HISTORIA DEL ANTIGUO EGIPTO



Jacques Pirenne

BIBLOSARTE

LIBROS Y BIBLIOGRAFÍA ESPECIALIZADA EN HISTORIA DEL ARTE

BIBLOSARTE DECLARA QUE:

LOS DERECHOS DE LA OBRA PERTENECEN ÚNICA Y EXCLUSIVAMENTE AL ESCRITOR Y A SU CORRESPONDIENTE EDITORIAL. QUEDA TOTALMENTE PROHIBIDO SU REPRODUCCIÓN EN CUALQUIER FORMA O POR CUALQUIER MEDIO, YA SEA ELECTRÓNICO, MECÁNICO, POR FOTOCOPIA, REGISTRO U OTROS MEDIOS CON FINES DE EXPLOTACIÓN LUCRATIVA. CUALQUIER OBRA SERÁ RETIRADA INMEDIATAMENTE DE LA WEB SI ASÍ LO SOLICITA SU PROPIETARIO.

BIBLOSARTE.COM/INICIO

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

Con la colaboración artística de

Arpag Mekhitarian

SECRETARIO GENERAL DE LA
FUNDACIÓN EGIPTOLÓGICA REINA ELISABETH

VOLUMEN III

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. 84-7069-100-7 (tomo III)
Depósito legal: B. 33638-83 (III)
Grafos, S.A. Arte sobre papel.
Paseo Carlos I, 157. Barcelona-13

TERCER CICLO

DE LA XXI DINASTÍA A LOS PTOLOMEOS

(1085 - 30 a. C.)

PRIMERA FASE

EL PERÍODO DEL DESMEMBRAMIENTO FEUDAL

1. Las causas sociales de la decadencia del poder bajo la XXI dinastía [1]

El advenimiento de Herihor, gran sacerdote de Amón, al trono, señala la decadencia definitiva del principio monárquico. Los últimos Ramésidas, a pesar de los títulos pomposos que siguieron dándose, no disponían ya de ningún poder efectivo.

Aunque Ramsés IX se haga llamar «aquel que mantiene la paz sobre cientos de miles..., el que da la paz al doble país» [2], el poder ha pasado en realidad a otras manos, sin que al parecer haya ocurrido una revolución violenta. Un oráculo le ha sustituido en Tebas por Herihor, el sumo sacerdote de Amón, mientras en Tanis, el primer ministro Nesubanebdjed, a quien los griegos llamaban Smendes, después de haber ejercido de hecho el poder soberano se adjudicó el título real, golpe de estado que trató de legitimar uniéndose en matrimonio con la princesa Tentamón, de origen, al parecer, ramésida [3].

A partir de entonces, se inicia la lenta disgregación de Egipto. Sin embargo, esta profunda decadencia del régimen monárquico no es fruto de ninguna crisis política. Desde el final del reinado de Ramsés III, el país ha disfrutado de una paz absoluta. Por otra parte, las consecuencias de la invasión de los «pueblos del mar» en el dominio de las relaciones comerciales se han borrado. El Mediterráneo oriental, en el transcurso de los siglos XI y X a. C., ha vivido un período de gran prosperidad.

Por consiguiente, la decadencia de Egipto se debe por completo a causas internas, y éstas no tienen nada que ver con asuntos políticos. Durante un siglo, los reyes de la XX dinastía se han sucedido sin crisis dinásticas. En realidad, Egipto es arrastrado por su evolución social, que, iniciada durante el reinado de Ramsés II, acabó por fragmentar el Alto Egipto en grandes dominios sacerdotales, y por entregar el reino a la oligarquía que ha destruido en beneficio propio el poder real.

El régimen señorial, organizado según el tipo de economía cerrada cuyos orígenes hemos explicado durante el reinado de Ramsés II, se convierte en el Alto Egipto, durante el transcurso de la XX dinastía, en el tipo corriente de la propiedad de bienes raíces. Las riquezas de los templos no tienen ya nada que ver con el rey, y proceden solamente de Amón. Ya no es el rey el que hace donativos a los templos, sino Amón, la

10 gran divinidad. Son los agentes de Amón y no los del rey quienes administran las finanzas públicas [4]. Y, puesto que es Amón el que reina, él es también quien concede a los templos de las divinidades locales la inmunidad necesaria para escapar a los poderes de la administración central, o sea de la administración del propio Amón [5].

Llega a crearse de este modo una especie de feudalismo exclusivamente sacerdotal. Todo poder y todo feudo proceden de Amón, representado por su sumo sacerdote. El templo de Amón en Tebas aparece como el señor de los demás templos, que le rinden vasallaje; y es él quien confirma especialmente a los hijos en la sucesión de los sacerdocios o en los cargos de los padres [6]. Se arrogue o no el título de realeza, los poderes del sumo sacerdote de Amón están fijados y se mantienen idénticos en el Alto Egipto. Independientemente de la condición real, se ha convertido en el jefe de un auténtico «feudalismo» sacerdotal constituido en el Alto Egipto al margen de los poderes estatales, a los que ha acabado por absorber. El verdadero poder es el del sumo sacerdote de Amón y no el del rey. El Alto Egipto, arrastrado por el régimen de las inmunidades y por la transformación del clero en una nobleza hereditaria y privilegiada, se ha convertido insensiblemente en una teocracia bajo la autoridad del sumo sacerdote de Amón.

El sistema social de este feudalismo teocrático es el régimen señorial [7].

Cada templo entrega tierras en feudo a sus sacerdotes — feudos que llegan a tener hasta 175 hectáreas [8] —, o hace donación perpetua de ellas a los campesinos.

El templo continúa siendo el propietario de las propiedades o feudos concedidos, cuyos beneficiarios, mediante el pago de anualidades, pueden usufructuarlos a perpetuidad. El titular de un feudo utiliza generalmente una parte de sus dominios y el resto lo entrega como terrazgos hereditarios a agricultores cuya condición es la de terrazgueros libres o siervos de la gleba, y que se venden junto con sus tierras.

La servidumbre, o sea la fijación a la tierra bajo la dependencia de un señor, ha quedado insensiblemente constituida. Al hacerse perpetuas en los dominios inmunistas, las condiciones sociales han quedado fijadas; el censo pagado por el propietario hereditario de un terreno ha acabado vinculándole irremediablemente al mismo, y ya no le es posible abandonarlo, así como tampoco puede serle arrebatado.

La servidumbre que se constituye durante la XXI dinastía es, en realidad, el resultado de un verdadero precipitado social. El antiguo colono libre se ha unido a su granja y a su propietario transformado en señor suyo, pero sus condiciones económicas apenas se han modificado. Sus criados y criadas, el obrero encargado de la irrigación de la tierra y el vaquero se han convertido todos ellos en siervos, inmóviles en su condición de tales; cada uno de ellos ha conservado su antigua situación social; su estatuto jurídico, no obstante, se distingue de lo que era anteriormente, en parte, por el hecho de que él y sus descendientes seguirán hereditariamente vinculados a su oficio y con-

dición, y, también, por la anulación de la justicia real en beneficio de la justicia sacerdotal, o sea señorial; el campesino es juzgado por su dueño como lo era antes por el delegado del rey, lo que hace de su propietario un amo contra el que carece de todo recurso [9].

Toda la hacienda agrícola, con su jerarquía, desde el dueño a los criados, ha pasado a un plano servil, ya que su situación es inmutable. La venta de terrenos, acompañada obligatoriamente de la de los siervos, no mejora esta condición.

Las ventas relativas a las tierras serviles y sus ocupantes indican el precio de cada parcela y el de cada siervo. De todos modos, puede comprobarse que el precio de un siervo no representa casi más que la décima parte del de un esclavo, lo que demuestra que el beneficio obtenido por el dueño sobre la posesión de un siervo es diez veces menor que el que puede procurarle un esclavo, de donde cabe deducir que el dueño no goza, con respecto al siervo, más que de unos derechos sumamente limitados [10].

La diferencia existente entre el siervo y el terrateniente libre consiste en que el primero no puede abandonar sus tierras, mientras el segundo puede abandonarlas; en compensación, su señor no puede quitárselas sin su consentimiento.

El terrateniente libre no dispone de la propiedad, sino únicamente de su usufructo; el templo conserva sobre ella la propiedad principal; en consecuencia, el terrateniente no puede vender el derecho de usufructo de que disfrutaba sin la intervención del templo. La venta de unos terrenos señoriales reviste carácter de acto jurídico claramente distinto de las ventas practicadas por el derecho individualista, puesto que la propia noción de la propiedad ha sufrido una transformación profunda. A la antigua propiedad individual, transmisible y enajenable, dependiente por completo sólo de la voluntad de su propietario, tal como la concebía el derecho monárquico desde la XVIII dinastía, y tal como la había concebido el Antiguo Imperio, se opone la noción, que Egipto había conocido ya durante el primer período feudal, de la propiedad señorial, que ha perdido el carácter individual para convertirse en un derecho de propiedad social. El propietario no dispone ya a su antojo de sus bienes. Como su persona, su propiedad se halla integrada en un sistema jerárquico del que no puede separarse. La propiedad se ha dividido en una serie de derechos y obligaciones, desligados unos de otros, cuya modificación no es cuestión que incumba al propietario. Distintas personas pueden compartir el antiguo derecho de propiedad, otrora exclusivo. El señor, verdadero propietario, al entregar las tierras en feudo a su vasallo, se ha desligado definitivamente del usufructo de las mismas a cambio de una serie de obligaciones aceptadas por el vasallo, algunas de las cuales atañen directamente a su persona y otras a las propias tierras; el vasallo depende de la justicia señorial del templo, su señor, y le paga un censo fijo, cuyo importe — que comprende una parte de la cosecha — no puede ser modificado, y mediante el cual dispone hereditariamente de su feudo. De este

modo, el derecho de propiedad se ha dividido en dos derechos distintos: el derecho de propiedad propiamente dicho —o sea la cualidad de dueño de las tierras— y el derecho de usufructo consecuencia de la posesión de dichas tierras. A su vez, el vasallo puede arrendar su feudo a terceros, depojándose de este modo de la posesión y el usufructo en beneficio de dichos terceros convertidos en terratenientes, pero continúa siendo el titular de la propiedad de este derecho de usufructo, y, valiéndose de él, recibirá de sus colonos un estipendio perpetuo; de esta suerte, el derecho de posesión se descompone a su vez en un derecho puro y un derecho de disposición. El derecho de propiedad se divide, pues, en una serie de derechos subyacentes, todos ellos perpetuos, que constituyen en conjunto el antiguo derecho de propiedad del que el propietario, en el sistema individual, disponía exclusiva e íntegramente.

Este sistema social de la propiedad señorial impide evidentemente al propietario más importante, así como a cada uno de los usufructuadores, disponer de más derechos de los que él mismo posee; no le es posible modificar el estatuto de la tierra establecido a título de perpetuidad, y por ello, como es natural, la propiedad pasa a ser inalienable. De todos modos, los terratenientes libres que disponen del derecho de usufructo concedido, ya sea directamente por el templo o indirectamente por un vasallo de éste, pueden ceder tal derecho a terceros con el consentimiento del templo o del vasallo que se lo ha otorgado. La venta de una propiedad feudal no es, por lo tanto, la venta de unas tierras, sino la simple cesión de un derecho que necesita la intervención de tres partes: el poseedor de tal derecho, o sea el terrateniente; la persona que le ha cedido el derecho, o sea el templo o su vasallo, y por último, la parte que desea adquirir el mencionado derecho, o sea el comprador, quien asumirá en la jerarquía de los derechos de propiedad el lugar dejado vacante por el terrateniente vendedor, con las ventajas, pero también con las obligaciones recibidas con respecto al templo o al vasallo de éste.

La transmisión de los terrenos por parte de un terrateniente libre se efectúa, por lo tanto, en presencia del delegado del templo y queda inscrita en los registros «de tierras» del templo que han reemplazado al antiguo empadronamiento real, dando lugar a un acta escrita y refrendada por los escribas del templo.

Si el terrateniente, en vez de vender su arriendo, lo entrega en subarriendo, el templo debe intervenir para inscribir en los libros los nombres de los subarrendadores. Nada impide a éstos transmitir a su vez sus derechos a terceros, con lo que el desmembramiento de la propiedad se desarrolla según tales principios [11].

Al lado de los que poseen la tierra existen numerosos obreros que la trabajan sin poseerla, ni como propietarios, ni como terrazgueros, ni siquiera como siervos. Son obreros agrícolas, vaqueros y pastores, y también esclavos llegados como cautivos de Asia o de Nubia. Todos estos trabajadores, de origen libre o servil, parecen haberse unido bajo un mismo estatuto de semiservidumbre. Son vendidos, independientemente

de las tierras, como accesorios de la propiedad; entre ellos, los asiáticos — a los que se califica de gentes del Norte — son, con toda certeza, antiguos esclavos. Aquellos que han fijado definitivamente su morada en los grandes dominios sacerdotales se convierten en siervos. Los que dependen de propietarios independientes y siguen viviendo bajo el régimen de la propiedad enajenable e individual, conservan su condición de esclavos y son vendidos por sus dueños.

La estela de Iurith nos permite captar con exactitud la coexistencia entre estos dos regímenes de la propiedad, patrimonial y sometida a un estatuto perpetuo en uno, e individual y móvil en el otro. Vemos allí cómo se transforman 556 aruras de tierras, compradas a hombres libres, en una fundación perpetua dependiente del templo de Amón en Karnak, mientras treinta y dos esclavos, comprados con dinero contante y sonante, son instalados definitivamente en las citadas tierras, convirtiéndose por lo tanto en siervos [12].

Nos muestra también el proceso por medio del cual la propiedad libre se permuta en propiedad señorial, y cómo las tierras se aglutinan cada vez más alrededor de los grandes dominios sagrados, por lo menos en el Egipto Alto y Medio, donde la estela de Sheshonq nos hace asistir a una evolución social análoga, provocada por la atracción que ejerce el gran dominio señorial del templo de Abidos [13].

Como es lógico, al transformar la noción de la propiedad, el régimen señorial ha ejercido una profunda influencia sobre el derecho familiar [14] y lo ha orientado hacia la reconstitución del bien patrimonial indivisible, tal como había existido en la época del primer feudalismo.

La ley sucesoria que dividía el patrimonio entre todos los hijos se bate en retirada ante la nueva tendencia, que trata de hacer de los bienes familiares un conjunto inalienable. Las primeras manifestaciones que de ello conocemos son los decretos de Amón constituyendo en mayorazgos indivisibles las dotes otorgadas a la reina Henuttaui y a la princesa Makare [15]. Dichos mayorazgos son no sólo inalienables, sino que gozan también de la exención de toda clase de impuestos, convirtiéndose por lo tanto en bienes nobles y privilegiados, cuyo ejemplo se propagará más cada vez, en especial al constituirse fundaciones funerarias [16].

Como sucedió en las postrimerías del Imperio Antiguo, se asiste a la reaparición de los bienes de manos muertas en las familias nobles. Por consiguiente, al contar la nobleza con dominios cada vez más considerables y extenderse necesariamente el mismo derecho que a ellos se aplica a los ocupantes de los mismos, asistimos en el transcurso de las XXI y XXII dinastías, y entre las familias de terratenientes, a la mutación del régimen de reparto de las tierras entre los herederos por el de la reconstitución de una solidaridad familiar alrededor de unas tierras que se han vuelto indivisibles [17].

El estatuto permanente y rígido de las tenencias rechaza el estatuto personal de los

agricultores que las ocupan y pone punto final al sistema individualista que había caracterizado al derecho familiar bajo el Imperio Nuevo. Como sucedió al terminar el Imperio Antiguo, una vez formado el primer feudalismo, la consecuencia fue la desaparición de la capacidad individual en provecho de la célula familiar. Las personas de todas las clases sociales que viven dentro de la esfera del régimen de dominio, se encuentran imposibilitadas para disponer de sus bienes mediante testamento, puesto que tales bienes contituyen a partir de entonces la propiedad de la familia considerada como entidad jurídica. No cabe duda que esta norma queda anulada ante el omnímodo poder de Amón, cuyos decretos sustituyen a los antiguos testamentos particulares y pueden separar un bien determinado del patrimonio familiar para hacer de él una fundación perpetua en provecho del templo o un mayorazgo inalienable. Tales mayorazgos, constituidos en beneficio de personajes muy importantes, miembros de la familia real o del propio sumo sacerdote de Amón [18], precipitaron la evolución de la propiedad de bienes raíces hacia un estatuto inmutable. Esta sociedad señorial, que se afianza cada vez más en una inmovilidad hereditaria, crea un nuevo derecho fundamentado en la perpetuidad de las tierras y en los estatutos personales impuestos por las actas de fundación. Por consiguiente, dichas actas de fundación se justifican legalmente por las normas del derecho individualista creado bajo la XVIII dinastía, que autoriza a cada persona para disponer de sus bienes a su capricho. Esta libertad absoluta de testar ha sido empleada para la reconstitución de los bienes familiares inalienables y de los mayorazgos. Pero el derecho individualista, que retrocede ante el empuje de las costumbres, sigue subsistiendo. Por ello, bajo la XXII dinastía, el cuarto profeta de Amón, Nakhtefmut — destacado personaje, bisnieto por vía materna de Sheshonq I [19] — invoca la ley otrora promulgada por el rey: «Que cada uno disponga de sus bienes», para entregar a una de sus hijas la mayor parte de los mismos, sin que ningún otro de sus hijos o hijas pueda pretender obtener una parte igual de la sucesión paterna. Parece deducirse de ese texto, que, normalmente, la herencia hubiera debido ser dividida a partes iguales entre los hijos. Los bienes del testador no constituyen un bien de familia, pues, según él dice: «Estos bienes me pertenecen tanto por proceder de mi padre y de mi madre como por haber sido adquiridos gracias a mi esfuerzo; el resto me ha sido concedido por el favor de los reyes en pago de mis servicios... Por esto puedo hacer de ellos lo que desee». Por otra parte, la herencia familiar, cuando se impone, va siempre acompañada de privilegios para el sexo masculino. Sin embargo, en el ejemplo citado, el profeta de Amón testa en favor de una niña, concediéndole con ello considerables ventajas. En lo que se refiere a los bienes que no lega a esta hija, deberán ser divididos entre todos los hijos, comprendiendo en el reparto a la hija heredera [20].

Este texto, que marca la transición entre el derecho privado individual y la tendencia al reagrupamiento familiar de los bienes, revela asimismo la decadencia de las institu-

ciones reales en favor de los templos. En efecto, el testamento citado no ha sido registrado por los servicios reales, sino en el templo de Amón, a cuyo sacerdocio pertenece el testador, y en cuyos dominios se encuentra situada la totalidad o parte de sus bienes. Cabe deducirlo así de la inscripción que figura en la estatua del testador, en la que se invoca a Amón para que asegure la ejecución del testamento.

Al lado de la sociedad señorial constituida en los dominios sacerdotales, subsiste en Tebas una población urbana libre, formada por artesanos y obreros, cuya situación se hace cada vez más precaria debido al empobrecimiento que causa a todos la difusión de la economía cerrada. Sin que Egipto haya sufrido ningún desastre militar, ninguna invasión ni crisis política alguna, el nivel de su prosperidad desciende con asombrosa rapidez. Desde Herihor no se ha construido nada en Tebas; incluso han dejado de cuidarse los muelles del Nilo, parte de los cuales fue arrebatada por una crecida del río durante el pontificado de Piankhi [21]. Esta desaparición de la riqueza procede exclusivamente de la evolución interna de la sociedad. Cada dominio vive por sí y para sí; los intercambios han desaparecido casi por completo y, en consecuencia, el comercio se extingue casi totalmente. Por otra parte, la decadencia de la administración central acarrea una restricción en la extensión de las tierras cultivables; las compuertas y los canales dejan de ser cuidados como es debido, pues los trabajos no se llevan ya a cabo siguiendo un programa conjunto, y cada templo se ocupa de su propio dominio sin prestar atención a los territorios vecinos. El resultado de la desaparición de una administración patrimonial centralizada tuvo tales consecuencias que el rendimiento de ciertos dominios sacerdotales en el Egipto Medio llegó, poco a poco, a quedar reducido a la mitad [22]. La producción, cuyo único objetivo ha llegado a ser la conservación del dominio, no rinde excedente alguno [23], y a partir de entonces queda paralizada toda actividad. La población que en Tebas vivía de su trabajo o de su talento, los artesanos, albañiles, tallistas de piedra y acarreadores de tierra, así como todos los artistas, orfebres, escultores y pintores, se ven sumidos en el paro y en la miseria. La crisis que ha empezado a manifestarse bajo la égida de los Ramésidas, a consecuencia de las constantes huelgas de los obreros de la necrópolis, adquiere un carácter endémico. Ya no hay sitio en Tebas para una población numerosa, libre e independiente. La gran ciudad se convierte en una ciudad sacerdotal, donde cada habitante debe ocupar un puesto en la organización señorial del templo. Aquellos que no consigan encajar en ella, deberán desaparecer forzosamente. La decadencia de la gran capital es irremediable, pues ha quedado recluida en dominios organizados siguiendo las normas de la economía cerrada.

Una crisis tan profunda, que expulsaba de los cuadros sociales a todos los habitantes no dedicados a las actividades indispensables de la vida, debía provocar una miseria terrible entre los artesanos y los obreros libres. No es de extrañar que fuese seguida por verdaderas convulsiones sociales, que facilitaron sin duda las grandes revueltas

16 de Tebas, una de las cuales tuvo lugar al morir el sumo sacerdote Mahasarte durante el reinado de Pinedjem I [24], a finales del siglo II a. C.; las demás, bajo la XXII dinastía y durante el pontificado de Osorkón, provocaron el nombramiento del gran sacerdote Harsiese, alrededor del año 800.

El Bajo Egipto presenta durante la XXI dinastía un aspecto social que difiere profundamente del que ofrecen el Alto y el Medio Egipto.

En efecto, las ciudades siguen siendo el elemento dominante en el Delta. Si en el Alto Egipto el clero constituye la gran fuerza social, en el Bajo Egipto son las ciudades, con su población libre de comerciantes, marinos y artesanos, las que disponen de las riquezas.

Aunque la decadencia del país, ocasionada por el peso de la oligarquía, se ha manifestado también en el Delta, no ha provocado, sin embargo, como en Tebas, la ruina de las poblaciones urbanas. Ello se debe a que la población de Tebas vive de la monarquía, mientras los ciudadanos del Norte viven del comercio exterior.

Tanis, la capital donde siguen residiendo los reyes de la XXI dinastía, ha sido siempre un gran puerto, cuya actividad está orientada por completo hacia el Asia y Chipre, o sea hacia el mar. Se encuentran allí grandes armadores, principalmente sirios, como aquel Barakhel cuya empresa, según dice el rey de Biblos, despacha diez mil navíos anuales — cifra enorme — sólo en el puerto de Sidón. Cuando Unamón desembarca en Biblos, hay en el puerto no menos de veinte navíos a punto de zarpar rumbo a Egipto. Los buques egipcios, que exportan normalmente lino, papiro, pieles curtidas, cuerdas, lentejas y pescado seco, navegan con tripulaciones nacionales o sirias [25].

El comercio amasa en las ciudades fortunas en bienes muebles, pues el oro y la plata son el principal medio de cambio, por lo menos para saldar las diferencias entre las ventas y compras realizadas por los hombres de negocios. Para pagar la madera de acacia que se dispone a comprar al rey de Biblos para Herihor, Unamón sólo lleva consigo oro y plata [26].

Aparte de Tanis, existen en el Delta numerosos centros urbanos, entre los cuales destacan Bubastis, Atribis, Sais, Per-Seped, Busiris, Mendes, Sebennitos, Farbaitos y Buto [27].

En el Egipto Medio la importancia de las ciudades disminuye. Alejadas del mar, son casi siempre mercados locales que, como es lógico, han debido sufrir los efectos del régimen señorial, aunque en un grado menor que Tebas, gracias a sus relaciones con el Delta. La oligarquía sacerdotal evoluciona allí siguiendo un proceso parecido al que hemos descrito al hablar del Alto Egipto. En Heliópolis, en Abidos y Heracleópolis, el templo es, cada vez más, el centro de toda la vida social. El gran sacerdote se convierte allí en un verdadero príncipe hereditario. Podemos seguir detalladamente esta evolución en lo que se refiere a la ciudad de Heracleópolis, donde reaparece el culto a Harsafes, el dios carnero, esposo de Hathor.

Hemos señalado el afincamiento en el Bajo y Medio Egipto, durante el reinado de Ramsés III, de aquellos mashauash procedentes de Libia quienes, al ser rechazadas sus tentativas de invasión, se introdujeron pacíficamente en el país y recibieron la autorización del faraón para establecer en él colonias dotadas de tierras que suministraban mercenarios al ejército real. A fines de la XX dinastía, y aparte de algunos regimientos nubios, parece ser que el ejército egipcio —cuyo reclutamiento se veía dificultado por los privilegios de inmunidad concedidos a los templos — llegó a estar formado casi exclusivamente por tales mercenarios libios. Éstos, dotados de pequeños beneficios en terrenos con una extensión de unas doce aruras, constituían una clase de población distinta bajo el mando de sus jefes nacionales, que ostentaban el título de «Gran Jefe de los Ma» (abreviación de mashauash). Se habían asimilado la civilización egipcia y practicaban la religión del país, pero habían conservado sus nombres extranjeros, y sus jefes seguían luciendo entre sus cabellos las dos plumas inclinadas que indicaban su rango antes de su instalación en Egipto [28].

Entre estos «Jefes de los Ma», un tal Buyuwawa se había instalado en el nomo de Heracleópolis. Debido a su rango militar había ocupado un puesto entre los notables de la nación, y su hijo Musen había sido admitido como «padre divino» en el clero de Harsafes.

En las postrimerías de la XXI dinastía, Sheshonq, «Gran Jefe de los Ma» en Heracleópolis, había solicitado autorización a Siamón, rey de Tanis, para organizar en Abidos un culto funerario en memoria de su padre Nemrod, al que había sucedido como jefe de los mercenarios libios establecidos en la ciudad. Siamón, después de haber consultado con el oráculo de Amón, había contestado favorablemente a su solicitud. La autoridad ya considerable del «Gran Jefe de los Ma», no debía tardar en extenderse desde Heracleópolis a la importante ciudad de Bubastis, donde, a la muerte de Psusennes II (950), último rey de la XXI dinastía, Sheshonq, atribuyéndose la dignidad real, fundó la XXII dinastía [29].

Ignoramos cómo tuvo lugar la ascensión de Sheshonq al trono.

La familia de Sheshonq pudo fundar en 950 la XXII dinastía porque, representando a la vez la influencia de los mercenarios libios y la del clero, disponía de un poder casi soberano en las provincias de Heracleópolis y Bubastis.

Bajo la XXI dinastía se había formado en casi todo el Bajo Egipto una oligarquía que parecía haber reunido en sí la autoridad religiosa y el mando de las fuerzas armadas. A propósito de ello, sabemos que durante la XXI dinastía es un «Gran Jefe de los Ma» quien ejerce en Menfis las altas funciones sacerdotales de gran sacerdote de Ptah [30].

Bajo el gobierno oligárquico la evolución política en el Bajo y Medio Egipto fue, pues, muy distinta de lo que era en el Sur. Ninguna influencia podía parangonarse con la que ejercía en Tebas el sumo sacerdote de Amón.

Mientras bajo la soberanía del rey de Tanis, los sumos sacerdotes de los santuarios de Heliópolis, Buto y Abidos se convertían en poderosos personajes, en Heracleópolis y otras provincias los «Grandes Jefes de los Ma», apoyándose en la clase militar de los mercenarios libios, adquirían una autoridad casi soberana que debía permitir a Sheshonq, el más poderoso de ellos, apoderarse del mando después de la muerte del rey Psusennes II.

De este modo, el Delta quedaba dividido entre la influencia de los jefes mercenarios y la de los templos.

En las ciudades el régimen individualista parece haberse mantenido bajo la influencia del comercio [31], en tanto alrededor de los grandes centros religiosos de Abidos, Heliópolis y Buto se constituían dominios señoriales y las antiguas colonias de mercenarios libios, que contaban con decenas de millares de familias, se transformaban en una pequeña nobleza militar agrupada junto a sus jefes, quienes adquirían el aspecto de príncipes locales instalados en las principales fortalezas del Delta que antes habían sido confiadas a su custodia.

2. Reyes de Tanis y sumos sacerdotes de Tebas durante la XXI dinastía

El aumento del poder de los grandes templos y de los jefes de los mercenarios y la formación de una oligarquía que se transformaba en nobleza, debían llevar necesariamente a la debilitación progresiva del poder real. También resulta característica la apertura de la XXI dinastía con el advenimiento en Tebas del gran sacerdote de Amón, y en Tanis con el del primer ministro Nesubanebdjed (Smendes), el más poderoso personaje de la oligarquía gobernante.

Cualesquiera que fuesen las ficciones jurídicas susceptibles de ser mantenidas con respecto a la unidad monárquica, durante la XXI dinastía Egipto se hallaba dividido en dos estados distintos: una teocracia feudal en el Sur y una monarquía tendente al feudalismo en el Norte. Revestidos o no del protocolo faraónico, los sumos sacerdotes de Amón fueron los verdaderos reyes del Sur, porque sólo ellos eran capaces de imponer su autoridad de señores feudales sobre los templos, sus vasallos. Éstos, además, a causa de su inmunidad, no debían al gran sacerdote de Amón ni impuestos ni tropas. Los templos contaban todos con sus milicias, una especie de fuerzas de policía, y, según parece, ni el propio Amón podía disponer de las mismas. En cuanto a las tropas mercenarias, tan numerosas en el país, el Alto Egipto carecía de ellas. El gran sacerdote de Amón, a pesar de ser divinizado después de su muerte, como se hacía con los reyes [32], no contaba como ellos con una verdadera fuerza temporal. Gobernaba rodeado de un conse-

jo de sacerdotes y nobles [33] como un soberano feudal, pero desde el punto de vista material no disponía de otro poder que el representado por las milicias de sus dominios. No obstante, en su calidad de depositario de la voluntad divina, expresada por medio de oráculos, su autoridad era indiscutible, y a menudo llegaba incluso a sobrepasar los límites de sus Estados sacerdotales. En éstos, el Alto Egipto y Nubia, el verdadero soberano era Amón, quien, sin embargo, ejercía su reinado sin que le fuese posible recurrir a la fuerza, a pesar de que continuaba titulándose orgullosamente «jefe del ejército de los dos países».

Ello permitió a los reyes de Tanis, que disponían de tropas reunidas bajo la autoridad de los «Grandes Jefes de los Ma», mantenerse como verdaderos soberanos del Sur y del Norte. En realidad, el poder real se hallaba dividido, y el rey era el soberano temporal mientras el gran sacerdote de Amón aparecía en lo sucesivo como intermediario entre la gran divinidad y los hombres. Sin duda alguna, el protocolo real continuaba inalterable, y el rey seguía siendo el hijo de Ra. Pero era el gran sacerdote quien interpretaba los oráculos de Amón, cuya autoridad se imponía al propio rey, y era la esposa del sumo sacerdote y no la reina quien se arrogaba el título de «gran favorita divina», con lo que, aun sin afirmarlo directamente, el carácter sagrado del poder pasaba del rey al gran sacerdote [34].

Entre estas dos dinastías, que se complementaban mutuamente, se mantuvo una estrecha unión. A partir del pontificado de Piankhi, hijo de Herihor, el sumo sacerdote renunció a los títulos reales reservados a la dinastía de Tanis. En cambio, el gran sacerdote Pinedjem, hijo de Piankhi, se casó con la princesa Makare, hija del rey Psusennes I, y, al carecer éste de hijos varones, ascendió al trono a causa de su matrimonio, cediendo el pontificado a su hijo Mahasarte [35].

En realidad, la soberanía de los reyes de Tanis, aunque jurídicamente reconocida en Tebas, no era ejercida.

A pesar de su prestigio religioso, los príncipes-sumos sacerdotes de Tebas no consiguieron que su autoridad fuese aceptada sin oposición en su propia capital. La gravísima crisis social que ésta atravesaba, cuyo origen hemos explicado antes, soliviantó varias veces a la oligarquía, tal vez apoyada por el populacho de Tebas, contra su príncipe. La gran ciudad perecía por inanición. Como en otro tiempo en las ciudades del Delta, se constituyó en Tebas un partido que al parecer buscó la solución en la independencia de la ciudad, y al morir el gran sacerdote Mahasarte intentó hacerse con el poder. Sin embargo, la intentona fracasó, y el oráculo de Amón decretó la deportación de numerosos insurrectos al oasis de el-Khargeh. Menkheperre, a quien el rey Pinedjem I mandó a Tebas para que sucediese a su hermano como gran sacerdote, efectuó una triunfal entrada en la ciudad, según él refiere, y volvió a tomar posesión del trono pontificio de sus padres, no sin antes haber manifestado su poder con algunos milagros.

20 A pesar de todo, trató abiertamente de atraerse a la oposición. En ocasión de la fiesta del «nacimiento de Isis», que coincidía con la fiesta de Amón celebrada en Año Nuevo, la gran divinidad correspondió a las solicitudes con un oráculo en el que amnistiaba a todos los rebeldes, excepto a los culpables de asesinato, que fueron ejecutados [36].

Una vez restablecida su autoridad, Menkheperre quiso reforzarla asumiendo, como antes había hecho Herihor, el título real que su padre Pinedjem I le permitió sin duda utilizar cuando era faraón. Su largo pontificado no sufrió, al parecer, ningún otro contratiempo, y a la violenta insurrección de la ciudad sagrada siguió un largo período de calma y de profunda decadencia.

Todas las actividades se habían extinguido. Las canteras del Wadi Hammamat dejaron de ser explotadas; no se construía nada y el tesoro de Amón estaba vacío. La anarquía campaba por sus respetos ante las puertas de Tebas y mientras la miseria favorecía el bandidaje, la necrópolis real era sistemáticamente saqueada. Incapaces de protegerla, y después de haber restaurado las momias de los grandes reyes Thutmosis I, Amenofis I, Seti I, Ramsés II y Ramsés III, que los ladrones no habían respetado, los sacerdotes se apresuraron a ocultarlas en el lugar donde habrían de ser descubiertas a fines del siglo XIX [37].

De los tres últimos sumos sacerdotes de Amón descendientes de Herihor — Smendes y Pinedjem II, hijos los dos de Menkheperre, y, más tarde, Psusennes—, ninguno ostentó el título real. Tebas se adormecía bajo un régimen sin relieve —e incluso sin grandeza religiosa — de feudalismo teocrático.

Mientras Tebas adquiría el rango de ciudad santa, donde Amón formulaba sus oráculos, la residencia real seguía en Tanis, la antigua Pi-Ramsés, donde Ramsés II había establecido la capital, mitad egipcia y mitad asiática, de su imperio.

Parece ser que durante la época de Smendes cambió Pi-Ramsés su nombre por el de Tanis [38].

Debido a la influencia asiática, Ramsés II introdujo en Pi-Ramsés el culto a Seth, promovido al rango de gran dios imperial junto a Amón, el gran dios de Egipto. Cuando en tiempos de Smendes recibió Pi-Ramsés el nombre de Tanis, Egipto había perdido ya su imperio. Tanis no era sino una ciudad egipcia, y es natural que, a partir de entonces, el culto a Seth fuese abandonado en ella y reemplazado por el culto a la tríada tebana — Amón, Mut y Khonsu — con la que se afirmaba la supremacía religiosa de Tebas sobre todo Egipto.

Aunque desprovista de su papel de capital imperial, Tanis era una ciudad mucho más pletórica de vida que Tebas.

Ante la dinastía sacerdotal de Tebas, los reyes de Tanis se habían convertido prácticamente en soberanos del Bajo y Medio Egipto. Apoyados por las riquezas de las ciudades, los reyes de Tanis siguieron disponiendo de abundantes recursos [39] que les

permitieron alimentar los engranajes de la administración, cuyo centro principal había sido trasladado, después de Ramsés II, a la gran ciudad norteña, convertida desde hacía un par de siglos en residencia real. La administración de los dominios, los graneros y el catastro siguió funcionando bajo la autoridad del visir. En los principales departamentos de la administración se mantuvieron escuelas de escribas, donde los jóvenes, generalmente hijos de funcionarios, se preparaban para la carrera administrativa[40].

El ejército de mercenarios libios, a pesar de adquirir cada vez más un aspecto feudal al seguir la pauta de sus jefes, seguía siendo un instrumento de gobierno en manos del rey.

Además, la disgregación social y política no había alcanzado, bajo la XXI dinastía, el final de su evolución; la unidad monárquica seguía siendo indiscutida, y el rey conservaba una auténtica autoridad. En el Delta, la actividad no se había extinguido, como en el Alto Egipto. Cuando, durante el pontificado de Piankhi, la crecida del Nilo destruyó los muelles de Luxor, construidos anteriormente por Thutmosis III [41], fue el rey de Tanis, y no el gran sacerdote de Amón, quien intervino enviando tres mil hombres a las canteras de Gebelein para extraer de ellas la piedra necesaria para la reconstrucción.

No obstante, bajo los reyes de la XXI dinastía, Egipto ha perdido todo dinamismo. Vive replegado en sí mismo. El largo período de paz que disfruta desde el reinado de Ramsés IV no puede compararse a la gloriosa paz de la que había gozado bajo los reyes Amenofis II y Amenofis III, que le había permitido llegar al apogeo de su prosperidad, civilización y prestigio internacional.

Sin embargo, los reyes de Tanis parecen haber deseado restaurar la unidad del poder en Egipto no por la fuerza, sino reuniendo en unas mismas manos la realeza y el sumo pontificado de Amón. Psusennes, quien, al parecer, no tuvo hijos, dio en matrimonio su hija Makare [42] a Pinedjem, hijo del gran sacerdote Pianhki.

Sumo sacerdote de Amón, príncipe de Tebas, visir y jefe del ejército, Pinedjem asumió el título real; pero al terminar el largo reinado de su suegro Psusennes, le sucedió como rey de Egipto, e inmediatamente abandonó Tebas para dirigirse a Tanis, cediendo a su hijo Mahasarte el cargo de gran sacerdote de Amón. Cuando éste último murió, Pinedjem envió desde Tanis para sucederle a otro de sus hijos, Menkheperre. Su primera tarea consistió en reprimir la revuelta que había estallado en Tebas con el fin, según parece, de independizarla definitivamente del rey. En tales condiciones, ¿acaso Pinedjem juzgó prudente dejar que Menkheperre robusteciera su posición volviendo a asumir, como gran sacerdote, el título real? Sea como fuere, durante los largos años de su pontificado, Menkheperre ostentó el título de rey junto con su padre, y después con el sucesor de éste, Amenoftis, rey de Tanis.

Le sucedieron sus hijos, aunque éstos no llevaron el ureo. La tentativa de restauración de la unidad monárquica no había dejado de ser un fracaso, y Tebas, separada

de la vida política del resto del país, pasaba a ser una teocracia replegada sobre sí misma.

Tanis, por el contrario, se disponía a devolver a Egipto posesiones asiáticas que los Ramésidas habían perdido por completo. Cuando Smendes ascendió al trono se halló ante una situación exterior francamente deplorable. Egipto no sólo había perdido todos sus protectorados en Siria, sino que era considerado allí como un potencia totalmente decadente. Los reyezuelos de las ciudades fenicias se jactaban de tratar al faraón de igual a igual. Enviado en misión por Herihor, gran sacerdote de Amón, Unamón viajó como simple particular a bordo de un navío mercante, vio rechazada su petición de audiencia ante el rey de Biblos porque no era portador de cartas de crédito, y cuando por fin consiguió ser recibido tuvo que oír cómo el monarca repudiaba su condición de vasallo del faraón, ante el cual en otros tiempos se prosternaba «siete y siete veces»[43].

No obstante, la dinastía tanita vigilaba de cerca los acontecimientos políticos que ocurrían junto a su frontera oriental.

A fines de la XXI dinastía, Palestina estaba adquiriendo una importancia política que podía acarrear a Egipto las más graves consecuencias. Cuando se instalaron en Palestina, los hebreos estaban organizados en tribus, entre las cuales se formaron poco a poco confederaciones. A finales del siglo XI a. C., estas tribus se habían unido bajo el mando de Samuel, un juez sacerdote. La realeza había sido instaurada con Saúl entre luchas civiles; finalmente, al conquistar Jerusalén a los cananeos y fijar allí su residencia, David implantó la monarquía (1029-974). Se había creado un rudimento de gobierno central inspirado en las instituciones egipcias y había sido organizado un ejército real. En Jerusalén, recurriendo a los carpinteros y a picapedreros tirios, David había construido una ciudadela y un palacio. Mediante una audaz política real había iniciado en el interior una obra de centralización, mientras procuraba hacer de Israel un estado orientado hacia el exterior.

