello; Merenre brilla con hermosura; Pepi II (Neferkare) continúa viviente (J. P., *Inst.*, III, pág. 17). Véase G. JÉQUIER, *La pyramide d'Oudjebten* (en *Serv. Ant.*), 1928; *Les pyramides des reines Neit et Apouït* (en *id.*), 1933; *Le monument funéraire de Pepi II*, 2 vols. (en *id.*), 1938.

129. C. M. FIRTH-B. GUNN, *Teti Pyramid Cemeteries*, 2 vols.; G. JÉQUIER, *Tombeaux de particuliers contemporains de Pepi II (Serv. Ant.)*, 1929.

130. Véase la tumba del príncipe Idu I, en Denderah (J. CAPART, *Architecture*, lám. 57).

131. J. P., *Inst.*, III, pág. 194.

132. J. P., *Inst.*, III, pág. 188. Se hallará la indicación de los lugares donde están situadas las necrópolis principescas de los distintos nomos, en J. P., *Inst.*, III, págs. 170-223.

133. Desde 1948 ha sido descubierta una importante necrópolis en Dara. Contiene un gran mausoleo en adobes que presenta el aspecto exterior de una inmensa mastaba. Comprende una gran sala, que fue abovedada, en relación con 90 tumbas, unas superficiales, otras, más importantes, subterráneas. Se trata de un tipo de tumbas muy diferente de las que aparecen en las necrópolis reales desde la III dinastía. Es en conjunto un tipo más arcaico. En las tumbas, desgraciadamente saqueadas, el ajuar comprendía objetos preciosos; las tumbas

son colectivas. No contienen ni capillas ni *serdab*, sino tan sólo mesas de ofrendas, colocadas en el exterior, destinadas a un culto colectivo.

Se ha preguntado si se trata de una necrópolis real del final de la VI dinastía, pero creo que esta hipótesis ha de ser descartada. Se trata probablemente de una necrópolis principesca en la que los príncipes de los nomos, después de la VI dinastía, se dan los aires de soberanos.

Desde el comienzo de la VI dinastía, las tumbas principescas se transforman en tumbas colectivas, pero el culto permanece individual. En Dara, el culto toma un carácter colectivo, lo que demuestra que la evolución feudal y señorial de la sociedad está más avanzada que la que comprobamos en las tumbas de los «nomarcas» de la VI dinastía. Considero, por consiguiente, que la necrópolis de Dara debe datar del último momento de la VI dinastía, o del período feudal que le sigue y que se denomina primer período intermedio.

En la gran mastaba de Dara ha sido descubierto un nombre rodeado del cartucho real, lo cual viene a confirmar que esta necrópolis data del período de la caída de la VI dinastía. Sabemos que ésta fue seguida de un período de anarquía, que MANETÓN da como la VII dinastía, que duró setenta días y tuvo varias docenas de reyes, lo que significa que los príncipes feudales intentaron en tal momento tomar el título o por lo menos el protocolo real. Estudiaremos esta cuestión en el capítulo XIII.

Sobre la necrópolis, véase J. VERCOUTTER, *C. d'É.*, 53 (enero 1952), págs. 98-111.

Si creo poder atribuir esta necrópolis a los «nomarcas» de Siut, es porque conocemos las tumbas de los «nomarcas» de Cusae, mientras que de aquéllos sólo conocemos tres tumbas que datan del período heracleopolita. Parece lógico admitir que los príncipes de Siut, anteriores a Tefibi, hayan sido inhumados en Dara rodeados de sus fieles.

134. Los titulares de estos cargos se hallarán en J. P., *Inst.*, III, págs. 18-32.

135. Cf. J. SPIEGEL, *Die religionsgeschichtliche Stellung der Pyramidentexte (Orientalia*, 22, 1953), págs. 129 y ss.

136. Véase más arriba. El texto termina con el anuncio de la llegada de un mesías que restablecerá el orden. Este final es probable que haya sido añadido por un escriba que copiara el texto bajo la XII dinastía, en el momento en que la monarquía se reconstruía.

137. A fuerza de ser copiado, el orden del texto ha sido tergiversado y algunas frases parecen haber cambiado de lugar, lo que daña considerablemente la belleza de la obra.

138. A. GARDINER los ha publicado en anexo de las *Censuras;* cf. A. ERMAN, *Die Literatur...*, págs. 149-151; S. HERRMANN, *Untersuchungen zur Überlieferungsgestalt mittelägyptischer Literaturwerke*, págs. y 48 ss.

139. A. GARDINER, en *J.E.A.*, I (1944), págs. 100 y siguientes; cf. G. LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens* (París, 1949), págs. 91 y ss.

140. Trad. A. MORET, *Le Nil*, pág. 257; cf. G. POSENER, *Littérature et politique dans l'Égypte de la XII^e dynastie* (París, 1956), págs. 21 y ss., y 145 y siguientes.

141. Trad. A. MORET, *op. cit.*, pág. 258.

142. A. ERMAN, *Der Streit des Lebensmüden mit seiner Seele*, en *Literatur*, págs. 122 y ss.; A. DE BUCK, *Inhoud en achtergrond van het gesprek van den levenmoede mit zijn ziel*, en *Kernmomenten* (1947), págs. 19-32.

H. JUNKER, *Die Lösung im Streit des Lebensmüden mit seiner Seele*, en *Ak. Viena*, 85, 1948 (Viena, 1949), núm. 17, págs. 219-227. Véase finalmente: H. JACOBSON, *Das Gespräch eines Lebensmüden mit seinem Ba* (en *Zeitlose Dokumente der Seele*, Zurich, 1952, págs. 1-48); R. O. FAULKNER, *The Man who was Tired of Life*, en *J.E.A.*, XLII (1956), págs. 21 y ss.

143. Recordemos que el «Occidente» significa el lugar donde viven los muertos.

144. Sigo la traducción de A. MORET (*Le Nil*, páginas 259 y 260), que ha intentado conservar el texto en una forma literaria haciendo los

cortes precisos y no una traducción literal.

La traducción literal (de análogo sentido) hecha, según A. SCHARFF, por B. VAN DE WALLE se hallará en *C. d'É.*, 28 (julio 1939), páginas 311-317. He hecho algunos retoques a la traducción de MORET, tomados de la de B. VAN DE WALLE.

145. Trad. de P. GILBERT, en *C. d'É.*, 29 (enero 1940), pág. 39. Este texto data de Ramsés II, pero en esa época se da como procedente de la tumba del rey Antef, de la XI dinastía. GILBERT expone las razones por las que cree poder hacer remontarlo a la época que sigue inmediatamente al hundimiento de la VI dinastía.

LISTA DE ABREVIATURAS EMPLEADAS EN LAS NOTAS

Anc. Eg.	Ancient Egypt.
A. Inst. Or.	Annales de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves de l'Université de Bruxelles.
A.H.D.O.	Archives d'histoire du droit oriental, Bruselas.
Ak. Berlin	Abhandlungen der Akademie für Wissenschaften von Berlin, Philologische-Historische Klasse.
Anthr.	L'Anthropologie, París.
Arch. Orientalni	Archiv Orientalni, Praga.
Arch. Surv.	Archaeological Survey of Egypt, Londres.
A.S.A.E.	Annales du Service des Antiquités de l'Égypte, El Cairo.
Br., *A. R.*	J. Breasted, *Ancient Records,* 5 vols., Chicago 1906-1907.
B. Arch. Or.	Bibliothèque d'archéologie orientale.
Bibl. Ég.	Bibliothèque égyptologique, París.
Bibl. Éc. H. Ét.	Bibliothèque de l'École des Hautes Études, París.
B.I.E.	Bulletin de l'Institut d'Égypte, El Cairo.
B.I.F.A.O.	Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale, El Cairo.
B.S.F.E.	Bulletin de la Société Française d'Egyptologie, París.
C. d'É.	Chronique d'Égypte, Bruselas.
C.R.A.I.	Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions, París.
D. Or. Ges.	Deutsche Oriental Gesellschaft, Berlín.
Drioton y Vandier, *Ég.*	E. Drioton y J. Vandier, Les peuples de l'Orient méditerranéen, II: *L'Égypte,* 3.ª edic. (col. *Clio),* París 1952.
Eg. Expl. F.	Egypt Exploration Found, Londres.
E. Res. Acc.	Egyptian Research Account.
F. F.	Forschungen und Fortschritte, Berlín.
I.F.A.O.	Institut français d'archéologie orientale, El Cairo.
J.E.A.	Journal of Egyptian Archeology, publicado por Egypt Exploration Found, Londres.
J.E.O.L.	Jaarbericht van het vooraziatisch-egyptisch Genootschap *Ex Oriente Lux,* Leiden.
J.N.E.S.	Journal of Near Eastern Studies, Chicago.
J. P., *Inst.*	Jacques Pirenne, *Histoire des institutions et du droit privé de l'Ancienne Égypte,* 3 vols., Bruselas, 1933-1935.