Para llegar al Mediterráneo se había aliado con el rey Hiram de Tiro; y, mediante la conquista de las ciudades edomitas, había llegado hasta el mar Rojo[44]. Egipto no podía permanecer indiferente ante este rápido desarrollo de Palestina, pues no sólo ésta pasaba a ser un estado militar, sino que la posición de Jerusalén, con sus comunicaciones directas con el mar Rojo y el Mediterráneo, amenazaba crear al comercio de las ciudades del Delta con Arabia una competencia tanto más temible cuanto que las flotas reales de Egipto habían cesado de navegar hacia los países de Punt.

También Siamón, que reinaba entonces en Tanis, dispensó el mejor de los recibimientos al príncipe edomita Hadad cuando éste se refugió en Egipto después de la conquista de su país por David[45]. Le hizo casar con la hermana de la reina egipcia, y se mostró dispuesto a apoyar su restauración en Edom y a asegurar con ello para Egipto el control de la ruta comercial de la que David había conseguido apoderarse.

Siamón no tardó en hallar la ocasión que buscaba para intervenir en Palestina. La muerte de David y el advenimiento de Salomón al trono provocaron allí luchas encarnizadas (974). Psusennes II, sucesor de Siamón [46], las aprovechó para avanzar sobre Canaán y apoderarse de la ciudadela de Gézer, defendida por los filisteos. Pero no cabe duda de que después trató de aliarse con Salomón en vez de combatirlo. El joven rey de Jerusalén, a quien esperaba tanta gloria, se casó con la hija de Psusennes, y ella aportó como dote la ciudad de Gézer [47].

De este modo, renunciando a imponer su protectorado a Palestina, Psusennes II reanudaba de una manera más modesta la política tradicional de Egipto, convirtiendo al rey de Jerusalén en su aliado. El peligro militar se había alejado tal vez gracias a esta prudente política, pero la amenaza económica seguía vigente: entre Jerusalén y las ciudades del Delta debía estallar fatalmente un conflicto por el dominio de la ruta del tráfico a través del mar Rojo.

Psusennes murió antes de que este antagonismo latente entrase en su fase aguda (950).

3. El advenimiento de los Sheshónquidas abre la era de la monarquía feudal (XXII dinastía, 950-730)

La XXI dinastía se extinguió con Psusennes II. En aquel momento, en todo el Delta y en el Egipto Medio, y asimismo en Elefantina, el poder se hallaba en realidad en manos de los generales libios. Las ciudades, preocupadas ante todo por su seguridad y sus actividades económicas, parecen haber aceptado, sin oponer dificultades, la tutela de estos jefes mercenarios, quienes les devolvían en realidad una autonomía a la que ellas siempre habían tendido en las épocas de fragmentación. La influencia y el poder de los jefes libios no procedían solamente del hecho de disponer de sus tropas profesionales, sino también de la riqueza de las ciudades que les reconocían como jefes suyos. El feudalismo libio que se avecinaba ofrecía la particularidad de no tener su centro en los grandes dominios terrícolas, sino en las ciudades, las más importantes de las cuales — Bubastis, Tanis y Sais — darían por turno dinastías reales al Bajo Egipto en el transcurso del período feudal que se iniciaba y que debía durar hasta el comienzo de la XXVI dinastía (663).

Después de la muerte de Psusennes, Sheshonq, el más poderoso de los jefes libios y «Gran Jefe de los Ma», se arrogó el título de monarca, probablemente haciéndoselo reconocer por sus iguales, que se habían impuesto en el Delta y el Egipto Medio [48]. Sheshonq inauguró la XXII dinastía [49]. Su familia regentaba el sumo sacerdocio de

Harsafes en Heracleópolis, y había establecido su autoridad en el centro del Delta, desde Heracleópolis hasta Bubastis.

Según Manetón, Sheshonq instaló su capital en Bubastis, una de las grandes ciudades del Delta. El descubrimiento hecho por MONTET de una necrópolis real en Tanis, donde se encontró, al lado de la tumba de Psusennes I (de la XXI dinastía), la de Osorkón II, en la que habían sido depositadas más tarde varias momias reales de la XXII dinastía, entre ellas la de Takelot II y tal vez la de Sheshonq III [50], podría indicar que los Sheshónquidas conservaron en Tanis el carácter real; pero este descubrimiento no parece ser suficiente para admitir que la XXIII dinastía, contrariamente a la tradición expresada por Manetón, se hubiese establecido en Tanis. El hecho de que al finalizar la XXII dinastía la ciudad de Tanis se sublevase contra el último de sus representantes para reemplazarlo por Pedubast, personaje de origen tanita [51], me parece un argumento de peso para admitir la versión de Manetón según la cual Tanis, bajo el mando de los Sheshónquidas, dejó de ser la residencia real, privilegio que pasó a Bubastis.

El cambio de dinastía tuvo lugar sin conflictos. Sheshonq I casó a su hijo, el futuro Osorkón I, con la princesa Makare, hija de Psusennes II; rindió a su predecesor honores divinos, y la corona de faraón pasó a una familia descendiente de invasores procedentes de Libia que, durante dos siglos, iba a dar a Egipto sus reyes y los sumos sacerdotes de Amón.

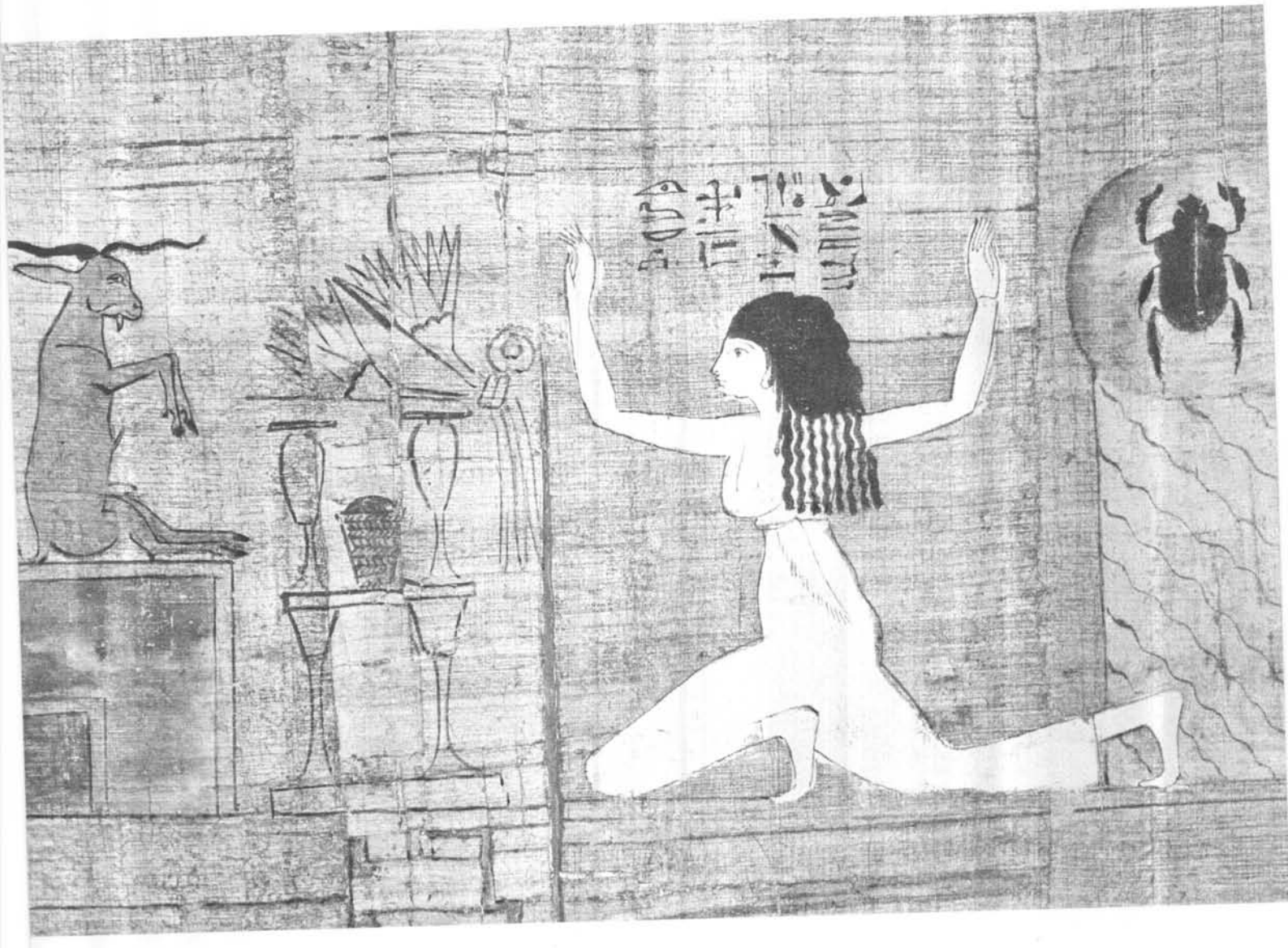
El hecho de que Sheshonq, el «Gran Jefe de los Ma», se instalase tranquilamente en el trono de los faraones significa que representaba en aquel momento no el poder real, sino la fuerza auténtica, la fuerza militar, que en el decadente Egipto de la XXI dinastía estaba totalmente formada por los veteranos mercenarios libios. El advenimiento de Sheshonq abre, pues, en la historia de Egipto un nuevo episodio caracterizado por la supremacía de una clase militar extranjera, a punto de convertirse en una nobleza terrateniente y feudal. Los libios, aplastados por Ramsés III, se habían convertido pacíficamente en los dueños de Egipto, porque, poco a poco, dicho país les había entregado todo su dispositivo defensivo.

Sostenido por los jefes de los mercenarios libios, Sheshonq no podía hacer sino confirmarles en la autoridad que, de hecho, habían ya conquistado. Su advenimiento inicia la era legal del feudalismo.

En cada ciudad importante del Delta, el jefe de los mercenarios libios o un personaje egipcio notable, gran sacerdote o gobernador, es reconocido a partir de entonces por el rey como príncipe hereditario. Todos estos príncipes son vasallos del monarca [52], pero éste no recibe su poder legítimo más que de Amón. En la cima del feudalismo de los príncipes temporales que se han repartido el Bajo y Medio Egipto, así como en la del feudalismo sacerdotal que domina el país desde Siut a Elefantina,

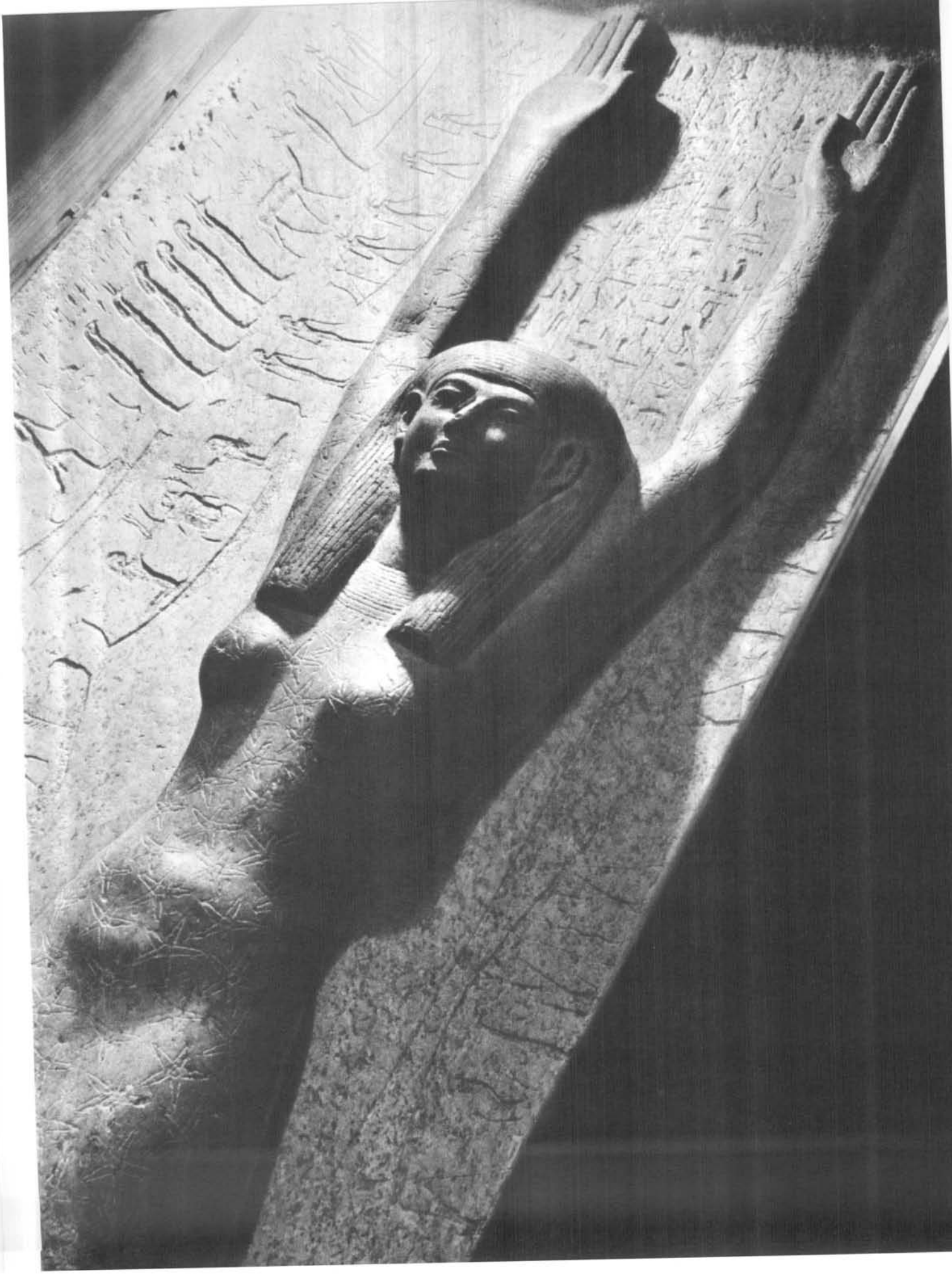
LÁMINAS 1 A 8 ►

















el gran sacerdote de Amón, representante del gran dios, aparece como el verdadero dispensador del poder.

Desde su viejo palacio de Tebas construido mil años antes, el sumo sacerdote de Amón, despojado del poder temporal, domina a Egipto porque es el único portavoz del dios, cuya voluntad queda expresada en los oráculos, y el único que puede conferir el poder legítimo.

Dominar Tebas equivale a dominar Egipto. Tal fue la primera preocupación de Sheshonq I. Apenas dueño del trono, marchó sobre Tebas, ocupó la ciudad e hizo designar por el oráculo del dios a su propio hijo Iuput como gran sacerdote. Es posible que parte del sacerdocio haya abandonado Tebas en este momento buscando un refugio en Nubia, en la región de Napata, y asentado allí los cimientos de la monarquía teocrática que dos siglos más tarde impondría a Egipto una dinastía de reyes etíopes [53].

También es posible que el propio Sheshonq quisiese hacer desaparecer, ante el poder real que acababa de adquirir, el del «Gran Jefe de los Ma», título que ostentaba antes de subir al trono (950). En efecto, este título desaparece al reinar Sheshonq, pero reaparecerá durante el reinado de Osorkón II (870-847), sea porque los jefes de los mercenarios libios, en vías de convertirse en príncipes locales, se lo hubiesen arrogado, o porque hubiera sido concedido por el propio rey a príncipes reales con prerrogativas de príncipes locales [54].

Sheshonq I, dueño de la corona real y a través de su hijo del pontificado supremo, y jefe de los «Grandes Jefes de los Ma», fielmente agrupados a su alrededor, iba a dar a la monarquía un último momento de gloria antes de su desintegración durante tres siglos en la fragmentación del feudalismo. Para captar todo el alcance de la política emprendida por Sheshonq I es conveniente comprender en primer lugar la evolución de la situación política y económica fuera de Egipto.

4. El Asia Anterior y el comercio internacional durante la época de Sheshonq I

La característica esencial del Asia Anterior en el siglo x a. C. es la ausencia de cualquier gran potencia política. El reino hitita, destruido por las invasiones de los «pueblos del mar», sobrevive en el nombre de hititas que ostentan ahora los príncipes de Karkemish y de Alepo. Babilonia, después del esfuerzo realizado por Nabucodonosor I (1146-1123) para dominar la ruta del Éufrates mediante la conquista de Amurru, ha sido obligada a abandonar sus posiciones más avanzadas y se defiende con dificultad contra los constantes ataques de los nómadas, mientras en su interior las crisis se suceden sin interrup-

◀ LÁMINAS 1 A 8

ción. Sumer, cubierto de arena e invadido por seminómadas, y cuyas antiguas ciudades marítimas no son ya más que ciudades sacerdotales en decadencia, es una amenaza constante para el valle del Éufrates. Un simple príncipe llegado de dicha región se impone a Babilonia y funda en ella la V dinastía (1038-1022), muy pronto derrocada por los conflictos de la guerra civil, las incursiones extranjeras y el hambre. En 996 el trono es ocupado por un elamita, y durante el siglo siguiente las incursiones de los arameos acaban con la seguridad en el valle del Éufrates.

Asiria, aprovechando los acontecimientos que paralizaron a Babilonia después del reinado de Nabucodonosor I, había intentado afianzarse nuevamente en las costas del Mediterráneo. Teglatfalasar I (1116-1090) había llegado hasta Arvad, pero no se había atrevido a atacar ni a los poderosos puertos fenicios ni a los reinos arameos creados sobre las ruinas de los imperios hitita y egipcio, en Damasco, Tsoba y Bet Rehob. A causa de las incursiones de los nómadas que infestaban Mesopotamia, los reyes asirios no habían podido sostenerse en el norte de Siria. Hasta el reinado de Adadnirari (911-891), su política consistió en defenderse de sus vecinos y en luchar contra Babilonia, país con el que debían concluir un tratado de amistad alrededor del año 900, refrendado por un doble matrimonio político [55].

A mediados del siglo x, Babilonia y Asiria sufren, pues, un eclipse total, y su influencia desaparece en Siria y Fenicia. Esta profunda decadencia de las dos potenc as mesopotámicas, debida en gran parte a las persistentes incursiones de los arameos procedentes del oeste, de los elamitas que descendían de las mesetas orientales y de los seminómadas instalados en el delta de los dos ríos, va acompañada necesariamente, en lo que a Babilonia se refiere, de una crisis económica extremadamente grave. Saqueados por los nómadas, los valles del Éufrates y el Tigris no ofrecen ya ninguna seguridad al comercio. Los desiertos del país de Sumer obstaculizan, por otra parte, las relaciones marítimas directas entre Babilonia y la India, y, además, la ruta caravanera del Elam está cortada por los movimientos de pueblos que agitan dicho país. Las colonias de mercaderes instaladas desde hace siglos en Assur y en Susa, han desaparecido o carecen ya de importancia económica. La gran ruta del tráfico de la India a la región mediterránea, que pasaba desde hacía más de veinte siglos por Mesopotamia, había debido desplazarse, y, en consecuencia, el mar Rojo había adquirido creciente importancia.

Por lo tanto, la crisis que hizo estragos en Mesopotamia durante el siglo x no tuvo repercusiones enojosas en la actividad de los puertos fenicios, que hallaron a través del mar Rojo el acceso directo hacia Arabia y la India. Todas las circunstancias se mostraban, además, muy favorables a la expansión de los fenicios. La gran emigración de los «pueblos del mar» había asestado un duro golpe a las ciudades fenicias; Ugarit no se levantaría ya de sus ruinas. Pero Biblos, Arvad, Sidón y Tiro se habían recupe-

rado rápidamente. La destrucción de la talasocracia creto-micénica abría las puertas del mar a los marineros fenicios, y la ausencia de toda intervención política egipcia, hitita o mesopotámica, al devolverles su plena independencia, ofrecía vastas posibilidades a los puertos mediterráneos. En cuanto al mar Egeo, no cabe duda de que después de las invasiones había quedado casi cerrado para ellos, a causa de los piratas carios y cilicios que amenazaban la navegación.

Sin embargo, se abrían ante ellos amplias compensaciones. La inmigración de los etruscos y de los sículos hacia Italia establecía relaciones entre aquellos lejanos países y Siria. La supremacía indiscutible de las flotas de Tiro y Sidón les aseguraba la hegemonía en Cilicia y en las islas; y Chipre, Malta y Sicilia se convertían en importantes centros comerciales para los fenicios, quienes instalaban en ellos sus factorías. Navegando cada vez más lejos a lo largo de las costas, los navíos fenicios habían alcanzado y cruzado el estrecho de Gibraltar antes del año 1000. España quedaba abierta a su tráfico. La factoría que montaron en Gades (Cádiz) les puso en contacto con el reino de Tartesos, cuyos pacíficos pobladores explotaban minas de plata, de cobre y de plomo, y mantenía asimismo constante relación con las islas británicas, que les aprovisionaban de estaño, llegando hasta las regiones nórdicas en busca del ámbar.

En la costa marroquí, Lixos permitiría a los mercaderes fenicios relacionarse con las caravanas procedentes del interior de África.

En menos de un siglo, los marinos de Tiro y Sidón habían descubierto en Occidente un mundo nuevo que les ofrecía ilimitadas posibilidades.

Comerciantes, aventureros y a veces piratas, los fenicios se convirtieron en los traficantes de la plata, el cobre y el estaño en todo el Mediterráneo; vendían también esclavos, principalmente mujeres y niños, de los que se apoderaban a lo largo de las costas y en los nuevos países donde adquirían los metales, e importaban los productos manufacturados que compraban en Egipto y las especias procedentes de los países de Punt.

La abundancia de plata existente en Egipto bajo la XXI dinastía, atestiguada por los magníficos sarcófagos de plata de sus últimos reyes [56], es una prueba de los intercambios efectuados por mediación de los armadores fenicios entre el mundo antiguo y el nuevo.

La prosperidad fenicia exigía la libertad de las relaciones económicas con Egipto y los países situados más allá del mar Rojo. La decadencia egipcia y la desaparición de la marina micénica, para la que había sido construido en Egipto el puerto de Faros, les dejaban el campo libre. En Menfis, a partir del siglo XII, el empuje del comercio fenicio no había cesado de aumentar; en la ciudad había un barrio reservado a los tirios. En Tanis se habían instalado armadores fenicios que mantenían un vivo comercio marítimo con Tiro, Biblos y, sobre todo, Sidón [57].

Este inmenso desarrollo, que convertía a los fenicios en los grandes agentes del comercio internacional, no dejaba de influir en sus instituciones. Como siempre, la atracción del mar y del comercio transformaba a la sociedad en un sentido democrático. En las ciudades fenicias, el tráfico comercial era obra, a la vez, de los particulares y del monarca. El rey de Biblos, Tchekerbaal, era un hombre de negocios al mismo tiempo que un soberano; sus libros de operaciones comerciales eran llevados al día, y la venta de los árboles de sus dominios obligaba a una contabilidad mercantil [58]. No se trataba, en realidad, de un verdadero soberano, sino más bien de una especie de *dux* como los que Venecia conoció en sus tiempos de esplendor. Las ciudades fenicias «donde los mercaderes son más ricos que príncipes», como llegará a decir Ezequiel [59], eran gobernadas por consejos de hombres de negocios entre los que se elegía el rey. Eran oligarquías plutocráticas minadas por movimientos sociales que en ciertas ciudades sustituyeron al rey por magistrados anuales, los sufetas.

Estas ciudades, que formaban estados independientes, iban convirtiéndose en verdaderos imperios marítimos. Sus factorías y sus colonias se agrupaban alrededor de la metrópoli, a la que pagaban un diezmo sobre todas las transacciones comerciales. De este modo, las metrópolis se transformaban en centros de negocio y de finanzas. Al estar toda su prosperidad basada en los intercambios, se hallaban orientadas hacia las relaciones internacionales. Los extranjeros que acudían a comerciar a sus puertos eran la condición principal de su prosperidad; por ello el derecho internacional tuvo en ellas un notable desarrollo. El relato de Unamón, que visitó antes de 1050 los puertos de Dora, Tiro y Biblos, es muy revelador en este aspecto.

En los países de la costa oriental del Mediterráneo, y muy especialmente en las ciudades fenicias y Egipto, es seguro que durante el siglo x las consideraciones económicas dejaban muy atrás a las políticas.

Por lo tanto, después que la inseguridad hubo reducido considerablemente el papel de Mesopotamia como ruta principal del tránsito, el mar Rojo adquirió un valor esencial, y las ciudades del Delta tuvieron un interés directo en la conservación de su dominio.

Jerusalén, convertida en la capital de David y más tarde en la de Salomón (973-936), iba a verse obligada repentinamente a desempeñar un papel de primer plano a causa de su posición geográfica. La política de los reyes de Palestina se había afirmado inmediatamente como netamente económica. Al aliarse con el rey Hiram de Tiro y apoderarse de pequeñas ciudades edomitas en el litoral del mar Rojo, David se había asegurado el dominio de la vía comercial que por Jerusalén, Edom y el mar Rojo enlazaba directamente Arabia, y a través de ella la India, con Tiro y el Mediterráneo.

Durante el reinado de Salomón la monarquía se organiza y Palestina se convierte súbitamente en una potencia. Jerusalén, transformada durante veinte años en una in-

mensa cantera, adquiere el aspecto de una capital. En virtud del tratado concertado por David con el rey Hiram, Tiro suministra la madera de cedro y de ciprés que Jerusalén paga con aceite y trigo. Los carpinteros y albañiles sirios erigen el templo que se levanta al lado del palacio real y del harén.

En torno al monarca va organizándose el gobierno. El sacerdocio, estrechamente sometido a su obediencia, «no se apartó de las prescripciones del rey cualquiera que fuese el objeto de éstas» [60]. La administración se halla bajo la autoridad de un primer ministro asistido por dos cancilleres; los departamentos encargados de la hacienda y las finanzas están atendidos por funcionarios cuya retribución consiste, como en Egipto, en el usufructo de tierras reales [61]. La hacienda, dirigida por doce intendentes, suministra los recursos necesarios para los gastos del rey y la casa de éste [62]. El impuesto que durante el reinado de David era exigido todavía a la asamblea de las tribus, es recaudado a partir de entonces por la autoridad real [63]. El servicio de trabajos públicos adquiere un vigoroso empuje, y los cananeos, a quienes los hebreos han impuesto su autoridad, se ven sometidos a trabajos forzados por orden del rey [64], en condiciones más duras que las soportadas por los hebreos antaño, cuando habían sido obligados a trabajar en Egipto para el faraón. Decenas de miles de ellos son enviados al Líbano para talar árboles y extraer piedras, o son dedicados al acarreo bajo la vigilancia de intendentes israelitas [65]. En Jerusalén se ha organizado la policía de la ciudad y la guardia cuida de la seguridad de las calles durante la noche [66].

Se ha creado un ejército permanente dotado de 1.400 carros de combate y 12.000 jinetes, lo que representa una verdadera potencia [67]. Se erigen varias fortalezas en Megiddo [68] —cuya conquista por los grandes faraones de antaño recordaban triunfalmente los muros de los templos de Karnak — y en Tamar de Judá [69]. Desde Megiddo, Salomón domina la ruta que, procedente de Egipto y pasando por Damasco, llega al Éufrates. Desde Tamar se asegura el dominio de la ruta de Tiro al mar Rojo.

Asiongaber, en el golfo elamita, se convierte en el puerto principal del mar Rojo. Allí tiene lugar la botadura de una flota israelita, construida y equipada por tirios, que asegurará a Salomón el dominio absoluto del tráfico con Arabia [70].

Gracias a su poderío militar, Salomón tiene a su merced las grandes vías de tráfico que desembocan en Tiro. A la gran metrópoli no le queda, pues, más remedio que ponerse de acuerdo con él. Por otra parte, Tiro consigue, gracias a su alianza con Jerusalén, ventajas muy apreciables. A partir de entonces, la seguridad de las rutas de Mesopotamia por Damasco y las del mar Rojo por Jerusalén, protegidas por las ciudades israelitas, le ofrece toda garantía. El dominio que ejerce Salomón sobre ellas asegura a Tiro, su aliada, un verdadero monopolio en todo el tráfico de Palestina.

En el plazo de veinte años Salomón convierte a Jerusalén en un importante centro del comercio internacional. Extranjeros procedentes de todas partes afluyen a ella, y los

artesanos cananeos — carpinteros, forjadores y orfebres — se instalan allí en gran número [71]. Sin embargo, los hebreos siguen siendo agricultores, y son casi siempre los vencidos cananeos quienes proporcionan a Salomón la población comercial de que tanto precisa su nueva capital [72].

Bajo el régimen de Salomón, Jerusalén conoce una prosperidad extraordinaria. El oro se acumula en ella. Llega de Arabia, de donde cada tres años las flotas israelitas regresan cargadas de especias, marfil, oro, monos y pavos reales [73]; de los países de Punt «con la reina de Saba» [74], con las caravanas de mercaderes que cruzan el país, dirigiéndose a Tiro o Damasco, y que pagan remunerativos derechos de aduana; y por último, a través del extenso comercio de caballos cilicios que Salomón emprende con Egipto [75]. Será tal vez necesario admitir, como indica la Biblia, que los ingresos de Salomón ascendían a 666 talentos de oro anuales [76]. En todo caso, pudo constituir considerables reservas de oro, con las que hizo fundir los centenares de escudos que adornan los muros de su «palacio del Líbano» [77].

El poder de Salomón parece desmesurado si se le compara con el de su pueblo. Monarca absoluto, se impone, por su fuerza militar y su riqueza, como un soberano totalmente absorto en los intereses económicos y sin tener en cuenta que su pueblo es esencialmente agrícola.

En realidad, la situación internacional de la que Israel disfruta en este momento no procede de la importancia adquirida por la nación, sino que reside exclusivamente en la política real. En medio de la decadencia general de las potencias militares, Salomón, gracias a las fuerzas armadas que ha sabido organizar, se ha apoderado de la llave de las dos grandes vías económicas de las que dependen simultáneamente Tiro y Egipto. Por lo tanto, toda la política interior de Salomón va dirigida sólo a la constitución de un ejército que pueda asegurarle el dominio de la ruta del mar Rojo y, en consecuencia, el dominio de gran parte del tráfico internacional. Siguiendo las costumbres diplomáticas de la época, las relaciones que inicia con sus vasallos y aliados se traducen en matrimonios políticos; de este modo, la polvareda de ciudades y tribus que aglomera bajo su hegemonía llega a reunir en su harén setecientas esposas y trescientas concubinas moabitas, ammonitas,edomitas, sidonias e hititas, todas las cuales llevan consigo sus cultos nacionales

Tanto es así que, al mismo tiempo que el oro, penetran en Jerusalén los cultos extranjeros y las ideas morales, políticas y jurídicas de los países vecinos. La administración se organiza siguiendo el modelo egipcio; los escribas hebreos introducen en Palestina las nociones del derecho público faraónico, y la cultura hebraica se forma en la escuela de las letras egipcias. Cualquiera que sea la fecha en que fueron escritos los *Proverbios* de Salomón tal como han llegado hasta nosotros, no parece posible negar que a partir del siglo x los escribas hebreos, tomando como modelo la sabiduría

egipcia, empezaron a escribir manuales morales y administrativos que introdujeron en el país una concepción totalmente nueva de la vida, en la que la política, la ciudad y el comercio ocupan un lugar importante. Como reacción sin duda contra una excesiva influencia egipcia, que hubiese representado un grave peligro de absorción para su pueblo, Salomón trató de suscitar la aparición de una literatura nacional mediante una recopilación de canciones y crónicas reales [79].

La extraordinaria prosperidad de Jerusalén es el más vivo testimonio que poseemos sobre el destacado lugar que el comercio ocupa en la vida internacional del siglo x. La riqueza de Salomón se debe, en efecto, a un comercio que ya existía anteriormente, pero que él logró desviar en gran parte hacia Jerusalén. Y este comercio — Jerusalén sigue atestiguándolo — trae consigo no solamente la riqueza, sino también la cultura. Por lo tanto, si durante el siglo xv la cultura introducida en Siria por el tráfico comercial fue sobre todo babilónica, en el siglo x el comercio hizo penetrar en Palestina la influencia del arte y el pensamiento egipcios.

Hay que reconocer en ello la prueba del importantísimo lugar que ocupaban en aquel momento las ciudades del Delta en la vida económica.

Cualquiera que fuese la importancia de Jerusalén durante el reinado de Salomón, ésta no pudo cobrar realidad más que en función de las relaciones comerciales que Tiro y Sidón mantenían entonces, a través de Damasco, con el Alto Éufrates, y, sobre todo, a través del mar Rojo, con Arabia y tal vez la India. Por consiguiente, el oro reunido por Salomón debía de ser poca cosa en comparación con las inmensas riquezas que se acumulaban en los puertos fenicios y en las grandes ciudades egipcias; pues no se puede olvidar que si, gracias a Salomón, el tráfico del mar Rojo se canalizó hacia Jerusalén, antes se dirigía hacia el Nilo. Al lado de Tiro y de Sidón, o de Tanis, Sais, Mendes, Bubastis, Atribis y Menfis, Jerusalén, a pesar de todo, no era más que una pequeña ciudad.

Su fortuna se confunde, además, con la de su rey, cosa que no ocurre en las ciudades fenicias o egipcias. El comercio de Jerusalén es, principalmente, el resultado de las expediciones marítimas enviadas por Salomón hacia Arabia, como hicieron antes los faraones hacia los países de Punt. Salomón no reunió más riquezas en Asiongaber que las obtenidas por las flotas egipcias de Punt en el transcurso de los siglos anteriores.

El principal comerciante de Jerusalén es, pues, su rey: él se convierte en el gran suministrador de caballos de Egipto. Ha imitado a los reyes fenicios transformándose en un rey mercader. Pero en Jerusalén no existe un comercio particular notable al lado del comercio emprendido por el propio monarca, al revés de lo que ocurre en Egipto y en Fenicia. Ello es lo que puede inducir a engaño acerca de la fortuna acumulada en Jerusalén y hacer creer que la pequeña capital israelita representaba en aquel momento una riqueza mayor que la de Egipto [80].

A pesar de su momentánea riqueza, Jerusalén no es más que una ciudad provinciana, y Salomón, pese al oro que le rodea y al poderío — muy real — que haya podido crear, no es sino un rey local que únicamente debe su gloria y su fortuna a la alianza con Tiro.

Y esta alianza constituye una verdadera amenaza para Egipto. Al pasar por Jerusalén, el comercio del mar Rojo se desvía de la ruta de Egipto, y los productos de Arabia se vierten sobre Tiro. Por si esto fuera poco, la ruta terrestre que desde Tanis enlaza con los puertos filisteos y egipcios se halla controlada por las ciudadelas de Salomón. El problema del dominio del tráfico del mar Rojo y el de la libertad de tráfico en las rutas de Palestina se plantean a Egipto en el momento en que Sheshonq I sube al trono, y constituirán la preocupación esencial de su política.

5. La política de la XXII dinastía

Durante todo el reinado de Salomón, Sheshonq sostuvo con Palestina las relaciones amistosas establecidas por Psusennes II, lo que parece haberle permitido hacer aceptar a aquél un vasallaje puramente teórico respecto a Egipto.

La política de Salomón suscitaba vivas oposiciones en su reino. La población urbana, compuesta en su mayor parte por cananeos a quienes la política real enriquecía — en Jerusalén el oro era tan abundante como las piedras [81] —, le apoyaba; pero el pueblo llano se quejaba de los impuestos [82]. Los agentes del fisco eran vistos con horror por el pueblo [83] y, además, la política del rey, tendente a confundir a los israelitas con los cananeos, hallaba una viva resistencia por parte de las tribus. La extensión de los trabajos obligatorios reales a los israelitas había hecho estallar sediciones encabezadas por Jeroboam, uno de los capataces de los trabajos. Al ser perseguido, éste huyó a Egipto, donde fue acogido calurosamente. Los profetas, indignados ante la difusión de los cultos extranjeros, excitaban abiertamente al pueblo contra la política real [84], y, desde Egipto, Jeroboam formaba un partido de descontentos.

Al morir Salomón, estalló la crisis. Roboam, su primogénito, sólo fue reconocido como rey por aquellos sectores del país en los que predominaba la población urbana [85], mientras Jeroboam acudía presuroso para acaudillar la insurrección [86].

El cisma que en este momento se produce en Palestina entre la política monárquica, mercantil, urbana e internacional, por una parte, y las aspiraciones tradicionales y rurales de la masa de la población agrupada alrededor de los profetas, por otra, amenazaba con aniquilar la obra de Salomón, que, en realidad, representaba sólo algo superpuesto al país, pero sin vínculos reales que a él lo sujetasen.

La insurrección triunfante redujo el reino de Roboam a la ciudad de Jerusalén y

a las ciudades que jalonaban la ruta del mar Rojo. Pero, aunque privado de la casi totalidad del territorio, Roboam conservaba las considerables reservas de oro de Salomón y el control de la vía de tráfico de Asiongaber a Tiro. Se dispuso a resistir en ella a cualquier precio, fortificando las ciudades que la bordeaban y estableciendo en ellas almacenes y depósitos de armamento. Se instalaron allí guarniciones permanentes bajo el mando de los hijos nacidos de sus dieciocho esposas y sus sesenta concubinas, y éstos asumieron el rango de príncipes locales, «abundantemente provistos de víveres y mujeres». Sólidamente instalado en este pequeño territorio, Roboam se disponía a continuar la política de Salomón, que había hecho de Jerusalén un gran mercado de tránsito, con un papel muy parecido al de Damasco, por citar un ejemplo. Pero esto era precisamente lo que temían las ciudades del Delta, que constituían en Egipto el último baluarte del poder monárquico. Sheshonq I aprovechó el debilitamiento de la monarquía en Jerusalén para reanudar la política tradicional de Egipto, que siempre había codiciado ejercer su protectorado sobre Palestina, y se presentó como defensor de las ciudades del Delta. A partir de entonces, y agrupando a su alrededor a todas las fuerzas vivas del Bajo Egipto, la clase militar libia y las ciudades comerciales, la monarquía iba a disfrutar de una momentánea recuperación de vitalidad y poderío.

Según dice la Biblia, Sheshonq I «cayó sobre Jerusalén; se apoderó de los tesoros de la Casa del Eterno y de los tesoros del rey; se adueñó de todo. Se apropió de todos los escudos de oro que Salomón había mandado hacer» [87]. Después, atravesando y devastando todo el país de Israel, avanzó hasta Megiddo [88].

Después de la guerra civil y de la guerra contra Egipto, Palestina quedó destrozada y arruinada. Los dos pequeños reinos de Judá e Israel, en los que se dividió entonces, se vieron obligados a aceptar la tutela de Egipto y a pagarle tributo [89]. El brillante papel económico desempeñado por Jerusalén durante el reinado de Salomón carecía de futuro.

En cambio, la victoria de Sheshonq tuvo espléndidas consecuencias para Egipto. Ante la intervención de las fuerzas militares egipcias, las ciudades fenicias, que se jactaban de tratar como iguales a los reyes de la XXI dinastía, se apresuraron a reconocer en Sehshonq el antiguo prestigio de los faraones; en Biblos fueron dedicadas a la diosa local Baalat estatuas de Sheshonq I y de Osorkón I [90], y, si se presta crédito a las inscripciones triunfales que Sheshonq hizo grabar en los muros del templo de Karnak para conmemorar su victoria, dichas ciudades aceptaron pagarle tributo, como hacían antaño, en tiempos de la XIX dinastía, con los reyes de Tebas. Las grandes cantidades de metales preciosos, y principalmente de plata, de que dispuso Osorkón I dan verosimilitud a ello.

La destrucción de Jerusalén como punto de tránsito y la decadencia de los pequeños puertos edomitas que le siguió, desviaron, como es lógico, la navegación del mar

34 Rojo hacia Egipto. No disponemos de ningún dato acerca de las relaciones de Egipto con Arabia durante los reinados de los monarcas de la XXII dinastía. No obstante, parece imposible poder admitir que el activo comercio que se había realizado entre Tiro y Arabia durante el reinado de Salomón, y que había hecho afluir a Jerusalén las reservas de oro que capturó Sheshonq, hubiese cesado de golpe. Todo hace creer que dicho comercio volvió a enfocarse hacia Egipto, donde, tras la XVIII dinastía, y como en tiempos del Imperio Antiguo, los navíos procedentes del mar Rojo podían llegar directamente a las grandes ciudades marítimas del Nilo. No cabe duda de que ésta es la razón que vinculó tan estrechamente con Egipto a las ciudades fenicias (incluso cuando se produjo el rápido colapso del poderío militar de los reyes libios); y es también la única explicación posible de las inmensas riquezas de los reyes de la XXII dinastía. Después de vencer a Jerusalén, no dudaron en seguir por su cuenta la política salomónica, y Osorkón I obtuvo en el comercio árabe riquezas tan considerables como las que algunos años antes consiguiera Salomón.

El empeño de Sheshonq en asegurar la continuación de la actividad económica de Egipto, o sea de sus ciudades, se manifiesta también en la ocupación, que realizó poco después, del gran oasis libio, productor de trigo en abundancia. El establecimiento del régimen señorial en el Alto Egipto y de la economía cerrada que era su corolario, restringía las posibilidades de exportación del trigo por los puertos del Bajo Egipto. Al extender su autoridad al gran oasis, Sheshonq canalizaba la producción de éste hacia las ciudades del Delta, aumentando así considerablemente sus posibilidades de tráfico. Una vez más, la política monárquica se asociaba con las aspiraciones económicas de las poblaciones urbanas.

La política de Sheshonq se vio coronada por el éxito. No solamente devolvió a Egipto su prestigio, sino que frenó la grave crisis económica que amenazaba al Bajo Egipto. Sería pueril creer que Sheshonq y sus sucesores vivieron de los escudos de oro de Salomón y de las reservas de metales preciosos traídas de Palestina. No puede negarse que dichas riquezas facilitaron inmediatamente a la nueva dinastía amplias posibilidades que le permitieron emprender grandes obras de embellecimiento en la residencia real; pero mucho más importantes fueron las consecuencias económicas, que, al devolver a los Sheshónquidas el dominio del comercio con Arabia, les convirtieron en los verdaderos beneficiarios de la política de Salomón, quien no había hecho sino reanudar la de los faraones.

Los inmensos recursos en metales preciosos de que dispusieron los faraones se manifiestan en los sarcófagos de plata donde el último rey de la XXI dinastía y Hekakheperre Sheshonq, que reinó muy brevemente hacia 893 [91], se hicieron enterrar [92]. Como el de Psusennes II, el sarcófago de Sheshonq reproduce su efigie y es de plata maciza; está realzado con una diadema y un ureo de oro. La momia de Psusennes II

ostenta sobre su cabeza y su pecho una espléndida máscara de oro. La de Sheshonq había sido envuelta en una sábana de lino, sobre la cual habían sido aplicadas hojas de oro cortadas por bandas azules. El rostro se halla también cubierto por una admirable mascarilla de oro. La prueba de que estas reservas no procedían solamente de la toma de Jerusalén nos la da el hecho de que Psusennes, que fue aliado de Salomón, se hiciera construir un espléndido sarcófago de plata maciza, metal que Egipto no producía, y que, en consecuencia, sólo se podía acumular en sus arcas por los beneficios del comercio internacional.

Pero es evidente que estos beneficios aumentaron en enorme proporción cuando la ruina de Jerusalén hubo devuelto a Egipto el dominio de la ruta del tráfico del mar Rojo a Tiro, así como el acceso de los caminos de caravanas que enlazaban el Delta con Siria y la totalidad del Asia Anterior.

Los inmensos recursos de que Egipto dispone en este momento son puestos de relieve por las considerables donaciones de oro y plata hechas por Osorkón I, hijo y sucesor de Sheshonq, a los templos del Bajo Egipto.

Tales donaciones, que constituyen un elemento esencial de la política de Osorkón, son al mismo tiempo un precioso índice de la situación económica del país en esta época. Para captar exactamente su alcance, debe tenerse en cuenta la antinomia absoluta que existe, desde el punto de vista económico y social, entre el Alto y el Bajo Egipto. El gran sacerdote de Amón extiende su autoridad sobre un país dividido en dominios señoriales y sobre una población reducida a un estatuto perpetuo y que vivía bajo un régimen de economía cerrada. El rey Osorkón reina sobre un territorio donde el papel preponderante es desempeñado por las poblaciones urbanas que viven del comercio exterior y que al comprar, para exportarlo, el trigo producido por el Delta, han mantenido allí en gran parte la propiedad libre. Mientras en el Alto Egipto los territorios de los templos se venden con los siervos que los ocupan, cerca de Menfis los pequeños propietarios venden sus tierras siguiendo las normas del derecho individualista [93]. Y si el valor de los terrazgos ha descendido en el Alto Egipto a 0,4 ó 0,2 *kedet* de plata por arura, a causa de las servidumbres perpetuas que pesan sobre ellos en beneficio de sus ocupantes, va sean libres o siervos, en el Medio Egipto, por el contrario, las tierras que se venden en plena propiedad conservan su valor normal de 11 *kedet* de plata por arura [94].

Un documento muy interesante, la *Estela de Dakhleh,* establece que la propiedad privada existe igualmente bajo el rey Sheshonq en el oasis de Dakhleh. No obstante, se halla en evolución, y en este momento adquiere un carácter inalienable y familiar. Entretanto, habiéndose producido conflictos en dicho oasis, el rey manda allí como gobernador al director de las tierras inundadas del dominio real. Una vez restablecido el orden, un sacerdote llamado Nesubast se dirige a él para reivindicar la propiedad

de un manantial del que pretendía apoderarse la hacienda del rey. El gobernador hace examinar los documentos del catastro redactados durante el reinado de Psusennes y saca la conclusión de que la fuente objeto del litigio no es más que una desviación perteneciente a Nesubast por haberla heredado de su madre. En consecuencia, le hace comparecer ante el dios Sutekh, divinidad del oasis, y éste proclama el derecho de propiedad del demandante sobre la fuente en disputa, denegando de este modo las pretensiones reales. Este incidente pone de manifiesto el respeto a la propiedad privada por parte de la hacienda real, y establece el apoyo que la política del rey concede a dicha propiedad.

Ello no impide, además, que tal propiedad siga evolucionando. Sutekh declara, en efecto, que Nesubast es el único propietario del manantial, sin que ninguno de sus hermanos pueda compartirlo con él, y añade que dicha fuente pasará después a su hijo, y al hijo de su hijo, quienes la administrarán como un bien de familia inalienable e indivisible [95]. Destaca que dicha inalienabilidad es impuesta por el oráculo del dios Sutekh y que no ha sido reclamada por el demandante. Acaso sea ésta una indicación de la política sacerdotal que, a través de todo Egipto, tiende al establecimiento de bienes de manos muertas.

Este régimen de bienes de familia existe también en el Medio y el Bajo Egipto para los numerosos pequeños feudos militares que, como las tierras sacerdotales, constituyen bienes inalienables.

Tanto en el Alto como el Bajo Egipto, los templos desempeñan un papel esencial en la sociedad egipcia. Pero debe hacerse constar precisamente que el carácter de sus riquezas presenta una diferencia total en el Sur y en el Norte. Gracias al inventario ordenado por Ramsés III, hemos visto que los templos de Tebas son, a partir de esta época, grandes propietarios patrimoniales, y cuentan con 236.000 hectáreas y 86.486 esclavos; por el contrario, los templos de Heliópolis y Menfis no disponían respectivamente más que de 46.000 hectáreas y 12.364 esclavos, y de 2.775 hectáreas con 3.079 esclavos [96]. Cuanto más apartados del Alto Egipto, menos tierras poseen los templos. Los que dependen de Menfis, o sea los del Bajo Egipto, carecen prácticamente de dominios, aparte de las tierras que los circundan. Y, no obstante, los templos del Bajo Egipto no son menos ricos que los santuarios tebanos. Pero su riqueza no es territorial. No cabe duda de que tienden a apoderarse de las tierras y a fijar en ellas una población sometida a un estatuto perpetuo, y el período feudal que se inicia les permitirá alcanzar, por lo menos parcialmente, este resultado [97]; pero bajo la XXII dinastía tal objetivo no ha sido aún conseguido.

Sin embargo, es un hecho cierto que se hace ya notar la oposición entre la política económica y social del clero y la de las poblaciones libres, que hallan su principal apoyo en las ciudades, o incluso en la política real [98], como acabamos de ver en la

Estela de Dakhleh. Al practicar una política económica orientada hacia la expansión comercial, Sheshonq se ha apoyado en las ciudades. Osorkón, con sus generosas donaciones a los templos, trata sin duda alguna de captarlos para la política real. Pero se observa el hecho característico de que, mientras las donaciones hechas antaño por los faraones al templo de Amón en Tebas consistían en terrenos y esclavos, las que hace Osorkón están exclusivamente constituidas por valores mobiliarios, oro, plata y cobre. Si el rey no regala tierras a los templos es porque pretende conservar la jurisdicción sobre sus dominios, o porque, al hallarse éstos fragmentados entre los mercenarios libios, ya no puede disponer de ellos. De todos modos, ello demuestra que el rey no quiere o no puede contribuir a la extensión de los grandes dominios sacerdotales. En compensación, les proporciona riquezas que les permiten rivalizar con el templo de Amón. La *Estela de Osorkón I* nos ha conservado el inventario de los valores que el rey entregó a los dioses durante los primeros cuatro años de su reinado[99]. Desgraciadamente, la estela está incompleta. Amón figura en ella con escasas dádivas: 183 *deben* de oro y 19.000 *deben* de plata. Pero tal vez Amón haya recibido en el Alto Egipto tierras y esclavos. En compensación, Ra y la divina Enéada se han beneficiado de dádivas que ascienden a varios centenares de miles de *deben,* sin que podamos establecer una división exacta entre oro y plata; Atum ha recibido 5.010 *deben* de oro, 30.720 *deben* de plata y 1.600 *deben* de lapislázuli. Salta a la vista en la estela, por mutilada que esté, que los santuarios tebanos no se han beneficiado mucho en oro y plata, mientras se remitían, en cambio, sumas inmensas a los templos del Norte.

Un fragmento de la estela ha conservado los totales; éstos son enormes y ascienden por lo menos[100] a 300.000 *deben,* o 27.000 kilogramos de oro, y 2.000.000 de *deben,* o 180.000 kilogramos de plata. Tal vez pueda admitirse que al hacer las cuentas de sus donativos Osorkón aprovechara la circunstancia para establecer el inventario general de todos los metales preciosos propiedad de los templos. Aun suponiendo que, de acuerdo con esta teoría, se interpreten restrictivamente las cantidades de la estela y que dichos números representen los tesoros acumulados en los templos después de los donativos de Osorkón, deberíamos sacar todavía la conclusión de que la fortuna en bienes muebles de los santuarios, del rey y de Egipto en general, es inmensa[101]. Valorando los terrenos pertenecientes a los santuarios de Tebas al precio de venta de 11 *kedet* de plata por arura (1,1 *deben*), y los esclavos al precio, muy alto, de 7 *deben* de plata, podría estimarse su fortuna en 275.000 *deben* de plata por las tierras y en 602.000 *deben* de plata por los esclavos, lo que da un total de 877.000 *deben* de plata. La fortuna inmobiliaria de todos los templos de Egipto, tal como la detalla el gran *Papiro Harris* bajo Ramsés III, representaría, siguiendo las mismas bases de evaluación, 1.026.755 *deben* de plata.

De este modo se ve inmediatamente que la fortuna mobiliaria de los templos, que

comprende por lo menos 300.000 *deben* de oro y 2.000.000 de *deben* de plata, es muy superior a su fortuna inmobiliaria. Y que en Egipto, por consiguiente, cualquiera que sea la importancia de la tierra, es la hacienda mobiliaria la que representa la principal riqueza del país. Pretender representar a Egipto como esencialmente, y hasta exclusivamente, agrícola es un error, debido al hecho de que no poseemos más que muy escasos elementos que nos permitan juzgar la importancia de las ciudades y la del comercio que las enriqueció.

Hay que rendirse a la evidencia. La verdadera riqueza de Egipto no está constituida por la tierra, sino por los beneficios del comercio que los productos del agro contribuyen ampliamente a asegurar cuando el régimen de la economía cerrada no obstaculiza su venta. No cabe la posibilidad de considerar que tan inmensa riqueza mobiliaria ha sido producida por la acumulación del oro retirado de Nubia; hemos visto que, después de Ramsés III, la producción de las minas de oro de Nubia es extraordinariamente baja [102]. Por otra parte, la plata procede exclusivamente del extranjero y los tributos de las ciudades fenicias no habrían podido formar jamás unas reservas tan enormes. Debemos, pues, admitir que el oro y la plata de los que Egipto dispone proceden, en su mayor parte, de su actividad comercial. En los períodos feudales de economía cerrada, el Alto Egipto no desempeña sino un papel muy secundario desde el punto de vista económico. En cambio, el Delta, a pesar de la fragmentación feudal, conserva, gracias a sus ciudades, una capital importancia en la economía internacional.

Las inmensas fortunas mobiliarias de los templos no permanecen improductivas. Los templos de Egipto, así como los de Mesopotamia, participan activamente en la vida económica del país, no sólo vendiendo sus cosechas y los productos de sus talleres en las regiones donde no reina la economía cerrada, sino también haciendo valer sus metales preciosos en los préstamos que conceden a terceros. Hemos señalado ya que los templos utilizan los servicios de comerciantes que cuidan de la venta del excedente de la producción de sus talleres o de sus campos. No parece que en el transcurso de este período feudal los santuarios de Tebas se hayan dedicado a operaciones de banca. En cambio, los templos del Medio y Bajo Egipto, que disponían, como acabamos de ver, de enormes riquezas mobiliarias, emitirán a partir del siglo VII lingotes timbrados de valor fijo. Parece cierto que, mucho antes de esta época, realizaron operaciones bancarias, especialmente en lo que se refería a préstamos. El más antiguo de éstos que ha llegado hasta nosotros data precisamente de la XXII dinastía y fue concedido por el templo de Harsafes a Heracleópolis, en el Egipto Medio [103].

1. La XXI dinastía (1085-950) comprende:

Reyes de Tanis:	*Sumos sacerdotes de Amón en Tebas:*
Smendes (Nesubenebdjed) (1085-1054).	Herihor, asume la dignidad real.
Psusennes I (Pasebkhamnut) (1054-1009), reina durante más de 40 años.	Piankhi, hijo de Herihor, no ostenta el título real. Cf. A. GARDINER, *Egypt of the Pharaons* (Oxford, 1961) pág. 313.
Pinedjem I, gran sacerdote de Amón, asciende al trono por su matrimonio con Makare, hija de Psusennes I; su madre era la hija real Mutnedjem, al parecer hija de Ramsés X.	Pinedjem I, hijo de Piankhi, después de ser coronado rey de Tanis, es sustituido como gran sacerdote de Amón por su hijo Mahasarte; más tarde, tras la muerte de éste y la insurrección de Tebas, por su segundo hijo.
	Menkheperre, cuyo pontificado duró por lo menos 48 años, se arroga el título real.
	Psusennes, hijo de Menkheperre, pontificado efímero.
Amenoftis (1009-1000)	Pinedjem II, segundo hijo de Menkheperre.
Siamón (1000-984)	
Psusennes II (984-950)	Psusennes.

Cf. P. MONTET, *Les constructions et le tombeau de Psousennès à Tanis* (París, 1951).

Cf. DRIOTON y VANDIER, *Ég.* págs. 511 y ss.

2. J. BAILLET, *Le régime pharaonique dans ses rapports avec l'évolution de la morale en Egypte,* I, (1912), pág. 121.

3. Sobre la historia de la XXI dinastía: E. MEYER, *Gottesstaat, Militärherrschaft und Ständewesen in Ägypten (zur Geschichte 21 der und 22. Dynastie),* en *Sitzber. Pr. Ak.,* Berlín, *Ph.—Hist. Kl.,* 1928, páginas 495-532.

Sobre Herihor y Smendes: H. GAUTHIER, *Livre des Rois,* III, págs. 232-240, y págs. 287 y 288; H. KEES, *Herihor und die Aufrichtung des thebanischen Gottesstaates,* en *Nachr. Göttingen, Fachgr. I, Altertumswiss.,* N. F., Bd. 2, núm. 1 (1936), págs. 1-20; H. KEES, *Das Priestertum im ägyptischen Staat vom Neuen Reich bis zur Spätzeit* (Leiden, 1953), págs. 160 y ss.; A. GARDINER, *Egypt of the Pharaons* (Oxford, 1961), págs. 316 y siguientes.

4. Decreto de Amón nombrando a Thutmosis intendente de los graneros del templo (DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, págs. 520 y 559).

5. E. REVILLOUT, *Précis,* I, págs. 163 y 164.

6. H. KEES, *Das Priestertum im ägyptischen Staat vom Neuen Reich bis zur Spätzeit,* pág. 160 y ss.

7. Pueden verse las conclusiones del estudio detallado que hemos hecho sobre el régimen señorial en los *Recueils de la Société Jean Bodin: Le servage dans l'Égypte ancienne sous les XXIe-XXVe dynasties,* II, (1937), págs. 35-66; *La tenure dans l'ancienne Égypte,* III (1938), páginas 8-40; *Le domaine dans l'Ancien Empire égyptien,* IV (1949), págs. 5-24. En dichos trabajos se encontrará el análisis de los documentos utilizados.

8. La estela de Iurith registra la fundación de un dominio de 556 aruras. Ver J. PIRENNE-B. VAN DE WALLE, *Documents juridiques égyptiens,* en *A.H.D.O.,* I (1937), doc. núm. 12 (páginas 43-65). Más adelante estudiaremos detalladamente dicha estela.

9. Cf. la evolución que se produjo en el derrumbamiento del Antiguo Imperio.

10. Véase la estela del «Gran Jefe de los Ma» (o los mashauash), Sheshonq, que data del pontificado de Pinedjem II: A. M. BLACKMAN, en *J.E.A.,* XXVII (1941), págs. 83-94 y láms. X-XII; cf. E. REVILLOUT, *Précis,* I, págs. 164 y ss.; BR., *A.R.,* IV, §§ 669 y ss. Dicha estela es un documento esencial para el conocimiento del régimen señorial.

11. Para el estudio de esta cuestión, véase J. PIREN-

NE-B. VAN DE WALLE, *Documents juridiques égyptiens, I (A.H.D.O., I)*, doc. núm. 12 (estela que establece un mayorazgo en beneficio del hijo del gran sacerdote Iurith) y su comentario (págs. 43 y ss.).

12. J. PIRENNE-B. VAN DE WALLE, *op. cit.*

13. Estela de Sheshonq, «Gran Jefe de los Mashauash» (A. M. BLACKMAN, *J. E.A.*, XXVII, páginas 84 y 85; BR., *A.R.*, IV, §§ 675 y ss.).

14. Véase la bibliografía referente al derecho familiar en J. PIRENNE, *Introduction bibliographique à l'histoire du droit égyptien* (*A.H.D.O.*, III, 1948), págs. 99-110; E. SEIDL, *Ägyptische Rechtgeschichte der Saiten- und Perserzeit* (Gluckstadt, 1956), páginas 61 y ss., y P. W. PESTMAN, *Marriage and Matrimonial Property in Ancient Egypt* (Leiden, 1961), particularmente los caps. VII y ss.

15. E. REVILLOUT, *Précis*, I, págs. 152-154; DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, págs. 557, 669 y 670.

16. Durante la XXI dinastía se encuentra la misma exención de impuestos en beneficio de las fundaciones funerarias creadas por el rey Takelot I (E. REVILLOUT, *Précis*, I, pág. 187). Para la época de Osorkón III, G. DARESSY, en *A.S.A.E.*, XV (1915), págs. 140-145. Para Sheshonq III, W. SPIEGELBERG, en *R.T.*, XXXV (1913), páginas 41 y ss.

17. J. PIRENNE - B. VAN DE WALLE, comentario de la estela de Iurith en *Documents juridiques égyptiens*, I, núm. 12, págs. 51 y ss.

18. Véanse los decretos emitidos en favor de la reina Henuttaui y de la princesa Makare.

19. B. VAN DE WALLE, en *C. d'É.*, XXX/59 (1959), págs. 70 y 71.

20. Estatua del cuarto profeta de Amón, Nakhtefmut, en G. LEGRAIN, *Cat. Gén. Caire*, número 42.208; A. DE BUCK, *Een Gelukkige Familie?*, en *J.E.O.L.*, VII (1940), págs. 294-298; J. CAPART, *Personnalités égyptiennes*, en *C. d'É.*, XX/39-40 (1945), págs. 64-67; E. OTTO, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit* (Leiden, 1954), págs. 31, 51, 80-81, 83-84, 85, 139-143. Cf. del mismo autor *Prolegomena zur Frage der Gesetzgebung und Rechtssprechung in Ägypten*, en *M.D.A.I.K.*, XIV (1956), pág. 153; y H. KEES, *Das Priestertum im ägyptischen Staat vom Neuen Reich bis zur Spätzeit*, págs. 211-214. Este texto, particularmente interesante, merecería un estudio profundo que nunca ha sido llevado a cabo (A. THÉODORIDÈS está preparando uno).

21. DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, pág. 512.

22. Cuando en el siglo VII los reyes saítas volvieron a tomar las riendas de la administración patrimonial de las tierras sagradas, se descubrió, por ejemplo, que en el nomo de Heracleópolis ciertos dominios del templo de Teuzoi contaban con una proporción de sólo 444,5 *aruras* cultivadas en cada 929 *aruras* (unas 220 hectáreas), cuando las tierras baldías hubiesen debido producir 20 medidas de trigo por *arura*. (Archivos de Peteisis en G. LL. GRIFFITH, *Catalogue of the Demotic Papyri in the Rylands Library*, III, págs. 26 y ss.).

23. Como resultado del proceso de Neferabu (*Pap. Berlin 3047*): A. ERMAN-F. KREBS, *Aus den Papyrus der königlichen Museen* (Berlín, 1899), páginas 83 y ss.; cf. E. REVILLOUT, *Précis*, II, págs. 1410-1413.

24. BR., *A.R.*, IV, §§ 650-658; DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, págs. 515 y 558.

25. Relato de *Unamón* (G. LEFEBVRE, *Romans et Contes égyptiens* (París, 1949), págs. 208 y ss.).

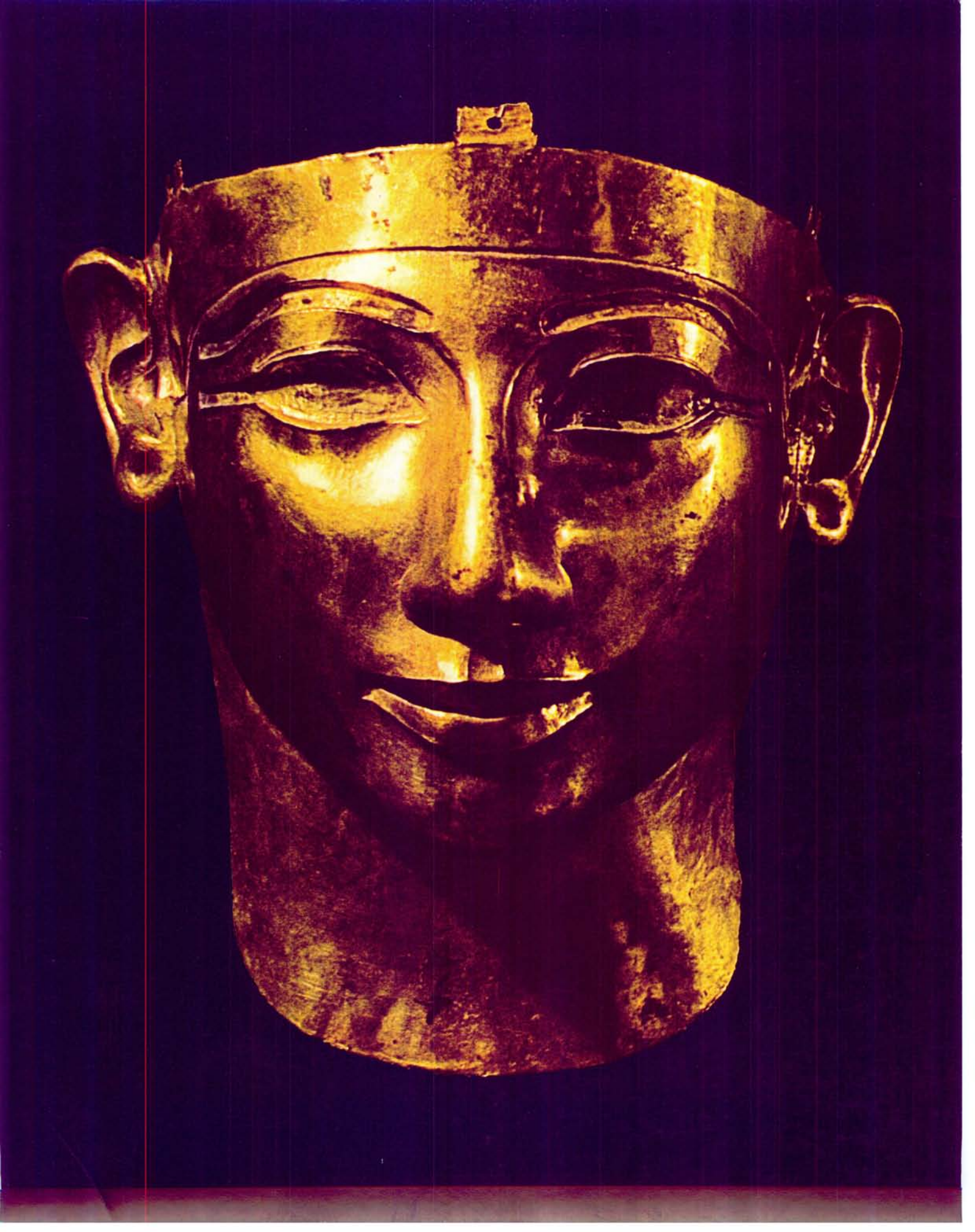
26. G. LEFEBVRE, *op. cit.*, págs. 208 y 209.

27. Tal misión es puesta de relieve en el cuento de *Pedubast* (G. MASPERO, *Les Contes populaires de l'Égypte Ancienne*, 4.e ed., París, 1911, págs. 231 y ss.), y en el cuento del *Trono de Amón* (*id.*, páginas 259 y ss.).

28. Sobre el establecimiento de los libios en Egipto: E. MEYER, *Geschichte des Altertums*, II, 2, páginas 30 y ss.; G. A. WAINWRIGHT, *The Meshwesh*, en *J.E.A.*, XLVIII (1962), págs. 89 y ss.

29. La historia de la familia de Sheshonq es conocida por una estela del Serapeum (BR., *A.R.*, §§ 785-792; DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, páginas 522, 559 y 670).

30. El gran sacerdote de Ptah, Peftchaudibastet



(BR., *A.R.*, IV, § 771; H. KEES, *Das Priestertum im ägyptischen Staat*, pág. 184).

31. Ello debe deducirse del estado de la población urbana durante las XXV y XXVI dinastías.

32. G. DARESSY, *Décret d'Amon en faveur du grand prêtre Pinedjem*, en *R.T.*, XXXII (1910), páginas 175-186; DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, páginas 517, 518 y 559.

33. BR., *A.R.*, IV, §§ 765 y 766; R. CAMINOS, *The Chronicle of Prince Osorkon* (Roma, 1958), página 91, § 134.

34. BR., *A.R.*, IV, §§ 615, 671, 726, 769.

35. DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, págs. 515 y 669.

36. Estela de Menkheperre (BR., *A.R.*, IV, §§ 650-658); DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, págs. 516 y 558.

37. BR., *A.R.*, IV, §§ 661, 664-667.

38. P. MONTET, *Le drame d'Avaris*, pág. 188; A. GARDINER, *Tanis and Pi-ra-messe: a Retractation*, en *J.E.A.*, XIX (1933), págs. 122 y ss.; *Onomastica*, II (1947), págs. 199-201; A. ALT, *Die Deltaresidenz der Ramessiden* (= *Kleine Schriften...*, III, págs. 176 y ss.)

39. Véase acerca de los donativos de Osorkón a los templos lo que decimos más adelante.

40. Como Amenemope, durante la XIX dinastía, funcionario del catastro e hijo de un notable de Panópolis.

41. DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, pág. 512.

42. Al parecer, Psusennes nombró en vida corregente a Neferkare (DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, página 670); tal vez, al carecer de hijos, trató de contar así con un sucesor elegido por él. Pinedjem, pues, no debió de haber subido al trono hasta después de la muerte de Neferkare, de quien se ignora si llegó a reinar solo.

43. Relato de *Unamón* (G. LEFEVBRE, *Romans et Contes...*, pág. 223).

44. *II Sam.* V a VIII; *I Reyes* V: 15.

45. *I Reyes* XI: 14-22.

46. La Biblia no menciona el nombre del faraón que conquistó Gézer. Es posible que fuese Siamón, el predecesor de Psusennes II, quien se apoderase de esta ciudad. Sin embargo, ello indicaría una modificación en la cronología adoptada para el reinado de David (1029-974) y para el de Siamón (1000-984).

47. *I Reyes* IX: 16.

48. DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, págs. 670 y 671.

49. La XXII dinastía (950-730) ha sido establecida del modo siguiente por DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, págs. 522-537, 631 y 632.

Reyes	*Sumos sacerdotes de Amón*
Sheshonq I (950-929), gran jefe de los Ma.	Iuput, hijo del rey Sheshonq I.
Osorkón I, su hijo (929-893)	Sheshonq, hijo de Osorkón I, ostenta el título real.
Takelot I (893-870)	Harsiese, hijo del antetior, ostenta el título real.
Osorkón II (870-847).	Nemrod, hijo de Osorkón II.
Sheshonq II (847) asociado al trono, muere antes que su padre Osorkón II.	
Takelot II (847-823), hermano de Osorkón II, se casa con la princesa Karomama, hija del sumo sacerdote Nemrod.	Osorkón, hijo de Takelot II. En el año 15 de Takelot II es derribado por la guerra civil durante 10 años. Repuesto gran sacerdote en el año 25 de Takelot II.
Sheshonq III (823-772).	

XXIII dinastía

En *Bubastis*	En *Tanis* (817-730)
Pami (772-767)	Harsiese II, en el año 26 de Sheshonq III.
Pedubast (817?-763)	Osorkón regresa y muere en el 39 de Sheshonq III.
Sheshonq IV (763-	Harsiese II regresa.

757)
Sheshonq V (767-730), destronado por el príncipe de Sais, Tefnakht.
Takelot III (748-730),
después Amonrud, hermano de Osorkón III.
Osorkón IV reina en Bubastis.

Osorkón III (757-748). Iurith, hijo de rey. Smendes

DRIOTON y VANDIER opinan que Pedubast pertenecía a la familia real. Manetón le considera un usurpador de origen tanita. Creo preferible seguir la tradición antigua, a la que nada desmiente.

50. DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, págs. 534-537; P. MONTET, *Tanis* (París, 1942).

51. Es una tradición de Manetón. DRIOTON y VANDIER *(Ég.*, págs. 531 y 532) se oponen a ella a causa del nombre de Pedubast, que parece relacionarle con Bubastis.

52. Es la situación revelada en el cuento de *Pedubast* y más tarde en la estela de Piankhi.

53. DRIOTON y VANDIER. *Ég.*, pág. 524.

54. J. YOYOTTE, *Les Principautés du Delta au temps de l'anarchie libyenne,* en *Mélanges Maspéro* (*I.F.A.O.*, LXVI, 1961), pág. 138.

55. L. DELAPORTE, *Le Proche Orient Asiatique* (colección *Clio, Les Peuples de l'Orient méditerranéen,* I, París, 1948), págs. 223 y ss.

56. Descubiertos por MONTET en Tanis (véase su libro *Tanis).*

57. Relato de *Unamón;* cf. R. EISLER, *Barakhel Sohn & Cie, Rhedereigesellschaft in Tanis,* en *Zeitschr. der Deutsch. Morgenländ. Ges.*, 78 (1924), pág. 61.

58. *Unamón,* 2, 5 y ss.

59. *Ezequiel* XXVII.

60. *II Crón.* VIII: 14 y 15

61. *I Sam.* XXII: 7.

62. *I Reyes* IV: 1-19.

63. *I Reyes* XII: 18.

64. *I Reyes* IX: 15-23.

65. *I Reyes* V: 24-30.

66. *Cant. de los Cant.* III: 2.

67. *I Reyes* X: 26.

68. *I Reyes* XI: 25.

69. *I Reyes* IX: 18.

70. *I Reyes* IX.

71. *Is.* XLIV: 13; XLI: 6.

72. Hasta el fin del período real, los mercaderes de Jerusalén son llamados cananeos *(Is.* XXIII: 8).

73. *I Reyes* IX: 26-28.

74. *I Reyes* X: 1-10.

75. *I Reyes* X: 14-29.

76. O sea 17.000 kg.

77. *I Reyes* X: 14-29.

78. *I Reyes* XI: 1-3.

79. H. DUESBERG, *Les Scribes inspirés,* I (1938), páginas 149 y ss.

80. Como veremos más adelante, Osorkón I dispondrá de unos ingresos tan considerables en oro y plata que, en cuatro años, hará a los templos egipcios donativos que comprenderán 27.000 kilos de oro y 180.000 de plata, lo que supone unas reservas que superan en mucho a aquellas de las que podía disponer Salomón, cuyos ingresos, según la Biblia (*I Reyes* X: 14-29), representaban 17.000 kg. de oro.

81. *I Reyes* X: 27.

82. *I Reyes* XII: 17.

83. *I Reyes* XII: 18 y 19.

84. *I Reyes* XI: 28-40.

85. *II Crón.* XI: 17.

86. *I Reyes* XII: 1-20

87. *Reyes* XIV: 25 y 26.

88. Br., *A.R.,* IV, § 712; Drioton y Vandier, *Ég.* págs. 524 y ss., 560.

89. Br., *A.R.,* IV, § 723.

90. Drioton y Vandier, *Ég.,* pág. 526.

91. P. Montet, *Tanis,* pág. 142.

92. Drioton y Vandier, *Ég.,* pág. 536; P. Montet, *Tanis,* pág. 142.

93. J. Pirenne - B. van de Walle, *Documents juridiques égyptiens,* en *A.H.D.O.,* I, doc. núm. 11, págs. 53 y ss.

94. J. Pirenne, en *id.,* pág. 78.

95. Proceso de Nesubast o *Estela de Dakhleh* (en Oxford): W. Spiegelberg, en *R.T.,* XXI (1899), págs. 12-21; Br., *A.R.,* IV, §§ 725-728; A. Gardiner, en *J.E.A.,* XIX (1933), páginas 19 y ss. y láms. V-VII.

96. Tomo II, pág. 481, según el gran *Papiro Harris.*

97. Como veremos después, entre 720 y 715, Bocchoris de Sais suprimirá las tenencias perpetuas de los templos.

98. El proceso de Nesubast demuestra que la propiedad privada cuenta con la protección de la política real (A. Gardiner, *The Dakhleh Stela,* en J.E.A., XIX (1933), págs. 21 y 22).

99. Br. *A.R.,* IV, §§ 729-737.
J. Pirenne, *Quelques observations à propos du papyrus Harris et de la stèla d'Osorkon I^er^,* en *Mélanges Dussaud* (París, 1939), págs. 783-788.
Osorkón II dispuso todavía de amplios recursos. Véase P. Montet, *Les constructions et le tombeau d'Osorkon II* (París, 1947).

100. En efecto, la estela menciona 2.000.000 (+ ×) *deben* de plata y 2.300.000 (+ ×) *deben* de oro y plata (Br., *A.R.,* IV, § 737), sin que pueda decidirse si la última cantidad engloba a la primera; personalmente adopto este segundo punto de vista para poder calcular el valor real por defecto y no por exceso (J. Pirenne, *op. cit.,* páginas 785 y 786).

101. Las cantidades indicadas por la estela de Osorkón no tienen nada de inverosímil. En efecto, durante el reinado de Adadnirari III (810-782), sólo la ciudad de Damasco será obligada a entregar a los asirios, como contribución de guerra, 600 kg. de oro, 69.000 kg. de plata, 90.000 kg. de cobre y 150.000 kg. de hierro (E. Cavaignac, *Population et Capital dans le Monde Méditerranéen Antique,* Estrasburgo, 1923, páginas 14 y 15). Israel solo paga al rey de Nínive, como contribución de guerra y al contado, 30.000 kg. de plata por primera vez, y por segunda 300 kg. de oro y 30.000 kg de plata. No resulta, pues, excesivo admitir que el rey de Tanis haya podido dar en cuatro años 27.000 kg. de oro y 180.000 kg. de plata. Durante el reinado de los Ramésidas, el oro guardaba una proporción de 2 a 1 con respecto a la plata (J. Černý, *Prices and Wages in Egypt in the Ramessite Period,* en *Cahiers d'Histoire mondiale,* I, 4, 1954, pág. 906.) Por lo tanto, 27.000 kgs. de oro representarían aproximadamente 54.000 kgs. de plata.
Si se comparan estos valores con los del tributo de las provincias persas, se advierte que Siria, bajo el reinado de Darío, paga 350 talentos de plata babilonia, o sea 10.993 kg., a guisa de tributo; y Egipto 700 talentos o 21.987 kg. de plata (Her. III, 89). Por consiguiente, el tributo persa representa únicamente el diezmo de los ingresos de los bienes raíces (E. Cavaignac, *op. cit.,* págs. 1-12.)
Por último, debemos recordar que la Biblia tasa los ingresos anuales de Salomón en 17.000 kilos de oro (*I Reyes* X: 14-29).

102. Bajo Ramsés III, y en 31 años de reinado, el templo de Amón no retiró, al parecer, más que 51 kg. de oro de las minas de Nubia (Br., *A.R.,* IV, pág. 99: *569 deben).* Cf. J. Pirenne, *Quelques observations à propos du papyrus Harris et de la stèle d'Osorkon I^er^,* págs. 784 y 785.

103. G. Moeller, *Ein ägyptischer Schuldschein der XXII. Dynastie,* en *Sitz. Akad. Berlin,* XV (1921) pág. 298. La primera mención de la plata del tesoro de Harsafes data del 847 a. C. (F. LL. Griffith, *Catalogue of the Rylands Papyri,* III, página 76; cf. M. Malinine, *Choix de Textes Juridiques...* (París, 1953), págs. 25 y 26.)

I. La crisis final de la monarquía y el advenimiento de la XXIII dinastía

En el transcurso de la XXII dinastía, el poderío de los príncipes locales ha ido en aumento. Los jefes libios, señores de la pequeña nobleza militar y tendentes cada vez más a adoptar la posición de príncipes locales en las grandes ciudades, debían privar al rey tanto de sus fuerzas armadas como de sus recursos fiscales.

Ante este peligro, cuya importancia los reyes parecen haber tenido en cuenta, no había más que un medio de resistencia: acentuar el carácter sagrado del poder real. Indudablemente, los donativos de Osorkón I trataron de reforzar la corona agrupando el sacerdocio a su alrededor. Y si los reyes de la XXII dinastía, a pesar de su decadencia, siguen dirigiendo sus miradas a Tebas, ello se debe, seguramente, a que esperan hallar en la antigua teoría monárquica la base del poder que ven escapárseles.

Al instalar a su hijo Iuput en el trono pontificio de Tebas, Sheshonq, indudablemente, creyó resolver el problema de la unión de los poderes temporal y espiritual por medio de la primacía del trono. Pero apenas fue gran sacerdote, Iuput olvidó que era el hijo del rey, para convertirse, como sus predecesores, en el servidor de Amón. Y cuando Osorkón I sucedió a su padre en el trono, encontró ante sí como el rival más peligroso del poderío real, a su propio hermano, el cual, en su calidad de gran sacerdote, pretendía imponerle la tutela divina.

A pesar de las victorias obtenidas por Sheshonq en Palestina y de los inmensos recursos de que disponía Osorkón I, el reino se hallaba dominado por el prestigio del pontífice tebano. Al morir su hermano Iuput, el rey Osorkón previó el peligro de que en Tebas se estableciese una dinastía de sumos sacerdotes y apartó del pontificado al hijo de Iuput para sustituirle por Sheshonq, su propio hijo. Pero, apenas entronizado en Tebas, Sheshonq obtuvo de su padre la autorización para inscribir su nombre en la lista real; es más: al darse los títulos de «Señor del Sur y del Norte» y «Gran Jefe de los ejércitos de todo Egipto», afirmó sobre la propia corona la primacía del sumo sacerdocio que acababa de conferirle su padre [1].

Después de Sheshonq, el pontificado pasó a su hijo Harsiese, quien adoptó, como había hecho su padre, el título real. Pero a su muerte, el rey Osorkón reaccionó nuevamente, imponiendo en Tebas a su hijo Nemrod, e intentando otra vez afirmar la su-

premacía real y la unidad monárquica. Mas Nemrod, antes de su entronización como gran sacerdote de Amón, era gran sacerdote de Harsafes, en Heracleópolis, la antigua sede de los Sheshónquidas. En vez de someter el sacerdocio tebano a la primacía de la corona, el nombramiento de Nemrod, quien reunía esta vez bajo su autoridad el Alto y Medio Egipto, no hizo más que aumentar el prestigio del sumo sacerdote de Amón.