K. des Morg.	Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Leipzig.
LEPSIUS, *Denkm.*	LEPSIUS, *Denkmäler.*
MARIETTE, *Mastabas*	MARIETTE, *Les Mastabas de l'Ancien Empire,* París, 1889.
M.D.A.I.K.	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo, Wiesbaden.
M.I.O.	Mitteilungen des Instituts für Orientforschung, Berlín.
O.L.Z.	Orientalistische Literaturzeitung, Leipzig.
Or.	Orientalia, Roma.
Ost. Ak.	Österreischische Akademie für Wissenschaften, Philologische-Historische Klasse, Viena.
P.S.B.A.	Proceedings of the Society of the Biblical Archaeology, Londres
Pyr.	Textes des Pyramides d'après K. SETHE, *Die altägyptischen Pyramidentexte,* traducción y comentario, 4 vols. (incompleto), Leipzig, 1908-1922. L. SPELEERS, *Les textes des pyramides égyptiennes,* 2 vols., Bruselas 1923-1924. S. MERCER, *The Pyramid Texts,* 4 vols., Nueva York, 1952.
R. Arch.	Revue archéologique, París.
R. Bibl.	Revue Biblique, París.
R. Ég.	Revue d'égyptologie, El Cairo y París.
R.I.D.A.	Revue internationale des droits de l'antiquité, Bruselas.
Rec. J. B.	Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparée des institutions, Bruselas.
R. Hist. Rel.	Revue d'histoire des religions, París.
R.T.	Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes pour servir de bulletin à la Mission française du Caire, París.
S.A.E.	Service des antiquités de l'Égypte, El Cairo.
SETHE, *Urk.*, I	K. SETHE, *Urkunden des alten Reiches* (Urk. äg. Altertums, I), 2.ª edic., Leipzig, 1932.
Sc. M.	Scientific Monthly.
Unters.	K. SETHE, *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens,* Leipzig.
W.Z.K.M.	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Viena.
Z.D.M.G.	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Wiesbaden.
Z.A.S.	Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde, Berlín.

ÍNDICES

Los nombres de personas y de dioses se indican con letra redonda, y *los geográficos y de pueblos con letra cursiva.*

La primera cifra que sigue a la abreviatura lám. remite al número del grabado según la tabla de las ilustraciones, y la segunda señala la situación de la fotografía en la obra.

Aai, 321.
Abidos, 15, 59, lám. 9-64/65, 77, 82, 83, 85, 95, 106, 109, lám. 32-112/113, 234, 243, 297, 300, 302, 304, 308, 313, 315, 335.
Abidos (reyezuelo de), 105.
Abu Gorab, lám. 61-208/209, 262.
Abusir, lám. 56-176/177, lám. 62 y 63-208/209, lám. 73-256/257, 262.
Adjib, 98, 106, 107.
Adonis, 70.
África central, 220.
Agadé,31.
Aha, 78, 95, **102**, 104, 106, 109, 215, 216.
Akhet-heri-hotep, 182.
Akhet-hotep, lám. 66-240/241, lámina 68-240/241, lám. 69-240/241, lámina, 71-240/241, lám. 74/75-256/257, lám. 76-256/257, lám. 79-256/257, lám. 80-256/257.
Akhet-hotep-her, lám. 95-304/305, lámina 103-336/337.
Akhi, lám. 65-240/241.
Alejandría, 28, 49.
Alejandro, 28.
Amargos, lagos, 269.
Amasis, 27, 28.
Amenemhat I, 144.
Amenofis IV, 20, 21, 22, 153, 168, 173.
Amenti, 40.
Amón, 23, 43, 47, 126.
Anankhi, 322.
Anedjti, **54,** 55, 59, 76, 82.
Ankhaef, lám. 50-176/177, 222.
Ankhi, 282.
Ankhmahor, 309, 334, 342.
Ankhnes-Merire, 299.
Ankhu, 336.
Antef, 344.
Anti, 297.
Anubis, 55, 56, 76, 89, 97, 119, 135, 155, 160, 198, 260, 297.
Apis, 78.
Apries, 27.
Aqueos, los, 22.
Árabes, los, 268.
Arabia, 47, 101, 270.
Artajerjes, 28.
Asfún, 153.
Asia Menor, 7, 39, 268.
Asiáticos, los, 326, 327.
Asiria, 26, 27.
Asirios, los, 25.
Asiut, lám. 92-304/305.
Asuán, 8, 144, 270.
Asurbanipal, 26.
Atón, 21, 153.
Atribis, 180, 181.
Atum, 45, **51,** 52, 57, 63, **66,** 74, 77, 111, 112, 122, 123, 124, 156, 165, 205, 241, 242, 297.
Atum-Ra, 165.

Ba, 97, 98, 107, 116, 117, **118,** 119, 120, 121, 122, 125, 128, 167.
Bab el-Mandeb, estrecho de, 283.
Babilonia, 27, 31, 173.
Babilonios, los, 114, 170.
Bactriana, 268.
Badari, 91.
Baufre, 158, 170, 171.
Baurded, 332.
Behdet, 55, 56, 76, 82, 86, 89, 91, 97.
Behesti, 321, 322.
Bereberes, los, 37.
Biblos, 31, 53, 54, 55, 57, 61, 71, 72, 75, 76, 79, **101,** 108, 180, 181, 235, **268,** 269, 270, 283, 327, 341.
Bikare, 170, 171.
Bocchoris, 26, 153.
Bubastis, 180, 213, 214, 269.
Bukhis, 43.
Bunefer, 173.
Busiris, **54,** 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 68, 69, 70, 71, 74, 76, 78, 82, 83, 134, 141, 142, 154, 181, 195.
Buto, 15, 16, 19, 55, 56, 58, **63,** 64, 65, 66, **67,** 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 82, 83, 84, **85,** 86, 89, 90, 95, 96, 97, 99, 101, 103, 107, 111, 127, 134, 135, 141, 142, 148, 155, 181, 195, 197, 198, 206, 256, 296, 330.

Cairo, El, 8, 10, 37, 38, 50.
Cambises, 28.
Cáucaso, 270.
Cirene, 101.
Ciudades nuevas, provincia de las, 255, 272, 292.
Cnosos, 31.
Coceir, 268.
Cocodrilópolis, 259.
Cosmogonía de Atum, **111.**
Cosmogonía de Hermópolis, **112,** 113.
Cosmogonía heliopolita, **111,** 113.

Cosmogonía solar, **111.**
Cosmogonías, **51.**
Creta, 7, 31, 39, 40, 55, 71, 72, 75, 79, 180, 267, 268, 283.
Culto agrario, **51.**
Cusae, 83, 85, 172, 181, 271, 295, 297, 299, 300, 303, 313, 334, 343.

Chemnis, 198.
Cheops, lám. 29-112/113, lám. 30/31-112/113, lám. 32-112/113, **153,** 154, 157, 158, 161, 162, 165, 167, 168, 170, **171,** 172, lám. 50-176/177, 181, 182, 184, 190, 197, 198, 209, 210, 211, 213, 216, 218, 220, 221, 222, 223, 229, 235, 237, 239, 242, 254, 259, 262, 268, 272, 289.
Chipre, 7, 79, 180.

Dahchur, lám. 25-112/113, 208, 209, 228, 235, 265, 284.
Dara, 335, 343.
Dedeptah, 170, 173.
Dedkare-Isesi, 262.
Delfos, 76.
Demedjibtaui, 318, 340.
Den, 106.
Denderah, 89, 262, 343.
Dimeh, 38
Diodoro, 27, 56, 67, 78, 203, 233.
Diosa madre, lám. 1-32/33, **39,** 43, 77, 114.
Dióspolis, 46, 296.
Disnek, 188.
Djau, 128, 230, 340.
Djebti, 83.
Djedefre, 154, 158, lám. 46/47-160/161, 170, **171**, 239.
Djedi, 262.
Djer, 96, 106, 107.
Djeser, lám. col. I - 16/17, lám. 13-64/65, lám. 14 y 15-64/65, lámina 16-64/65, 72, lám. 17-80/81, lám. 18-80/81, lám. 19-80/81, lám. 20-80/81, lám. 21-80/81, lám. 22-80/81, 107, **133,** 134, 135, 139, 140, 144, 145, 147, 153, 173, 197, 204, 205, 208, 209, 211, 216, 234, 254, 260.
Djet (rey Serpiente), lám. 11-64/65, 106.
Djuef, 81, 89, 90, 227, 297, 300, 302, 304, 313, 314, 315, 333, 334, 335.
Duau, 199.

Edfú, 81, 83, 89, 98, 134, 301, 304, 309, 314, 333.
Egeo, mar, 7, 26, 147, 268.
Eileithyia, 40, 84, 90.
El-Amrah, 87.
El-Beled, cheik (v. Ka-aper).
Elefantina, 81, 89, 231, 301, 314, 316, 333, 339.
Eleusis, 40, 46.
El-Kab, 87, 102, 134.
El-Omarí, 38, 49.
Enkhenftka, 282.
Enéada de Ra, 112.
Enéada de Thot, 112.
Enéada, Gran, **65,** 66, 69, 78, 111, 112, 115, 166, 328.
Enéada heliopolita, 166.
Escorpión, rey, 90, 172.
Esneh, 8, 82.
Estación de la crecida (Akhet), 78.
Estación de la vegetación (Pert), 78.
Estación del calor (Shemu), 78.
Éufrates, 44, 50, 101.

Fayum, 37, 38, 146, 270.
Fenicia, 202, 267.
Fenicios, los, 53.
Filae, 144.

Galas, los, 37.
Geb, **51,** 53, 57, 60, 62, 65, 66, 69, 74, 76, 84, 90, 111, 123, 128, 129.
Gebel, **101.**
Gebel Akhmar, 37.
Gebel el-Araq, 59, 74, 89.
Gebelein, 38.
Giges, 27.
Gilgamesh, lám. 2-32/33, 88.
Gizeh, 17, lám. col. II-48/49, lám. col. III-96/97, lámina 29-112/113, láminas 30/31-112/133, lám. 33-128/129, lám. 34-128/129, lám. 36-128/129, lám. 37-128/129, lám. 40-128/129, lám. col. IV-144/145, 153, lám. 41-160/161, lám. 46-160/161, lám. 47-160/161, lám. 48-160/161, 171, lám. 50-176/177, lám. col. V-192/193, 209, 210, 218, 289, lám. 94-304/305, lám. color IX-328/329, láms. 98 y 99-336/337, lám. 100-336/337, 340.
Grecia, 7, 27, 28, 39, 40.
Griegos, los, 27, 42, 43, 44, 114, 205, 223.

Ha, 40, 54, 56.
Hammurabi, 31.
Hathor, 40, 43, 44, 71, 83, 89, 97, 107, lám. 37-128/129, 135, 155, 159, 167, 172, lám. col. V-192/193, 240, 242, 243, 245, 260, 262, 270, 271, 277, 295, 296, 299, 300, 313, 335.
Hatnub, 270.
Hebnu, 81, 297.
Hebreos, los, 96.
Hehet, 126.
Hehu, 126.
Heliópolis, 10, 15, 51, 52, 53, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 74, 76, 77, 81, 84, 88, 89, 90, 96, 97, 100, 104, 111, 112, 113, 129, 133, 134, 135, 137, 141, 146, 147, 154, 155, 157, 165, 167, 171, 173, 195, 214, 239, 240, 243, 293, 298, 336.
Helu, los, 268, 283.
Heluan, 104.
Henqu, 300, 302, 304, 314, 333, 339, 342.
Henutsen, 171.
Heracleópolis, 19, 181, 315, 316.
Hermes, 78
Hermópolis, 55, 56, 62, 63, 64, 77, 97, 112, 113, 156, 181, 195, 296.
Hermópolis Magna, 134, 259.
Heródoto, 146, 170, 212, 213, 214, 237, 262.
Hesire (llamado Hesy), lám. 23-80/81, 206, 207, 237.
Heteferes, lám. 29-112/113, 153, 158, 171, 216, 223.
Hetepet, guarda I.
Heti, 230, 237, 284.
Hicsos, 20, 31, 173.
Hierakómpolis, lám. 2-32/33, lámi-

nas 6 y 7-32/33, lám. 10-64/65, 87, 88, 213, lám. 87-288/289.
Hipselis, 89.
Hirkhuf, 118, 128, 332.
Hititas, los, 31, 173.
Hordjedef, **155,** 157, 158, 170, **171, 188,** 197, 338.
Horemheb, 21.
Horus, 43, 44, 57, **60,** 61, 62, 63, 64, lám. 11-64/65, 65, 66, 68, 73, 76, 77, 83, 84, 89, 90, 91, 96, **97,** 99, 100, 111, 127, lám. 33-128/129, 133, 134, 155, 158, 166, 197, 247, 260, 297, lámina 102-336/337.
Horus de los Dos Ojos, 61, 64, **76,** 135.
Horus niño, 64.
Hotepsekhemui, 107.
Huni, 146, 153, 158, 171, 208.

Iabt, 76.
Iam, 332.
Ibi, 228, 309, 313, 334.
Idi, 318.
Idu, 188, 230, 342.
Ihi, 89.
Ii, 321.
Imen, 49.
Imhotep, 134, 137, 146, 147, 197, 204, 280, 338.
Indo, 10, 268.
Inepuemankh, 138, 184.
Inti, 259, 270, 272.
Ipi, lám. 93-304/305.
Iput, 295.
Iri, 232, 314.
Irtet, 314.
Issi, 321.
Irti, 321, 340.
Isesi, 262, 332.
Isis, 40, 44, 53, 55, 56, 61, 63, 66, 68, 71, 112-120, 187, 202.
Italia, 37.
Itet, lám. 104-336/337.

Ka, 106.
Ka, 97, 98, 107, **116,** 117, 118, 120, 121, 122, 124, 125, 127, 129, 154, 156, 167, 210, 241, 331.
Ka-aper (llamado el cheik el-Beled), lám. 49-176/177, lám. 51-176/177, 221, 225.
Kaemankh, lám. col. IX-328/329.
Kaemnefer, lám. 73-256/257.
Kagemni, 196, 197, 252, 264, 293, 298, 308, 309, 334.
Kai, lám. 57-208/209, lám. 60-208/209.
Kaket, 126.
Kaku, 126.
Kamefis, 43.
Kanefer, 154, 158, 171, 172.
Kar, 342.
Karapepinefer, 128, 304, 309, 333, 339.
Karnak, 22, 214.
Kasa, 83, 89.
Kauab, 158, 171.
Keftiu, 341.
Kefrén, lám. 33-128/129, lám. col. IV-144/145, **154,** 155, 158, lám. 41-160/161, lám. 46-160/161, 168, 170, **171,** 172, 185, 208, 210, 211, 213, 221, 227, 235, 280, 289.
Kefrén, dignatario de la corte de, 191, 230, 231, 232, 237.
Kemapu, 176, 190.
Khaba, 146, 208.
Khakheperreseneb, 336.
Khamerer-Nebti, 171, 236.
Khaneferre, 245, 262.
Khasekhem, 107, 237.
Khasekhumui, lám. 12-64/65, **99,** 105, 107, 108, 146, 157.
Khaytau, 101.
Khentamentiu, 243, 297, 304, 307, 308.
Khenteka, 171.
Khentkaues, 167, 171, 239.
Kheri-Djebuti, 77.
Kheti, 29, 117, 128, 178, 228.
Khnum, 43, 44, 56, 89, 97, 116, 135, 260.
Khnumhotep, láms. 54/55-176/177.
Khonsu, 337.
Khufuankh, 219.
Khutaa, 265.
Khuy, 232, 299, 313.
Kish, 31.
Kom Uchim, 38.
Koptos, 8, 71, 81, 82, 83, 85, 87, 177, 228, 265, 268, 294, 295, 297, 315, 318.
Kufu, 171.
Kus, 83.

Lagash II, 106.
Letópolis, 10, 51, 57, 58, **59,** 60, 61, 62, 63, 64, 68, 76, 82, 83, 134, 181, 195, 198, 300, 313.
Líbano, 8, 55, 140, 180.
Libia, 7, 37.
Libios, los, 22.
Libro de los Muertos, 113, 122, 126, 127, 129, 155, 170, 195, 235.
Lidia, 25, 26.
Luna, 62.
Luxor, 127.

Maat, 77, 112, 123, 155, 241, 242, 250, 251, 260, 263.
Manefer, lám. 42-160/161, lámina 53-176/177, lám. 70-240/241, lámina 83-288/289.
Manetón, 91, 96, 106, 168, 173, 198, 199, 232, 308, 343.
Matit, 297.
Medja, 314.
Mehi, 182.
Meidum, lám. 24-80/81, láms. 26, 27 y 28-112/113, 146, 209, 212, 223, 235, lám. 102-336/337, lámina 104-336/337.
Melkart, 53.
Melos, 71.
Mendes, 43, 55, 56, 82, 86, 89, 91, 97, 180, 181.
Menes, 56, 67, 73, 78, 86, 87, 90, 91, 95, 96, 98, 99, 102, 104, 106, 143, 157, 215, 262, 330, 338, 340.
Menfis, 10, 16, 18, 19, 45, 50, 69, 78, 95, 96, 107, 133, 153, 163, 165, 172, 181, 211, 213, 218, 219, 220, 229, 234, 237, 248, 255, **257,** 258, 259, 261, 269, 270, 271, 294, 297, 315, 316, 326, 327, 342.
Meni, 128, 302.
Menkauhor, 262.
Menkaure, **171.**
Menzaleh, lago, 8.
Merenre I, 233, 308, **313,** 314, 315, 316, 331.
Merenre II, 308, 342.

Mereruka, 232, 293, 298, lám. 89-304/305, lámina 92-304/305, lám. 94-304/305, 306, 308, 334, 342.
Meresankh, 171.
Meri (v. Mereruka).
Merib, 154, lám. 43-160/161, 167, 172, 181.
Merikare, 29, 128.
Merimbe, 42, 49, 73, 74.
Merimde Beni Salama, 38.
Meriptahankhmerire, 302, 332.
Merit-akhetnisut, lám. 94-304/305.
Merittefes, 157, 171, 220.
Merneith, 95.
Mesen, 61.
Mesopotamia, 31, 37, 44, 68, 76, 106, 108, 268.
Metelis, lám. 2-32/33, 40, 41, 49, 54, 55, 56, 61, 74, 86, 90, 91, 181.
Meten, 137, 138, 148, 158, **176,** 177, 178, 183, **184,** 186, 190, 207, 219, 227, 231, 232, 265, 301, 340.
Methethi, lám. 58-208/209.
Mi, 237.
Micerino, 104, láms. 34 y 35-128/129, lám. 36-128/129, lám. 37-128/129, lám. 40-128/129, 158, **167**, 168, 170, **171,** 182, lám. color V-192/193, 210, 211, 218, 219, 221, 236, 239, 265, 272, 289.
Min, lám. 4-32/33, 43, 44, 47, 83, 84, 87, 89, 90, 91, 97, 135, 154, 159, 177, 206, 260, 296.
Minos, 56, 75.
Minotauro, 75.
Mito osiríaco, **113.**
Mnevis, 78.
Mut, 40, 43, 120.