El rey Takelot II (847-823), hijo de Osorkón II, intentó una vez más salvar la unidad teórica del poder mediante un matrimonio: se casó con su sobrina, la princesa Karomama, hija del gran sacerdote Nemrod, y el hijo que nació de esta unión, Osorkón, fue promovido al sumo sacerdocio de Amón, mientras los descendientes varones de Nemrod conservaban el cargo de príncipe-gran sacerdote en Heracleópolis.

Mientras los reyes se defendían a duras penas contra el sacerdocio tebano, que pretendía imponerles la primacía del sumo sacerdote de Amón, el poder de éste se hundía cada vez más en su propio principado de Tebas. Durante el pontificado de Osorkón estalló una grave insurrección parecida a la que, ciento cincuenta años antes, había levantado a la antigua capital contra el gran sacerdote Menkheperre. Osorkón se vio obligado a huir y se refugió en algún templo de Nubia, mientras, en Tebas, Harsiese, que reclamaba el trono en virtud de los derechos que pretendía haber heredado de su madre, era nombrado anti-sumo sacerdote por los revolucionarios (año 2 de Takelot II). Durante diez años, el gran sacerdote Osorkón vivió en Nubia, mientras Tebas quedaba bajo la autoridad de Harsiese. Se desconocen los acontecimientos que provocaron la restauración de Osorkón en el año 25 del reinado de Takelot II. Como antaño Menkheperre, Osorkón obtuvo de Amón una amnistía general para los rebeldes; pero, años después, una nueva insurrección le obligó a exiliarse otra vez [2].

Resulta difícil aventurar cuál fue el carácter de la insurrección de Tebas. Parece ser que no fue extraña a ella la miseria en que vivía la población. Cuando Osorkón regresó de su primer exilio, tuvo lugar una gran ceremonia en el templo para festejar el oráculo de Amón en su favor. Y a dicha ceremonia fueron invitados no sólo la totalidad de los miembros del clero de Amón, sino también los representantes de todos los distritos y barrios de la ciudad, o sea la población entera, «hombres y mujeres reunidos» [3], quienes aclamaron a Osorkón gritando: «Amón nos lo ha hecho venir para librarnos de nuestra miseria» [4].

La revuelta fue dirigida, al parecer, por los propios funcionarios y escribas del templo, quienes llegaron a falsificar los decretos establecidos por Osorkón y, cosa todavía más grave, a violar los ritos sagrados del templo [5]; por ello fueron condenados a ser quemados vivos en el mismo lugar donde habían cometido sus delitos [6], castigo que parece haber sido introducido en Tebas, en estos tiempos teocráticos y de decadencia de la civilización, para sancionar los crímenes contra Amón.

A su regreso, Osorkón volvió a colocar a los hijos de los grandes en los puestos que habían ocupado sus padres [7], y promulgó un decreto para «organizar a las gentes, a los rebaños y a las gentes [de los templos] de un modo perpetuo y conforme a sus ordenanzas» [8].

Estos breves datos resultan particularmente interesantes, pues parecen establecer con claridad que la rebelión había tendido a suprimir la herencia de los cargos y de las condiciones características del régimen señorial, tanto en lo que se refería a los hombres como a las tierras; y como esta revolución de carácter social fue llevada a cabo por escribas y funcionarios del templo que pretendían rechazar la autoridad del gran sacerdote, es posible compararla hasta cierto punto con la insurrección que estalló en Menfis al final de la VI dinastía. El pueblo de Tebas, culpando de su miseria al régimen señorial teocrático y dirigido por funcionarios del templo, debió de haber buscado la solución en la destrucción de dicho régimen teocrático y del sistema señorial.

En cuanto al segundo levantamiento, la rebelión parece haber sido más bien obra de los «grandes» del interior del país [9]. «En cada ciudad, en cada nomo..., todos decían: soy yo quien debe apoderarse de este país» [10]. Por consiguiente, tuvo lugar una especie de levantamiento de la oligarquía contra el gran sacerdote, apoyado tal vez en una insurrección de carácter popular. En todo caso, el régimen se vio atacado nuevamente, pues, al regresar de su segundo exilio, Osorkón restituyó a los templos y a sus fundaciones todo lo que poseían al iniciarse el reinado de su padre, el rey Takelot II [11].

Los *Anales* que Osorkón hizo grabar en el gran templo de Amón en Karnak, que relatan dichos acontecimientos, no son los únicos documentos que nos ha legado el gran sacerdote. También nos ha dado a conocer los donativos recibidos por los templos que le rendían obediencia durante los reinados de Takelot II (847-823) y de Sheshonq III (823-772).

Hemos analizado ya la enorme importancia de los donativos entregados a los templos egipcios por Osorkón I (929-893).

En menos de un siglo, aquella monarquía, que disponía de inmensas riquezas, especialmente en metales preciosos, está por completo arruinada. Durante el reinado de Takelot II, las ofrendas se componen esencialmente de pequeñas cantidades de mirra, incienso, aceite, cerveza y trigo, que se entregaban a los dioses. Durante los veinticuatro años de reinado de dicho monarca, se registran solamente 159 *deben* y 6 *kedet* de oro (o sea unos 14,5 kg.), y 204 *deben* y 4 *kedet* de plata, a los que debe añadirse tal vez una donación anual de 4 *deben* y 4 *kedet* de plata (aproximadamente 400 gramos); a estos miserables donativos — que Osorkón no considera indignos de figurar en las inscripciones — vienen a añadirse 25 *deben* de lapislázuli (unos 2,25 kg.) y 1.000 *deben* de cobre (90 kg.).

Durante el reinado de Sheshonq III, aparte de pequeños donativos de trigo, se

inscriben 325 bueyes y 142 *deben* y 4 *kedet* de plata (unos 12,8 kg.); en cambio, el rey ha entregado a Amón 222 mujeres para su harén [12].

No puede ser más evidente la decadencia increíblemente rápida de la XXII dinastía, que, bajo Sheshonq y Osorkón I, dispone de riquezas inmensas; bajo Takelot II y Sheshonq III, la disgregación de su poder la conduce a una falta de recursos casi total.

Es cierto que el país no se ha empobrecido en la misma proporción; las grandes ciudades marítimas y comerciales del Delta disponen todavía de importantes recursos, pues, a partir de la restauración de la unidad monárquica con Psamético I en 663, tras un largo período de guerras feudales, los reyes de Sais serán bastante ricos para disponer de ejércitos mercenarios y construir una importante flota. Lo que ha arruinado a la XXII dinastía es la fragmentación feudal, que ha dividido el poder entre los príncipes locales y que, probablemente, no ha permitido que el rey recaudase impuestos en las ciudades, cuyo comercio seguía acumulando gran cantidad de metales preciosos.

La guerra entre el pontífice y el antipontífice se extendió hasta el Bajo Egipto. En Tanis, Pedubast, quien según Manetón era oriundo de la ciudad, se rebeló, se unió a Harsiese y obtuvo de él la investidura real. Es posible que el traslado de la capital a Bubastis, promovido por Sheshonq I, al despojar a Tanis de la preeminencia de que disfrutaba desde Ramsés II, hubiese hecho nacer en esta ciudad un partido opuesto a la nueva dinastía. Sin embargo, Tanis era en esta época el mayor puerto y, por lo tanto, la ciudad más rica de Egipto. Aprovechando la rebelión de Tebas contra Osorkón y la usurpación de Harsiese, Tanis parece haber intervenido en la pugna y haber proclamado, oponiéndose al rey Sheshonq, al antirrey Pedubast, quien le devolvería su rango de capital real.

La guerra civil concluyó, al morir el gran sacerdote Osorkón (817), con un compromiso que sancionó el derrumbamiento de la dinastía sheshónquida. Harsiese, el favorito de los insurgentes, fue reconocido como sumo sacerdote de Amón por el rey legítimo Sheshonq III, mientras Pedubast ocupaba el trono de Tanis [13], donde apareció entonces, al lado de la dinastía bubástida de los Sheshónquidas, la XXIII dinastía, que debía compartir con ella el poder hasta el año 730. El Bajo Egipto quedaba dividido entre dos soberanos que ostentaban el título de rey y eran considerados, cada uno, como señor por cierto número de príncipes locales. A partir de aquel momento, la monarquía feudal cedía el paso al feudalismo triunfante.

2. La crisis de la civilización En el transcurso de los cuatro siglos que se extienden desde la muerte de Ramsés III hasta el final de la XXII dinastía, la civilización egipcia declina profundamente. En el Alto Egipto, la vida se extingue. Al fragmentarse en dominios señoriales, el país pierde

toda su «élite» a excepción del sacerdocio. La gran capital de Tebas no es más que una ciudad sacerdotal en plena decadencia desde el punto de vista social y político, cuya población mengua y se ve avasallada entre convulsiones que a veces revisten gran violencia. La propia clase sacerdotal, convertida en nobleza hereditaria, se paraliza en posición absolutamente conservadora.

Al reducir la población a castas cerradas, el sistema patrimonial ha destruido, aparte del individualismo, que había alcanzado bajo Amenofis IV y Horemheb un impulso tan magnífico, toda la actividad intelectual.

En el Medio y Bajo Egipto la crisis ha adquirido un aspecto completamente distinto. Las ciudades subsisten, y, junto con ellas, el comercio, la riqueza y una burguesía letrada. La monarquía, gracias a los recursos que las ciudades le proporcionan, puede mantenerse en ellas con mayor solidez. La administración, aunque debilitada y reducida, subsiste también, así como el sistema financiero en el que se apoya lo que resta del poderío real; un cuerpo de funcionarios letrados conserva todavía las grandes tradiciones intelectuales clásicas [14]. No cabe duda de que, incluso en el Norte, la sociedad se jerarquiza y se fija en castas; el sacerdocio y la caballería militar constituyen una nobleza hereditaria, y gran parte de la clase rural se ha asentado en las tierras con un estatuto perpetuo, pero en las ciudades, y al servicio del rey, vive una burguesía libre formada por funcionarios, artesanos, marinos y comerciantes a veces muy ricos, entre los cuales ciertos negociantes extranjeros, especialmente asirios, llegan a ocupar en ocasiones los puestos más destacados [15]. Parece ser que en esta burguesía la crisis de la civilización se manifestó en su aspecto más curioso.

El hundimiento del sistema monárquico ha trastornado todos los valores, y ciertos espíritus llegan a adoptar una actitud absolutamente negativa, incluso en el dominio de las ideas religiosas y morales. El *Cuento de Horus y Seth,* recapitulado durante la dinastía XX [16], es una manifestación de ello. En esta obra, de una ironía mordaz, el mito de Osiris, que desde hacía siglos alimentaba el misticismo del pueblo egipcio, es objeto de las burlas más groseras, en las que se pone de manifiesto una total incredulidad, por lo menos en lo que hace referencia a la mitología. Se trata de una caricatura violenta, cuyo tono aristofanesco tiende probablemente a impresionar el sentimiento popular. ¿Nos hallamos acaso ante un panfleto contra el exceso de misticismo y la profunda alteración que éste infunde a las ideas religiosas? ¿Es quizá obra de un ateo? Resulta difícil decidirlo; pero, en todo caso, se trata de una obra polémica. No cabe duda de que va dirigida a aquella gente de las ciudades que con tanto ardor se lanza a manifestaciones de mística piedad y que, por otra parte, sigue leyendo. En efecto, durante mucho tiempo le van siendo dedicados cuentos expresamente escritos para ella,relatos fabulosos que recuerdan nuestros cuentos de hadas, tales como *La princesa y el espíritu posesor* o *El príncipe predestinado* [17].

No obstante, no parece que el escepticismo haya ejercido la menor influencia sobre el conjunto de la población egipcia. Profundamente religiosa, ésta se ha refugiado en los momentos de crisis con renovado fervor en la piedad. Como sucedió en las postrimerías del Imperio Antiguo, el debilitamiento de los poderes temporales ha tenido como consecuencia la petición a los dioses de aquello que los hombres no podían ya asegurar: el poder y la justicia.

Durante la monarquía, sólo el faraón se dirige a la gran divinidad. Pero a medida que va disminuyendo el prestigio y el poderío de la monarquía, los príncipes que se apoderan del poder soberano se dirigen a su vez a la divinidad, y se asiste a una fragmentación religiosa que recuerda la del primer período feudal. Cada príncipe y cada nomo tiene su dios, que para ellos es el «gran dios», el dueño del que irradia todo poder en los límites de su territorio. Sin embargo, desde el punto de vista de las ideas religiosas propiamente dichas no se deducen de ello consecuencias parecidas a las que hemos indicado durante el primer feudalismo. La fragmentación «política» del culto no ha ocasionado una modificación profunda en las ideas religiosas. La tendencia monoteísta, tan profunda, especialmente después de la tentativa amárnica, no ha sido abandonada. Además, la concepción panteísta permite reconciliar la idea de una gran divinidad única con el politeísmo tradicional.

Por consiguiente, la fusión cada vez más estrecha entre la vida política y el culto ha dejado profunda huella en el pensamiento egipcio. Más que en cualquier otra ocasión, la religión penetra en todas partes. Amón, la gran divinidad, no es ya únicamente el inspirador del rey, sino, incluso, el dueño directo de los hombres. Les gobierna mediante sus oráculos, y, poco a poco, la palabra del dios sustituye a las decisiones de la justicia y a los decretos reales, por lo menos en el Alto Egipto.

Al derrumbarse el derecho público, el poder se concentra cada vez más en la divinidad, y, en la confusión debida a la decadencia social, también la moral tiende a desligarse de las preocupaciones temporales para orientarse por completo hacia Dios.

Amenemope [18], que no es un sacerdote, sino un funcionario del catastro en la administración patrimonial del Egipto Medio, representa mejor que nadie esta evolución mística que se sucede desde la época ramésida en la moral egipcia. Amenemope no es un teólogo, sino un moralista, de la estirpe de los Ptahhotep y los Any. No se plantea la cuestión de saber cómo hay que concebir a Dios. Es creyente. Todo su pensamiento se halla presidido por la idea de la fe. Al dirigirse al gran público, divide sus concepciones religiosas. Cabe considerar que Amenemope piensa con respecto a Dios como lo hacen los egipcios cultos de su época. Por lo tanto, la religión de Amenemope se caracteriza por un panteísmo de tendencia netamente monoteísta. Según él nos dice, su hijo ha sido iniciado en los misterios de Min y de Osiris, y su madre tocaba el sistro en las ceremonias de los cultos de Shu y de Tefnet, en Panópolis; pero, aparte

de estas citas, no alude a las divinidades particulares más que de un modo completamente episódico y accesorio. Para Amenemope la divinidad es una, y la invoca bajo el nombre de Dios *(neter)*, y a veces bajo el de Ra. El propio nombre de Amón no llega a ser pronunciado, lo que demuestra que la religión particular se distingue muy netamente del aspecto político del culto. Amón es el dios que reina, el que confiere el poder. Pero es Ra quien habla a los hombres en el secreto de sus conciencias. Es curioso observar que en el lenguaje religioso de Amenemope ha desaparecido incluso todo simbolismo. Una sola vez [19], al hablar del trabajo efectuado por el escriba, invoca a la divinidad con el nombre de Thot, patrón de los escribas, y alude a sus emblemas, el ibis y el mono. Pero es evidente que se trata del recuerdo de una antigua tradición que no modifica en lo más mínimo las normas panteístas de la religión de Amenemope.

Ante Dios sólo hay una fuerza, la del mal, a la que Amenemope dedica una breve alusión: «gracias al ureo nos llenamos de júbilo y escupimos sobre la serpiente Apofis»[20]. Como es sabido, el ureo simboliza la llama de la pureza, que combate al mal y triunfa sobre él; Apofis es la serpiente, enemiga de Ra, que trata de destruirle. Pero, aparte de esta corta frase, el simbolismo que se encuentra esporádicamente en Amenemope pertenece a la antigua tradición, aunque no guarda relación con los mitos que tanta importancia tienen en las tumbas reales [21].

Se impone otra observación: en Amenemope — y lo mismo en Any — no se halla un marcado deber moral con respecto al rey. No cabe duda de que debe respetarse la justicia real: «No acudas a la justicia falseando tus palabras ante el magistrado» [22]. Pero la justicia temporal es falible y, en resumidas cuentas, sólo Dios representa la justicia suprema.

La sabiduría consiste, pues, en ponerse en manos de Dios [23]. En medio de la sociedad próspera y muy vinculada a los bienes materiales que representa la XIX dinastía, Amenemope, vuelto hacia el misticismo, sitúa la sabiduría en el desprendimiento; hay que contentarse con lo que se es y con lo que se posee, no aspirar a la riqueza [24], no buscar lo superfluo cuando se tiene lo necesario [25], no mostrar avidez por el cobre y odiar el buen lino [26], no envidiar el bienestar del hombre de baja condición [27] ni ambicionar una vida holgada al servicio de un poderoso, «pues cuando él te coloca como administrador de su hacienda su bienestar llega a odiar el tuyo» [28]; es preciso también saber aceptar el lugar que se ocupa en la sociedad, por humilde que sea, y doblegarse ante la autoridad de los poderosos: «Cuando encuentres a alguien que es más poderoso que tú y lleva un séquito detrás suyo, hónrale..., una espalda no se rompe al doblegarla» [29]. «No injuries a un superior tuyo... Déjate golpear manteniendo tu mano sobre tu pecho, déjale injuriarte guardando silencio. Cuando mañana camines ante él, te dará pan con toda liberalidad» [30].

De ello se deduce que una actitud tan humilde, tan resignada, casi podríamos de-

cir tan lamentable, no pertenece a una moral muy dinámica. Hay que «contemporizar con el enemigo» e inclinarse ante «el que comete una injusticia»[31]; hay que ser prudente, «titubear antes de hablar»[32]; no replicar a los superiores de uno[33]; no mezclarse en los asuntos de los demás, y si se ve que alguien obra mal, lo mejor es alejarse sin decir palabra[34]. La sabiduría consiste en vivir modestamente, evitando frecuentar «a aquel que es más poderoso que tú y alternando solamente con gentes de tu misma condición»[35].

En su conjunto, sería ésta una moral muy pobre si no se ennobleciese con una idea muy elevada de la vida interior. Renunciar a la riqueza, a la grandeza, ser humilde, es cierto, pero ser también bueno, caritativo con los desdichados, y hacer en torno a sí tanto bien como sea posible, dulcificando con ello el destino de los humildes. «Dios ama al que alegra a los humildes, le ama mucho más que al que honra a los notables»[36]. Es necesario, pues, para complacerle, socorrer a los miserables, a las viudas[37] y a los extranjeros[38], y no burlarse de los inválidos[39]. «El propio funcionario es responsable ante Dios; por consiguiente, si descubre una gran deuda en casa de un pobre, que la divida en tres partes y anule dos de ellas; esto le hará encontrar el camino de la vida»[40].

Aparece ya la idea del «beneficio injusto», como, por ejemplo, el que obtiene de un pobre el propietario de una barca que le obliga a pagar para pasarle a la otra orilla del Nilo[41].

Hacerse amar por el prójimo[42], no causar mal a los demás, ser equitativo y caritativo[43]: tales son, según Amenemope, los fundamentos de la moral.

Para conseguirlos, se debe confiar en Dios. Se debe invocarle cada día en la plegaria matinal, pidiéndole «la salvación y la salud»[44], y tener a Dios siempre presente en la memoria; acordarse de que «Dios es la perfección, mientras el hombre se encuentra en plena insuficiencia», e intentar practicar el bien con humildad y modestia, sin glorificar las propias virtudes. «No digas yo no he pecado», «ni trates siquiera de no pecar nunca, pues esto se halla en manos de Dios»; no debe pretenderse alcanzar la perfección, pues «el que intente ser perfecto se empequeñecerá en un instante»; se debe tener buena voluntad, pero no creer que el hombre se puede regir sólo mediante su voluntad, pues «si la lengua [o sea la voluntad] del hombre es el timón del navío, Dios es el piloto»[45]. Y como en realidad «nadie conoce el pensamiento de Dios ni lo que ocurrirá mañana», lo mejor es confiarse en silencio a la divina voluntad[46]. Pues Dios es el dueño de la vida y de la muerte; «el hombre es arcilla y paja, y Dios es su arquitecto; él destruye y construye diariamente»[47].

La fe, el misticismo y la anulación de la voluntad del hombre en el seno de la de Dios llevan a Amenemope a una religión de humildad y de renunciación, y aparece ya la idea de que el hombre es tan ínfimo que ni siquiera puede desear hacer el bien si Dios no le destina a ello, idea que en su conjunto no es sino una teoría de la predestina-

ción, que amenaza al grandioso libre albedrío concebido antaño por el panteísmo solar.

Amenemope no es el único representante de la idea según la cual, ante todo, hay que rechazar el mal. Un moralista de época remota formula, por primera vez entre los hombres, la suprema regla de la bondad, no devolver el mal a cambio del mal: «yo no he mancillado mi boca», dice, «hiriendo al que me había herido» [48].

Aunque el arte se ha extinguido en el Alto Egipto, donde no se construye ya nada después de la momentánea renovación de Sheshonq I, en el Bajo Egipto dista mucho de haber sufrido una decadencia tan profunda.

En Bubastis, promovida al rango de capital por la XXII dinastía, el gran templo de la diosa Bastet, que sería descrito con tanto entusiasmo por Heródoto, fue probablemente construido o ampliado durante el reinado de Sheshonq. Y la magnífica estatuilla de bronce nielado en oro que representa a la reina Karomama, esposa de Takelot II, fue seguramente ejecutada en la corte del rey; es una de las más deliciosas obras maestras de la escultura antigua [49], y revela una inspiración muy distinta de la del arte clásico. A partir de Amenofis IV, el realismo aplicado al retrato de una reina constituye una curiosa novedad. Además, el estilo se aleja mucho de la escuela amárnica. El escultor, sin otra idea que la de reproducir a su modelo, ha hecho de Karomama una mujer antes que una reina. No ha intentado dar la impresión de divinidad ni de majestad. La forma voluptuosa con que se ha tratado el cuerpo lanza un repentino destello sobre un aspecto del arte egipcio que nos resulta casi desconocido antes de esta época y que, bajo la dinastía saíta, adquirirá una influencia predominante.

En mi opinión, debe verse en ello una manifestación de la civilización urbana, orientada hacia la actividad económica y la riqueza, y que, en consecuencia, presenta un carácter más realista, más humano y también más voluptuoso que el arte religioso u oficial del que se rodeaban las grandes dinastías [50]. Desgraciadamente, nos han quedado muy escasos vestigios de ese arte del Delta.

El arte que se manifiesta en el retrato de Karomama revela una concepción de la vida muy distinta de la que hemos descubierto en la sabiduría de Amenemope. Es verdad que en ambas puede hallarse el abandono de la majestad de que se rodeaba el poder real; pero mientras en Amenemope la vida se orienta hacia la renunciación, en el escultor que ha concebido la estatuilla de la reina fulgura el amor a una vida abundante, generosa, elegante y sensual. Ello es debido a que Amenemope representa una actitud espiritual mística, mientras el arte de la XXI dinastía parece hallarse influido por una clase opulenta, que en las ciudades conserva, sin duda, el vivo placer por la vida testimoniado siempre por los egipcios de las grandes épocas.

El arte del Delta se manifiesta asimismo con magnificencia en los sarcófagos de los reyes Psusennes y Sheshonq, totalmente labrados en plata y oro. La mascarilla de oro de Sheshonq es una obra verdaderamente admirable, con un realismo y una poesía

que hacen de ella uno de los más bellos retratos del arte egipcio, y de una ejecución tan bella como las de la época de Tutankhamón [51].

El descubrimiento de las tumbas de los reyes de las XXI y XXII dinastías ha aportado una prueba evidente de la subsistencia del arte en las ciudades del Delta durante los períodos de decadencia del Alto Egipto.

Durante la época feudal, la civilización adquiere en realidad aspectos tan distintos como los propios sectores sociales en los que se desarrolla: extinguida en los dominios señoriales, mística en la «élite» intelectual, que se reabsorbe a falta de empleo, y realista y exuberante en las ciudades, donde el misticismo tomará una forma muy distinta de la que vemos en Amenemope, una forma totalmente exterior y orientada, por el contrario, hacia el aspecto mítico del culto.

Por lo tanto, paralelamente a su fragmentación política y social, Egipto se divide también en lo que a la moral se refiere. La ruptura entre el Sur y el Norte, así como entre la población agrícola y la población urbana se hace cada vez más pronunciada.

3. El feudalismo

La XXII dinastía marca el desarrollo más completo del feudalismo.

La monarquía no desaparece. Teóricamente, no llega siquiera a experimentar modificación alguna. El rey sigue pretendiendo haber sido «creado a partir del huevo» [52], ser la emanación divina y la imagen viviente del dios. Su función es hereditaria. Su padre y su madre sabían, en el momento de su concepción, que estaría destinado a reinar [53]; es de esencia divina, y es el *ka* del dios quien se expresa a través de su voluntad; es el dios «bueno», el «amado de los dioses» [54]. Al hablarle, sus súbditos se dirigen a él llamándole Horus [55] o «Sol de Ra» [56]. Y como insignia de su poder divino lleva siempre el ureo [57].

Pero todo esto no son más que unos títulos carentes de sentido, puesto que el rey no sólo no es ya un dios viviente, sino que ni siquiera es el único representante de la voluntad del dios.

La teoría monárquica subsiste, pero la monarquía se ha fraccionado entre una serie de príncipes, varios de los cuales ostentan los títulos reales y se adornan con el ureo. Junto al rey de Tanis, que acaba de hacerse atribuir el poder soberano por el gran sacerdote de Amón, Harsiese, el rey de Bubastis permanece en su trono, aunque con un poder muy menguado; otros monarcas reinan en Hermópolis y en Afroditópolis, en el Egipto Medio, y en Tentremon y en Sais, en el Delta [58]. En Heliópolis, el gran sacerdote de Ra se ha arrogado también el título real [59], como el sumo sacerdote de Amón en Tebas, mientras en Etiopía, en el diminuto Estado teocrático fundado

por los sacerdotes de Amón, el gran sacerdote se constituye en rey del Alto y del Bajo Egipto [60].

Cada uno de estos reyes aspira teóricamente a la soberanía sobre todo Egipto; sin embargo, el rey de Tanis disfruta de una situación superior a la de todos los demás, que no son en realidad sino los príncipes feudales más poderosos reconocidos como señores por una serie de vasallos.

En las ciudades más importantes del Delta y del Egipto Medio, así como en Elefantina, donde el jefe mercenario que defendía la frontera sur se había convertido en un reyezuelo cuyo poder se extiende a parte de Nubia, varios príncipes llamados *hatia* reinaban en sus principados. Busiris, Mendes, Per-Djehuti, Per-Seped y Letópolis se habían convertido en las sedes de pequeñas cortes feudales que gravitaban alrededor de Tanis, Bubastis, Sais, Heliópolis y Hermópolis [61]. Algunas ciudades importantes, como Heracleópolis y la antigua capital de Menfis, no eran Estados autónomos, sino que se hallaban englobadas en el pequeño reino de Sais. Unos regentes, los *heqa*, las poseían en feudo por cuenta de su príncipe [62].

Varios de estos príncipes eran egipcios o egipcianizados. Otros, extranjeros, «incircuncisos y devoradores de pescado», a los que sus iguales, por dicha razón, no consideraban como «puros», aunque a pesar de ello, poseyeran igualmente los poderes principescos.

En cada principado, tanto si se halla bajo la autoridad de un rey como bajo la de un príncipe, el poder reviste las mismas características: es de origen divino y el príncipe es el «hijo» del dios local.

Ello se debe a que, siguiendo un proceso absolutamente análogo al que hemos anotado para la constitución del primer feudalismo egipcio, la fragmentación política ha sido acompañada — aunque en menor escala — de la fragmentación religiosa. Los dioses han regresado a sus nomos y han vuelto a adoptar en ellos el título de «señores» de sus ciudades.

Cada nomo y cada ciudad tienen su dios, que ostenta allí la dignidad de gran divinidad, y es su dueño en ellos. El propio Amón-Ra, aunque sigue siendo el dios real [63] gracias a su calidad de «rey de los dioses», no desdeña el convertirse en dios local y señor de Sebennitos [64]; Ra es el dios de Tanis y el señor de Behdet [65]; Khnum ha vuelto a adoptar sus funciones de gran dios de Elefantina [66]; Sopdu, dios arcaico que el feudalismo ha vuelto a resucitar, es el gran dios del este del Delta y reina en Per-Seped [67]; en Mendes, el nombre del dios local Khnum se confunde con el de la ciudad [68]; Atum es el «dueño de Heliópolis» [69], donde Ra y los dioses de la Enéada siguen siendo el centro de la cosmología solar [70]; Thot, junto con los ocho dioses de su cosmogonía, ha vuelto a ocupar su puesto de señor de Hermópolis (Per-Djehuti) [71]; en Per-Atum, Sokar es el dios de la ciudad [72]; Neith reina en Sais [73], mientras en Atribis, junto a Horus-

Khentikheti, ha reaparecido la diosa Khuit, de la que, en tiempos remotos, había sido probablemente el paredro [74]; finalmente, Menfis es la capital del gran dios Ptah, que reside en ella con todos los dioses de su séquito, o sea con las divinidades de la cosmogonía menfita.

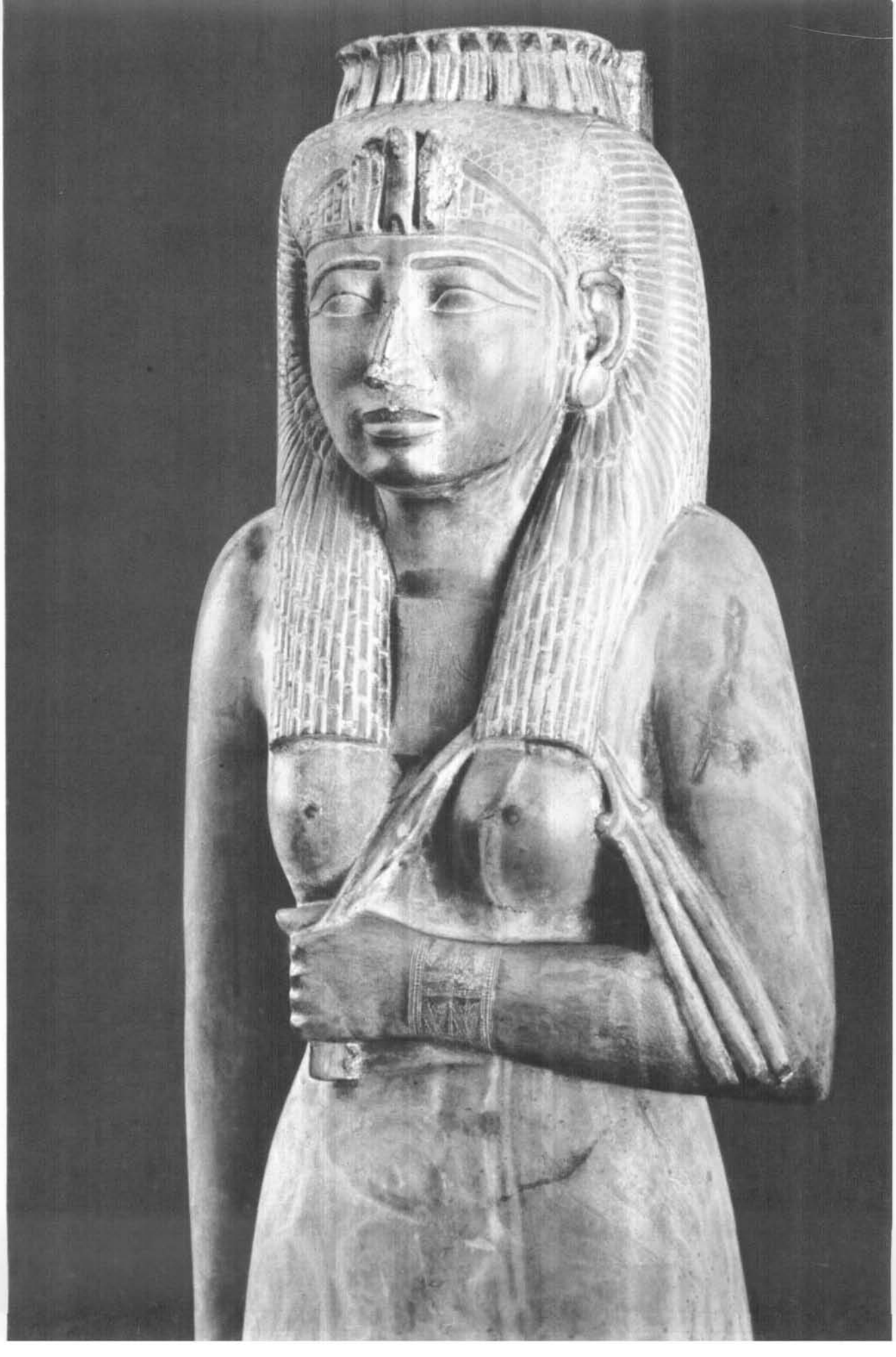
El derecho de reinar sobre la ciudad pertenece al dios [75]. El príncipe no es más que su representante, su «hijo». Smendes, «Gran Jefe de los Ma» de Mendes, declara al carnero: «Yo soy tu servidor... hijo de tus servidores». En Mendes, el «Gran Jefe de los Ma» y sumo sacerdote de Ptah preside el entierro de los Apis [76]. La antigua teoría feudal que pretende que la autoridad del señor sobre su vasallo se traduce en el aspecto religioso, considerando al señor como hijo del dios de la ciudad de su vasallo — teoría que los reyes de la XVIII dinastía habían aplicado todavía para asegurar su autoridad en sus provincias asiáticas —, ha reaparecido en todo Egipto. Cuando Piankhi, el rey de Etiopía, conquiste el Egipto feudal, a medida que vaya apoderándose de ciudades y nomos, afirmará su soberanía entrando cada vez en el templo del dios local para hacerse reconocer como hijo suyo; sus victorias se verán confirmadas por los títulos que adoptará sucesivamente de hijo de Thot [77] en Hermópolis, hijo de Ptah [78] en Menfis, hijo de Ra [79] y de Atum [80] en Heliópolis, e hijo de Horus [81] en Atribis.

Al mismo tiempo que el culto, se ha fragmentado también la administración. Pero así como, desde el punto de vista teológico, el culto sigue centralizado alrededor de la preeminencia de Amón, la administración, en cambio, ha desaparecido por completo. La verdadera célula política, y en consecuencia administrativa, es la ciudad, con el territorio del que es metrópoli.

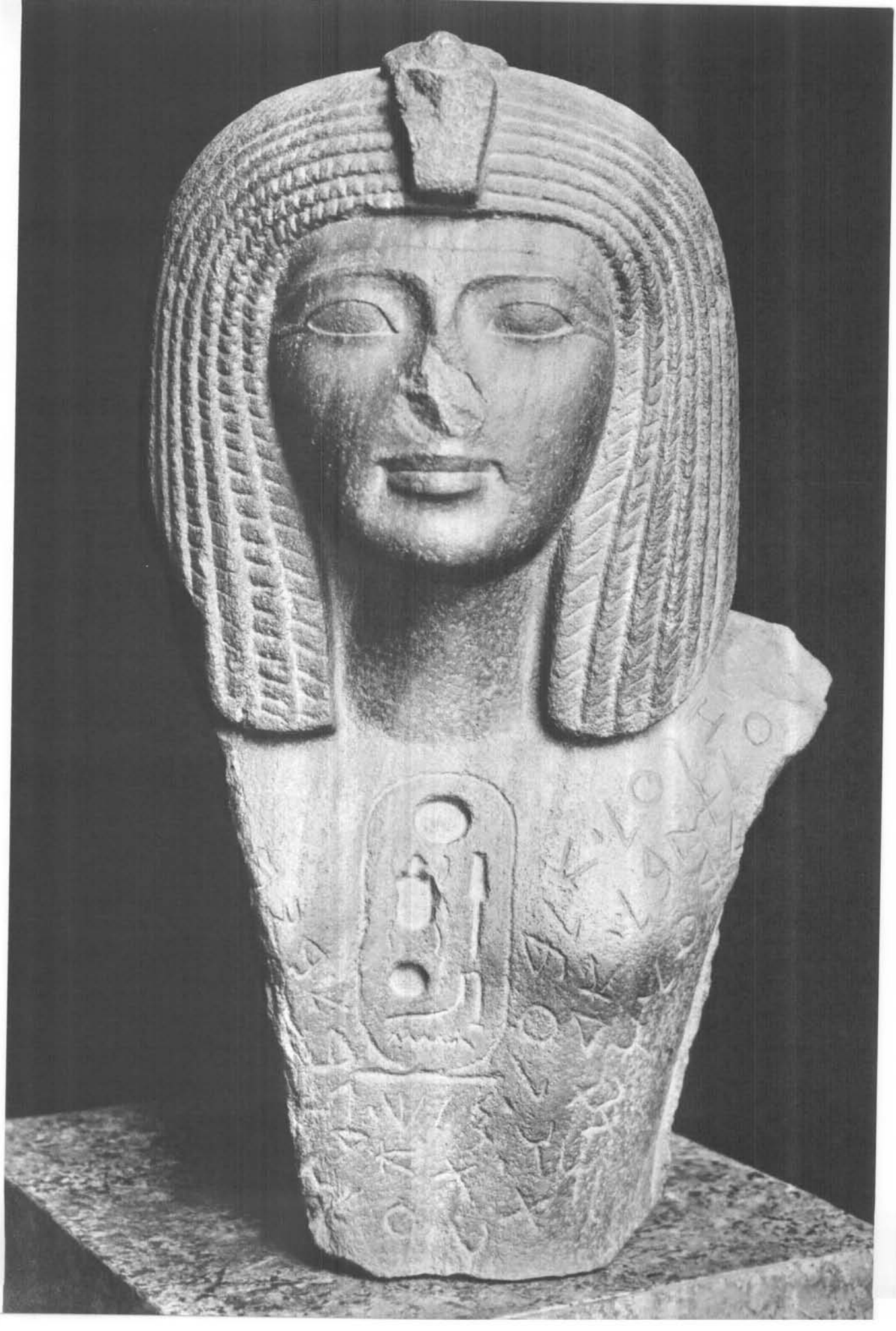
Los Estados feudales, que bajo la égida de un rey o de un gran príncipe comprenden varios principados, no son estados propiamente dichos sino pequeñas federaciones de ellos. Cada príncipe gobierna libremente su territorio. La autoridad del señor se manifiesta por un vínculo de subordinación personal que liga a sus vasallos, y no por una intervención directa en el gobierno de sus principados. Si el faraón tiene junto a él un gobierno, no es ya por ser rey, sino por ser príncipe de Tanis.

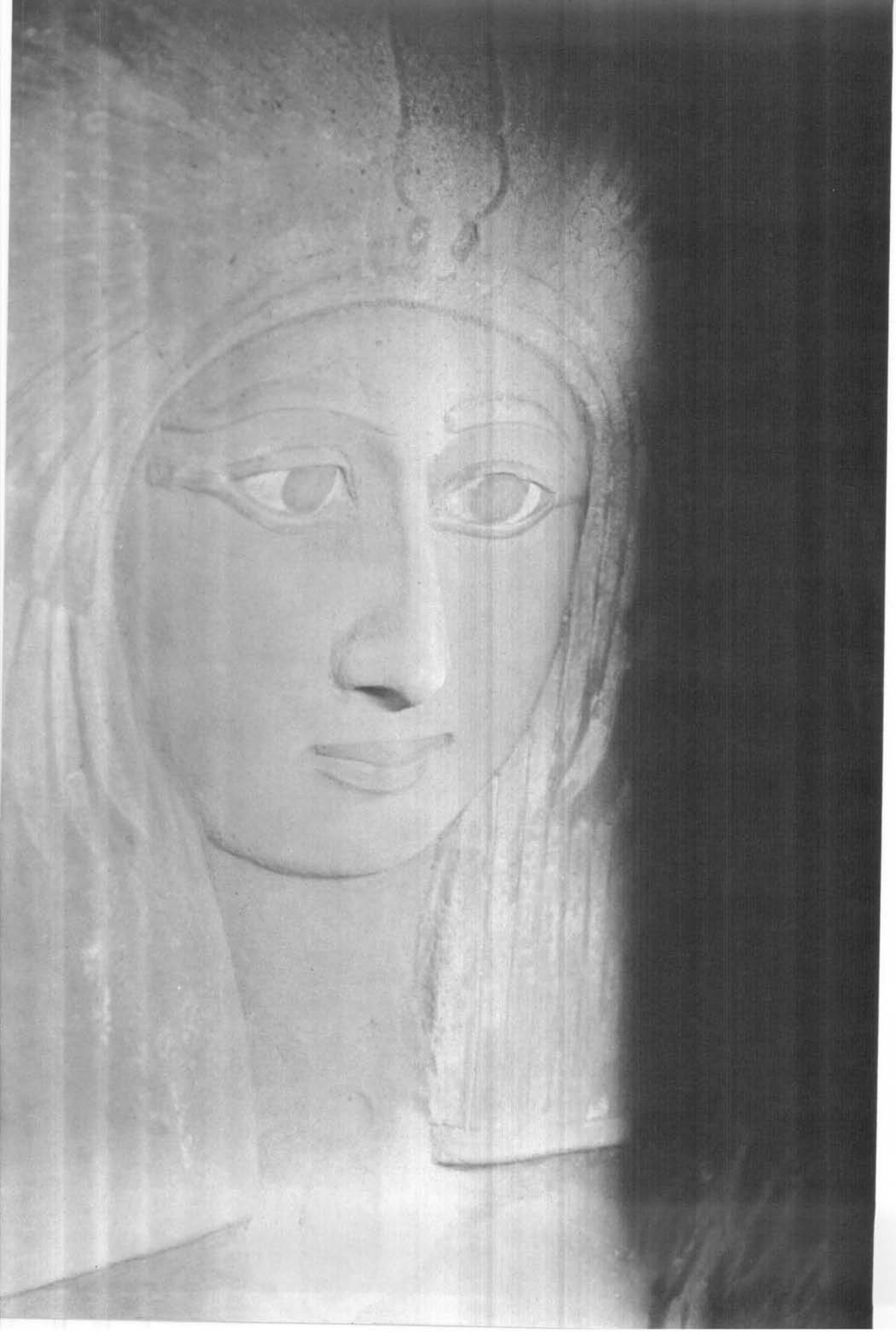
En el Delta, el príncipe reside en la metrópoli de su nomo. Cuenta en ella con su palacio, su tesoro, sus almacenes y sus establos, y dispone también de su harén [82], donde vive la reina, generalmente «esposa e hija real», sus esposas de segundo rango, sus concubinas, sus hermanas y sus hijas [83]. Gobierna con un visir y algunos consejeros [84], que presiden, bajo su autoridad, los servicios de la hacienda, puesta bajo las órdenes de un intendente de los rebaños [85], del tesoro [86], de la cancillería y de las milicias [87]. El principado comprende jurídicamente varias clases de población: la gente del campo, campesinos libres o habitantes de los dominios; los habitantes de las ciudades, que han vuelto a asumir, como en la época del primer feudalismo, el nombre de «pequeños» *(nedjes)* [88], los militares y los sacerdotes, que forman la clase noble.

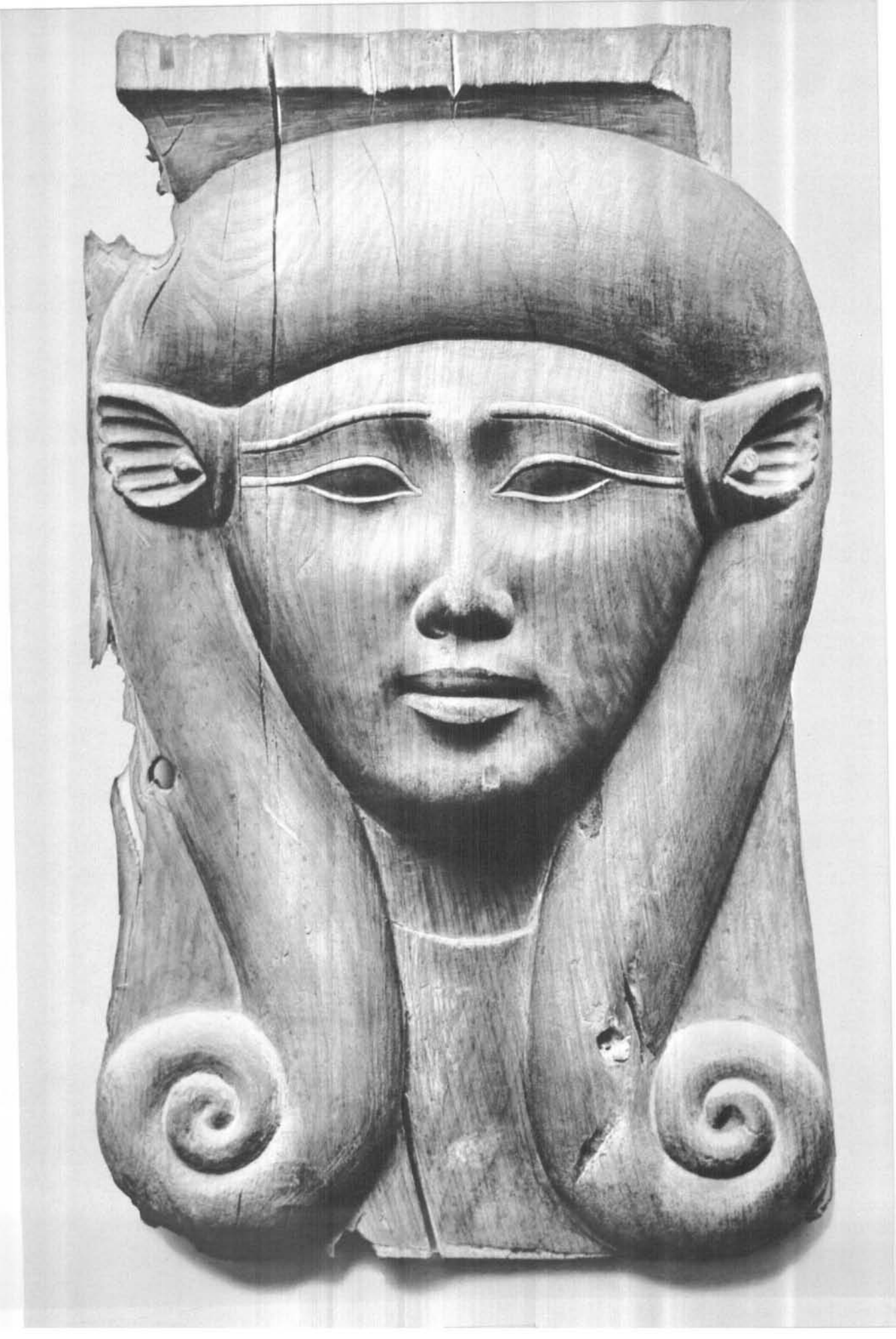
LÁMINAS 9 A 15 ▶

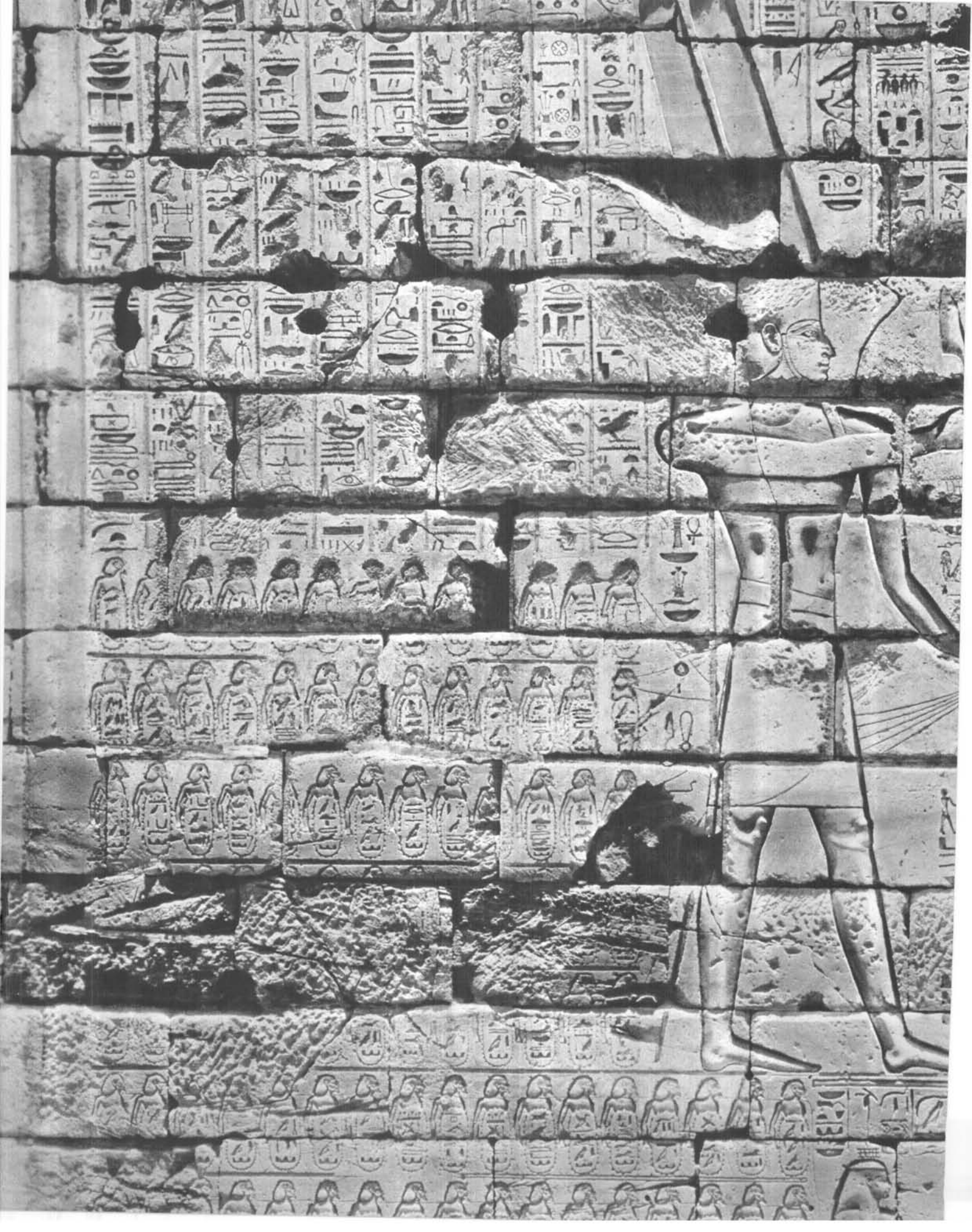




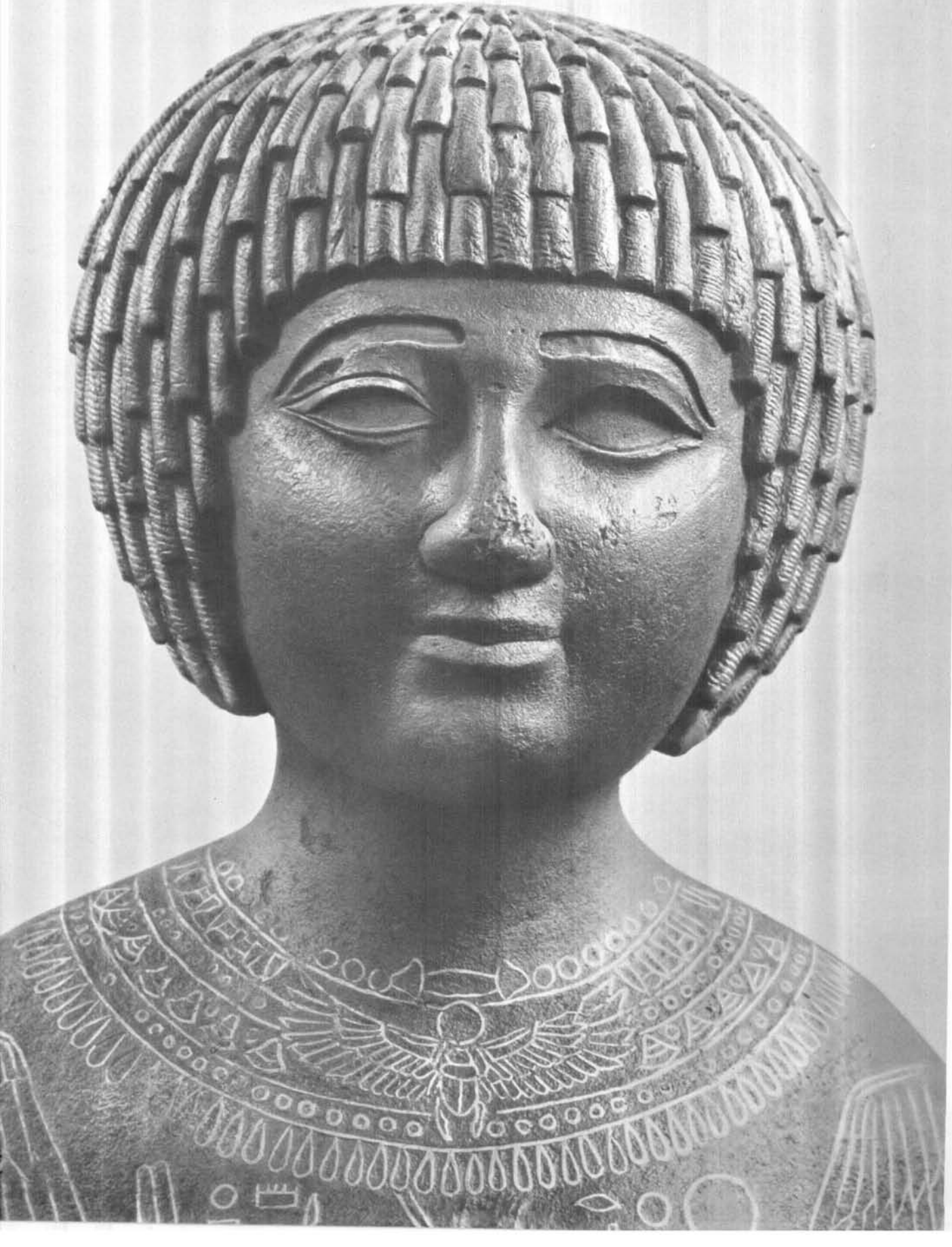












Las ciudades están habitadas por burgueses libres, comerciantes, hombres de negocios, artesanos y marinos; es posible que los artesanos se hayan agrupado en corporaciones. Forman una comunidad de cuya vida política estamos mucho menos documentados que en lo que se refiere a las ciudades de la primera época feudal.

Nada sabemos acerca de la administración interior de las ciudades ni acerca del grado de autonomía local del que podían disfrutar con respecto a su príncipe. Lo que sí sabemos es que, durante este segundo feudalismo, ni una sola ciudad gozó de la independencia que habían conocido las repúblicas urbanas del Delta bajo la IX y X dinastías. Creo que debemos representarnos el régimen urbano de la época que nos ocupa como muy parecido al de las ciudades del Egipto Medio durante la época heracleopolitana. Como entonces, el príncipe es el jefe de la milicia de su metrópoli [89], y esta milicia está formada por artesanos, albañiles y marineros de la ciudad [90]. Algunas veces, el príncipe concede a su hijo el título de «jefe de la milicia». El príncipe mantiene comunicación con la población urbana por medio de un «escriba de los barrios de la ciudad y de los asuntos de la gente que en ellos habita» [91].

No parece que los habitantes de las ciudades pagasen directamente impuestos al príncipe. Pero sabemos, en cambio, que la ciudad paga, como entidad, un impuesto a su soberano [92]. También esto se asemeja al régimen urbano que existió en el Egipto Medio durante los reinados feudales de la IX y X dinastías. Parece, pues, que las ciudades no son administradas por su príncipe como lo eran antes por el rey, sino que constituyen una célula política que disfruta de cierta autonomía y proporciona al príncipe una imposición global y una milicia de cuyos servicios puede disponer incluso para otros motivos distintos a la defensa inmediata de la ciudad [93].

Como se recordará, entre las ciudades del Delta las hay que son grandes centros comerciales, como Menfis, Tanis, Bubastis, Sais y otras. En Menfis, un barrio entero está habitado por fenicios, quienes se encuentran allí exclusivamente por razones comerciales, y Tanis es un gran puerto marítimo. Los puertos de las principales ciudades las relacionan directamente con el extranjero. También las transacciones comerciales, frecuentes entre los hombres de negocios, mantienen vigente en la ciudad el derecho contractual escrito tal como se practicaba durante la brillante época monárquica, mientras en el campo el derecho escrito desaparece para ser sustituido por un sistema de convenciones verbales sancionadas por un juramento [94].

Las ciudades y sus arrabales adquieren, por lo tanto, aspecto de islas jurídicas. En el interior subsiste la pequeña propiedad en el Delta y el Egipto Medio hasta Siut, pero la influencia patrimonial se deja sentir cada vez con mayor fuerza. Aunque la actividad de las ciudades no ha sido paralizada durante el período feudal, se ha visto restringida y no poco obstaculizada por la inseguridad reinante y por las guerras entre los príncipes. También la vida de los agricultores libres se hace cada más vez difícil.

◀ LÁMINAS 9 A 15

58 Cuando no pueden pagar el impuesto al príncipe o el tributo al señor, al templo o al caballero, no tienen más remedio que solicitar un préstamo a los grandes santuarios que rebosan de riquezas. Pero los préstamos son otorgados por los templos a base de unas condiciones sumamente onerosas; el interés llega al 120 % anual, y si el deudor no liquida en la fecha convenida, los intereses se acumulan y la deuda acaba aplastándole [95]; si el embargo de sus bienes no basta para cubrir su deuda, el acreedor se apodera de su persona, y esta entrega personal le convierte en siervo. De este modo, la libertad va extinguiéndose progresivamente y el sistema patrimonial se extiende cada vez más en el campo en beneficio de los templos. Las ciudades, encerradas en el estrecho marco de un régimen que constituye un serio impedimento para su actividad económica, achacan la culpa a los templos, y entre la población urbana y la clase sacerdotal aparece una hostilidad que se manifestará claramente desde fines del siglo VIII.

En la ciudad, el templo ocupa una situación jurídica autónoma. Dispone de su tesoro, como la ciudad y el príncipe del suyo respectivo [96]. Son tres fuerzas sociales distintas, cada una de las cuales cuenta con amplios recursos. En el Delta, los valores mobiliarios son considerables. Pero si los príncipes poseen grandes cantidades de oro, plata o piedras preciosas, ello se debe a que el comercio no cesa de hacerlas circular en las ciudades, y a que éstas les pagan los impuestos no en productos naturales sino en metales preciosos [97]. Resulta curioso comprobar que los tributos pagados por los príncipes vasallos a sus señores están constituidos esencialmente por metales preciosos, que sirven entonces normalmente de medios de pago [98].

Las ciudades forman la parte productiva y activa del país. Son centros de riqueza y de libertad, y, por consiguiente, de arte.

La arquitectura [99] y la escultura siguen produciendo monumentos importantes en las grandes ciudades como Bubastis y Tanis, que son las que han dado a las XXII y XXIII dinastías el poderío que aún les queda. Aunque en todas partes la vida se repliega en sí misma y se extingue, en las ciudades conserva un dinamismo que logra que Egipto, a pesar de su decadencia política, siga siendo durante todo el período feudal un centro de irradiación cultural y económica. Las ciudades son el punto de contacto entre los marinos fenicios y jónicos después, y la religión, el pensamiento y el arte egipcios. Los focos vivos de la civilización no son ya, ni en Asia ni en Egipto, las monarquías, sino las ciudades, las fenicias en Asia y las del Delta en Egipto. Su actividad es la que prepara el mundo nuevo que se está formando en las costas del Mediterráneo oriental.

Al lado de los campesinos del interior y de la población urbana, la nobleza del Delta está integrada en parte por los sacerdotes, pero también por la clase militar, desconocida en el Alto Egipto, excepto en los alrededores de Elefantina. Esta clase se halla rigurosamente jerarquizada.

Según los cuentos de caballería que han llegado hasta nosotros — y que datan de las postrimerías de la XXII dinastía —, el príncipe de Heliópolis cuenta con siete vasallos y cierto número de caballeros que disponen de varios centenares de hombres de armas. El príncipe de Mendes es el señor de cincuenta y siete caballeros [100]. El príncipe de Sais dispone de más de ocho mil guerreros [101]. El príncipe de Per-Seped, el «gran príncipe del Este», es acompañado, cada vez que inicia una campaña, por siete vasallos.

Si el Alto Egipto no ha conocido el feudalismo militar, los jefes libios instalados junto a la frontera nubia se han convertido, en cambio, en feudales, y uno de ellos, el príncipe de Elefantina, se revela como uno de los más poderosos de Egipto con sus seis vasallos, sus treinta y cuatro caballeros y sus nueve mil hombres de armas, a los que hay que añadir los mercenarios etíopes [102].

Son estos hombres de armas, instalados en sus pequeños feudos de 12 aruras (unas 3,5 hectáreas), los que Heródoto evalúa en 160.000 en el centro y el este, y en 250.000 en el oeste del Delta [103]. Constituyen el peldaño más bajo de la nobleza. Los caballeros y los subvasallos de los príncipes, todos los cuales les deben el servicio militar, ocupan una situación más elevada en la jerarquía feudal.

Los propios príncipes, que son los verdaderos soberanos de sus nomos, se hallan agrupados bajo el mando de los grandes príncipes, vasallos directos del rey.

De este modo, el Egipto feudal aparece bajo la forma de una doble jerarquía cuyo único jefe es el rey. En el Alto Egipto, el vínculo feudal une con el rey al gran sacerdote de Amón, que es a su vez el señor de los templos en cuyos territorios los sacerdotes poseen sus feudos hereditarios. Se trata de un feudalismo completamente sacerdotal. En el Delta, en el Egipto Medio y en la región de Elefantina, el rey es el jefe de un feudalismo militar que desciende progresivamente desde el monarca hasta los grandes príncipes, señores de príncipes, quienes, a su vez, disponen de subvasallos, de caballeros y de militares enfeudados.

Por consiguiente, la unidad política descansa enteramente sobre el vínculo feudal que une a los vasallos con sus señores y a éstos con el rey. El vasallo debe a su señor el servicio militar junto con sus subvasallos y con las milicias de sus ciudades. Cuando el gran príncipe necesita sus servicios, le convoca y le da a conocer los motivos de la guerra que va a emprender. El vasallo debe, además, unos subsidios pagaderos en oro, plata, lapislázuli, malaquita, bronce, piedras preciosas y también caballos [104]. Debe ayudar a su señor participando en su consejo [105] y acompañándole cuando se ve envuelto en un proceso [106]; y, finalmente, tiene la obligación de asistir a su entierro, con su sacerdote ritual y otros sacerdotes funerarios, para rendirle los últimos honores durante su inhumación en el templo de su ciudad [107].

El vasallo está ligado a su señor por un juramento prestado en el templo en presencia de otros vasallos, sus iguales, y ante los dioses [108]. En virtud de este juramento, el

vasallo se obliga a poner sus posesiones y bienes a disposición de su señor y a pagarle los subsidios que éste le reclame. Le debe obediencia y se compromete a no emprender acción alguna contra sus restantes vasallos sin su consentimiento y a someterse a su jurisdicción en caso de litigio con uno de sus iguales [109].

En compensación, el señor debe justicia a sus vasallos, y, en caso de conflicto, ayuda militar [110].

Los grandes príncipes dependen también del rey, como sus vasallos dependen de ellos. He aquí el juramento prestado al rey Piankhi por Tefnakht, gran príncipe de Sais que ostentaba también el título de rey, en presencia de dos delegados del rey, un sacerdote y un jefe militar: «No quebrantaré jamás las órdenes del rey y no iré más lejos de lo que el rey diga. No emprenderé ninguna acción hostil contra un príncipe sin tu autorización; obraré conforme a lo que tú digas, y no desobedeceré lo que tú hayas ordenado» [111].

La calidad de vasallo se obtiene mediante la investidura otorgada por el monarca o por un gran príncipe [112].

La misión esencial del rey, como señor de los grandes príncipes, consiste en mantener la paz en el país [113] y en administrar justicia. En virtud del principio feudal, la jurisdicción del monarca se extiende a sus vasallos directos, los grandes príncipes, pero no directamente a los vasallos de éstos. Por lo tanto, si se produce un litigio entre los vasallos de dos grandes príncipes, el rey no puede intervenir, salvo si lo solicita uno de los grandes príncipes en nombre de su vasallo.

Si en lugar de apelar a la justicia real los grandes príncipes deciden solventar el litigio que divide a sus vasallos mediante una guerra particular, no pueden emprenderla sin haber avisado previamente al rey. Pero éste, en su calidad de señor de vasallos, puede interponerse y ofrecer su arbitraje. En tal caso, el derecho de guerra queda momentáneamente suspendido. El rey convoca al gran príncipe cuyo vasallo pretende haber sido ofendido y trata de suavizar la cuestión. Si no lo logra, convoca a su presencia al señor del vasallo inculpado. Las dos partes comparecen en la sala de audiencias del rey, y cada gran príncipe es acompañado por cierto número de sus vasallos, que le escoltan.

Después de haber hecho exponer la cuestión a ambas partes, el rey propone una solución pacífica. Si ninguna solución es aceptada por las partes litigantes, no queda otro recurso que la guerra privada. En tal caso, el señor debe aportar a su vasallo el apoyo militar de todas sus fuerzas, lo que equivale a decir que en cada bando deben participar todos los vasallos.

No obstante, es posible decidir ante el tribunal feudal del rey que la guerra privada se limite a los dos vasallos litigantes, sin que pueda provocar la intervención de sus señores.

Una vez agotadas todas las tentativas de conciliación o de limitación de la guerra, el conflicto se iniciará siguiendo unas reglas muy estrictas. Teniendo como intermediario al propio rey, cada señor hará convocar a sus vasallos; éstos recibirán un escrito, redactado por un escriba real, en el que se les da a conocer la convocatoria de su señor, las tropas y milicias cuyo apoyo se recaba y una exposición de los motivos de la guerra que va a iniciarse. Si ello es necesario, el señor debe ayudar a equiparse a los vasallos convocados: «El que carezca de armas y de equipo, las recibirá del tesoro de su señor.»

Los dos ejércitos son convocados en el mismo lugar, y en él se reúnen en presencia del rey y de los señores feudales; cada príncipe se coloca en el lugar que el rey le designa. El combate no puede empezar hasta que todos los vasallos convocados se hayan reunido.

La guerra no tiene como objetivo la destrucción del adversario, sino su derrota. Por ello está prohibido dar muerte a los combatientes que se dan a la fuga, y el espíritu caballeresco exige que se conceda gracia al enemigo derribado que se da por vencido. El rey pronuncia la sentencia, e inmediatamente después de haber proclamado la victoria de uno de los dos bandos el combate debe detenerse.

El rey es el árbitro de los grandes príncipes sólo en cuanto señor feudal suyo. En calidad de tal, le deben obediencia en el cuadro de normas del derecho feudal, se hallan obligados al servicio de ayuda y consejo, y le pagan tributo.

Los infieles al rey son considerados como rebeldes al gran dios, y merecen la muerte. Sin embargo, el derecho feudal no es inexorable, y si se someten el rey otorga su perdón [114].

La obligación de fidelidad del vasallo con respecto a su señor cesa si éste se rebela contra el rey. En tal caso, el vasallo debe negarse a combatir contra el monarca. La ciudad que ofrece resistencia al rey es tomada al asalto, y su población puede ser exterminada o llevada al cautiverio [115]. Su tesoro es confiscado por el rey, no para sí, sino en provecho de Amón [116] o del dios de la ciudad [117]. Si, después de haber ofrecido resistencia, la ciudad rebelde se rinde, se respeta la vida a la población, pero su tesoro es igualmente confiscado [118]. Sólo la ciudad que, desentendiéndose de su señor feudal, hace acto de acatamiento al rey, evita toda sanción [119].

La característica de la sociedad feudal, al contrario de la que se había formado bajo la monarquía, es su división en clases sociales hereditarias, cada una de las cuales tiene su propio estatuto jurídico. La nobleza se halla formada por el sacerdocio y por la clase militar; el estado llano está integrado por los campesinos, la mayoría de los cuales se hallan vinculados a la tierra, ya como terrazgueros perpetuos o como siervos, y no pueden sustrarse a dicha condición. En el Norte subsiste la pequeña propiedad libre, pero la evolución impulsa a estos campesinos libres a absorberse cada vez más en la

clase servil o semiservil; y en las ciudades, por último, persiste el antiguo derecho individualista. Todos los ciudadanos son libres y poseen el mismo estatuto jurídico, y lo que les distingue es la riqueza, distinción social, pero no jurídica; los artesanos parecen hallarse también agrupados en corporaciones, pero no existe rastro alguno de corporaciones de mercaderes; el comercio sigue siendo, por lo tanto, individual. En cuanto a la esclavitud, parece haber desaparecido casi por completo. En los grandes dominios, los antiguos cautivos, asentados allí por el Estado, se han confundido con los agricultores serviles; en las ciudades, los esclavos no han suministrado jamás la mano de obra, y ésta sigue estando formada por obreros libres, ciudadanos que constituyen el grueso de las milicias urbanas [120].

En este mundo feudal, donde no existe ninguna fuerza auténtica aparte de los informes personales sancionados por la voluntad de los dioses, la inseguridad es total. Únicamente la autoridad de los dioses, representados por sus sumos sacerdotes, es unánimemente respetada; se concibe, por lo tanto, que la conquista de los altos cargos sacerdotales sea objeto de luchas incesantes. El sumo sacerdocio de Amón, convertido en hereditario, no se ve menos disputado por los reyes de Tanis y por las familias feudales más poderosas de la época. Por otra parte, el propio gran sacerdote de Amón, aparte de su carácter sagrado, se halla revestido de derechos temporales, y de este modo encaja en el cuadro general del feudalismo. Como sumo sacerdote es el intérprete de los oráculos de Amón, y gracias a ello domina la política del rey y de los príncipes; pero como soberano de Tebas no es sino un vasallo del rey. Como jefe del culto, pretende ejercer una autoridad directa sobre el sacerdocio de todo el país. Interviene en los grandes templos del Medio y Bajo Egipto, llega a transformar en un patrimonio de su familia el sumo sacerdocio de Horus, en el venerable santuario de Buto [121], y pretende imponer su soberanía feudal directa al rey-sacerdote de Heliópolis [122].

Por otra parte, la autoridad religiosa de que dispone permite al gran sacerdote de Amón su intervención, en nombre del dios, en las luchas políticas del Delta. Pedubast, el príncipe de Tanis, se ha convertido en el verdadero faraón de Egipto porque el sumo sacerdote de Amón, Harsiese, al que una insurrección del pueblo de Tebas había sentado en el trono pontificio, le ha conferido la investidura real. Desde entonces se ha formado una alianza entre el «grande de Amón» y el príncipe de Tanis, quien a su rango de príncipe local añade ahora el de rey. Y, al poco tiempo, un poderoso grupo feudal formado por los cuatro nomos «más influyentes» [123] del Delta — Tanis, Mendes, Sebennitos y Tahait (¿Atribis?) — acepta la soberanía feudal del «grande de Amón», al que vemos disponer directamente de una fortaleza situada en el nomo mendesiano en favor de un vasallo elegido por él [124].

A partir de entonces, se inicia una lucha de influencias por la supremacía en el Bajo y Medio Egipto entre el «grande de Amón» y el rey-sacerdote de Heliópolis. El an-

tiguo prestigio de Ra se alza contra la supremacía amonita. Es un hecho cierto que las fuerzas religiosas dominan desde muy arriba la autoridad de los príncipes temporales, y por ello el rey-sacerdote de Heliópolis aparece como el príncipe más poderoso del Norte. Príncipes de su linaje reinan en Busiris y en Sais [125]. Otros se han instalado en Elefantina [126] e incluso en Siria [127].

En realidad, si el rey es el jefe feudal, son los príncipes de Tebas y de Heliópolis quienes, a causa del prestigio que les confiere su sacerdocio, agrupan a su alrededor a todos los príncipes del Delta. La familia real de Tanis se apoya en Amón, mientras los antiguos reyes de Bubastis-Heracleópolis buscan la protección de Ra y son apoyados por los sacerdotes de Heliópolis [128].

Se comprende, por lo tanto, que la verdadera fuente de poder sean las disposiciones de los sumos sacerdotes, y muy en especial, las del de Amón en Tebas. El cuento feudal *El dominio del trono* narra el conflicto que estalla, con motivo de la sucesión de un sumo sacerdote de Amón, entre el rey de Tanis, que la ha atribuido por decreto a uno de sus hijos, con el apoyo del clero de Tebas, y el hijo del gran sacerdote fallecido, que ya era sacerdote de Horus en Buto. De todos modos, la lucha, en la que participan todos los príncipes del Bajo Egipto, se limita a unos cuantos combates singulares, puesto que Amón se opone por medio de sus oráculos al desencadenamiento de la guerra [129].

Estos cuentos de caballería, que han llegado a nosotros gracias a copias más modernas, son la más viva evocación de la vida feudal en la XXIII dinastía, tan lejana del sistema monárquico que Egipto conocía sólo doscientos cincuenta años antes.

4. Los cuentos de caballería Desde el punto de vista histórico, los cuentos de caballería presentan un gran interés. Los hechos que nos relatan se hallan suficientemente confirmados en su conjunto por documentos para que podamos ver en ellos una relación contemporánea de sucesos tratados en un género épico y con un verdadero valor literario. El número de fragmentos hallados, recopilados hasta el siglo II d. C., demuestra que en el período feudal de los siglos IX y VIII a. C. hubo una actividad literaria muy interesante, capaz de hacer brotar un género nuevo formado por «ciclos» agrupados en torno al «grande de Amón», al rey de Tanis y al rey-sacerdote de Heliópolis. Dicha literatura celebra las hazañas de los nobles, las gestas caballerescas y el valor; es la expresión de la civilización tal como la concibe la nobleza feudal; es un género literario de categoría, que demuestra que no toda la cultura había desaparecido en aquel Egipto donde la clase dominante estaba constituida entonces por príncipes de origen libio, y probablemente también egeo,

tanto como por egipcios de antiguo abolengo. No ha desaparecido todo el sentimiento nacional, pero se nota que ha llegado del exterior un vigoroso soplo y que éste ha introducido en la civilización tradicional del valle del Nilo unos elementos nuevos que hallan su expresión en aquella literatura donde la descripción y lo pintoresco asumen una importancia hasta entonces desconocida en los cálamos de los escribas egipcios. Ciertos fragmentos de los cuentos a los que MASPERO ha dado los nombres de *La influencia de la coraza* y *El dominio del trono* recuerdan la *Ilíada*. La influencia del feudalismo que había florecido en el mundo egeo en la época micénica no es ajena a ello. Estos cuentos son los primeros testimonios de la interpenetración que se está gestando entre las civilizaciones egipcia y egea, y bajo este aspecto, presentan un valor excepcional.

Como en la *Ilíada,* el placer del combate singular y del valor individual ocupa en ellos el primer lugar. Pemu, el joven príncipe de Heliópolis, ha sido provocado al combate contra un enemigo muy superior en número, y se dispone a luchar. Su fiel escudero Zinufi le ruega que espere la llegada de sus hermanos y de las tropas que éstos mandan; pero un caballero no esquiva el combate.

«Hermano Zinufi», dice, «yo he pensado ya todas las palabras que tú has dicho. Pero ya que las circunstancias son tales que resulta imposible evitar la batalla hasta que mis hermanos se hayan reunido conmigo, venceré a los hombres de Mendes y humillaré a Tanis, Tahait y Sebennitos, que no me cuentan ya entre los valientes. Por lo tanto, Zanufi, hermano mío, revístete de valor y haz que me traigan la armadura de caballero»[130]. Se la llevan en seguida, y después la disponen ante él sobre una capa de cañas acabadas de cortar. Luego, el texto, mutilado, describe al joven caballero poniéndose su camisa de *byssus* multicolor, en cuya pechera hay figuras bordadas en plata, mientras doce palmas de plata y oro adornan la espalda; encima de ella se coloca una segunda camisa de tela de Biblos y *byssus* de la ciudad de Panamhu recamada en oro, y después una cota teñida, de tres codos y medio de longitud, tejida con lana fina reforzada con *byssus* de Zalchel [131]; sobre ella se pone un coselete de cobre adornado con espigas de oro y cuatro figuras masculinas y otras cuatro femeninas que representan a los dioses del combate; se coloca sus polainas de oro macizo, se cubre la cabeza con el casco, y se dirige al campo de batalla [132].

El combate se inicia, Pemu retrocede, y Zinufi corre hacia el puerto vecino para ver si llega la flota de sus hermanos. «Finalmente, levantó su rostro y divisó un navío pintado de negro con la borda blanca, atestado de gavieros y remeros y cargado de soldados, y observó que tenía escudos de oro en las bordas, y un alto espolón dorado en la proa, así como una imagen de oro a popa, y que numerosos marineros maniobraban en los aparejos; detrás seguían dos galeras, quinientas urcas, cuarenta *baris* y sesenta barquichuelos con sus remeros, de modo que el río resultaba estrecho para

tantas embarcaciones, y el ribazo demasiado estrecho para la caballería, los carros de combate, las máquinas guerreras y los infantes» [133].

Los príncipes llegan de todas partes y cada uno combate siguiendo la modalidad de su país. La influencia siria ha penetrado en Egipto por el Este. He aquí al príncipe de Per-Seped, «revestido de una cota de malla de buen hierro y bronce fundido, ciñendo una espada de combate de buen hierro fundido y un puñal, al estilo de las gentes del Este, fundido de una sola pieza desde su empuñadura hasta su afilada punta; cogió una lanza cuya tercera parte era de madera de Arabia, otra tercera parte de oro y la última de hierro, y tomó en su mano un escudo de oro» [134].

A partir de aquel momento, la batalla se recrudece y suceden mil peripecias. Pemu ha conseguido ventaja y tiene a su adversario a su merced: «Pemu había derribado casi a su adversario bajo su escudo de juncos trenzados; asestó una patada, hizo caer el escudo al suelo y levantó su mano con la espada como para matarle. Montubaal [su hermano que interviene] dijo: "No, Pemu, hermano mío, no lleves tu brazo hasta el extremo de vengarte de estas gentes, pues el hombre no es como una caña, que, al ser cortada, vuelve a crecer."

Este sentimiento caballeresco que anima a los combatientes, y la humanidad, tan egipcia, de que dan pruebas, se alían a sus virtudes guerreras. Otro príncipe iba a dar muerte al hijo del faraón, pero el «Gran Jefe del Este», que combate contra el bando del rey, le detiene: «Aparta tu brazo de Ankhoru», le dice, «por el faraón, su padre, pues él es su vida» [135].

También la psicología de los personajes es puesta al descubierto continuamente. Algunos son brutales y traducen su exaltación mediante injurias: «Vengo a buscarte, negro, etíope, comedor de goma, hombre de Elefantina» [136], grita uno de los combatientes al abalanzarse contra su adversario. Otros son pacíficos y dulces; así, el prudente rey Pedubast, quien — como Néstor en la *Ilíada* — trata de preservar la paz: «Pemu, hijo mío», le dice cuando el joven príncipe acude a su tribunal para prevenirle acerca de la guerra que piensa emprender, «no te desvíes de los caminos de la sabiduría para que no caigan desastres sobre el Egipto de mis días» [137].

Resulta imposible no sentirse impresionado ante este nuevo acento que emparenta así a Egipto con la Grecia homérica. Un mundo nuevo se está forjando alrededor del Mediterráneo oriental; las razas y las ideas se mezclan íntimamente, y, sobre la tierra egipcia, tanto la nobleza feudal como la clase comerciante de las ciudades experimentan la profunda influencia que, a través del mar, llega desde el Este y el Norte.

5. El feudalismo en Nubia

El feudalismo que se ha constituido en Nubia [138] en la misma época tiene un aspecto completamente distinto. Como en Egipto, los jefes mercenarios que los Ramesidas habían instalado allí se habían convertido en príncipes feudales; pero era el gran sacerdote de Amón de Napata quien aparecía como su jefe directo. Amón poseía en Nubia minas de oro [139] y vastos dominios. Después de imponerse Sheshonq en Tebas, los miembros del sacerdocio de Amón que habían buscado refugio en Napata, alrededor del templo construido antaño por Ramsés II, se habían dado una organización autónoma y habían formulado una teoría del poder que instauró la realeza teocrática en toda su pureza. Para llevarla a cabo, y con objeto de poder contar con la fuerza militar que representaban los antiguos jefes de los mercenarios libios, habían ofrecido la corona a Kashta, el más poderoso de ellos.