Nag-Hammadi, 37.
Naret-Pekhut, 259.
Narmer, lám. 4-32/33, lám. 5-32/33, láminas 6 y 7-32/33, lám. 10-64/65, 77, 86, 87, 88, 90, 91, 96, 102, 103, 105, 106, 143, 172, lám. 101-336/337, lám. 102-336/337.
Naucratis, 27.
Naunet, 165, 166.
Nebka, 173.
Nebre, 107.
Nebsenit, 184.
Nedia, 270.
Neferhetepes, 239, 284.
Neferirkare, 198, 239, 243, 245, 259, 262.
Neferirtenef, lám. 64-208/209, lámina 96-304/305, lám. 103-336/337.
Neferka, 146.
Neferkare, 170, 332, 343.
Nefersefkhi, 340.
Neferseshemre, 230, 264, 302, 334.
Nefert, lám. 27-112/113, lám. 28-112/113, 207, 208, 209, 237.
Neferti, 336.
Nefertkau, 171.
Nefertmaat, 154, lám. 104-336/337.
Nefertum, 74, 77, 165, 166.
Neftis, 40, 66, 68, 112, 120, 202.
Negro, mar, 26.
Neith, 40, 43, 44, **62,** 65, 95, 97, 104, 135, 155, 159, 245, 260, 335.
Nekankh, 229, 284, 301.
Nekhbet, 40, 44, lám.16-64/65, 84, 90, 134.
Nekheb, 84, 87, 135, 148, 154, 245.
Nekhen, 15, 19, 73, 77, 81, 83, **84,** 85, 87, 90, 96, 97, 99, 100, 107, 127, 134, 138, 141, 148, 154, 161, 246, 263, 293, 308, 314, 315, 330.
Nenkhefetka, lám. 52-176/177.
Nepri, 42, 52.
Neterimu, 98, 107.
Nikaure, 184, 229, 231, 237.
Nimaathep, 157, 186, 190, 191.
Nippur, 76.
Nitocris, 308.
Niu, 126.
Niuadjet-ankh, lám. 63-208/209.
Niuserre, lám. 61-208/209, 245, 260, 262, 334.
Niut, 126.
Nubia, 7, 9, 10, 25, 26, 49, 98, 108, 145, 178, 182, 183, **267,** 269, 271, 299, 301, 314, 332, 339.
Nubios, los, 25, 71, 101.
Nubt, **81,** 82, 83, 84, 85, 89, 90, 96, 98, 146.
Nun, 65, 111, 127, 165, 166.
Nunet, 126.
Nunu, 126.
Nut, **51,** 53, 57, 58, 62, 65, 66, 74, 76, 82, 107, 111, 123, 129, 214.

Ombos, 81, 82, 89, 96, 146.
Osiris, 38, 43, 44, 47, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 66, 68, 69, 70, 74, 75, 76, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 89, 95, 97, 111, lám. 32-112/113, 112, 113, 114, 115, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 128, 134, 141, 154, 155, 160, 166, 195, 196, 251, 260, 262, 263, 297, 338.
Oxirrinco, 81.

Palestina, 101, 270, 272, 294, 314.
Pan, 44.
Panópolis, 83, 85, 294, 297.
Parejas divinas, **42.**
Pe, 141, 142, 148, 154, 155, 243.
Pehenuka, lám. 61-208/209.
Pehernefer, 265.
Penmeru, 230, 231, 237.
Pepi I, 77, 129, 159, 171, 225, 241, 265, lám. 87-288/289, 291, **292,** 293, 294, 295, **298,** 299, 300, 303, 304, 308, 313, 314, 331, 335, 342.
Pepi II, 129, 159, 177, 215, 231, 265, lám. 88-288/289, 299, 300, 301, lám. 91-304/305, 307, 308, **313,** 315, 316, 317, **318,** 332, 335, 339, 342.
Pepiankh, 118, 172, 299, 303, 306, 334, 339, 342.
Pepinakht, 333.
Per-Djebuti, 61, 82, 86, 91.
Peribsen, 99, 107, 133, 157.
Per Meh, 98.
Per Osiris Neb Djed, 55.
Persas, los, 25.
Per-Sebek, nomo de, 273.
Persen, 230, 237.
Per-Seped, 180.
Persia, 28.
Pérsico, golfo, 12.
Plinio, 223.
Prahotep, 227.
Príapo, 43.
Prosopis, 49.
Psammético, 27.

Ptah, 43, 44, 69, lám. 44-160/161, 165, **166,** 173, 213, 218, 237, 240, 242, 262, 271, 297, 335.
Ptahhotep I, 163, 177, **187,** 189, **196,** 197, 201, 203, 227, 230, 232, 252, lám. 77-256/257, **278,** 279, 281, 282, 285, 309, 331, 336.
Ptahhotep II, 342.
Ptahhotep, familia de los, 246.
Ptahneferseshem, 282.
Ptah-seshem-ankh, lám. 79-256/257.
Ptahshepses, 309.
Ptolomeos, los, 28.
Punt, 44, 47, 268, 269, 271, 283, 332.

Qasr es-Saga, 38.
Qattarah, 38.

Ra, 68, **111,** 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 121, 122, 125, 127, 133, 134, 135, 154, 155, 156, 157, 159, 166, 167, 173, 204, 210, 211, 216, 222, 235, 239, 240, 241, 242, 250, 251, 259, 260, 261, 262, 263, 270, 289, 292, 293, 298, 308, 318, 336, 337.
Ra, clero de, **259.**
Radedef, 170.
Rahemisi, 313.
Rahotep, lám. 26-112/113, lámina 28-112/113, 128, 135, 138, 147, 207, 209, 211, lám. 102-336/337.
Ramsés II, 21, 22, 26, 213, 214, 344.
Ramsés III, 22.
Ramsés IX, 23.
Ranefer, lám. 44-160/161, 282.
Renenutet, 40.
Rojo, mar, 8, 37, 71, 74, 82, 108, 267, 268, 269, 270.
Roma, 28, 42.
Romanos, los, 42.

Sahara, 38.
Sahure, lám. 56-176/177, 183, 199, lám. 62-208/209, 239, 243, 245, 259, 261, 267, 268, 280, lámina 103-336/337.
Sais, 26, 27, 49, 62, 63, 65, 71, 72, 77, 82, 95, 97, 181, 195, 260.
Samos, 28, 71.
Sanakt, 146.
Sanakt-Nebka, 146.
Saqqarah, lám. col. I-16/17, láms. 14 y 15-64/65, 72, lám. 17-80/81, lámina 18-80/81, lám. 19-80/81, lámina 20-80/81, lám. 21-80/81, lámina 23-80/81, 90, 103, 104, 109, 133, 135, 146, lám. 44-160/161, lámina 49-176/177, lám. 51-176/177, 204, 205, 208, lám. 57-208/209, lámina 64-208/209, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 218, lámina 65-240/241, lám. 66-240/241, lám. 67-240/241, lám. 69-240/241, lám. 71-240/241, lám. 72-240/241, lám. 76-256/257, lám. 77-256/257, lám. 78-256/257, lám. 79-256/257, lám. 80-256/257, 280, lám. 81-288/289, lámina 82-288/289, lám. 84-288/289, lám. 86-288/289, 289, lámina 89-304/305, láms. 90 y 91-304/305, lám. 92-304/305, lám. 93-304/305, lám. 94-304/305, lám. 96-304/305, lám. 103-336/337, guarda II.
Sardes, 26, 27.
Seankhenptah, 321.
Sebek, 44.
Sebekhotep, 172, 231, 340.
Sebennitos, 55, 56.
Schel, 146.
Sekhemkhet, 135, 146, 208, 216.
Sekhmet, 40, 44, 199, 201, 202.
Semerkhet, 98, 106.
Seneb, 72, 280.
Senedj, 107.
Senedjemib, lám. 59-208/209, 230.
Senuankh, 230.
Sepa, 297.
Serefenka, 259, 272.
Serpiente, rey, lám. 11-64/65, 104, 106.
Seshat, 260.
Seshemnefer, 72, lám. 53-176/177.
Setet, 44, 340.
Seth, 56, 57, 60, 61, 66, 68, 76, **81,** 82, 84, 85, 89, 90, 91, 98, 112, 124, 133, 134, 135, 146, 158, 262, 297.
Shabaka, 26, 173.
Shemai, 302.
Shem-Ra, 98.
Shepseskaf, 158, lám. 47-160/161, **167,** 168, 169, 170, 171, 173, 239, 242, 243.
Sheshat, 155.
Shu, 44, **51,** 52, 57, 66, 74, 77, 111, 112, 123, 129, 263.
Shy, lám. 90-304/305.
Sidón, 101.
Silah, 146.
Sinaí, 8, 37, 71, 101, 140, 182, **269,** 270, 271, 301.
Sirenput, 339.
Siria, 7, 8, 10, 15, 20, 26, 31, 39, 70, 71, 77, 79, 101, 103, 270.
Siut, 83, 85, 89, 91, 178, 181, 228, 229, 335, 342, 343.
Snefrú, lám. 24-80/81, lám. 25-112/113, 140, 145, 146, **153,** 157, 158, 168, 170, **171,** 172, 178, 181, 182, 183, 184, 209, 220, 221, 232, 235, 280, 295.
Sol, 62.
Somalia, 47.
Somalíes, los, 37, 268.
Sotis, estrella, 68, 106, 147, 197.
Suez, 144, 269.
Sumer, 10, 12, 50, 70, 74, 76, 86, 101, 108, 181, 270.
Sumerios, los, 74, 108.

Tanftis, 173.
Tammuz, 70.
Tanis, 23, 26, 46, 180, 213, 214, 228.
Tasa, 38.
Ta-Tenen, 165, 166, 173.
Tau, 172, 340.
Tauro, 101.
Tebas, 19, 23, 37.
Tefen, 123, 263.
Tefibi, 343.
Tefnet, 44.
Tefnut, **51,** 57, 66, 77, 111, 112, 123, 129, 263.
Tentiris, 81, 89, 296, 302.
Teología menfita, 165.
Teti I, 227, 265, lám. 86-288/289, **289,** 290, 291, 292, 293, 294,

295, 296, **298,** 299, 301, 303, 304, 308, 309, 335, 342.
Thot, 55, 56, 61, 62, lám. 10-64/65, 68, 77, 78, 83, 97, 106, 112, 119, 134, 135, 147, 154, 155, 156, 159, 166, 201, 260, 295, 296, 337.
Ti, 224, 227, 237, lám. 67 y 72-240/241, 245, lám. 78-256/257, 281, 284, láminas 82 y 84-288/289, 305, 309.
Tigris, 44, 50.
Timsah, lago, 269.
Tinis, 15, 59, 85, 91, 95, 141, 297.
Tiro, 31, 101.
Tjenti, 176, 182, 190, 193, 230, 237.
Tormenta, 127.
Túnez, 37.
Tutankhamón, 216.
Tura, 209, 213, 236, 259, 269.

Uabet, 321.
Uadjet, 40, 44, 63, lámina 16-64/65.
Uadji, 104, 106.
Uashptah, 198.
Uauat, 76, 314.
Udimu, 95, **103,** 104, 106, 107, 198, 204, 205, 216.
Udjebten, 323.
Un, 82, 83, 181, 229, 259, 272, 293, 295, 296, 342.
Unas, 128, 129, lám. 58-208/209, 241, **260,** 261, 262, 270, 289, 334, guarda II.
Uneg, 107.
Uni, 264, 265, 294, 300, 314, 315, 331, 339, 342.
Upuat, 44, 55, 56, 89.
Ur, 31, 215, 216.
Ur (el Grande), 45, 165.
Ur-Atum, 165, 166.
Urkhuu, 264.
Uruk, 31.
Userkaf, 239, 243, 262, 272, 280, lám. 85-288/289, 334.
Usirkare, 308.
Utjeset-Hor, 89.

Vida en el más allá, **114.**

Wadi Garawi, 214.
Wadi Hammamat, 8, 37, 82, 171, 268.
Wadi Tumilat, 269.

Xois, 71.

Zawiyet el-Aryán, 146, 204.

Las ilustraciones sin indicación de procedencia pertenecen a las colecciones fotográficas del museo donde se halla la obra.

F.E.R.E. *Archives de la Fondation égyptologique Reine Élisabeth,* Bruselas.
A.P. *Archives Photographiques,* París.
A.M. *Clisé Arpag Mekhitarian.*
H.B. *Fotografía H. Brugsch.*
L.L. *Fotografías Lehnert & Landrock.*

▲ *Parte superior de la ilustración.*
▼ *Parte inferior de la ilustración.*
◀ *Parte izquierda de la ilustración.*
▶ *Parte derecha de la ilustración.*
Los números entre ( ) indican el lugar en que está situada la ilustración.

GUARDA I

FRAGMENTO DE BAJO RELIEVE PROCEDENTE DE LA MASTABA DE LA DAMA HETEPET, IV dinastía. (Museo de Berlín.) — Paseo fluvial entre flores de loto.

LÁMINA I en color.

LA PIRÁMIDE ESCALONADA DEL REY DJESER EN SAQQARAH, III dinastía. *A.M.*

1 FIGURITAS ARCAICAS

Centro: Mujer de terracota levantando los brazos en gesto de danza o de lamentación, a menos que se trate de una representación de la «diosa madre». (Museos reales de Arte e Historia, Bruselas.)

◀ Hombre barbudo esculpido en un colmillo de hipopótamo que quizá se pueda considerar como un «pedestal de alma», según ciertas concepciones mágicas. (Museos Reales de Arte e Historia, Bruselas.)

▶ Mujer de marfil con los brazos cruzados. (Museo del Louvre.) *F.E.R.E.*

2 ▲ VASIJA PREHISTÓRICA DE FIGURAS ROJAS. (Museo de Berlín.) La decoración muestra un barco con el estandarte de Metelis, ciudad del Delta.

▼ PINTURA DE UNA TUMBA ARCAICA DE HIERAKÓMPOLIS. (Detalle en el Museo de El Cairo.) El personaje con dos leones recuerda el Gilgamesh mesopotámico. El dibujo lineal quizá represente una trampa para animales.
Según un facsímil de F. W. Green (el original está actualmente muy estropeado).

3 ▲ *Izquierda:* PALETA PROTODINÁSTICA DE PIZARRA. (Museo de Berlín.) Dos antílopes enfrentados.
Derecha: PALETA PROTODINÁSTICA DE PIZARRA. (Museo del Louvre.) Animales reales o fantásticos. *A.P.*

▼ SÍLEX TALLADO EN FORMA DE ANTÍLOPE de época predinástica. (Museo de Berlín.) *A.P.*

4 CABEZA DE REY, de caliza, descubierta por Flinders Petrie, que quiso ver en ella el retrato de Narmer, I dinastía. (University College, Londres.) — Algunos la interpretan hoy como una cabeza del dios Min con los rasgos de un faraón de la I dinastía (?). *F.E.R.E.*

5 DETALLE DE LA PALETA DE NARMER, I dinastía. (Museo de El Cairo.) El rey, tocado con la corona roja del Bajo Egipto, va seguido de su porta sandalias. *H.B.*

6-7 PALETA DE NARMER, hallada en Hierakómpolis, I dinastía. (Museo de El Cairo.)

Anverso: Conmemoración de la victoria del rey del Alto Egipto sobre las poblaciones del Delta. *Reverso:* Destrucción de las ciudades del Norte y representación de animales fantásticos. Ante el rey, los «Diez Hombres», magistrados de las ciudades del Norte, decapitados. *H.B.*

8 FRAGMENTOS DE PALETAS DE ESQUISTO. I dinastía:

◀ Un toro que simboliza al rey vencedor de las ciudades del Norte. (Museo del Louvre.) *A.P.*

▶ El rey, representado bajo diversas formas animales, desmantela las ciudades fortificadas del Delta. (Museo de El Cairo.) *H.B.*

LÁMINA II en color

LAS PIRÁMIDES DE GIZEH. *A.M.*

9 FIGURITA DE ANCIANO REY TOCADO con la mitra blanca del Alto Egipto. Marfil de la época tinita procedente de Abidos. (British Museum, Londres.) El original sólo tiene 5,8 cm. de altura.

10 ▲ *Izquierda:* FIGURITA DE MONO en aragonito, dedicada por el rey Narmer al dios Thot, I dinastía. (Museo de Berlín.) *Fot. Grantz.*

Derecha: ESTATUA DE LEÓN de terracota procedente de Hierakómpolis, I dinastía. (Ashmolean Museum, Oxford.) *F.E.R.E*

▼ FIGURITA DE LEÓN en marfil que sirvió de peón para juego, I dinastía. (Gliptoteca Ny Carlsberg, Copenhague.) *F.E.R.E.*

11 ESTELA DEL REY «SERPIENTE», I dinastía. (Museo del Louvre.) — El «nombre Horus» del faraón está inscrito en una imagen llamada «serekh», que representa el palacio real. *F.E.R.E.*

12 CABEZA DE LA ESTATUA DEL REY KHASEKHEMUI, esquisto, II dinastía. (Ashmolean Museum, Oxford.) *F.E.R.E.*

13 MODELO DE ESCULTURA ATRIBUIDA AL REY DJESER, III dinastía. (Metropolitan Museum of Art, Nueva York.) — Perfil del faraón tocado con la corona roja del Bajo Egipto y con barba postiza. *F.E.R.E.*

14 ESTATUA DE DJESER, en caliza, descubierta al pie de la pirámide escalonada de Saqqarah. (Museo de El Cairo.) — El rey, sentado, reviste el manto característico de la fiesta jubilar llamada «heb-sed».

15 BUSTO DE DJESER (detalle de la lámina 14).

16 PROTOCOLO REAL: modelo de escultura (reverso de la lámina 13). — La caña y la abeja son los signos jeroglíficos que significan «rey del Alto y del Bajo Egipto»; el buitre simboliza a la diosa Nekhbet, protectora de la realeza del Alto Egipto; el *ureus*, a la diosa Uadjet, protectora del Delta. *F.E.R.E.*

17 EL TEMPLO «T», llamado de este modo por desconocerse su atribución exacta, en el recinto funerario de Djeser en Saqqarah, III dinastía. Las columnas acanaladas que aparecen aqu por vez primera revelan la imitación en pi dra de un material más ligero, probablemen madera. *A.M.*

18 EL MURO DE LAS COBRAS, cerca del recinto meridional del recinto funerario de Djeser, en Saqqarah, III dinastía. — Restauración de J. Ph. Lauer. (Según E. Drioton y J. Ph. Lauer, *Sakkarah. Les monuments de Zoser,* fig. 17.)