En esta monarquía teocrática y feudal así constituida, el rey es, al mismo tiempo, gran sacerdote de Amón, pero no administra personalmente el culto. Junto a él, un segundo sacerdote de Amón desempeña el cargo de primer ministro y de jefe efectivo del culto. De él depende la administración del templo y de sus dominios, y él es quien dirige a los sacerdotes; finalmente, es también él quien solicita el oráculo de Amón cuando el rey, antes de tomar cualquier decisión, viene a consultar al dios para poner de acuerdo su voluntad con la de éste. Gracias al oráculo que los sacerdotes preparan, éstos poseen el poder real, del que el monarca es el agente ejecutivo.

Al morir el rey, Amón asume la regencia, que ejerce a través del segundo sacerdote hasta el día de los funerales. Después de las ceremonias fúnebres, el pueblo y el ejército se reúnen. Los delegados del ejército, de los sacerdotes y de la población entran en el templo. Entonces hacen su aparición todos los varones de la familia real y desfilan en presencia de aquellos ante el dios Amón, quien designa entre ellos al rey.

Por consiguiente, el monarca-gran sacerdote es el elegido del sacerdocio.

Los príncipes libios, vasallos del rey, son guerreros muy primitivos, que se hacen enterrar con sus esposas y sus caballos favoritos, y cuyos oficiales palatinos son esclavos negros.

Los sacerdotes y un reducido grupo selecto de funcionarios son egipcios. Y la dinastía real, que de ellos depende, se ha identificado con Egipto.

6. Las guerras feudales por la hegemonía

La instauración de una monarquía feudal en Napata, en pleno corazón de Nubia, creaba al sur de Tebas un centro militar que durante el reinado del rey-sacerdote Piankhi debía adquirir una fuerza considerable.

En este momento el territorio egipcio se halla en plena descomposición. En el

Egipto Medio, a partir de 760, Heracleópolis, supeditada hasta entonces a un gobernador y director del ejército *(imira mesha)*, se encuentra bajo la autoridad del príncipe Namart, quien se titula a sí mismo rey. Otra casa real se había instalado en la misma fecha en Hermópolis Magna, donde reina en este momento Pefnefdubast. Ante estos dos reyes, que disponen de unos territorios bastante extensos, el Bajo Egipto se descompone en un feudalismo que ya no es ni siquiera una monarquía feudal. La XXIII dinastía sigue teniendo su sede en Bubastis, donde reina Osorkón III (757-748). Tanis, ciudad real, se halla bajo la obediencia directa del rey, cuya ciudad sagrada es Heliópolis. El templo solar se encuentra bajo la magistratura sacerdotal del monarca, y, a partir de Sheshonq III (823-772), el príncipe heredero ostenta en patrimonio el título de príncipe de Heliópolis; bajo Osorkón III, el príncipe heredero dispone además de la importante ciudad de Atribis. Menfis, después del reinado de Osorkón II (870-847), es igualmente patrimonio de un hijo real.

De este modo, flanqueado por las principales ciudades del Delta, el territorio que depende aún directamente del rey, aunque dividido en patrimonios o infantazgos destinados a los hijos reales, se extiende desde Menfis hasta el mar. Comprende el puerto de Tanis, que mantiene activas relaciones comerciales con las ciudades fenicias; la ciudad de Bubastis, residencia real situada junto al brazo del Nilo que enlaza el gran río con el mar Rojo; Menfis, la antigua capital de los grandes faraones del Imperio Antiguo; y la sede del culto solar, Heliópolis.

En el centro del Delta, las tres grandes ciudades de Busiris, Sebennitos y Mendes constituyen unos principados puestos bajo la autoridad de los «Grandes Jefes de los Ma».

Más hacia el Este, algunos «Jefes de los Ma» se han instalado en Farbaitos — situada junto al Nilo entre Tanis y Bubastis—, en una pequeña localidad al sudeste de dicha ciudad y llamada Tukh el-Garamus, y también en Pisapti.

El resto del país se halla fragmentado entre pequeños príncipes vasallos de los grandes príncipes que acabamos de citar.

Muy al Norte, en la ciudad de Leontópolis, un príncipe, Iuput, se atribuye igualmente el título de rey [140].

Finalmente, en el extremo oeste del Delta, Tefnakht, príncipe de Sais, después de imponer su autoridad sobre todo el país situado entre Libia y el brazo occidental del Nilo, se arroga el título de Gran Jefe del Occidente y Gran Jefe de los Libu. Los libu eran una tribu libia que se había instalado en la frontera occidental de Egipto, muy probablemente al subir al trono egipcio el «Gran Jefe de los Ma», Sheshonq [141]. La autoridad de Tefnakht, se extiende sobre Xois, Buto y Prosopis, donde, al parecer, ha eliminado el poder de los príncipes locales para someter todo el territorio por él controlado a su autoridad directa [142].

Mientras Tefnakht restablece un poder efectivo al reconstituir en todo el oeste del Delta un Estado que depende únicamente de su mando, los reyes de la XXIII dinastía sólo se sostienen gracias a su carácter sagrado.

Pero ya antes de la aparición de Piankhi como señor de Tebas, se planteaba la cuestión de averiguar si el representante de Amón en la tierra era el rey o el gran sacerdote de este dios.

La teoría de la teogamia, instaurada por los reyes de la XVIII dinastía, sigue sirviendo teóricamente de base al absolutismo real, que, por otra parte, desde hacía cuatro siglos no era sino una expresión carente de sentido. No obstante, el rey y el gran sacerdote, al dar a sus esposas títulos que convierten a cada una de ellas en esposa del dios, reivindican el uno y el otro el derecho a valerse de su ascendencia divina. Parece ser que cuando el rey Osorkón III de Tanis otorgó el sumo sacerdocio de Amón a su hijo Iurith se concertó un compromiso entre el faraón y el gran sacerdote. A partir de entonces, una hija del rey debía ser designada como «esposa divina de Amón». Pero, reservada para el dios, no debía ser la esposa del rey ni la del sumo sacerdote. De este modo, el dios retiraba a los hombres el derecho de reinar en nombre suyo sobre sus tierras de Egipto. Aun conservando el poder de su voluntad, ni el rey ni el gran sacerdote encarnarían el *ka* del dios; el supremo honor de «conocer al dios» quedaría reservado a una virgen, ninguno de cuyos descendientes llegaría a reinar.

De este modo se derrumbaba definitivamente la teoría monárquica. A partir de entonces, los reyes no eran sino unos príncipes como los demás. Y, desde aquel momento, la lucha por la hegemonía podía sostenerse sin freno alguno entre los principales príncipes del Delta.

La situación política en el Medio y Bajo Egipto es en ese instante muy parecida a la que se produjo antes del reinado de Menes, cuando los reyes locales de las ciudades luchaban entre sí por una hegemonía que pasaba sucesivamente a Metelis, Busiris, Letópolis, Sais y Buto, y también a la de antaño, en el país de Sumer, donde, antes del reinado de Sargón de Agadé, las grandes ciudades de Kish, Uruk, Ur, Lagash y Larsa se disputaban la preeminencia.

Es el momento en que, coincidiendo con la aparición de la «esposa divina de Amón», bajo el reinado de Osorkón III, Piankhi se convierte en rey-sacerdote de Napata.

Despojado del carácter sagrado que hasta entonces había reinvindicado al hacer de su esposa la gran favorita del dios, el gran sacerdote de Amón en Tebas ya no podía pretender una supremacía divina sobre el sumo sacerdote de Amón en Napata. Y al mismo tiempo que los reyes y príncipes del Norte empezaban a litigar por la hegemonía en el Bajo y Medio Egipto, el rey de Napata, designado por Amón, pretendió que sus prerrogativas reales fuesen reconocidas en Tebas, donde Amón reinaba.

En el año 21 de su reinado (730), sin que se sepa cómo, hallamos la autoridad de Piankhi extendida sobre todo el Alto Egipto [143].

No cabe duda de que su intervención se produjo con motivo de la sucesión del gran sacerdote, que él reivindicó para sí. Por ser el dueño de Tebas, confirmó efectivamente a la hija del rey Osorkón III en su título de «gran esposa de Amón», pero le hizo adoptar a su propia hija como heredera. En cambio, no permitió que fuese designado un nuevo sumo sacerdote de Amón en Tebas. ¿Acaso no era él el soberano sacerdote del dios? Se limitó a colocar, al lado de la gran esposa, un segundo sacerdote de Amón encargado de administrar el culto y sus bienes. De este modo, gran sacerdote de Amón en Tebas y en Napata, afirmándose como faraón, y habiendo hecho designar a su propia hija como la futura esposa de Amón, Piankhi reunía todos los elementos espirituales y temporales del poder legítimo. La influencia del sacerdocio tebano se hallaba en sus manos y ningún rey de Egipto podía jactarse como él de deber su autoridad a la voluntad directa de Amón.

En cada una de sus capitales, tanto en Tebas como en Napata, un segundo sacerdote de Amón dirigía el culto y sus bienes, pero sólo él era allí el elegido del dios y sólo él poseía la plenitud del poder temporal. Al extender su autoridad a Tebas, Piankhi se había libertado a la vez de la supremacía ejercida hasta entonces por el gran sacerdote tebano, y de la tutela que el sacerdocio de Napata hacía gravitar sobre la realeza etíope [144].

Restablecida de este modo y en beneficio suyo la concepción de la unidad del poder, Piankhi no tardaría en verse envuelto en las luchas hegemónicas del Norte.

Mientras Piankhi se consolidaba como rey de todo el Alto Egipto, el príncipe de Sais, Tefnakht, se apoderaba de la hegemonía en el Delta (730) [145] y reunía a los reyes y príncipes del Norte en una coalición contra Piankhi capitaneada por él. Únicamente el príncipe de Sebennitos, Akanosh — cuyo nombre bárbaro revela su origen extranjero —, temiendo la extensión del poderío de Tefknaht, que habría amenazado directamente su independencia, se negó a adherirse a la coalición y adoptó ante Piankhi una actitud amistosa que no desmentiría jamás. Petisis, príncipe de Atribis — ciudad que tenía en patrimonio como príncipe heredero del trono y sucesor eventual del rey de Bubastis —, rehusó también, y por idénticos motivos, seguir a Tefknaht [146].

Afirmándose en una indiscutible hegemonía en el Delta, Tefnakht impuso su autoridad al gran sacerdote de Menfis — al que con ello arrancó de la obediencia a los reyes de Busiris, incapaces de ofrecerle resistencia — e invadió el Egipto Medio. Inmediatamente, el rey de Hermópolis le reconoció como soberano suyo. Pero Heracleopólis, cuna de la XXII dinastía, y donde reinaba tal vez un príncipe de su raza, se negó a capitular. Tefnakht inició el asedio de la ciudad. Advertido en Napata por sus emisarios, Piankhi ordenó a su ejército que saliese al encuentro de su rival. Tefnakht, por su parte, aceptando el combate, penetró en el Alto Egipto.

El conflicto entre el rey de Napata y el rey de Sais por la hegemonía sobre el conjunto del país había estallado [147]. Piankhi disponía de tropas reclutadas en Nubia y se consideraba representante de la monarquía legítima en virtud de su designación por el propio dios Amón. Soberano indiscutido de todo el Alto Egipto, buscaba en su alianza con el sacerdocio el punto de apoyo de la autoridad que pretendía imponer a los países del Norte. Tefnakht, por el contrario, al haber fundamentado su poderío en la aceptación de hecho de su hegemonía por los príncipes del Delta y del Egipto Medio, no podía invocar la teoría de la legitimidad. Por otra parte, no podía oponer al ejército real del monarca del Sur más que una coalición feudal sin consistencia, apoyada por las milicias de las ciudades que dependían de los príncipes del Delta.

El ejército feudal de Tefnakht resultó vencido. El sitio de Heracleópolis fue levantado por el ejército nubio, que a su vez asedió a Hermópolis, ciudad donde el príncipe Nemrod, que se había adjudicado hacía poco tiempo el título real, había uncido su suerte a la de Tefnakht.

Ante una resistencia que no había previsto tan tenaz, Piankhi decidió asumir personalmente el mando de su ejército. Después de haber hecho un alto en Tebas para venerar a Amón, descendió a lo largo del Nilo y se dispuso a dirigir las operaciones ya emprendidas contra Hermópolis. Alrededor de la ciudad fueron excavadas trincheras y se construyó una torre de madera desde la que los arqueros y las catapultas hostigaban la ciudad. Nemrod envió emisarios a Piankhi para ofrecerle su sumisión. Le llevaron su diadema real y un tributo en oro. Al mismo tiempo, la reina de Hermópolis fue a presentar sus súplicas a las mujeres del rey de Napata.

A partir de aquel momento, y en virtud de las reglas feudales, la lucha debía cesar. «Me declaro satisfecho», hizo contestar Piankhi, «si los habitantes del Sur me rinden obediencia y los del Norte me dicen: acógenos a tu sombra» [148]. Después de haber afirmado de este modo sus derechos de soberano sobre el Alto y el Bajo Egipto, recibió a Nemrod como vasallo e hizo una solemne entrada en la ciudad de éste. «Apacíguate, Horus, señor del palacio», le expresó Nemrod, «pues tu fuerza te ha permitido vencer. Soy uno de los servidores del rey y pagaré mi tributo a su tesoro» [149]. Y le presentó grandes cantidades de oro, plata, laspislázuli, malaquita, bronce y piedras preciosas. Después se adelantó hacia él, tirando de un caballo con la mano derecha y llevando un sistro en la izquierda, simbolizando tal vez con ello que prestaría al rey su ayuda militar y que, como leal vasallo, celebraría su culto.

El monarca llegó con toda pompa al palacio real de Hermópolis, desde donde se dirigió al templo de Thot para ofrecer «a su padre, el Señor de Hermópolis, y a sus ocho dioses» [150] espléndidos sacrificios. El ejército del nomo hermopolita aclamó al rey como señor de la ciudad: «Cuán grande es la belleza de Horus al residir en su ciudad el hijo de Ra, Piankhi».

Estas diversas ceremonias describen en cada una de sus partes el reconocimiento de la soberanía del rey por el vasallo y la ciudad. No basta que el príncipe, ofreciéndole su diadema y pagándole tributo, se proclame personalmente su «servidor»; es también necesario que el soberano sea reconocido por Thot, el señor de la ciudad, como hijo suyo, y que sea aclamado por el ejército del nomo, o sea por los nobles y la milicia ciudadana, como señor de la ciudad en su calidad de hijo de Ra.

Una vez reconocido como señor por el dios, el príncipe y la población de la ciudad, el rey es el verdadero soberano y como tal toma posesión. Visita el palacio, donde se hace abrir todas las habitaciones y el tesoro, entra en el harén, recibiendo el homenaje de las mujeres, visita las caballerizas, en las que, como el bárbaro que era, se enternece con los caballos, que han padecido hambre durante el sitio de la ciudad. Luego, mediante un acto de disposición legal, asigna al tesoro real las propiedades del príncipe y las rentas de sus graneros al dominio de Amón en Karnak [151].

Inmediatamente después de abandonar la ciudad sometida, Piankhi efectuó su entrada en Heracleópolis. La situación de la ciudad y de su rey con respecto al vencedor sería aquí muy distinta. Pefnefdubast, el príncipe de Heracleópolis, había ofrecido resistencia a Tefnakht. En realidad, Pefnefdubast aparecía como aliado del rey nubio. No era de ningún modo un rebelde que se sometía, sino un príncipe leal que aceptaba espontáneamente la soberanía del rey. Como Nemrod, salió a su encuentro con un rico tributo de oro, plata, pedrería y caballos, y, prosternándose ante el rey, reconoció la divinidad de su autoridad en un discurso en el que comparó el poder ejercido por Tefnakht a las tinieblas del mundo inferior, y el del rey de Napata — «parecido a Harakhti, dueño inmortal de los espíritus imperecederos» — a la luz del cielo.

A partir de entonces, al unirse al rey, el príncipe se comprometía con el propio Ra; cualquier infidelidad equivaldría a un sacrilegio.

En adelante, Heracleópolis pagaría un impuesto al rey, pero, al revés de Nemrod, Pefnefdubast conservaría la propiedad y disponibilidad de sus bienes [152].

Avanzando hacia el Norte, Piankhi se detuvo ante la ciudad «La Mansión de Osorkón I», que había cerrado sus puertas y se disponía a presentarle resistencia. Mandó a un mensajero para reprochar a su príncipe y a la población su rebelión contra su autoridad divina: «¡Estáis viviendo en plena muerte! ¡Estáis viviendo en plena muerte! ¡Sois unos desdichados, estáis viviendo en plena muerte!» Después de esta triple advertencia, venía el ultimátum: «Si transcurre una hora sin que me abráis las puertas, os contaréis entre los muertos, y ello significará una gran pena para el rey. No cerréis las puertas de vuestra vida... No améis a la muerte, no odiéis a la vida...» [153].

La ciudad cedió y varios mensajeros de su población se presentaron al rey diciendo: «¡Aquí estamos! La sombra de Dios se extiende sobre ti; el hijo de Nut (o sea Ra) te tiende ambos brazos; los pensamientos de tu corazón se convierten inmediatamente

en realidad, como las palabras que brotan de la boca de un dios. ¡Henos aquí! Has sido creado semejante a un dios; nosotros queremos vivir siguiendo los decretos de tus manos. He aquí tu ciudad y tu ciudadela, haz con ellas lo que te plazca. Decide sobre la suerte de los que entran y de los que salen de ellas. Que tu Majestad decida según su voluntad.»

Dichas estas palabras, los delegados se presentaron ante el rey acompañados del hijo del «Jefe de los Ma», Tefnakht.

Ante esta sumisión sin condiciones, que reconocía al monarca el poder absoluto del «gran dios», el ejército entró en la ciudad sin dar muerte ni a uno solo de sus habitantes. Los funcionarios y tesoreros que se hallaban en ella sellaron el acta mediante la cual las posesiones de la ciudad eran transferidas al rey; su tesoro fue asignado al tesoro real y sus graneros a la hacienda de su padre Amón, señor de Tebas [154].

Unas tras otras, las ciudades se entregaron sin resistencia ante el ultimátum real. En todas partes la población fue respetada y el dios local honrado por el rey como padre suyo; pero el tesoro fue confiscado en beneficio del monarca y los ingresos de los graneros atribuidos al templo de Amón en Karnak [155].

Solamente Menfis se negó a abrir sus puertas al rey. Ante la gran ciudad, poderosamente fortificada y defendida, y cuyas reservas en oro, víveres y armas eran considerables, el monarca intentó la suavidad: «No cerréis vuestras puertas, no presentéis combate... Ofreceré un sacrificio a Ptah y a los dioses que residen en Menfis... ¡El pueblo de Menfis quedará sano y salvo, y ni un solo niño llorará! Fijaos en los nomos del Sur, ni un solo hombre ha perdido la vida en ellos, a no ser los que han blasfemado contra el dios, que han sido tratados como rebeldes» [156].

Pero la población de Menfis no quiso rendirse. Sus milicias ciudadanas, compuestas de artesanos, albañiles y marineros, hicieron una salida, y Tefnakht, al enterarse de la resistencia de la ciudad, acudió en su auxilio e introdujo en su recinto ocho mil hombres pertenecientes a la infantería y a la marina; después, confiando en la fuerza de la plaza, salió de ella, solo y a caballo, para organizar la resistencia en el Norte.

Sin embargo, Menfis, no debía tardar en sucumbir. Su puerto, con gran cantidad de buques amarrados a los muelles, fue ocupado por sorpresa, y la ciudad, atacada desde el Nilo cuando se creía protegida de aquel lado por el elevado nivel de las aguas, fue tomada al asalto «como si la invadiese un torrente; buen número de personas fueron muertas o conducidas prisioneras al campamento del rey».

Ya sometida Menfis, el monarca envió fuerzas para proteger el templo de Ptah, hacer ofrendas a los dioses, purificar la ciudad con salitre e incienso, y volver a instalar a todos los sacerdotes en sus puestos [157]. Después, el rey se trasladó al templo de Ptah, donde ofreció grandes sacrificios a «su padre», y finalmente tomó posesión del palacio real.

En cuanto a las inmensas riquezas de la ciudad, el rey las confiscó, pero no guardó nada para sí, y las dividió entre Amón y Ptah [158]. Después de este rasgo piadoso, que debía conseguirle la simpatía de la clase sacerdotal, se dirigió a Heliópolis. No penetró en la ciudad santa hasta haberse purificado, y más tarde fue recibido con honores de rey en el templo solar. Utilizando sus prerrogativas reales, abrió el tabernáculo donde se hallaba la estatua de su padre Ra, y, después de haber permanecido ante el dios, volvió a cerrar las puertas sagradas empleando su sello y dando las siguientes instrucciones a los sacerdotes: «He cerrado estas puertas con mi sello, nadie entrará aquí excepto los monarcas que reinarán.» Luego dio las gracias a su padre Atum [159].

La caída de Menfis y la consagración del rey en Heliópolis dieron como resultado la sumisión de todos los príncipes del Delta, con la única excepción de Tefnakht. El propio rey Osorkón IV, que representaba la monarquía legítima en el Bajo Egipto, se presentó al rey «para admirar la belleza de Su Majestad». Y una vez Piankhi hubo instalado su campamento cerca de la ciudad de Atribis, todos los reyes y príncipes del Norte, acompañados de sus primeros ministros y consejeros, se apresuraron a acudir para rendirle homenaje [160].

Invitado por Petisis, Piankhi se trasladó a Atribis, donde recibió, en presencia de los príncipes del Norte, el juramento de fidelidad que aquél le prestó. Después, los quince príncipes presentes — entre los que figuraban el príncipe Akanosh de Sebennitos y el rey Iuput de Leontópolis [161] — dijeron al rey: «Danos tu venia para que regresemos a nuestras ciudades y allí abramos nuestros tesoros, para escoger entre ellos todo lo que tu corazón pueda desear y para que podamos traerte los más bellos caballos de nuestros establos» [162]; y el rey así lo hizo, devolviéndoles a título de vasallos sus posesiones, que habían venido a poner a su disposición. No obstante, habiéndose rebelado poco después uno de ellos, el príncipe de Mesed, el rey le destituyó y entregó su feudo a Petisis, príncipe de Atribis [163]. Sólo Tefnakht — quien seguía llamándose «gran jefe de todo el país», hijo de Ra e hijo de Neith — permanecía invicto. Pero cuando Piankhi, al marchar sobre Sais, llegó a Mostai, a unos trescientos kilómetros de su capital, Tefnakht, comprendiendo que toda resistencia era ya inútil, invitó al rey de Kus a que le mandase sus plenipotenciarios para que éstos recibiesen su juramento de paz y de obediencia [164]. A pesar de ello, Tefnakht, quien desde Sais dominaba toda la parte occidental del Delta, seguía siendo un poder digno de ser tenido en cuenta. Piankhi le acogió gustosamente y le mandó a su sacerdote oficiante en jefe y al comandante de su ejército para que recibiesen su juramento. Tefnakht les ofreció valiosos regalos y después se dirigieron al templo de Sais, donde, en presencia de la diosa, Tefnakht se purificó de su rebelión mediante un juramento de obediencia, comprometiéndose a no infringir en nada las órdenes del rey y a no emprender ninguna acción contra los demás príncipes sin consentimiento del faraón [165]. Sus bienes no fueron con-

fiscados, como hubiese ocurrido de tratarse de un príncipe vencido. Tefnakht conservaba sus recursos y la integridad de su territorio, aunque bajo la soberanía del rey etíope.

A partir de entonces, el conjunto del país quedaba de nuevo bajo la unidad monárquica. Pero, a pesar de todo, y ello no podía suceder de otro modo, no era sino una monarquía feudal. La victoria de Piankhi sobre los príncipes del Delta iba acompañada en todas partes — con la excepción, no obstante, del gran principado de Sais — de la del sacerdocio de Amón, cuya influencia económica iba a convertirse desde entonces en una temible amenaza para las poblaciones urbanas. Aunque el rey, en su calidad de señor, se había reservado la propiedad de las posesiones de los príncipes y de las ciudades, había otorgado los ingresos de la hacienda que hasta entonces les pertenecían al templo de Amón y a los sacerdocios locales. El antagonismo que existía ya entre la población urbana y la casta sacerdotal iba a aumentar bruscamente. La victoria del rey Piankhi era, en realidad, la del régimen señorial sobre el sistema de libertad económica que existía todavía en el Norte. Dicho triunfo llevaría al Delta a una grave crisis social que no tardaría en manifestarse.

La divergencia que separaba a las «burguesías» *(nedjes)* urbanas del sacerdocio es puesta en evidencia por la actitud que asumió Menfis ante los ejércitos triunfantes de Piankhi. En efecto, fue esencialmente la población urbana la que se negó a aceptar el ultimátum real, como lo demuestra la salida intentada por sus milicias de artesanos, albañiles y marineros. Ante la amenaza de perder su autonomía y la libre disponibilidad de sus recursos, la burguesía menfita había adoptado una actitud de resistencia. Pero todo fue en vano. La victoria del rey etíope tuvo como resultado terribles represalias contra los habitantes y la protección que el monarca dispensó inmediatamente a los templos y a la clase sacerdotal. El hecho de que Piankhi hubiese «reintegrado a todos los sacerdotes a sus puestos» indica que algunos de ellos se habían visto privados de derechos que consideraban pertenecerles; y si el tesoro de Menfis fue entregado en parte al templo de Ptah, ello se debió a que éste no había hecho causa común con el pueblo contra el rey.

Por lo tanto, la victoria de Piankhi desposeía en beneficio de la monarquía y del sacerdocio, en los que trataba de apoyarse, a los príncipes y a las burguesías urbanas. Era lógico que se produjese una aproximación entre estos dos últimos contra la autoridad del rey y del sacerdocio. Efectivamente, apenas Piankhi hubo regresado a su capital de Napata, todo el sistema de unidad monárquica establecido sobre vínculos personales sancionados por juramentos se dislocó, pues no correspondía ni a los intereses de los príncipes ni a los de las ciudades. Tefnakht, cuyas fuerzas se hallaban intactas, recuperó sin dificultad alguna la hegemonía de que gozaba en el Norte cuando Piankhi había lanzado contra él su ofensiva [166]. Al inaugurar en Sais la XXIV dinastía, Tef-

nakht asumió el rango de faraón. No se ha llegado a saber cómo desaparecieron los reyes de Bubastis y de Leontópolis, que representaban la dinastía de los Sheshónquidas. En cuanto al rey de Bubastis, después de la victoria de Piankhi sólo volveremos a hallarle como príncipe *(hatia)* y «Jefe de los Ma» [167].

Por consiguiente, Sais era la única ciudad real del Delta cuando el hijo de Tefnakht, Bocchoris (720-715), subió al trono.

El hecho de que Tefnakht se apoderara nuevamente y con tanta facilidad de la hegemonía sobre todo el Bajo Egipto hasta Menfis, sólo puede deberse al apoyo recibido de todas las grandes ciudades que formaban la armazón económica y social del Delta. Las burguesías urbanas se agruparon a su alrededor para sacudirse la tutela del clero que les había sido impuesta y arrebatarle de nuevo la disponibilidad de sus recursos. La efímera victoria de Piankhi parece haber tenido como resultado la unión de las poblaciones urbanas en el mismo movimiento de oposición a la influencia de la privilegiada clase sacerdotal. Entre las tendencias señoriales de los templos y la actividad económica de las ciudades acababa de revelarse una profunda incompatibilidad, que debía manifestarse claramente durante el reinado de Bocchoris. Apoyándose en este movimiento social, Bocchoris continuaría la política centralista iniciada ya por su padre ante los príncipes feudales del Bajo y el Medio Egipto.

Sin embargo, no logró reducirles a la impotencia. Los dos reyes de la XXIV dinastía reunificaron el poderío real en el Delta, pero en forma de monarquía feudal. No cabe duda de que la autoridad directa del antiguo «Gran Jefe de Occidente» fue en aumento, pues, aparte de las ciudades de Sais, Prosopis, Xois y Metelis, adictas a Tefnakht cuando éste emprendió la guerra contra Piankhi, Menfis seguía perteneciéndole [168]; pero la soberanía de los antiguos «Grandes Jefes de los Ma» subsistía en el centro y el este del Delta, donde tuvieron el carácter de vasallos del rey de Sais [169].

1. Br., *A.R.*, IV, § 740; Drioton y Vandier, *Ég.*, págs. 527 y 528, 560 y 561, 671.

2. Drioton y Vandier, *Ég.*, págs. 528 y 529; Anales del gran sacerdote Osorkón (Br., *A.R.*, IV, §§ 756-770; R. Caminos, *The Chronicle of Prince Osorkon (An. Or.*, 37), Roma, 1958).

3. R. Caminos, *The Chronicle of Prince Osorkon*, pág. 35.

4. *Ibidem*, pág. 42.

5. *Ibidem*, pág. 42.

6. *Ibidem*, pág. 48.

7. *Ibidem*, pág. 51.

8. *Ibidem*, pág. 54.

9. *Ibidem*, pág. 111.

10. *Ibidem*, pág. 105.

11. *Ibidem*, pág. 120.

12. *Ibidem*, págs. 125 y 126, 135 y 136, 142 y 143.

13. Drioton y Vandier, *Ég.*, págs. 531 y 532. Los textos no ofrecen la relación de los acontecimientos. La reconstituyo según los datos que poseemos.

14. Como el moralista Amenemope, que era, según hemos visto, funcionario del catastro en el Egipto Medio durante la época ramésida.

15. Como el sirio Barakhel, en Tanis.

16. A. Gardiner, *The Chester Beatty Papyri*, núm. I (Londres, 1931), págs. 13 y ss.; trad. francesa en G. Lefebvre, *Romans et Contes...*, págs. 178 y ss.

17. G. Maspero, *Contes populaires...*, págs. 183-196; G. Lefebvre, *op. cit.*, págs. 114 y ss.

18. *Sagesse d'Amenemopé (Papyrus British Museum 10.474)*, editada por E. A. Wallis Budge, *Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum*, II (1923), págs. 9-18, 41-45; láms. I-XIV. Véase H. O. Lange, *Das Weisheitsbuch des Amenemope* (Copenhague, 1925); F. LL. Griffith, *The Teaching of Amenophis the Son of Kanakht*, en *J.E.A.*, XII (1926), págs. 191-231, y cf. D. C. Simpson, *The Hebrew Book of Proverbs and the Teaching of Amenophis*, en *J.E.A.*, XII (1926), págs. 232-239. Marie Weynants-Ronday ha ofrecido una tradución francesa según H. O. Lange en *C. d'É.*, II/3 (1926), págs. 50-66. Cf. también W. D. van Wijngaarden, *Het Boek der Wijsheid van Amen-em-ope, den Zoon van Kanecht* (Santpoort, 1930), y A. de Buck, *Het religieus Karakter der Oudste Egyptische Wijsheid*, en *Nieuw Theologisch Tijdschrift*, 1932, págs. 322 y ss. J. M. Plumley, por último (en D. W. Thomas, *Documents from Old Testament Times*, Londres, 1958, págs. 172 y ss.), menciona el óstracon escolar de El Cairo que contiene un extracto de Amenemope y data de la dinastía XXI; de él se deduce que la redacción de la *Sabiduría* puede remontarse verosímilmente al Imperio Nuevo. Acerca de la tendencia monoteísta del panteísmo de Amenemope, véase también Fr. Lexa, *Dieu et les dieux dans l'Enseignement d'Amenemopé* (en *Archiv. Orientalni*, I, 1929), págs. 263 y ss., y E. Suys, *La théologie d'Amenemopé*, en *Miscellanea Biblica*, II (1934), págs. 1-36.

19. En los capítulos XV y XVI.

20. X, 19-20.

21. En IX, 10-11, la abundancia es simbolizada por las diosas Shai y Renenutet, y en XI, 15, se alude al dios Khnum, el «alfarero» que endurece y cuece los corazones.

22. XX, 8.

23. XXII, 7.

24. IX, 10 y ss.

25. IX, 14 y ss.

26. XVIII, 8 y 9.

27. XIV, 5 y ss.

28. XV, 9 y ss.

29. XXV, 6 y ss.

30. XXV, 17, y XXVI, 2 y ss.

31. V, 12.

32. V, 7.

33. XI, 15.

34. XVIII, 6 y 7.

35. XXV, 1 y 4.

36. XXVI, 13 y 14.

37. IV, 4; VII, 15.

38. XXVI, 11.

39. XXIV, 9 y ss.

40. XVI, 5 y ss.

41. XXVII, 2 y ss.

42. X, 17 y ss.; XIII, 17 y ss.; XVI, 11.

43. XVII, 6; XVIII, 15 y ss.; XXI, 17.

44. X, 12 y ss.

45. XIX, 14 y ss.

46. XXII, 5 y ss.

47. XXIV, 13 y ss.

48. A. ERMAN, *La Religion des Égyptiens* (trad. francesa), pág. 196. Sobre la evolución que acabamos de describir, cf. E. OTTO, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit* (Leiden, 1945), págs. 66 y ss., 87 y ss.

49. J. CAPART, *Documents pour servir à l'étude de l'Art égyptien,* II (París, 1931), pág. 76; láms. 82-84; W. WOLF, *Die Kunst Ägyptens, Gestalt und Geschichte* (Stuttgart, 1957), pág. 612.

50. Hay aquí un fenómeno social que explica una forma artística exactamente paralela a la que se producirá en Venecia durante los siglos de su esplendor.

51. P. MONTET, *Tanis,* láms. X y XI.

52. BR., *A.R.,* IV, § 850 (Estela de Piankhi).

53. *Ibidem,* IV, § 817.

54. *Ibidem,* IV, § 817.

55. *Ibidem,* IV, § 846.

56. *Ibidem,* IV, § 848.

57. *Ibidem,* IV, § 843.

58. *Ibidem,* IV, §§ 830, 878, 882.

59. *Conte de la Cuirasse* (G. MASPERO, *Contes populaires...,* pág. 233).

60. Sobre los príncipes que han adoptado el título real, véase H. GAUTHIER, *Livre des Rois,* III, págs. 397-406.

61. BR., *A.R.,* IV, §§ 830-878.

62. BR., *A.R.,* IV, § 852.

63. *Conte de la Cuirasse* (G. Maspero, *op. cit.,* página 249).

64. *Ibidem,* pág. 264.

65. *Ibidem,* pág. 235.

66. *Ibidem,* pág. 257.

67. *Ibidem,* pág. 237.

68. *Ibidem,* pág. 238.

69. *Ibidem,* pág. 235.

70. *Ibidem,* pág. 235.

71. BR., *A.R.,* IV, § 848.

72. *Ibidem,* IV, § 835.

73. *Ibidem,* IV, § 880.

74. *Ibidem,* IV, § 874.

75. *Ibidem,* IV, §§ 857, 865.

76. J. YOYOTTE, *Les principautés du Delta au temps de l'anarchie libyenne,* pág. 139.

77. BR., *A.R.,* IV, § 848.

78. *Ibidem,* IV, § 866.

79. *Ibidem,* IV, § 871.

80. *Ibidem,* IV, § 872.

81. *Ibidem,* IV, § 875.

82. *Ibidem,* IV, §§ 849 y 850.

83. *Ibidem,* IV, § 884.

84. *Ibidem,* IV, § 873.

85. *Conte de la Cuirasse* (G, MASPERO, *op. cit.,* página 240).

86. BR., *A.R.* IV, §§ 854, 855, 856.

87. *Conte de la Cuirasse* (G. MASPERO, *op. cit.*, páginas 241-244).

88. BR., *A. R.*, IV, § 863.

89. *Conte de la Cuirasse* (G. MASPERO, *op. cit.*, páginas 240, 241-244).

90 BR., *A.R.*, IV, § 858, especialmente en Menfis.

91. *Conte de la Cuirasse* (G. MASPERO, *op. cit.*, página 242).

92. BR., *A.R.*, IV, § 852.

93. En el *Conte de la Cuirasse* se ve combatir a las milicias urbanas al lado de las tropas feudales propiamente dichas.

94. Ello es resultado de las reformas que introducirá Bocchoris en Sais, hacia el año 720.

95. Se verán las reformas hechas por Bocchoris.

96. Estela de Piankhi (BR., *A.R.*, IV, §§ 851, 854, 855, 856, 868; texto en SCHAEFER, *Urk.*, III, págs. 1 y ss.).

97. Véase *Pap. Langing*, 4, 8-10 (A. GARDINER, *Miscellanies*, pág. 103; R. CAMINOS, *Miscellanies*, páginas 384, 386 y 387; A. THÉODORIDÈS, en *R.I.D.A.*, 1958, págs. 85 y ss.).

98. BR., *A.R.*, IV, §§ 852, 874 y 875.

99. Véase sobre Bubastis: E. NAVILLE, *Bubastis;* E. NAVILLE, *The Festival Hall of Osorkon II in the Great Temple of Bubastis;* sobre Tanis: F. PETRIE, *Tanis;* P. MONTET, *Les nouvelles fouilles de Tanis;* y su obra *Tanis*. En Menfis, Takelot I restaura el templo de Menfis, construido por Thutmosis III (SETHE, *Urk.*, IV, 880; DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, págs. 527 y 560).

100. Véase el *Conte de la Cuirasse.*

101. BR., *A.R.*, IV, § 859.

102. *Conte de la Cuirasse* (G. MASPERO, *op. cit.*, página 243).

103. HERÓDOTO, II, 164-166.

104. BR., *A.R.*, IV, §§ 847-852.

105. *Conte de l'Emprise du Trône* (G. MASPERO, *op. cit.*, pág. 261).

106. *Conte de la Cuirasse (ibidem,* págs. 234 y ss.)

107. *Ibidem,* págs. 236, n. 3, y 237.

108. BR., *A.R*, IV, §§ 876-881.

109. *Ibidem,* IV, §§ 876, 881, y *Conte de la Cuirasse* (G. MASPERO, *loc. cit.)*

110. *Conte de la Cuirasse.*

111. BR., *A.R.*, IV, § 881.

112. *Conte de la Cuirasse* (G. MASPERO, *op. cit.*, página 234).

113. Las reglas de la justicia feudal, tal como las expongo aquí, han sido sacadas del *Conte de la Cuirasse (op. cit.).*

114. BR., *A.R.*, IV, § 881.

115. *Ibidem,* IV, §§ 853, 857, 865.

116. *Ibidem,* IV, § 854.

117. *Ibidem,* IV, § 868.

118. *Ibidem,* IV, §§ 854, 855, 856.

119. *Ibidem,* IV, § 852.

120. Esta misma sociedad feudal será descrita más tarde por los historiadores griegos como formada por clases (Heródoto, II, 164; Platón, *Timeo,* 24 a; Diodoro, I, 74; Estrabón, XVII, 1-3). Véase DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, págs. 530, 531 y 561.

121. *Conte de l'Emprise du Trône* (G. MASPERO, *op.* cit., pág. 261).

122. El *Conte de la Cuirasse* no es más que el relato del conflicto entre el sumo sacerdote de Tebas y el rey-sacerdote de Heliópolis por la posesión de la «coraza» del príncipe de Heliópolis, o sea la soberanía pretendida por el «sumo sacerdote de Amón».

123. *Conte de la Cuirasse* (G.MASPERO, *op. cit.*, pág. 257).

124. *Ibidem,* pág. 234.

125. *Ibidem,* págs. 243 y 250.

126. *Ibidem,* pág. 242.

127. *Ibidem,* pág. 255.

128. Según GAUTHIER, *Livre des Rois,* III, 370-373 y 373-375 (Sheshonq V); casi todos los monumentos de estos reyes han sido hallados en el Serapeum de Menfis.

129. G. MASPERO, *op. cit.*, págs. 259 y ss.

130. Trad. G. MASPERO, *op. cit.*, págs. 245 y 246.

131. Nótese que las diversas telas de sus vestidos proceden de Siria, lo que demuestra que los intercambios comerciales siguen efectuándose normalmente.

132. El equipo, que comprende una coraza, un casco y unas polainas, no pertenece a la tradición egipcia. Debió de ser introducido en Egipto por los libios y los aqueos, quienes, durante la invasión de los «pueblos del mar», emigraron a Libia y tomaron parte en la invasión de Egipto por los libios después de la época de Ramsés III.

133. G. MASPERO, *op. cit.*, pág. 247.

134. *Ibidem*, pág. 251.

135. *Ibidem*, pág. 257.

136. *L'Emprise du Trône (ibidem*, pág. 277).

137. *Le Conte de la Cuirasse (ibidem*, pág. 236).

138. G. A. REISNER, en *J.E.A.*, IV (1917), págs. 213-227; V (1918), págs. 99-112; VI (1920), págs. 247-264. Aparte de los datos sobre el reinado de Napata, se encuentran en ella unos grabados y un estudio sobre el templo de Gebel Barkal; DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, págs. 537, 538 y 562.