19 COLUMNITAS PAPIRIFORMES, símbolo del Delta, en la «capilla del Norte», del recinto funerario de Djeser en Saqqarah, III dinastía. *A.M.*

20 COLUMNAS FASCICULADAS DE LOS «PROPILEOS» del recinto funerario de Djeser en Saqqarah, III dinastía. *A.M.*

21 MURO Y ENTRADA RESTAURADOS del recinto funerario de Djeser en Saqqarah, III dinastía. *Fot. J. Ph. Lauer.*

22 BAJO RELIEVE ATRIBUIDO A DJESER, III dinastía. (Museo de El Cairo.) — El faraón, tocado con la corona blanca del Alto Egipto y con los atributos reales, viste el manto del jubileo «heb-sed», celebrado en el treinta aniversario de su reinado. *L.L.*

23 PANEL DE MADERA DE HESY, procedente de la tumba de este personaje en Saqqarah, III dinastía. (Museo de El Cairo.) — El difunto lleva un cetro «sekhem», insignia de los funcionarios con poder ejecutivo, y su recado de escribir (tinta roja y negra, estuche para los cálamos). *H.B.*

24 LA PIRÁMIDE DE MEIDUM, una de las tres pirámides atribuidas a Snefrú, IV dinastía. *Fot. Michel Audrain* (en Samivel, *Trésor de l'Égypte*, lám. 21.)

LÁMINA III en color.

LA ESFINGE DE GIZEH.

25 LA PIRÁMIDE LLAMADA «ROMBOIDAL», más exactamente de doble pendiente, de Snefrú, en Dahchur, IV dinastía. *Fot. Michel Audrain* (en Samivel, *Trésor de l'Égypte*, lám. 19.)

26 EL PRÍNCIPE RAHOTEP: cabeza de la estatua de caliza pintada hallada en Meidum, IV dinastía. (Museo de El Cairo.)

27 LA PRINCESA NEFERT O NOFRIT, esposa de Rahotep: cabeza de la estatua de caliza pintada hallada en Meidum, IV dinastía. (Museo de El Cairo.)

28 RAHOTEP Y NEFRET O NOFRIT (véanse las láminas 26 y 27).

29 MOBILIARIO DE LA REINA HETEFERES, madre de Cheops, descubierto en su tumba al pie de la gran pirámide de Gizeh, IV dinastía. (Museo de El Cairo). — Madera recubierta de hojas de oro: *a)* sillón con los brazos decorados con papiros; *b)* silla de manos; *c)* cama.

30-31 LA PIRÁMIDE DE CHEOPS, en Gizeh, IV dinastía. *Fot. Universidad de Leipzig.*

32 EL REY CHEOPS, figurita de marfil descubierta en el templo de Osiris en Abidos, IV dinastía. (Museo de El Cairo.) (Muy ampliada.) *L.L.*

33 EL REY KEFRÉN: busto de la estatua de diorita hallada en Gizeh, IV dinastía. (Museo de El Cairo.) — El halcón que protege al faraón simboliza al dios Horus.

34 EL REY MICERINO Y SU ESPOSA, grupo en esquisto descubierto en Gizeh, IV dinastía. (Museum of Fine Arts, Boston.) *F.E.R.E.*

35 MICERINO tocado con la corona blanca del Alto Egipto (detalle de un grupo parecido al de la lámina 37), IV dinastía. (Museum of Fine Arts, Boston.)

36 PIRÁMIDE Y TEMPLO FUNERARIO DE MICERINO en Gizeh, IV dinastía. *Fot. G. A. Reisner.*

37 MICERINO ENTRE LA DIOSA HATHOR Y LA PERSONIFICACIÓN DEL XVII NOMO DEL ALTO EGIPTO, grupo en esquisto descubierto en Gizeh, IV dinastía. (Museo de El Cairo.) *Fot. Oropeza.*

38-39 FUNCIONARIO Y SU ESPOSA, grupo esculpido en madera, IV dinastía. (Museo del Louvre.) *Fot. Lemare.*

40 SARCÓFAGO en piedra caliza procedente de Gizeh, IV dinastía. (Museo de El Cairo.) — Representación de un muro del palacio real (cf. el muro del recinto funerario de Djeser en Saqqarah, lám. 21.) *L.L.*

LÁMINA IV en color

VESTÍBULO DEL TEMPLO FUNERARIO DE KEFRÉN, en Gizeh, IV dinastía. Pilastras monolíticas de granito rosa. *A. M.*

41 PARTE ALTA DE LA PIRÁMIDE DE KEFRÉN, en Gizeh, IV dinastía. — Restos del revestimiento. *A.M.*

42 ESCRIBA Y BOYERO, bajo relieve de la mastaba de Manefer, V dinastía. (Museo de Berlín.)

43 TORO JOVEN, bajo relieve de la mastaba de Merit, IV y V dinastías. (Museo de Berlín).

44 RANEFER O RANOFIR, gran sacerdote de Ptah:

cabeza de la estatua en caliza descubierta en Saqqarah, IV dinastía. (Museo de El Cairo.) *H.B.*

45 Busto de mujer en caliza pintada, de la colección Carnarvon, IV dinastía (?). (New York Historical Society.) *Fot. Metropolitan Museum of Art.*

46 El rey Kefrén, cabeza de alabastro descubierta en Gizeh, IV dinastía. (Museum of Fine Arts, Boston.)

46-47 El rey Djedefre, IV dinastía. (Museo del Louvre.) *F.E.R.E.*

47 El rey Shepseskaf, cabeza de alabastro procedente de Gizeh, IV dinastía. (Museum of Fine Arts, Boston.) *F.E.R.E.*

48 Cabeza funeraria en caliza procedente de Gizeh, IV dinastía, (Museo de El Cairo.) — Las cabezas funerarias, llamadas también «cabezas de sustitución», han sido descubiertas en las mastabas de la familia real en Gizeh, en el fondo de los pozos que conducen a la cripta funeraria; posiblemente serán representaciones de los familiares del rey.

49 Ka-aper joven, torso de madera con los ojos incrustados, descubierto en una mastaba de Saqqarah, IV dinastía. (Museo de El Cairo.) (cf. el «Cheikh el-Beled», lámina 51.) *H.B.*

50 Busto del príncipe Ankh-haf o Ankhhaef, yerno de Cheops, de piedra caliza, descubierto en Gizeh, IV dinastía. (Museum of Fine Arts, Boston.)

51 Cabeza de la estatua de madera del jefe ritualista Ka-aper llamado el «Cheikh el-Beled» o «Alcalde del pueblo», descubierta en Saqqarah, IV dinastía. (Museo de El Cairo.) Retrato del personaje de la lámina 49 en su vejez.

52 Nenkhefetka y su esposa, grupo en caliza, V dinastía. (Museo de El Cairo.) La posición de la mujer, enlazada con ternura a su esposo, recuerda el mismo movimiento del grupo de las láminas 38 y 39. (Según L. Borchardt, *Statuen und Statuetten von Königer und Privatleuten.* Catálogo general del Museo de El Cairo, lámina 21. núm. 94.)

53 ▲ Zancudas llamadas «grullas de numidia», bajo relieve de la mastaba de Menefer, V dinastía. (Museo de Berlín.)

▼ Rebaño de asnos, bajo relieve de la mastaba de Seshemnefer, V dinastía. (Museo de Berlín.)

54-55 Icneumón, bajo relieve de la mastaba de Khnumhotep, V dinastía (?). (Museo de Berlín.) — Detalle de una escena de caza en un matorral de papiros. *F.E.R.E.*

56 Osos cautivos, bajo relieve procedente del templo funerario de Sahure en Abusir, V dinastía. (Museo de Berlín.) — Representación única durante el Imperio Antiguo. *F.E.R.E.*

Lámina v en color

El rey Micerino y la diosa Hathor, detalle del grupo de la lámina 37, grupo escultórico de esquisto descubierto en Gizeh, IV dinastía. (Museo de El Cairo.) *A.M.*

57 El escriba Kai, estatua de caliza pintada con los ojos incrustados, descubierta en Saqqarah, V dinastía. (Museo del Louvre.) — Véase detalle de la cabeza, lám. 60. *Fot. Lemare*

58 Methethi, alto funcionario del rey Unas, cabeza de una estatua de madera con los ojos incrustados, V dinastía. (Museo de Brooklyn.) *Fot. Ch. Uht.*

59 El visir Senedjemib, cabeza de una estatua de madera, V-VI dinastías. (Museum of Fine Arts, Boston.)

60 Cabeza del escriba Kai (detalle de la lámina 57.) *Fot. Lemare*

61 ▲ Pelícanos cautivos, bajo relieve procedente del templo solar de Niuserre en Abu Gorab, V dinastía (Museo de Berlín.)

▼ Animales del desierto, bajo relieve de la

mastaba de Pehenuka, V dinastía. (Museo de Berlín.)—Puerco espín, hiena y chacal mordido por un galgo.

62 GENIO FEMENINO, bajo relieve procedente del templo funerario del rey Sahure en Abusir, V dinastía. (Museo de Berlín.)— Personificación de la sementera.

63 DAMA DEL LOTO, esposa de Niuadjet-Ankh, detalle de una estela procedente de Abusir, V dinastía. (Museo de El Cairo.)

64 EL SACERDOTE REAL NEFERIRTENEF Y SU ESPOSA, bajo relieve procedente de Saqqarah, V dinastía. (Museos Reales de Arte e Historia, Bruselas.) *F.E.R.E.*

LÁMINA VI en color

CABEZA DE MADERA ESTUCADA Y PINTADA, V dinastía (?). (Museo de El Cairo.) *A.M.*

65 LA ESPOSA DE AKHI, detalle de una estatua de piedra caliza, IV dinastía, procedente de Saqqarah. (Museo de El Cairo.) — El grupo representa a Akhi sentado entre dos mujeres de su familia arrodilladas a sus pies. *F.E.R.E.*

66 ▲ PESCA CON REDES

▼ y CAZA DEL HIPOPÓTAMO, detalle del bajo relieve de la mastaba de Akhet-hetep, procedente de Saqqarah, V dinastía. (Museo del Louvre.) *A.P.*

67 TI, A LA CAZA DEL HIPOPÓTAMO, bajo relieve de la mastaba de este alto personaje de Saqqarah, V dinastía. Reproducimos un detalle de esta escena en nuestra lámina 77.
Fot. Universidad de Leipzig.