139. BR., *A.R.*, III, § 640.

140. J. YOYOTTE, *Les principautés du Delta au temps de l'anarchie libyenne*, págs. 133 y 134.

141. *Ibidem*, págs. 145-151.

142. *Ibidem*, pág. 154.

143. No ha llegado a nosotros ningún documento acerca de los primeros años del reinado de Piankhi, pero los acontecimientos políticos y religiosos de la época permiten explicar su política, que se integra en ella con toda naturalidad. Cf. DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, págs. 538 y ss., 675.

144. A. MORET, *L'Égypte pharaonique*, pág. 528.

145. Con respecto a Tefnakht, véase la estela del Museo de Atenas (D. MALLET, en *R.T.*, XVIII (1896), págs. 4-6; W. SPIEGELBERG, *R.T.*, XXV (1903), págs. 190-193).

146. J. YOYOTTE, *op. cit.*, págs. 159-162.

147. Los acontecimientos que se describen a continuación están relatados en la estela de Piankhi (BR., *A.R.*, IV, §§ 796-883).

148. BR., *A.R.*, IV, § 845.

149. *Ibidem*, IV, § 846.

150. Son los cuatro pares de dioses de la cosmogonía que atribuye a Thot la creación del mundo.

151. BR., *A.R.*, IV., §§ 847, 851.

152. *Ibidem*, IV, § 852.

153. O sea en la rebelión que merece la muerte.

154. BR., *A.R.*, IV, §§ 853 y 854.

155. *Ibidem*, IV, §§ 855 y 856.

156. *Ibidem*, IV, § 857.

157. *Ibidem*, IV, § 865.

158. *Ibidem*, IV, § 868.

159. *Ibidem*, IV, §§ 871 y 872.

160. *Ibidem*, IV, § 872 y 873.

161. J. YOYOTTE, *op. cit.*, págs. 162 y 163.

162. BR., *A.R.*, IV, § 877.

163. *Ibidem*, IV, § 879.

164. J. YOYOTTE, *op. cit.*, pág. 157.

165. BR., *A.R.*, IV, § 881.

166. Estela de Atenas del año 8 de Tefnakht (cf. DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, pág. 563.)

167. J. YOYOTTE, *op. cit.*, pág. 172.

168. *Ibidem*, pág. 131.

169. *Ibidem*, pág. 172.

SEGUNDA FASE

LA RECONSTITUCIÓN DE LA MONARQUÍA

III. LA XXV DINASTÍA INTENTA RESTABLECER LA UNIDAD MONÁRQUICA

1. El imperio asirio extiende su dominio sobre el Asia occidental [1]

Después de la conquista de Jerusalén por Sheshonq I, el feudalismo egipcio, al acabar de destruir el poder monárquico, había desviado por completo a Egipto de Palestina y Siria.

Por consiguiente, mientras la influencia política de los faraones sufría un total eclipse político en Asia, en Mesopotamia se establecía un nuevo equilibrio que beneficiaba a Asiria.

En el siglo x, Asiria era un reino feudal donde varios centros urbanos bastante decadentes — Assur entre ellos — constituían desde hacía siglos puntos de etapa en una ruta mercantil y en los que se había creado una burguesía urbana.

En aquella época, el aspecto social de Asiria recordaba bastante el del Alto Egipto en los mismos años. Pero el nivel de civilización era allí muy distinto. En el Alto Egipto existía un feudalismo sacerdotal y pacífico; el feudal asirio, por el contrario, tenía en la guerra, cuyo botín le enriquecía, su ocupación habitual.

Las invasiones arameas detuvieron brevemente la expansión militar de Asiria, reanudada en el reinado de Adadnirari II (911-891), quien impuso su protectorado a Babilonia. Asurnasirpal II (884-860) llegó al Mediterráneo. Y mientras Egipto, cada vez más feudal, se desgastaba en las luchas por la supremacía entre el rey de Bubastis y el gran sacerdote de Tebas, el rey de Nínive imponía su protectorado a las ciudades fenicias.

Asia entraba en un nuevo período de su historia. La hegemonía egipcia sobre el litoral sirio era reemplazada por la soberanía asiria. Instalados en Babilonia y en los puertos del Mediterráneo, los reyes asirios eran los dueños del Asia Anterior. Como es lógico, su política territorial pronto se vería acompañada de una política económica. Nínive iba a convertirse rápidamente en la ciudad más rica del mundo. Los puertos fenicios enviaban entonces hacia ella, como antaño hacia Egipto, sus tributos de oro, plata, plomo, bronce, tejidos y madera.

El control que Nínive ejercía sobre el tráfico internacional debía entregarle forzosamente los puntos vitales del comercio de tránsito. Damasco y Samaria — donde el

rey Acab había intentado asumir la posición adoptada poco antes por Salomón — cayeron bajo su protectorado, así como también las ciudades de Alepo y Karkemish, cuya riqueza dependía de las caravanas de mercaderes que enlazaban las ciudades fenicias con Babilonia, el Alto Éufrates y el mar Rojo.

Estos pequeños estados no se daban cuenta del poderío asirio y creyeron poder quebrantarlo formando una coalición contra él. Pero Salmanasar III (859-824) la aplastó y Adadnirari III (810-782), después de una insurrección en Damasco, se apoderó de su tesoro y se lo llevó a Nínive: 20 talentos de oro (600 kg.), 2.300 talentos de plata (69.000 kg.), 300 talentos de bronce (9.000 kg.), 5.000 talentos de hierro (150.000 kg.) y un inmenso botín.

Basta citar estas enormes cifras para dar una idea de la gran diferencia que separa la política asiria de la que había empleado Egipto en Siria. Si se comparan las contribuciones de guerra impuestas a las ciudades sirias y fenicias por Thutmosis III con el botín arrebatado a las mismas ciudades por los reyes asirios, se verá que el primero trataba de poner en práctica una amplia política económica que suponía la riqueza y la prosperidad de los países sometidos a su protectorado, mientras los segundos sólo procuraban obtener de la guerra el máximo botín posible. Para los faraones, la guerra era un medio; para los reyes de Nínive, era un fin [2].

Al subir al trono Teglatfalasar (745-727) la hegemonía asiria se había establecido sólidamente en Asia hasta las fronteras de Egipto. La clave de ello era aquel mismo litoral de Siria que había asegurado la supremacía internacional de los reyes de la XVIII dinastía.

Teglatfalasar convirtió a Asiria en un inmenso Imperio. Los arameos, veinticinco tribus de los cuales se instalaron junto al Tigris y el Éufrates, habían sido pacificados; el Urartu, por donde pasaban las rutas comerciales que enlazaban Jonia y el mar Negro con Mesopotamia, había sido sometido y Siria reducida a la categoría de provincia (738). Damasco, que se había rebelado, había sido saqueada (732), su rey ejecutado y su población deportada; Israel, arrasada, estaba sometida (732) y Babilonia había sido anexionada (731). El rey de Nínive, considerándose el sucesor de los reyes sumerios y babilonios, se hizo llamar como ellos «rey de las cuatro regiones», reanudando por su cuenta la teoría de la soberanía universal que habían formulado los grandes faraones del Imperio Nuevo.

La conquista del Asia Anterior por los reyes de Nínive, a los que sólo escapaba el Asia Menor, fue favorecida por la ausencia de toda potencia militar capaz de presentarles combate.

El Imperio asirio se había establecido sobre un mundo totalmente feudalizado, en el que las potencias económicas se hallaban representadas por ciudades aisladas. Asiria pudo asegurarse la hegemonía porque era, entre todos los pueblos feudales, el único

que poseía en aquel momento una sólida estructura monárquica, apoyada por un ejército dotado del armamento más perfeccionado conocido hasta entonces.

El nuevo método guerrero asirio consistió en oponer a tropas ligeramente armadas unos soldados admirablemente protegidos y provistos de nuevas armas ofensivas. Al mismo tiempo que el equipo, la táctica bélica fue totalmente transformada. Al derecho de la guerra lo sustituyó una política de terror de un implacable realismo. El antiguo derecho internacional regulaba desde hacía muchos siglos las relaciones entre los Estados. Asiria se aprovechó de él para establecer sistemáticamente en todos los países una organización de espionaje que preparaba la invasión por sorpresa, sin declaración de guerra y en el momento juzgado más propicio.

La guerra que desencadenaba no perseguía más que un solo objetivo, para cuyo logro se empleaban todos los medios: la destrucción de la resistencia adversaria. Muy poco civilizados todavía, debido al aislamiento de sus territorios, los asirios no reconocían más superioridad que la de la fuerza. Incluso entre ellos se mostraban crueles y sanguinarios.

Los reyes de Nínive explotaron la crueldad como arma en la política y en la guerra. El terror que causaba el ejército asirio era una de sus principales armas. El adversario que se negaba a capitular sabía que no escaparía a las torturas más atroces. Después de la victoria, la ciudad conquistada era totalmente destruida por el fuego, para que el humo de los incendios resultase grato a los dioses. El rey hacía cortar las cabezas de los muertos para adornar con ellas las murallas de la ciudad. El príncipe vencido era ejecutado entre los más espantosos suplicios, empalado o desollado, excepto cuando, después de haberle sido arrancada la lengua, era llevado a Nínive para su exhibición como trofeo viviente antes de ser sacrificado junto con los animales del matadero. Los soldados enemigos hechos prisioneros eran asesinados, mutilados, desollados o emparedados vivos en las murallas de sus ciudades; los más notables de ellos, después de haberles sido cortados los labios o los miembros, eran enviados a Nínive para ser entregados allí a la regocijada población. Las mujeres y los niños eran vendidos como esclavos lejos de su patria.

Los árboles frutales de todo el país eran cortados, sus cosechas incendiadas y las riquezas de sus templos saqueadas para ser repartidas entre los guerreros.

Sargón II (722-705), soldado de fortuna a quien el ejército sentó en el trono al morir Salmanasar V, organizaría las conquistas de sus predecesores y conduciría el Imperio a su apogeo.

Sargón fue a la vez un notable político y un tirano implacable. En el mismo año de su coronación, después de la rebelión de Israel, fue conquistada la ciudad de Samaria, cuya población se vio deportada a las fronteras de la Media, mientras eran instalados en el país babilonios, neohititas y árabes.

En Karkemish, punto clave del alto Éufrates y capital del pequeño reino neohitita, que se extendía por la Siria septentrional, el rey fue sustituido por un gobernador, y una colonia de asirios se instaló en la ciudad, mientras los hititas deportados eran trasladados al bajo Éufrates. En Babilonia, Sargón se proclamó a sí mismo rey. Los monarcas de Chipre, que se sometieron espontáneamente, adquirieron el rango de vasallos. El litoral sirio fue reunido en un solo reino, vasallo de Nínive. Capadocia, recientemente conquistada, quedó bajo el mando de un gobernador asirio.

No obstante, la civilización de los pueblos sometidos y sus necesidades económicas harían comprender a Sargón que la prosperidad de sus Estados aseguraría su poderío mucho más que el botín que pudiese sacar de ellos. En consecuencia, modificó sus métodos y, aun cuando continuó empleando el terror como medio de gobierno, redujo el tributo de sus Estados vasallos a cantidades moderadas.

Emprendió una política de realización de grandes obras públicas, mandó excavar canales y construir albercas para facilitar el cultivo de las tierras, y trató de promover las relaciones comerciales en el interior de su Imperio mediante el establecimiento de nuevos mercados. Para asegurarse el dominio del golfo Pérsico ordenó a fenicios y chipriotas que construyeran allí una flota.

A partir de entonces, Nínive dejó de ser solamente la capital de Asiria para convertirse en la de un inmenso imperio en el que Sargón quiso reunir lo más notable que había producido la civilización. Imitando las realizaciones de los reyes tebanos de la XVIII dinastía en Karnak, creó en Nínive un jardín botánico, para el que fueron recogidas numerosas plantas en todo el Imperio, y reunió una gran biblioteca en la que recogió todas las obras literarias y religiosas escritas en lengua acadia.

En Dur-Sharrukin fueron edificados grandes palacios de estilo babilónico, en los que se instalaron oficinas procedentes de la administración babilónica que emplearon la escritura cuneiforme. En la residencia real, las calles fueron trazadas siguiendo las normas del urbanismo babilónico y las salas del palacio adornadas con grandes frisos escultóricos inspirados en el arte hitita y en el estilo propio de la Babilonia kasita.

El sistema de pesos y medidas, el calendario lunar, la ciencia astronómica y la medicina fueron importados de Babilonia. Y al mismo tiempo que su civilización y su ciencia, Asiria asimiló el derecho babilónico, introducido por el movimiento económico que se extendía cada vez más por el Imperio asirio.

A partir de Sargón II, este Imperio —el más vasto creado hasta entonces— constituye un nuevo tipo de estado. Lo que le distingue de los imperios babilónico, egipcio e hitita es el hecho de que cada uno de éstos se constituyera de acuerdo con las necesidades políticas y económicas del pueblo ya muy organizado que formaba su núcleo; al contrario, en medio de los territorios sometidos a ella, Asiria sólo representaba el instrumento y no la razón profunda de sus conquistas.

Al anexionarse Nubia durante la XVIII dinastía, Egipto había intentado realizar su unidad geográfica mediante la ocupación de todo el valle del Nilo; al extenderse por Asia, afirmaba su seguridad con el dominio de Palestina, y su desarrollo económico mediante el control de los grandes puertos fenicios. Conseguidos estos objetivos, Egipto no llevó más lejos sus conquistas, ni siquiera en el momento de su mayor poderío militar.

Bajo Hammurabi, Babilonia no extendió su soberanía más que a los territorios que jalonaban las grandes vías del comercio internacional, desde el golfo Pérsico hasta el Mediterráneo por Mesopotamia, y hacia la India por el Elam.

En cuanto a los reyes hititas, sus conquistas habían tendido a unificar el Asia Menor para conseguir la seguridad de Capadocia, abrirle los accesos del mar Negro y del mar Egeo, y preparar la expansión económica de Hatti adueñándose de las salidas mediterráneas de la Siria septentrional y de las posiciones clave de Karkemish y Alepo en el alto Éufrates. Su protectorado en Mitanni tenía como objetivo el establecimiento de una barrera contra las potencias militares del Este, y especialmente contra Asiria.

En estos tres Imperios las necesidades internas del país dominante determinan su política. Los países anexionados y colocados bajo protectorado no son, en resumidas cuentas, más que unos accesorios de la nación dominadora. La meta de cada uno de estos Imperios era no solamente la extensión territorial, sino también el medio para conseguir fines de orden económico o para proteger el Estado contra todo peligro exterior.

Muy distinta fue la actitud de Asiria. Ésta no cesó de extenderse, no impulsada por necesidades internas, sino porque la conquista de nuevos territorios significaba el enriquecimiento de sus señores feudales. Asiria, al contrario de Egipto y Babilonia, hizo la guerra no para llevar a cabo un plan político definido, sino como una operación provechosa, al igual que Babilonia desarrollaba su comercio. Para los asirios, la guerra era el medio de apoderarse de riquezas, trasladadas inmediatamente al país, o de adquirir nuevos territorios. Al botín capturado se añadía el tributo impuesto al vencido. No obstante, para garantizar el pago regular del tributo había sido necesario transformar la incursión en conquista. Más tarde, al quedar determinado el tributo por la prosperidad del país conquistado, el conquistador empezó a preocuparse por esta prosperidad del territorio sometido, y, a partir de entonces, se vio obligado a continuar la política económica de los países anexionados.

Por lo tanto, la misión de Asiria en el Imperio consistía no en regularizar la vida económica o política de éste, sino en proporcionar los medios militares que asegurasen su orden. No fue Asiria la que determinó la política económica de Sargón II, sino el comercio internacional, cuyo centro era Babilonia.

De este modo, Sargón se separó del pueblo sin cuyo ejército su Imperio no podía subsistir. Esta contradicción entre el Imperio y Asiria se refleja en el carácter del poder

de los monarcas asirios. Como rey de Asiria, Sargón era un soberano feudal. En Nínive, era esencialmente el jefe del ejército y el primero de los nobles.

Pero aunque para los asirios el rey hubiese conservado aquellas características tan cercanas aún al feudalismo, en las provincias del Imperio aparecía como un emperador absoluto, cuyo capricho era ley. A su alrededor se creó, siguiendo el modelo babilónico, una administración central en la que Asiria no se hallaba comprendida, pero mediante la cual se aseguraba la autoridad de los príncipes del Imperio, forma de gobierno, por otra parte, muy rudimentaria, que, en realidad, sólo servía para reglamentar las relaciones entre el rey y sus vasallos o gobernadores, a quienes habían sido confiados los asuntos de los países conquistados, en los que el monarca no se había proclamado soberano directo.

Por consiguiente, el centro del Imperio no era Asiria, sino el rey. Sin embargo, para sostenerlo, éste sólo contaba con la fuerza militar de Asiria. De tal manera, el inmenso Imperio asirio, extranjero a Asiria y superior a ella por las necesidades de su civilización, no tuvo otro elemento de unidad que la dinastía, incapaz por su parte de liberarse del poderío de que gozaban los grandes vasallos militares asirios.

El Imperio asirio no era, por lo tanto, más que un marco político y militar que encuadraba al Asia Anterior, y sólo se mantenía gracias a la fuerza de un ejército completamente extraño a los intereses económicos, los únicos que hubiesen podido establecer una base de unidad y de gobierno entre los diversos pueblos reunidos bajo la dinastía asiria.

Como jefe del Imperio, Sargón trató de poner en práctica esta política que habría unificado a sus Estados alrededor del eje golfo Pérsico-Mesopotamia-Siria; pero, como rey de Asiria, no pasó de ser el jefe de un ejército.

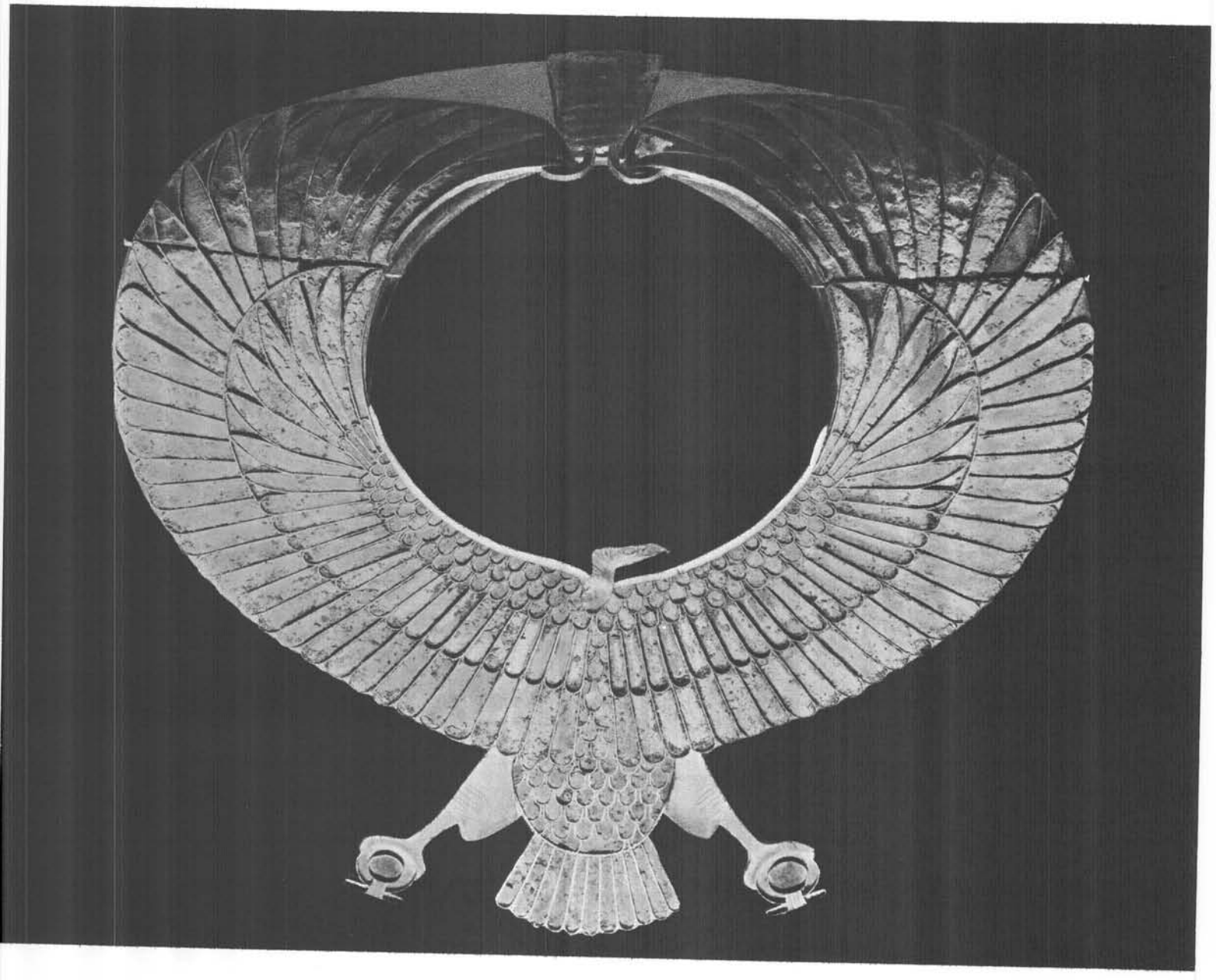
Su capital, Nínive, donde se acumulaban las riquezas de que tantos lugares habían sido despojados, no era un centro económico, sino una residencia real, cuya artificial grandeza sólo podía existir mientras el ejército asirio conservase suficiente poder para asegurar su dominio.

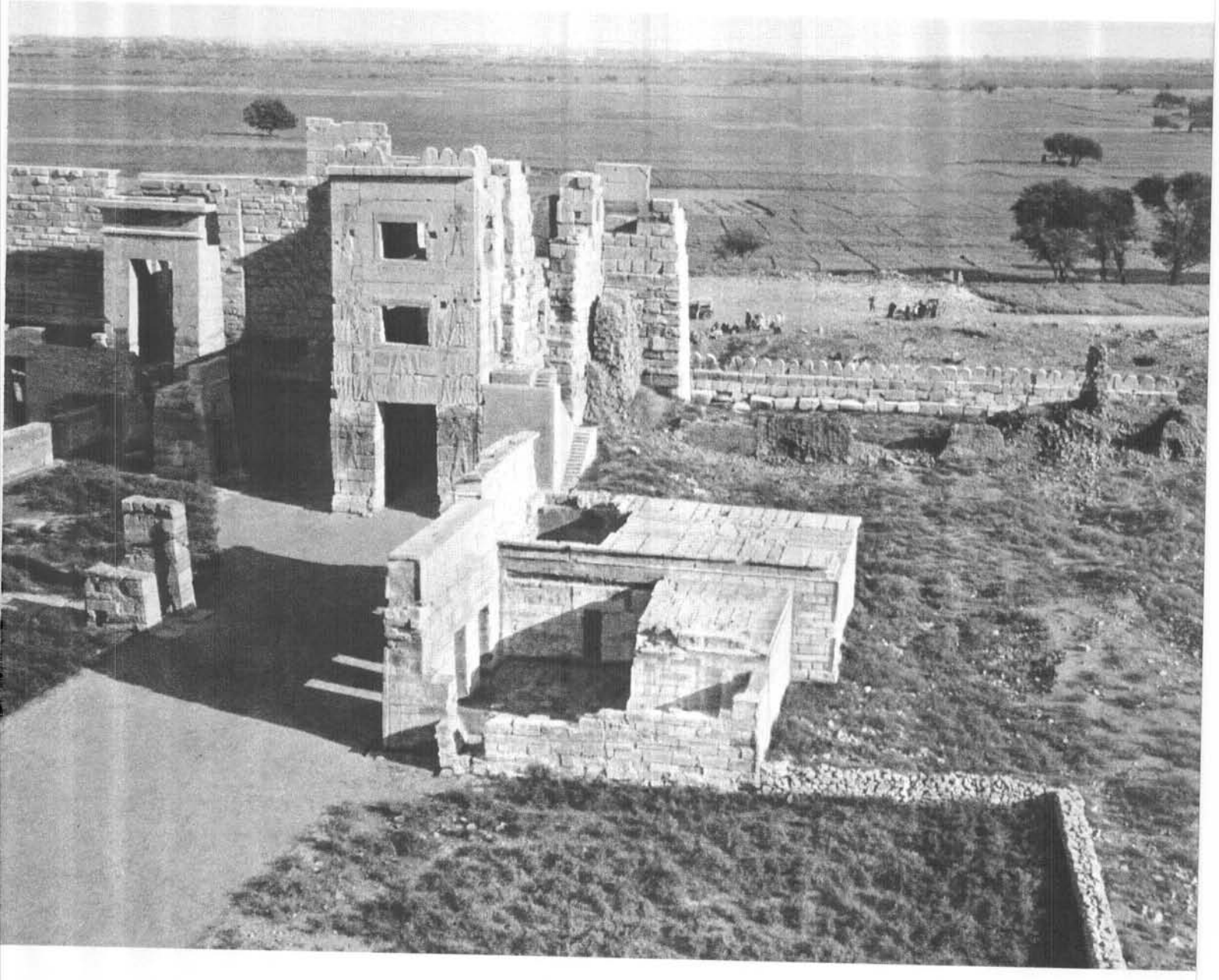
La extensión del Imperio y lo reducido de los efectivos del ejército imponían al rey métodos de gobierno basados en el terror. Pero este mismo terror impedía a su vez que, a falta de unidad, se crease en el Imperio un sentimiento de lealtad en favor de la dinastía que, al unificar y pacificar el Asia Anterior, había restaurado la seguridad de las vías comerciales, favoreciendo con ello la prosperidad económica.

El Imperio asirio, dueño de la más extensa ruta económica de Oriente, estaba, pues, predestinado a seguir siendo esencialmente militar; y, por paradójico que ello pueda parecer, su suerte dependía de la pequeña nobleza feudal que constituía el armazón del ejército real sin participar en absoluto en la vida económica del Imperio.

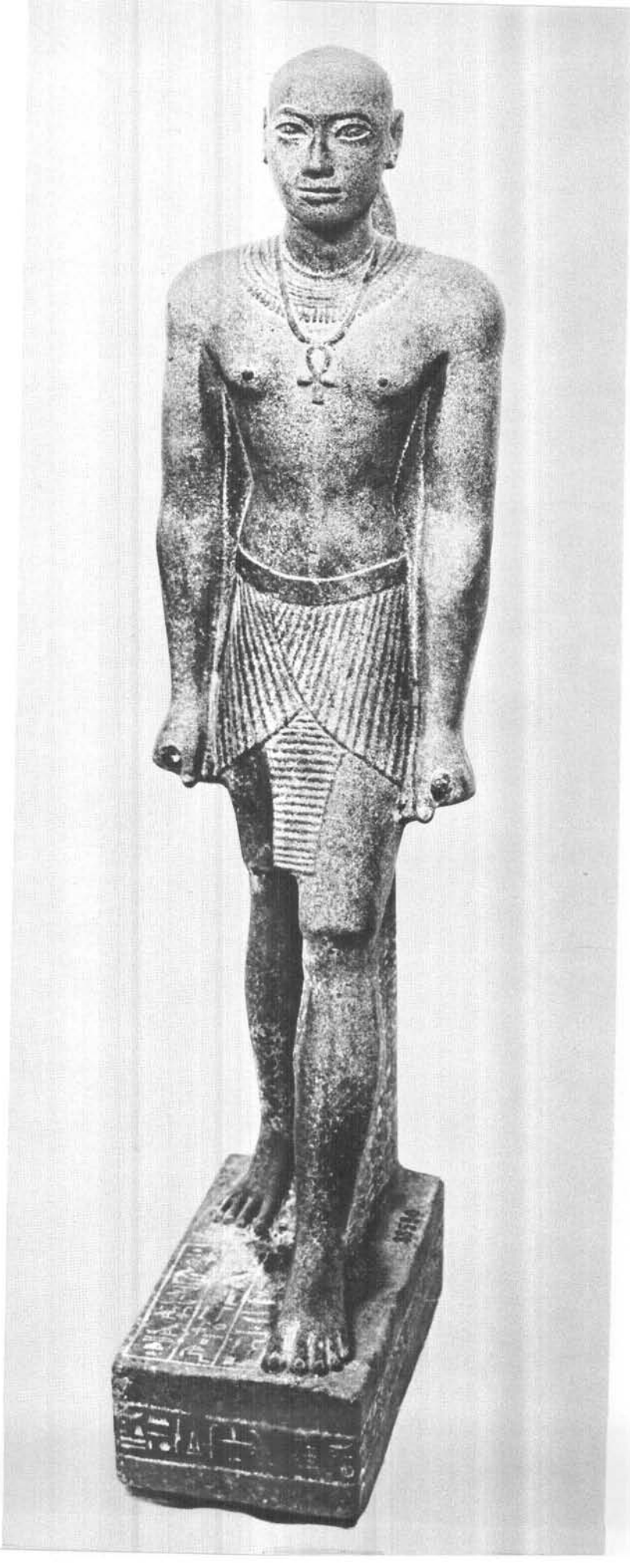
LÁMINAS 16 A 24 ▶

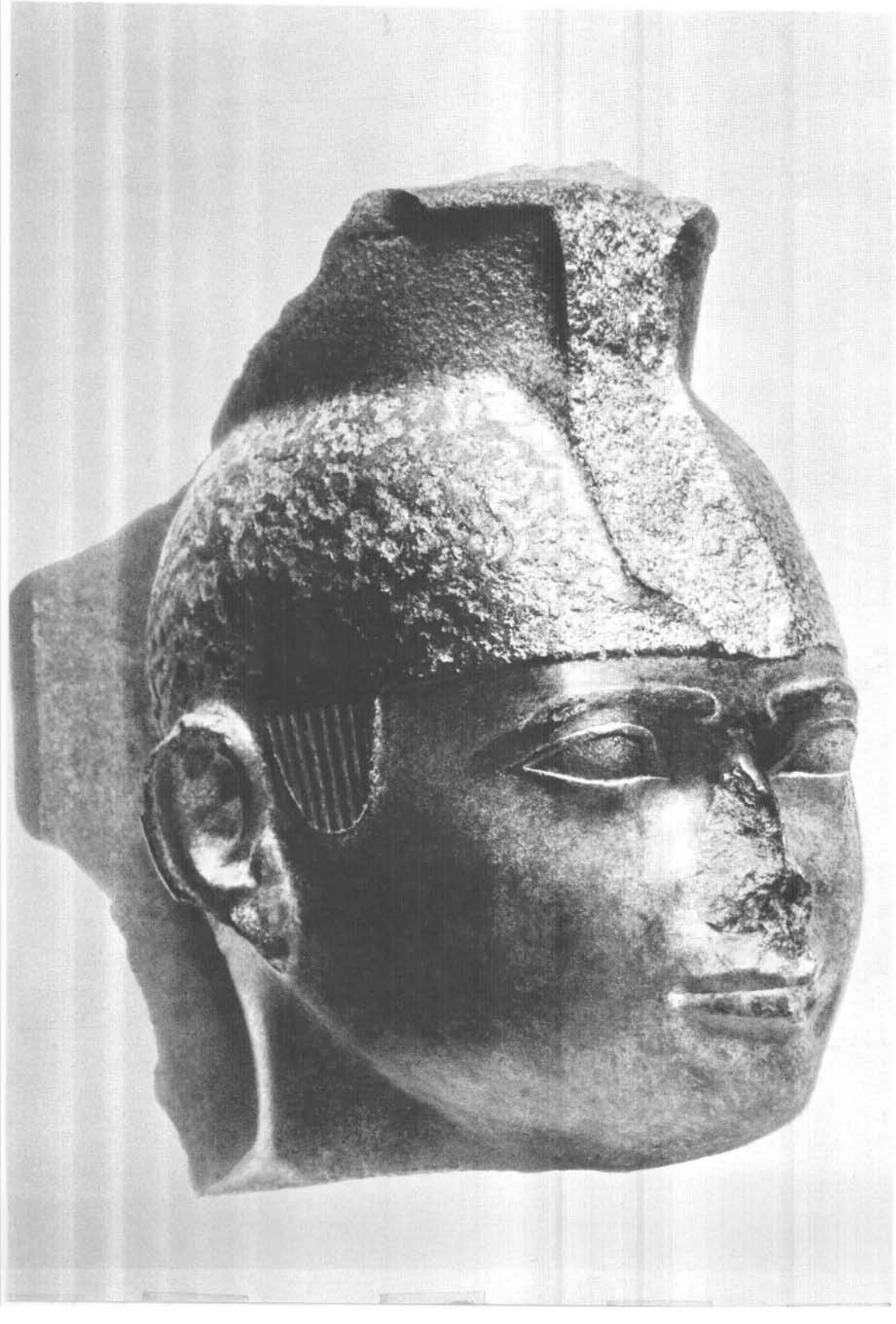


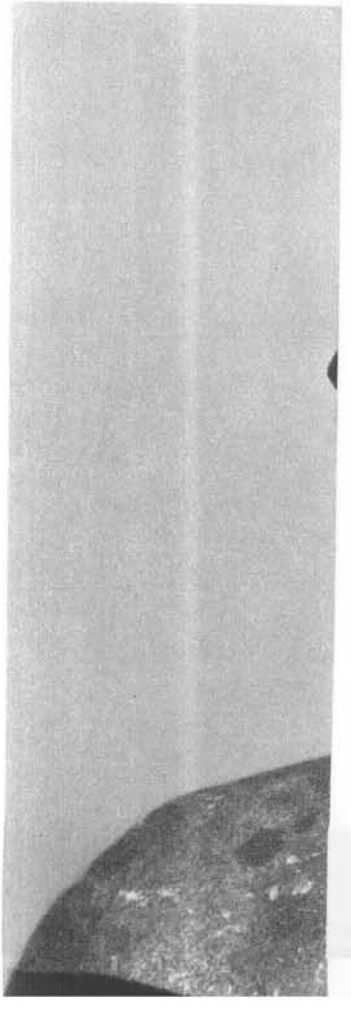


















2. Egipto es arrastrado por la expansión marítima de las ciudades fenicias y griegas

Mientras en el Asia Anterior se formaba el Imperio asirio, en Asia Menor y en todo el Mediterráneo tenían lugar profundos movimientos a causa de las grandes migraciones que provocara durante el siglo XIII la invasión de Grecia por los dorios y la del Asia Menor por los pueblos arios. Sobre las ruinas de Hatti se habían formado dos nuevos reinos: Frigia al norte; y, en el sur, el reino de los maionios, bajo una dinastía procedente de Fenicia [3] e instalada en Asia, la futura Sardes. Durante esta época, los etruscos y los sículos [4], después de haber intentado vanamente fijar su residencia en Libia, en Egipto y en Siria, habían emigrado hacia Italia, donde parecen haberse instalado en el siglo XI, los primeros en Lombardía y en Campania [5], y los segundos al sur de la Península, desde donde pasarían a Sicilia.

Efectuando un movimiento contrario, los aqueos, después de haber huido del Peloponeso y de la Grecia central ante los dorios, se habían dirigido en sucesivas oleadas hacia la costa del Asia Menor, cerca de las desembocaduras de los ríos Hermos, Caistro y Meandro. Poco a poco, habían llegado a adueñarse de Cime, Éfeso, Colofón, Priene y Mileto, donde se habían instalado anteriormente entre la población caria colonos cretenses y fenicios.

Ya en esta época, el templo de Éfeso desbordaba de riquezas y, como los santuarios babilonios, hacía las veces de banco [6]. Su actividad tuvo considerable importancia en el desarrollo económico de las colonias aqueas. Mileto adquirió una situación de predominio entre las nuevas ciudades marítimas del litoral. Su población de armadores y comerciantes se enriqueció rápidamente al entrar en contacto con el comercio asiático.

A partir del siglo IX, el litoral del Asia Menor se convierte en un nuevo y activo centro de la civilización jónica [7].

La navegación caria, que desde el siglo X había emprendido la ruta del mar Negro en busca del hierro y el oro del Cáucaso, fue continuada en el siglo IX por los marinos de Mileto, ciudad que no tardó en afirmarse como la gran metrópoli del comercio con el Ponto Euxino, donde sus colonias se desarrollaban rápidamente.

Bajo el impulso del comercio jónico, las minas de cobre de las isla de Eubea se convirtieron en un gran centro de actividad económica. Las ciudades de Eretria y Calcis mantuvieron estrechas relaciones con Mileto. Se creó una ruta importante de Mileto a la isla de Eubea, que asumió el papel antaño desempeñado por Creta. El comercio del bronce orientó a los eubeos hacia Occidente, de donde procedía el estaño. Eretria se afianzó en Corcira, desde la cual dominó el mar Adriático, y sus marinos alcanzaron el sur de Italia, estableciendo allí contacto con los etruscos.

La apertura de una vía comercial de Eubea a Corcira, Italia y Sicilia provocó en

◀ LÁMINAS 16 A 24

ambos lados del istmo de Corinto el establecimiento de nuevos centros de navegación. Megara y Corinto se convirtieron en puertos importantes. La ruta de Mileto a Eubea se prolongó a través de Corcira hasta el Mediterráneo central, donde Corinto, que había sustituido a Eretria en el dominio del mar Adriático, fundó en 743 la ciudad de Siracusa, mientras muchas otras — Síbaris, Crotona, Metaponto — centralizaban el tráfico del país, que a partir de entonces se denominaría la Magna Grecia [8].

No obstante, los griegos habían sido precedidos por los fenicios en el Mediterráneo central. Atraídos por la navegación etrusca, los tirios habían fundado Cartago en 814, y ésta se había convertido en menos de un siglo en señora de la navegación en el mar Tirreno y hasta las Columnas de Hércules. España se animaba. En el valle del Guadalquivir, Tartesos se transformaba en un importante mercado de la plata y el estaño traídos de Gran Bretaña.

En este nuevo mundo marítimo, Mileto ocupaba en el siglo VIII una posición excepcional como punto de contacto del Asia Menor con las rutas procedentes del mar Negro y de Occidente. Como es de suponer, Mileto reanudó con Egipto las antiguas relaciones del mundo cretense. Probablemente en la época de Tefnakht, consiguió establecer un centro comercial en la boca bolbítica del Nilo, «el Muro — o sea la ciudad — de los milesios», donde sus comerciantes llegarían a convertirse en los corredores de la gran ciudad de Sais, que en aquellos momentos lograba la hegemonía en el Delta.

Agrupados alrededor de Mileto, los puertos jónicos de Éfeso, Colofón y Clazomene rivalizaban con los fenicios, a los que, desde el siglo VIII, los jonios disputaban en Chipre, en Cilicia y hasta en Filistea el acceso a las grandes rutas asiáticas. Senaquerib, rey de Asiria y dueño de Fenicia, expulsó a las colonias griegas de Cilicia y de Filistea, e impuso su soberanía a las de Chipre. Pero la ruta que, desde Mileto y por Asia, enlazaba con el Éufrates y el mar Negro, adquirió con ello un valor aún mayor. Asia (Hibe) se convirtió en un mercado de verdadera importancia; en ella se congregó una burguesía negociante en la que se apoyó el rey para imponer a los señores feudales de su reino la autoridad de un gobierno central.

Las invasiones cimerias que en el siglo VIII se lanzaron sobre esta rica y activa ciudad constituyeron un terrible desastre. Giges, hermano menor del rey Candaules, consiguió alejarlas, y aprovechó la oportunidad para apoderarse del mando (687), apoyado por los señores feudales. Pero apenas coronado rey continuó la política de Candaules, centralizada y orientada hacia el desarrollo económico de su reino, denominado, a partir de entonces, Lidia, nombre de su patrimonio, mientras la capital, Hibe, tomaba el de Sardes [9]. La dinastía de los Mermnadas, fundada por Giges, tuvo como emblema un halcón, cuyo origen parece ser claramente egipcio [10].

Giges, apoyándose decididamente en la burguesía mercantil, destruyó el poderío de los señores feudales de Lidia y puso en pie de guerra un ejército de 30.000 hombres.

Dejada al margen Asia, cuya influencia había prevalecido hasta entonces en Lidia, se consideró príncipe griego e hizo legitimar su golpe de estado por el oráculo de Delfos [11].

El dominio de una ruta de gran tráfico hizo conocer a Sardes, como a Jerusalén en tiempos de Salomón, una inmensa y rápida prosperidad, que la transformó en una de las metrópolis del comercio internacional. Ello explica que Giges fuese el primero en acuñar verdaderas monedas de electro [12].

Para dominar el mercado del Asia Menor, Giges debía disponer de los puertos jónicos. La estrecha amistad que le vinculaba a la oligarquía financiera de Éfeso — con la que se alió casando a su hija con el banquero Melas — aseguraba la colaboración económica de Sardes y de Éfeso. En cuanto a las demás ciudades jónicas, no vaciló en imponerles por la fuerza su protectorado. Solamente Mileto y Esmirna lograron conservar su independencia.