68 AKHET-HEPET, bajo relieve procedente de su tumba, V dinastía. (Museo Barraco, Roma.)
Fot. Alinari.

69 INCENSANDO UNA ESTATUA, bajo relieve de la mastaba de Akhet-hetep, procedente de Saqqarah, V dinastía. (Museo del Louvre.)— La estatua, colocada en su naos, es llevada a la tumba e incensada ritualmente. *A.P.*

70 OFRENDA DE UN BECERRO, bajo relieve de la mastaba de Manefer, V dinastía. (Museo de Berlín.) — El personaje forma parte de una procesión de oferentes.

71 ESCRIBAS TRABAJANDO, bajo relieve de la mastaba de Akhet-hetep, procedente de Saqqarah, V dinastía. (Museo del Louvre.)
A.P.

72 ▲ TALLER NAVAL

▼ y ATRAVESANDO UN VADO, bajos relieves de la mastaba de Ti, en Saqqarah, V dinastía.
Fot. Universidad de Leipzig y *L.L.*

73 ▲ MARINERO SUBIENDO POR UNA CUERDA, fragmento de un relieve procedente de Abusir, V dinastía. (Museo de Brooklyn).
F.E.R.E.

▼ BATELERO, detalle de un bajo relieve de la mastaba de Kaemnefer, V dinastía. (Museum of Fine Arts, Boston.) — Caso único en el arte egipcio de representación de un cuerpo de frente.

74-75 OPERACIONES NAVALES, bajo relieve de la mastaba de Akhet-hetep, procedente de Saqqarah, V dinastía. (Museo del Louvre.)
A.P.

76 ▲ Músicos (dos cantores y un flautista).

▼ y CRIADOS CON AVES, detalles de bajos relieves de la mastaba de Akhet-hetep, procedente de Saqqarah, V dinastía. (Museo del Louvre.)
A.P.

77 ESCENA DE PESCA, detalle de la lámina 67. — El personaje se dispone a rematar un pescado con un instrumento de escultor. En la tumba de Ptahhotep en Saqqarah una escena similar muestra claramente que se trata de un maestro escultor, probablemente el que labró los relieves. *Fot. Koch.*

78 HOMBRES CON CESTOS, bajo relieve de la tumba de Ti en Saqqarah, V dinastía. — Detalle de una escena de corral en el que llevan el pienso para las aves. *Fot. Daumas.*

79 ▲ LA COSECHA, bajo relieve de la mastaba de Akhet-hetep, en Saqqarah, V dinastía. (Museo del Louvre.) *F.E.R.E.*

▼ CONSTRUCCIÓN DE UNA MUELA, detalle de una escena agrícola de la mastaba de Ptah-sekhemankh, V dinastía. (Museum of Fine Arts, Boston.) — Se ha observado que el personaje barbudo de la derecha sufría una hernia umbilical.

80 ▲ RECOLECCIÓN DE LINO, bajo relieve de la mastaba de Akhet-hetep, V dinastía. (Museo de Leyden.) — Un segador interrumpe su trabajo para saborear una cebolla y tiende una cantimplora a un compañero. *F.E.R.E.*

▼ CRÍA DE AVES, fragmento de un bajo relieve procedente de Saqqarah. (Museo de Berlín.)

LÁMINA VII en color

CABEZA DE PIEDRA CALIZA, V dinastía (?). (Museos Reales de Arte e Historia, Bruselas.) *A.M.*

81 SUJETANDO UN BUEY, fragmento de bajo relieve procedente de Saqqarah, V dinastía. (Museo de El Cairo.)

82 ORIX, detalle de un bajo relieve de la tumba de Ti en Saqqarah, V dinastía. *Fot. Daumas.*

83 ORDEÑANDO UNA VACA, bajo relieve de la mastaba de Manefer, V dinastía. (Museo de Berlín.)

84 TI Y SU MUJER, «HIJA REAL», arrodillada a sus pies, bajo relieve de su tumba en Saqqarah, V dinastía. — Obsérvese que Ti lleva barba, lo que hasta entonces era un atributo real. *Fot. Daumas.*

85 EL REY USERKAF, cabeza de granito, V dinastía. (Museo de El Cairo.) — Primera estatua colosal conocida. *L.L.*

86 MÁSCARA DEL REY TETI, VI dinastía. (Museo de El Cairo.) — Esta máscara ha sido hecha con un molde de yeso descubierto en las ruinas del templo funerario del rey Teti, en Saqqarah, de lo que parece deducirse se trata del retrato del faraón.

87 EL REY PEPI I, cabeza de la gran estatua de bronce descubierta en Hierakómpolis, VI dinastía. (Museo de El Cairo.)

88 PEPI II NIÑO, estatuilla de alabastro, VI dinastía. (Museo de El Cairo.) *L.L.*

89 INTERIOR DE LA TUMBA DEL VISIR MERERUKA, en Saqqarah, VI dinastía. — Una de las mastabas más grandes del Imperio Antiguo. Las escenas que se observan encima de la puerta representan juegos infantiles que aún perviven en el folklore egipcio actual. *F.E.R.E.*

90 CRIPTA FUNERARIA DE SHY, procedente de Saqqarah-Sur, VI dinastía. (Museo de El Cairo.) *Fot. G. Jéquier*

91 CÁMARA DE LA PIRÁMIDE DE PEPI II, en Saqqarah-Sur, VI dinastía. — Las paredes aparecen cubiertas con los célebres «Textos de las pirámides». *Fot. Universidad de Leipzig.*

92 ▲ LISTA DE OFRENDAS, detalle de un ataúd de madera estucada y pintada, procedente de Asiut, VI dinastía. (Museos Reales de Arte e Historia, Bruselas.) *F.E.R.E.*

▼ LAMENTACIONES, detalle de una escena de funerales de la mastaba de Mereruka, VI dinastía, en Saqqarah *Fot. Firth.*

93 IPI, EN UN PALANQUÍN rodeado de servidores con abanicos, bajo relieve procedente de su mastaba en Saqqarah, VI dinastía. (Museo de El Cairo.)

94 ▲ RENDICIÓN DE CUENTAS por administradores territoriales, bajo relieve de la mastaba de Mereruka en Saqqarah, VI dinastía. *F.E.R.E.*

▼ DELINCUENTE, detalle de un bajo relieve de la mastaba de Merit-akhetnisut, procedente de Gizeh. (Museum of Fine Arts, Boston.) — El acusado hace el gesto característico de la negación.

95 ESCENA DE MERCADO, bajo relieve de la mastaba de Akhet-hetep-her, V dinastía. (Museo de Leiden.) — Regateo por un pescado. *F.E.R.E.*

96 UN ENANO CONDUCIENDO EL GALGO Y EL MONO DE SU DUEÑO, detalle de un bajo relieve de la mastaba de Neferirtenef procedente de Saqqa-

rah, V dinastía. (Museos Reales de Arte e Historia, Bruselas.) *F.E.R.E.*

LÁMINA VIII en color

ESTATUILLA DE MADERA DE UN JOVEN, VI dinastía. (Museos Reales de Arte e Historia, Bruselas.) *A.M.*

LÁMINA IX en color

ESCENA DE NAVEGACIÓN, pintura de la tumba de Kaemankh en Gizeh, VI dinastía. (Según N. de G. Davies, *Ancient Egyptian Paintings*, lám. II, con omisión del detalle de un personaje llevando un becerro.)

97 ▲ AMASADORA, figurita de piedra caliza, V dinastía. (?) (Museo de Berlín.)

▼ PANADERA, estatuilla de piedra caliza, final del Imperio Antiguo. (Museum of Fine Arts, Boston.)

98 ARPISTA, figurita de piedra caliza procedente de Gizeh, fin del Imperio Antiguo. (Oriental Institute, Chicago.)

99 ESTATUA DE NIÑO, de madera, procedente de Gizeh, fin del Imperio Antiguo. (Universidad de California, Berkeley.)

100 NIÑOS JUGANDO, figurita de caliza procedente de Gizeh, fin del Imperio Antiguo. (Oriental Institute, Chicago.)

101 JEROGLÍFICOS ARCAICOS: la palabra «visir», detalle de la paleta de Narmer (véase lám. 7).

102 ◀ JEROGLÍFICOS ARCAICOS: la victoria real, detalle de la paleta de Narmer (véase lám. 6). — El halcón simboliza al dios Horus, patrono de la realeza del Alto Egipto, que lleva atado un habitante de los pantanos del Norte, cuya cabeza emerge de un estanque del que salen seis tallos de papiros, signo jeroglífico de 1000. Escritura pictográfica cuyo sentido sería: «El rey del Alto Egipto, vencedor del Delta, hizo 6.000 cautivos».

▶ JEROGLÍFICOS DE LA MASTABA DE RAHOTEP EN MEIDUM, IV dinastía. (Museo de Berlín.) *F.E.R.E.*

103 ◀ INSCRIPCIÓN DE LA MASTABA DE NEFERIRTENEF procedente de Saqqarah, V dinastía. (Museos Reales de Arte e Historia, Bruselas.) — En la columna de la izquierda aparece el cartucho del rey Sahure. *F.E.R.E.*

▶ JEROGLÍFICOS DE LA MASTABA DE AKHET-HETEP-HER, V dinastía. (Museo de Leiden.) — El verbo «pescar» está escrito primero fonéticamente y luego determinado por un ideograma que representa un pájaro (martín pescador) que coge un pez. *F.E.R.E.*

104 JEROGLÍFICOS PINTADOS DE LA TUMBA DE ITET Y DE NEFERMAAT, en Meidum, IV dinastía. (Museo de El Cairo.) — Los signos *k* y *a*. *Fot. Oropeza.*

GUARDA II

DETALLE DE UNA ESCENA DE CAZA EN EL DESIERTO, bajo relieve del templo funerario del rey Unas en Saqqarah, V dinastía. *Fot. Service des Antiquités de l'Égypte.*

PRÓLOGO

I. *Introducción* 7

II. *Los tres ciclos de la Historia de Egipto. Primer ciclo* 15
1.ª fase: Desde los orígenes a las primeras monarquías, pág. 15. — 2.ª fase: La génesis de la monarquía unificada, pág. 15. — 3.ª fase: La monarquía centralizada, pág. 16. — 4.ª fase: La monarquía absoluta (2723-2423), pág. 16. — 5.ª fase: La disgregación del poder (2423-2263), pág. 17. — 6.ª fase: El imperio se feudaliza, pág. 18.

Segundo ciclo 19
1.ª fase: El período de desmembramiento feudal, pág. 19. — 2.ª fase: La monarquía reconstituida, pág. 19. — 3.ª fase: La monarquía centralizada (1580-1339), pág. 20. — 4.ª fase: La monarquía absoluta (1339-1225), pág. 20. — 5.ª fase: La disgregación del poder (1225-± 1167), pág. 22. — 6.ª fase: El Imperio se feudaliza (± 1167-1090), pág. 22.

Tercer ciclo 25
1.ª fase: El período del desmembramiento feudal (1090-663), pág. 25. — 2.ª fase: La monarquía reconstituida, pág. 26. División de Egipto en dos partes: continental y marítima, página 27. — 3.ª fase: La monarquía absoluta, pág. 28. — 4.ª fase: La disgregación del poder, pág. 28.
Cronología 31
Notas 32

PRIMER CICLO: DESDE LOS ORÍGENES HASTA EL FINAL DEL IMPERIO ANTIGUO
(± 2200 a. C.)

PRIMERA FASE: DESDE LOS ORÍGENES HASTA LAS PRIMERAS MONARQUÍAS

I. *Los orígenes* 37
1. La prehistoria y el poblamiento del valle del Nilo, pág. 37. — 2. Los primeros cultos. El culto de la diosa madre, pág. 39. — 3. La estabilización de la población en Egipto, pág. 41. — 4. Las parejas divinas reemplazan a la diosa madre, pág. 42.
Notas 45

II. *La evolución del Bajo Egipto cristaliza en la formación del reino de Buto* 49
1. La confederación de los nomos y la aparición de las ciudades, pág. 49. — 2. Los primeros intentos de cosmogonía en Heliópolis y la institución del culto agrario, pág. 51. — 3. La hegemonía de Busiris y la realeza osiríaca, pág. 54. — 4. Heliópolis da a la realeza la sanción religiosa, pág. 57. — 5. La primacía de Letópolis, pág. 59. — 6. Las primeras monarquías, pág. 61. — 7. La unificación del Delta bajo la monarquía de Buto, pág. 63. — 8. La teología

de Heliópolis elabora la Gran Enéada sobre el sistema de Atum, pág. 65. — 9. Las primeras instituciones monárquicas, pág. 67. — 10. Las relaciones con el exterior, pág. 70.
Notas 73

III. *La evolución del Alto Egipto y el reino feudal de Nekhen* 81
1. Los conflictos entre los príncipes feudales y las colonias instaladas por las ciudades del Norte en el Egipto Medio, pág. 81. — 2. El reino de Nekhen, pág. 84. — 3. La caída del reino de Buto y la conquista del Norte por los reyes del Sur, pág. 85. — 4. Las primeras manifestaciones artísticas, pág. 86.
Notas 89

SEGUNDA FASE: LA GÉNESIS DE LA MONARQUÍA UNIFICADA

IV. *Las dos primeras dinastías establecen las bases de la monarquía centralizada (± 3000-2778)* 95
1. El dualismo de la monarquía, pág. 95. — 2. La concepción del poder absoluto, página 96. — 3. El rey reduce la resistencia de las ciudades del Norte y de los feudales del Sur, pág. 98. — 4. Las primeras instituciones centrales, pág. 99. — 5. Las relaciones exteriores y el comercio marítimo, pág. 101. — 6. La escritura y la última etapa del arte antes del clasicismo, pág. 102.
Notas 106

V. *La cosmogonía solar da a Egipto sus concepciones religiosas y morales* 111
1. La cosmogonía heliopolita, pág. 111. — La cosmogonía hermopolita, pág. 112. — 3. El mito osiríaco y la religión de salvación, pág. 113. — 4. Las ideas osiríacas sobre ultratumba, pág. 114. — 5. La concepción egipcia del hombre como criatura de dios, pág. 115. — 6. El culto funerario y la concepción de ultratumba, pág. 119.
Notas 126

TERCERA FASE: LA MONARQUÍA CENTRALIZADA

VI. *La III dinastía establece la monarquía centralizada* (2778-2723) 133
1. La centralización del culto bajo la autoridad del rey, pág. 133. — 2. El gobierno y la administración, pág. 135.
Notas 145

CUARTA FASE: LA MONARQUÍA ABSOLUTISTA

VII. *La IV dinastía inaugura una política de absolutismo* (2723-2563) 153
1. La reforma dinástica, pág. 153. — 2. La sucesión real, pág. 157. — 3. El culto real crea una nueva nobleza, pág. 159. — 4. La política de centralización, pág. 161. — ¿La tendencia al monoteísmo de la teología menfita provocó la caída de la IV dinastía?, pág. 165.
Notas 170

VIII. *La sociedad y la civilización durante la época clásica del Imperio Antiguo* (III a IV dinastías) 175

I. La vida social 175
1. La condición de las personas y de las tierras, y la vida económica, pág. 175. — (La propiedad inmobiliaria, pág. 175. — La población rural, pág. 178. — La población urbana, página 179. — La actividad marítima y económica del Estado, pág. 181. — El estatuto de la clase obrera, pág. 182). — 2. La familia y la moral, pág. 183. — 3. El derecho contractual y la noción de la propiedad, pág. 189. — 4. Los medios de cambio, pág. 193. — 5. El individualismo marca el apogeo de la civilización del Imperio Antiguo, pág. 194. — 6. La literatura y la ciencia, pág. 195. — 7. La enseñanza de las ciencias, pág. 203.

II. El arte y el marco de vida 204
1. Las pirámides, pág. 204. — 2. Las tumbas, pág. 214. — 3. El urbanismo y la vivienda, pág. 218. — 4. El arte, representación de la vida, pág. 221. — El arte como expresión del idealismo, pág. 223.
Notas 227

IX. *El absolutismo real bajo la V dinastía evoluciona hacia el estatismo* (2563-2423) 239
1. La V dinastía funda el absolutismo real sobre el culto solar, pág. 239. — 2. La nobleza se convierte en una clase jurídica, pág. 242. — 3. El refuerzo del absolutismo, pág. 246. (Los consejos privados, pág. 246. —La justicia, pág. 247. — Las ciudades pierden toda su autonomía, pág. 248. — La jurisdicción contenciosa, pág. 249. — El Consejo de los Diez, pág. 251.) — 4. La moral pública, pág. 251. — 5. La evolución hacia el estatismo, página 253. — 6. La reforma administrativa, pág. 255. — 7. Comienza a manifestarse la crisis del absolutismo, pág. 259.
Notas 262

X. *El retroceso del individualismo durante la V dinastía* 267
1. La intervención del Estado en la vida económica, pág. 267. — 2. Los cargos tienden a hacerse hereditarios, pág. 271. — 3. La familia se reagrupa, pág. 273. — 4. La sociedad se divide en clases, pág. 275. — 5. La evolución de las costumbres y de la moral, pág. 277. — 6. El arte expresa la evolución de las instituciones y de las costumbres, pág. 280.
Notas 283

QUINTA FASE: LA DISGREGACIÓN DEL PODER (VI dinastía, 2423-2263).

XI. *El hundimiento del sistema monárquico durante la VI dinastía* 289
I. El desmembramiento del poder 289
1. Los nomos se transforman progresivamente en «beneficios hereditarios», pág. 289. — 2. El fraccionamiento político se realiza paralelamente al religioso, pág. 295. — 3. La política real bajo Teti y Pepi I, pág. 298.
II. La formación del régimen señorial 301
1. La concentración de la propiedad, pág. 301. — 2. La inmunidad, pág. 302. — 3. El régimen señorial, pág. 304
Notas 308

SEXTA FASE: EL IMPERIO SE FEUDALIZA

XII. *La monarquía da paso a un régimen feudoseñorial* 313
1. La feudalización de Egipto durante los reinados de Merenre y de Pepi II, pág. 313. — 2. La feudalización del derecho, pág. 318. — 3. La evolución del estatuto de las personas y de las tierras, pág. 320. — 4. La revolución urbana en el Bajo Egipto y la caída de la monarquía, pág. 325. — 5. La transformación de la vida social y de la moral durante la VI dinastía, pág. 330.
Notas 339

Lista de abreviaturas empleadas en las notas 345
Índice de nombres 349
Índice de ilustraciones 355
Índice de materias 363