En Mileto, la clase opulenta dirigía los negocios y asumía el poder. La expansión griega del siglo VII fue, esencialmente, obra suya. Alrededor del 650, Mileto poseía en el Ponto Euxino noventa factorías, agrupadas bajo la protección del dios marino Aquileo, patrono de los comerciantes.

Como Mileto, Megara y Corinto se convirtieron en metrópolis de una serie de colonias; pero, enfrentadas entre sí por una feroz competencia, fueron incapaces de unirse, a no ser para enfrentarse con los fenicios.

Rodas y Naxos, en las Cícladas, debían convertirse en los principales puntos de contacto de la economía internacional. Para ello tuvo lugar en Rodas, bajo Alejandro Magno, la codificación del derecho comercial internacional, y en Naxos, la creación, por medio del alfabeto fenicio, originario de Egipto y transmitido a través de Creta, del primer alfabeto griego admitido en toda la Hélade [13].

La expansión fenicia y griega tuvo como consecuencia el desplazamiento del eje económico del mundo oriental hacia las costas del Mediterráneo. El delta del Nilo y Lidia eran atraídos irresistiblemente hacia la comunidad económica que se estaba creando en el Mediterráneo oriental. A través de Mileto, el mercado económico de las ciudades egipcias — en particular el de Sais, a causa de las constantes relaciones mantenidas con Mileto — se extendió desde entonces a todo el Mediterráneo. Por mediación de los griegos, que traficaban en Egipto, las ciudades de este país se vieron arrastradas por un vasto movimiento de expansión económica y, gracias a la riqueza que de él obtenían, no tardarían en dominar a todo Egipto. La supremacía que Sais alcanzará en Egipto fue gestada por su estrecha colaboración con Mileto.

Esa extraordinaria expansión urbana, a pesar de las diferencias que pudieran separar a las ciudades comerciales del Mediterráneo oriental, constituyó la base de una nueva forma de civilización individualista, burguesa y cosmopolita. Los intereses eco-

nómicos de la burguesía urbana determinaron en Lidia y en Egipto una evolución muy parecida, consistente en el desarrollo de las ciudades y el retroceso del feudalismo. La monarquía, que halló en la riqueza urbana una fuente prácticamente inagotable de poder, orientó su política hacia el desarrollo y la prosperidad de las ciudades, y, como era de esperar, las tendencias políticas de las poblaciones urbanas, hostiles al régimen señorial y a los privilegios del sacerdocio, se impusieron a la política real, que se orientó hacia el mar.

Contra esta tendencia, los elementos feudales cuya base era la tierra, buscaron, tanto en Egipto como en Lidia, el apoyo de la Asiria continental. No cabe duda de que estas dos actitudes opuestas de los señores feudales y de las ciudades no fueron resultado de políticas sistemáticas, sino que se perfilaron bajo la influencia de los intereses inmediatos, lo que explica las contradicciones políticas en la posición que debían adoptar las ciudades de Egipto con respecto a Asiria. No es menos cierto que Egipto, después del siglo VIII, se vio dominado por la política de las ciudades del Delta, determinada por el gran movimiento urbano que se perfilaba en todo el Mediterráneo oriental. Egipto, situado entre el continente y el mar, iba a sentirse atraído por la economía mediterránea, y la ciudad que decidió su destino fue aquella a la que el movimiento del tráfico marítimo internacional convirtió en el mayor puerto del Delta: Sais.

A partir de este momento, Egipto se alejaría de Asia para participar en la gran corriente de individualismo que la evolución de las ciudades marítimas había provocado en la cuenca mediterránea.

Una nueva fase se abría en la historia del mundo antiguo.

3. El movimiento urbano en el Delta y las reformas de Bocchoris (720-715)

En el año 720, momento en que Bocchoris [14] sucede en Sais a su padre Tefnakht [15], cuya soberanía era reconocida en todo el Delta, la intervención asiria en Palestina y Siria proyecta un peligro inmediato sobre Egipto.

Damasco ha sido sometida en 732 y Samaria, que se había negado a capitular, ha sucumbido en 722 ante el ejército de Sargón II.

Los grandes puertos fenicios, controlados a partir de entonces por Asiria, están a punto de caer bajo su protectorado. Al mismo tiempo, las ciudades del Delta ven amenazada su independencia económica, para la cual es condición indispensable la libre disposición de los puertos fenicios. Ante ello, Bocchoris no vacila. La incorporación de Tiro al Imperio asirio sería un desastre para el Delta, y especialmente para Sais. Interviene en Palestina, donde provoca una rebelión contra Asiria, y envía en auxilio

de los príncipes palestinos un pequeño ejército egipcio, que, sin embargo, incapaz de enfrentarse con el ejército real de Sargón, es derrotado en Rafia [16]. La lucha era imposible por la desigualdad de fuerzas. Antes que entregar Egipto al invasor, Bocchoris prefirió pagar tributo a su vencedor y asegurar así la paz y las comunicaciones con Asia [17].

Una vez libres las manos en la parte de Siria, Bocchoris iba a consagrarse por entero a las reformas que, al parecer, reclamaba con insistencia la población de Sais, y probablemente la de todas las ciudades del Delta, cuya burguesía, tras las victorias de Piankhi, parece haberse levantado contra los privilegios del sacerdocio y el régimen señorial que los templos extendían sobre el país.

La política de Bocchoris, que en esto seguía las huellas de la de su padre, presenta una característica netamente antifeudal y antisacerdotal. La legislación que promulgó en forma de código, según asegura Diodoro, y que le valió ser considerado por los griegos como uno de los grandes legisladores de la antigüedad, le presenta como el instrumento activo de las aspiraciones democráticas y liberales de las ciudades marítimas del Delta.

No es posible admitir que el «código» de Bocchoris constituya una innovación espontánea en el derecho entonces vigente en el Delta. Parece ser más bien como el resultado de un profundo movimiento en el que Bocchoris se apoya para centralizar el poder e imponerse a los príncipes feudales, y que, al contrario del derecho señorial que domina en el interior del país, levanta a las poblaciones urbanas contra el régimen señorial que las asfixia. Los seis años de reinado de Bocchoris, turbados por la primera crisis asiria, no habrían permitido la introducción de una nueva legislación que no hubiese respondido a las tendencias de las poblaciones a las que iba dirigida. Por otra parte, no quedaría claro el objeto de las reformas de Bocchoris si éstas no hubiesen sido reivindicadas por la turbulenta y activa población urbana del Delta.

Conocemos el código de Bocchoris sólo por los comentarios que sobre el mismo nos ha dejado Diodoro [18] y por unas cuantas actas jurídicas de su época; pero estos datos bastan para que las reformas saítas aparezcan ante nosotros como consecuencia de los graves conflictos sociales debidos principalmente a las deudas contraídas por las gentes humildes.

Escribe Diodoro que las leyes promulgadas por Bocchoris «ordenan que aquellos que hayan recibido dinero en préstamo sin un contrato escrito sean declarados libres si afirman bajo juramento que no deben nada» [19].

Estas pocas líneas resultan evocadoras. Según ellas, los préstamos no confirmados por contrato quedan prácticamente anulados. Estos préstamos acordados verbalmente son los que pudieron admitir las personas iletradas, o sea los agricultores modestos, que, en momentos de apuro, pedían prestado el trigo necesario para su subsistencia. Después, al no poder reembolsar dichos préstamos los deudores eran apresados y con-

denados a la servidumbre por deudas, mientras sus bienes eran confiscados en provecho del acreedor. Los restos de la propiedad libre caían de este modo en manos de los prestamistas, o sea de mercaderes cuya profesión consistía en prestar dinero, y, aún con mayor frecuencia, en poder de los templos. Por consiguiente, el régimen señorial no cesaba de ampliar su influencia, provocando con ello una crisis económica y social directamente opuesta al interés de los habitantes de las ciudades y de sus arrabales. Impidiendo a los acreedores apoderarse de los bienes y las personas de sus deudores insolventes, pues la reforma, tal como nos la describe Diodoro, conduce prácticamente a esto, Bocchoris devuelve su independencia a los pequeños propietarios libres y aleja de los agricultores endeudados la amenaza de la servidumbre que sobre ellos pesaba. La supresión definitiva de la prisión por deudas hace que la esclavitud de los deudores sea, a partir de entonces, imposible. No cabe duda de que esta reforma de tan gran alcance social señala en Sais — como ocurrirá en Atenas un siglo más tarde, en la época de Solón — el triunfo de las reivindicaciones sociales de los pequeños propietarios y de los terrazgueros aplastados por los grandes señores. En el Delta, dicha gran propiedad sólo podía pertenecer a los templos y a los señores feudales. Una vez más, la política real se convertía en el instrumento de la emancipación individual contra la anterior influencia de las clases privilegiadas.

Aunque Bocchoris resolvió el problema social de las deudas de la gente humilde suprimiéndolas, se abstuvo de intervenir contra los poseedores de créditos estipulados por contrato. Ello se debe a que las deudas reconocidas por contrato son generalmente las que afectan a gentes letradas; son casi siempre deudas comerciales, cuya existencia va unida a toda actividad económica. Sin embargo, también en este aspecto el rey legislador trata de impedir que el deudor se vea agobiado. Oigamos a Diodoro: «Se prohibió a todos los que prestan bajo contrato estipular que, mediante la acumulación de intereses, el capital rebasase el doble de su cuantía; los acreedores que reclamaban el reembolso no podían aspirar más que a los bienes de los deudores y la vía de apremio con amenaza de cárcel no se admitía en ningún caso» [20].

Había, pues, en las ciudades del Delta gentes cuyo oficio consistía en prestar dinero bajo contrato, o sea banqueros. El interés de estos préstamos era relativamente reducido, ya que se precisaba acumularlo para llegar a la cuantía del capital; sin embargo, en la misma época, la tasa de los préstamos de consumo concedidos por los templos superaba al 100 por ciento anual; es evidente que se trata de préstamos, previstos ya en el derecho babilónico, que los capitalistas hacen a los hombres de negocios. La medida adoptada por Bocchoris permite a los comerciantes que trabajan con capitales ajenos disminuir sus riesgos. Se trata de una disposición encaminada a favorecer el comercio, protegiendo al deudor, que organiza la transacción, contra el acreedor, cuyo objetivo se limita a sacar un fruto de su dinero.

Aunque prohíba el apremio personal por deudas, el código de Bocchoris autoriza el embargo de los bienes del deudor, sin distinguir entre bienes muebles o inmuebles. Debe deducirse de ello que los bienes citados no constituyen bienes familiares, sino propiedades individuales embargables, o sea enajenables. Es ésta una observación que reviste considerable importancia. Sabemos, en efecto, que la tierra ocupada por el arrendatario perpetuo de un dominio señorial no puede ser enajenada sin la intervención del señor de la misma; durante las XXII y XXIII dinastías el terrazgo se ha convertido en un bien retenido individualmente por la familia del terrazguero. El código de Bocchoris no hubiese podido ser aplicado en una sociedad fundamentada en estas instituciones patrimoniales. Debe, pues, admitirse que la pequeña propiedad y el arrendamiento agrícola libre y enajenable permanecieron vigentes en el Delta, por lo menos alrededor de las ciudades comerciales, donde una población dedicada al comercio y obligada a adquirir sus subsistencias en los mercados exteriores mantenía en el recinto urbano un tráfico intenso y normal [21].

Hemos hecho resaltar ya varias veces la actividad económica y marítima de las ciudades septentrionales y los enormes recursos que, incluso en plena época feudal, los reyes de Bubastis y Tanis retiraban de ellas. La circulación de bienes y los intercambios que esta actividad supone mantienen forzosamente en las ciudades un derecho contractual vigente, estrechamente emparentado con el que aplicaban las ciudades fenicias y acerca del cual el relato de Unamón [22] nos ha permitido obtener interesantes detalles. Este derecho fenicio, extendido a todas las colonias tirias, o sea a todo el Mediterráneo, no es otro que el derecho babilónico importado por los comerciantes de Mesopotamia, un derecho individualista dominado por las necesidades comerciales [23]. En las ciudades del Delta se había combinado forzosamente con el derecho contractual, tal como lo aplicaba la sociedad individualista del Imperio Nuevo. Por consiguiente, en tales ciudades debía de haberse formado un hábito jurídico, integrado tal vez por elementos del derecho egipcio y del babilónico, por otra parte muy parecidos entre sí. Es probable, que sirviéndose de este hábito como base, Bocchoris llevase a cabo sus reformas y las codificara: «Se le deben», dice Diodoro, «reglas precisas sobre los contratos y los convenios» [24]. El contrato verbal, que, sancionado por el juramento, se había introducido en el transcurso de los siglos de decadencia feudal, es abandonado por el contrato escrito; este último no fue introducido por Bocchoris, puesto que nunca había dejado de ser utilizado, especialmente por los prestamistas de dinero, o sea en materia económica. Por lo tanto, lo que hace Bocchoris es extenderlo a toda transacción, cualquiera que ésta sea; ello es el complemento de la ley mediante la cual se elimina todo carácter ejecutivo del contrato verbal de préstamo. Al suprimir el empleo del contrato verbal, exclusivamente sancionado por el juramento, sustituye la sanción religiosa del derecho por la sanción civil que confiere al contrato el escrito que lo acom-

paña. La reforma de Bocchoris vuelve, pues, al principio de la sanción civil, y, por consiguiente, a la laicización del derecho [25], que tan rápidamente se afirmará en el transcurso de los dos siglos del renacimiento que apunta.

El desarrollo del derecho contractual es el índice de un aumento paralelo de la circulación de los bienes. Éste se explica a la vez por el enorme desarrollo que adquiere la navegación mediterránea en el siglo VIII y por la unidad política que se constituye en el Delta bajo la autoridad directa o la soberanía del rey de Sais.

El renacimiento económico es acompañado forzosamente por una necesidad de crédito. Para facilitar su extensión, Bocchoris limita el tipo de interés al 30%, muy bajo si se le compara con el de los préstamos de consumo, y que, sobre todo en el préstamo marítimo, que cubre grandes riesgos, no puede ser considerado elevado para su época. En Babilonia, sin duda, el tipo de interés era entonces de un 20% [26]; pero no hay que olvidar que los préstamos concedidos por los banqueros o los capitalistas babilonios generalmente no van destinados al comercio marítimo.

¿Acaso la legislación de Bocchoris pretendía imponerse a los templos, que exigían hasta un 120% anual de interés? Lo ignoramos. Pero dicha legislación explica, o por lo menos aclara, la hostilidad que hasta la conquista persa no iba a cesar de enfrentar al sacerdocio contra la burguesía urbana.

A pesar de todo, la fuerte corriente que impulsaba a las ciudades y en la que participaban los templos, aunque sólo fuese para hacer valer sus inmensas riquezas, debía ejercer sobre el estatuto jurídico de la población del Delta, e incluso en los dominios sagrados, una influencia muy profunda. El régimen señorial había hecho disminuir el rendimiento de la población agrícola en proporciones muy considerables [27]; buena cantidad de terrazgos perpetuos habían sido dejados parcialmente sin cultivar, pues el sistema de inalienabilidad de las tierras impedía una constante readaptación de la población a las necesidades del cultivo. Si el templo de Teuzoi dejaba aún en el siglo VI la mitad de sus tierras incultas [28], la culpa era del régimen señorial, que con harta frecuencia entregaba las tierras a título de perpetuidad a familias poco numerosas para poder cultivarlas normalmente.

Las amplias posibilidades de venta remuneradora que el movimiento comercial abría en el siglo VIII, debían forzosamente estimular la producción; por lo tanto, la avidez de producir obligaba a un reparto progresivo de la tierra. Al final del siglo VIII, las tierras que habían permanecido indivisas en las familias de los terrazgueros desde hacía más de dos siglos, empezaban a ser repartidas entre sus herederos. Y esta dislocación del terrazgo familiar, al aproximar el estatuto de los colonos agrícolas al de las poblaciones urbanas, hacía penetrar en todo el Bajo Egipto, e incluso en el Medio, el derecho individualista que, en las ciudades, había conservado a la mujer su posición jurídica independiente. En efecto, existen actas que nos muestran a mujeres dispo-

niendo, sin autorización alguna, de terrenos patrimoniales, y a tierras situadas en dominios sagrados que son divididas entre los hijos, e incluso entre las hijas, de sus poseedores [29].

Bocchoris aparece, por consiguiente, como el representante de un irresistible movimiento de emancipación individual que se manifiesta en las ciudades del Delta bajo el impulso dado por Sais, y que coincide con la aparición en el Mediterráneo de una intensa vida económica internacional.

Bocchoris ha sobrevivido en la tradición como un gran rey justo y generoso; su recuerdo pasó a Grecia y a Roma como el de un gran reformador, a quien Diodoro compara con Solón, y cuyos juicios, idénticos a los que se atribuían también a Salomón, quedaron incluso grabados en los frescos de Pompeya [30].

Sin embargo, aunque el pueblo haya venerado su memoria, los sacerdotes de Egipto la aborrecieron, y pusieron a Bocchoris en la lista de los enemigos de los dioses [31]. Ello es debido a que su reinado señala una vigorosa y triunfal reacción de las poblaciones urbanas, agrupadas alrededor de Sais, contra el régimen feudo-señorial, representado principalmente, en el aspecto social y económico, por el clero privilegiado. No obstante, Bocchoris no atacó los privilegios de la clase sacerdotal; se limitó a liberar la pequeña propiedad de la influencia patrimonial y a emancipar a la clase campesina. Sin embargo, toda política es preparada inicialmente por una evolución social. El código de Bocchoris representa el primer paso en el camino de las grandes reformas que debían realizar los reyes saítas durante el siglo VI.

Por otra parte, la centralización del poder se anuncia ya como paralela al renacimiento del derecho individualista. Al mismo tiempo que emancipaba a los campesinos y que, mediante la publicación de su código de contratos, trataba de promover el comercio en el Delta, Bocchoris asestaba al feudalismo un primer golpe que debía señalar el comienzo de su decadencia. «Las leyes relativas al ejercicio de la soberanía» que él promulgó, anota Diodoro, restauraron el poder real reduciendo el de los príncipes locales. La reconstitución monárquica se realizaba una vez más paralelamente a la de la noción de los derechos individuales.

4. La restauración de la unidad monárquica por la dinastía XXV [32] (751-656)

La hegemonía de Sais en el Delta constituía no sólo un acontecimiento político de la mayor importancia, sino también el triunfo de un movimiento social que apuntaba directamente a las clases dirigentes y privilegiadas, o sea el sacerdocio y la nobleza feudal. La efímera victoria del rey-sacerdote de Napata, Piankhi, contra el príncipe de Sais, Tefnakht,

había sido señalada por la afirmación de la hegemonía sacerdotal en todo el país, que estaba colocada bajo el sacerdocio de Amón, cuyo gran sacerdote era el propio rey.

En este momento, en todas las ciudades y principados que no se habían sometido espontáneamente al rey, el tesoro de la ciudad y el del príncipe habían sido confiscados en beneficio del monarca, y los ingresos de sus graneros adjudicados al dios Amón y a los dioses locales [33], lo que equivale a afirmar que toda la población del Delta había sido obligada al pago de impuestos en provecho de los templos locales y del sacerdocio amonita.

La caída del régimen real impuesto por Piankhi al Delta, y la adhesión unánime de los príncipes y de las ciudades a la hegemonía que Tefnakht, el príncipe de Sais, había restaurado sin necesidad de combatir, se explican evidentemente por la reacción de todo el Egipto del Norte contra los privilegios fiscales que el rey de Napata había concedido a los templos.

Bajo Bocchoris, la hegemonía saíta se había convertido en una profunda revolución social. Las cargas impuestas a las ciudades en beneficio del sacerdocio de Amón debían haber desaparecido. Resulta imposible decir si las que percibían los dioses locales fueron o no suprimidas por Bocchoris. De todos modos, durante la XXVI dinastía seguían existiendo, pues a mediados del siglo VI las veremos abolidas por el rey Amasis.

Pero, sea como fuere, la abolición del apremio corporal por deudas, la supresión de éstas, y la reglamentación del interés constituyen el índice de reformas democráticas muy profundas que marcaron el fin del régimen señorial en el Delta y asestaron un golpe durísimo al predominio social del sacerdocio.

Bocchoris, sin duda, fue considerado como un rebelde por la clase sacerdotal. Amenazado en sus riquezas, en sus privilegios sociales y en su hegemonía política, el sacerdocio, del que el rey de Napata no era sino un instrumento, reaccionó. Shabaka, que había sucedido a su hermano Piankhi en 716, salió de su capital de Napata para dirigirse a Tebas, donde su hermana Amenardis presidía entonces el culto de Amón en su rango de «gran esposa divina». Luego descendió por el Nilo a la cabeza de su ejército, para llevar a cabo una verdadera guerra santa contra los «rebeldes» del Norte.

Bocchoris, el reformador social, no disponía más que de débiles fuerzas militares. Los señores feudales contra quienes iban dirigidas las reformas de Bocchoris no le apoyaron y las milicias urbanas no formaban un ejército organizado. Sais fue ocupada, y Bocchoris, hecho prisionero por el rey, pereció en la hoguera, suplicio introducido por los reyes de Napata contra los «herejes». Resulta muy interesante observar que la monarquía teocrática de Napata creó la noción, desconocida en Egipto, de la ortodoxia, que muy probablemente confundía las ideas religiosas con las políticas. La estela llamada de «la excomunión» ha conservado hasta nosotros el recuerdo de una escisión

religiosa en Napata, eco de unas luchas de partidos de inexorable violencia, cuyo objeto era sin duda lograr que uno y otro grupo de sacerdotes se hiciese con las riendas del poder. Los herejes, informa la estela, se habían juramentado para matar a todo individuo que no compartiese su criminal doctrina; pero el dios no permitió que su voto se cumpliese y el rey les hizo perecer en el fuego [34].

Por lo tanto, si Bocchoris fue ajusticiado en la hoguera [35] se debe a que Shabaka, el rey-sacerdote por excelencia, le consideró como un rebelde contra Amón. También su derrota estuvo acompañada por la restauración del sacerdocio amonita en los privilegios que ya le había concedido Piankhi. La administración central que se organizó alrededor del rey después que éste hubo recibido el homenaje espontáneo de todos los señores feudales del Delta, fue confiada por entero a sacerdotes de Amón [36]. El principio de la monarquía teocrática, que se había constituido en la lejana Nubia, se extendió repentinamente a todo Egipto, imponiéndose incluso a las grandes ciudades comerciales del Delta. También se perfiló una clara reacción contra el movimiento de emancipación emprendido por Bocchoris y contra la laicización del derecho. Pero si bien el sacerdocio de Amón podía apoderarse de todos los resortes del mando en el Bajo Egipto, no podía soñar en introducir allí el régimen señorial sobre el que había edificado su poderío en el Alto Egipto. Al mismo tiempo que el derecho contractual escrito, Bocchoris había restablecido el registro real de las actas. La restauración amonita no suprimió el registro ni, en consecuencia, tampoco el derecho escrito; se limitó a intentar mantener la sanción religiosa del derecho devolviendo al propio Amón la tarea de dar a las actas un carácter de autenticidad. Durante la XXV dinastía, las actas se redactan por escrito y son declaradas al registro de los sacerdotes de Amón [37]; pero el carácter sacerdotal que les es impuesto no impide que el derecho escrito sustituya al antiguo derecho verbal, el cual sólo obtenía su validez mediante el juramento que acompañaba obligatoriamente a todo compromiso.

La reacción amonita, puramente exterior y política, no podía tener éxito, porque representaba un estado social totalmente opuesto a los intereses del Delta. Forzosamente debía estallar la crisis entre la concepción social económica y política del clero amonita, aferrado a sus teorías del derecho teocrático, y la de las poblaciones urbanas del Norte; tal crisis declaróse ya durante el reinado de Shabaka.

La restauración amonita intentada por Shabaka se hallaba vinculada, en su aspecto político, al principio del feudalismo teocrático; el sumo sacerdote de Amón era el propio rey; y, en Tebas, el segundo sacerdote de Amón era al mismo tiempo el jefe del culto y el príncipe de la ciudad. Esta confusión entre las funciones de jefe de todos los cultos y de príncipe de Tebas, ejercidas por el mismo sacerdote de Amón, había acabado desnaturalizando el carácter universal del mismo dios. Antes de ser la gran divinidad creadora, Amón se había convertido hacía dos siglos en el señor de Tebas [38];

sin duda era el padre del rey, pero en esto no se distinguía de los demás dioses feudales. Incluso en Nubia, donde Amón reinaba como dueño y señor, su misma esposa Mut, «madre del rey, dueña del cielo y reina de Nubia», no dejaba de proyectar su sombra sobre él [39]. Como los demás dioses locales, Amón había quedado integrado en el triunvirato que formaba con su esposa Mut y su hijo Khonsu. La decadencia intelectual del sacerdocio de Amón en Napata e incluso en Tebas, imbuido de una moral inerte a partir de la XX dinastía, no había cesado de debilitar las concepciones de la teología solar en beneficio de las ideas más arcaicas del culto agrario, que habían conservado una profunda influencia en el pueblo. La diosa madre Mut y el dios agrario Min causaban una impresión mucho más directa sobre la masa que el dios real Amón. Incluso éste, a pesar de ser un antiguo dios agrario, había retrocedido hacia sus orígenes; y era más invocado bajo el nombre de Amón-Min [40] que bajo el de Amón-Ra.

La decadencia de la teología amonita, al reducir a Amón al papel de un dios local que pretendía una hegemonía política, debía privarle forzosamente de todo su prestigio en el Delta, donde, para los señores feudales, su primado equivalía a la soberanía de los reyes del Sur, y para las ciudades, al sistema de privilegios sacerdotales y patrimoniales.

En realidad, el culto de Amón, nacido de la monarquía tebana y unido a la suerte de ésta, había dejado de ocupar un puesto predominante en la religión egipcia al mismo tiempo que los reyes de Tebas dejaban de ser los monarcas absolutos del Alto y Bajo Egipto. El culto solar se había asociado al culto de Amón por razones políticas y lo había abandonado por los mismos motivos. Tebas, decadente como ciudad real, resultaba también decadente como ciudad sagrada; no era ya sino una gran urbe sacerdotal, en la que perecía, entre el esplendor de los templos, el recuerdo de la antigua monarquía tebana.

Sin embargo, en el Bajo Egipto la religión conservaba toda su influencia, tanto sobre la clase dirigente como sobre las masas. Pero éstas veneraban, aparte de los dioses locales dueños de las ciudades, a las diosas madres, y sobre todo a las divinidades del ciclo osiríaco, Osiris, Isis y su hijo Horus, que concentraban en sí toda la mística piedad de un pueblo apasionado por la idea del más allá. En cuanto a las clases privilegiadas, vinculadas a las ideas morales y filosóficas que orientaban el panteísmo egipcio hacia una filosofía monoteísta y espiritualista, se volvían hacia Menfis, donde se conservaban las más altas tradiciones de la antigua cosmogonía [41].

Por consiguiente, la reconstrucción de la unidad monárquica en el Alto y Bajo Egipto debía imponer forzosamente a la política real la influencia del Delta. Las grandes ciudades representaban, en efecto, una innegable fuente de riquezas y de poderío para la corona. Por ello, aunque convirtiéndose en instrumento de la reacción amonita, Shabaka no podía descuidar los intereses económicos de las ciudades y trató de favorecer-

los reparando las calzadas y los canales, arterias vitales del tráfico. Y hasta se dedicó plenamente a la reparación de las ciudades que habían sufrido guerras civiles, en especial la gran urbe de Bubastis, que seguía siendo residencia real.

De este modo, la política monárquica se vio arrastrada por la actividad de un Delta en pleno renacimiento. Entre el Alto Egipto señorial y sacerdotal y el Bajo Egipto comerciante y urbano, existía un antagonismo básico. Había que reconstruir la monarquía sobre la tradición amonita o sobre la fuerza viva de las ciudades. Shabaka se volvió hacia estas últimas. Tebas fue abandonada como capital y cedió su puesto a Menfis, y Tanis, el gran puerto, la ciudad más asiática de Egipto, se convirtió en residencia real, como en los tiempos de la XIX dinastía.

A partir de entonces, la monarquía dejó de ser el instrumento de la teocracia. La alianza entre el rey y el sacerdocio de Amón, en vez de constituir una fuerza, se convertía en un obstáculo. El rey se libró de él. Para romper el vínculo religioso que existía entre el poder espiritual y el temporal, separó en Tebas los cargos de sacerdote de Amón y de príncipe de la ciudad. Mentuemhat [42], hijo del príncipe-sacerdote de Amón, Nesuptah, heredó el principado tebano, pero en el sacerdocio no ocupó más que el cargo muy secundario de cuarto profeta. Ya no reinaba como sacerdote de Amón; a partir de entonces, su principado fue temporal. Tebas dejaba de ser una teocracia, la soberanía no era ya patrimonio del sacerdocio y la monarquía, al mismo tiempo, perdía también su carácter teocrático.

Shabaka, el antiguo rey de Napata establecido en Tanis, fue asimismo arrancado por el Delta a la concepción de la teocracia feudo-sacerdotal. En la idea del poder monárquico se produjo una repentina revolución, que abrió un nuevo período en la historia de Egipto.

Nada tan característico en las diferencias políticas, religiosas y sociales que existen en este momento entre el Delta y el Alto Egipto como el cambio de la política real durante el reinado de Shabaka. Dicha política había empezado como una restauración amonita y se desarrolló en abierta reacción contra la teoría teocrática y sacerdotal del poder.

De todos modos, la monarquía no podía concebirse sin una base religiosa. Al rechazar la tutela amonita, la dinastía etíope no pretendía romper con el culto. Lo que rechazaba era la teocracia, simbolizada por Amón, cuyo sistema había sido establecido por el sacerdocio de Napata. Su tendencia era la monarquía tal como la habían concebido el Imperio Antiguo y el Nuevo. Para convertir dicha tendencia en realidad, se volvió hacia la teología menfita, en la que se habían conservado las grandes tradiciones clásicas.

La cosmogonía que concibe el mundo como fruto de la conciencia creadora del gran dios Ptah, y que se había expresado en su forma más elevada en la V dinastía, fue restaurada con todos los honores. El panteísmo, orientado hacia el monoteísmo espi-

ritualista, de tal suerte que había acabado por separarse del culto solar, viose nuevamente afirmado. En Menfis, el texto que atribuye a Ptah el carácter de dios universal y creador, recuperado gracias a un viejo papiro roído por los gusanos, fue grabado en una losa de granito erigida en el templo [43]. Al mismo tiempo que el poder monárquico del rey, reaparecía el poderío universal del gran dios.

El retorno a la cosmogonía menfita [44] no constituye un simple incidente en la historia de la cultura egipcia. El que Shabaka haya querido reinstaurar plenamente la teología menfita, del mismo modo que Bocchoris había vuelto a los principios del derecho clásico, se debe a que dicha teología era, en el Bajo Egipto, la gran fuerza religiosa e intelectual de la época, y a que el rey comprendió que sobre ella podría edificar una nueva unidad monárquica.

Desposeído de la preponderancia política, Amón se veía relegado a la categoría de un dios cualquiera entre los demás [45], del mismo modo que Tebas, una vez restaurado el poderío real fuera de ella, perdía todo su prestigio político. El antiguo poder moral de sus sumos sacerdotes, que durante siete siglos había dominado a la monarquía, acababa cayendo en manos de una virgen, «reina de todas las mujeres de Egipto». Abandonado a su letargo señorial, el Alto Egipto no podía pretender dominar un país donde toda actividad se concentraba en aquel momento en el Norte. Lo que dictaba las relaciones interiores y exteriores de Egipto, y con ellas la política monárquica, era no la economía cerrada de los dominios del Sur sino el tráfico marítimo de las ciudades del Norte. También era éste, además, el que facilitaba a la monarquía los recursos necesarios a su prestigio y a su gobierno. Apenas se hubo instalado el rey en el Bajo Egipto se reanudaron los trabajos en Tebas. En Karnak se levantó una losa de oro dedicada a Amón y las columnas de la sala hipóstila, construida anteriormente por Thutmosis III, fueron doradas; los dos pilares que representaban el Alto y el Bajo Egipto, erigidos por Thutmosis III, fueron recubiertos de oro y sus bases plateadas [46]. En todas partes se reanimó la actividad. Las canteras del Wadi Hammamat reanudaron sus tareas y se emprendieron obras en Karnak, Luxor y Medinet Habu; en Denderah, en el Egipto Medio; y en Menfis, Buto y Atribis, en el Bajo Egipto [47].

Aunque las ciudades del Delta eran capaces de entregar inmediatamente recursos financieros a la monarquía, no podían, en cambio, conferirle un auténtico poderío militar. En efecto, aparte de las urbes reales, las ciudades se hallaban sometidas no a la autoridad directa del rey, sino a la de los príncipes locales, los «Grandes Jefes de los Ma», quienes disponían de la soberanía en sus principados. La antigua dinastía de los Sheshónquidas mantenía sus pretensiones a la monarquía en la mitad oriental del Delta [48]. Atribis, antiguo patrimonio de los príncipes herederos durante la XXII dinastía, junto con Heliópolis, que se hallaba unida a ella, se había convertido en un principado bajo la autoridad de un príncipe que había conservado el elevado título de *iri pat* [49].

En cuanto a la poderosa ciudad de Sais, de la que dependía todo el oeste del Delta, después de la ejecución de Bocchoris no había sido transformada en posesión real. Necao sucedió a su padre Bocchoris como príncipe de Sais; es verdad que ya no ostentaba el título de rey, pero no por ello dejaba de conservar su principado en calidad de gran vasallo del monarca etíope. La instauración de éste en el Bajo Egipto no se llevó a cabo, por otra parte, sino después de negociaciones con los principales reyezuelos locales, entre los que el príncipe Pekror de Pisapti parece haber desempeñado un papel principal.

En vez de concentrarse en manos del rey etíope, como pareció que sucedería bajo Tefnakht y Bocchoris, el poder se diseminó cada vez más entre una multitud de señores que se constituían en «Jefes de los Ma» de pueblos de segunda fila [50].

Aunque este desmenuzamiento feudal no impedía la actividad económica de las grandes ciudades, imposibilitaba casi por completo la constitución de una fuerza militar, ya que ésta se hallaba fraccionada entre todos los príncipes, desde el rey hasta el más pequeño señor feudal.

Shabaka parece haberse dado cuenta de la mediocridad de las fuerzas de que podía disponer, pues evitó un conflicto con Asiria, cuyo poderoso rey Sargón II dominaba en este momento las rutas comerciales de Siria.

Prefirió establecer con él relaciones amistosas, para lo cual envióle presentes que fueron acogidos con agrado. Resulta verosímil que en este momento haya existido un tratado entre ambos monarcas, pues a los regalos de Shabaka correspondió Sargón con el envío de otros, lo que permitió que el rey etíope proclamase con grandilocuencia que Asia y África le pagaban tributo.

5. Estalla el conflicto entre Egipto y Asiria

La realidad era muy distinta. Al final del reinado de Shabaka, Senaquerib, que había sucedido en 705 a Sargón, dominaba por completo Siria y Palestina. Con excepción de Tiro, toda la costa, así como también la isla de Chipre, quedaba bajo el protectorado del rey asirio, quien, gracias a las flotas fenicias y chipriotas, podía aspirar al dominio del Mediterráneo oriental. El comercio egipcio se hallaba a su merced. En el momento de fallecer Shabaka y subir al trono su hijo Shabataka (701), acababa de estallar una rebelión en Palestina y el ejército asirio, al mando de Senaquerib, reaparecía en dicho país. Las ciudades de Israel y de Judá sucumbieron sucesivamente [51]. Para salvar a Jerusalén, amenazada, Ezequías aceptó pagar al rey asirio la indemnización que éste reclamaba: 300 talentos de plata y 30 talentos de oro [52]. Pero, a pesar de ello, el ejército asirio sitió la capital de Judá.

Shabataka, que se había aproximado a Tiro, decidió entonces intervenir, y un ejército egipcio, bajo el mando de Taharqa, el hijo menor de Piankhi, penetró en Asia.

En este momento Egipto se hallaba en plena crisis. Shabaka se había librado de la tutela amonita y Shabataka, ampliando la política monárquica, atacaba resueltamente a los poderes feudales. Para reducir a sus vasallos sólo había un medio: destruir la caballería militar que en los diversos principados constituía el ejército feudal. Si hemos de creer a Heródoto [53], cuando Shabataka decidió plantar cara a Senaquerib empezaba a iniciar la supresión de gran número de pequeños feudos militares en el Delta. Aunque esta audaz reforma le valió el apoyo de la población urbana, levantó contra él la hostilidad de los señores feudales y sumió al Delta en una verdadera guerra civil que Isaías, en su profecía sobre Egipto, describió con estas palabras: «Yo armaré a egipcios contra egipcios y lucharán hermanos contra hermanos, amigos contra amigos, ciudad contra ciudad, reino contra reino» [54].

Por ello la intervención de Shabataka sólo consiguió provocar los sarcasmos de Senaquerib, quien escribió a Ezequías: «¿En quién realmente confías para querer rebelarte contra mí? ¿Confías en Egipto, en esa caña rota que pincha y hiere la mano de quienquiera que en ella se apoya? Así les sucede con el faraón, el rey de Egipto, a cuantos confían en él» [55].

Senaquerib, cuyo ejército fue, al parecer, diezmado en aquel momento por la peste, levantó el sitio de Jerusalén y marchó contra Taharqa. Derrotado entre Ascalón y Jaffa, el ejército egipcio se batió en retirada hacia Egipto, con las victoriosas tropas asirias pisándole los talones.

La situación era grave. El llamamiento dirigido por Shabataka a sus vasallos no obtuvo resultado alguno. Como durante la época de la guerra contra los hicsos, los señores feudales se negaban a defender Egipto contra un enemigo exterior, porque la victoria del rey contra Asiria hubiese significado el triunfo de la política monárquica.

No le quedaba más recurso al rey que apelar a las milicias urbanas. Éstas respondieron entusiásticamente a su llamamiento, y gracias a las milicias de Tanis, formadas por «tenderos, artesanos y vendedores del mercado» [56], el rey consiguió detener ante Pelusa al temible ejército asirio.

Egipto se había salvado de la invasión y Senaquerib no volvió a reaparecer en Palestina.

No obstante, la dinastía no supo aprovechar los veinticinco años de tranquilidad que disfrutó desde 701 hasta 675 para su preparación bélica. A los conflictos feudales provocados por la política centralista real se añadieron las querellas dinásticas, que terminaron en 689 con el asesinato del rey Shabataka, urdido por su primo Taharqa [57].

Una vez dueño del trono, Taharqa prosiguió la política llevada a cabo por sus pre-

ESCENA DE PSICOSTASIA, DETALLE DE UN SARCÓFAGO ▸



decesores. En Tebas, a pesar de adjudicarse el título de hijo de Amón, mantuvo rigurosamente la separación entre el poder espiritual del «segundo sacerdote», jefe del culto, y el poder temporal del príncipe Mentuemhat [58]. En Napata afirmó su independencia ante el sacerdocio de Amón proclamándose hijo de Mut, soberana de Napata, en cuyo honor erigió un templo construido con piedra calcárea de primera calidad [59]. En el Norte fue imponiendo cada vez más la soberanía real a los veinte príncipes feudales que se repartían el Delta. Para doblegar su resistencia, en 680 no titubeó en deportar a Nubia a las mujeres de los príncipes del Bajo Egipto [60]. No obstante, no consiguió suprimir a los «Grandes Jefes de los Ma» [61]. Éstos ostentaban títulos principescos cada vez más elevados, no solamente de *hatia*, sino incluso de *iri pat*, y obraban como soberanos, revistiéndose con los atributos sagrados, considerándose como representantes de los dioses de sus nomos, y haciéndose colocar en la celebración de los ritos religiosos vinculados propiamente al que ostentaba el poder soberano, cuya posesión asumían hereditariamente, al igual que «Horus ocupó el puesto de su padre».

Las prerrogativas soberanas que se adjudicaban no les impedían, sin embargo, reconocer la soberanía religiosa del rey, cuya autoridad política [62] trataban, por otra parte, de rechazar en lo posible, mientras el monarca pretendía, cada vez con mayor empeño, imponérsela. Menfis, centro de la teología sobre la cual la dinastía etíope apoyaba su derecho divino, conservó un «príncipe-gran sacerdote» hereditario [63].

A pesar de la feudalización del poder, la monarquía adquiría mayor solidez. Sus recursos iban en aumento; vientos renovadores soplaban hasta la lejana capital de Nubia. A la inactividad total que había reinado en Tebas desde la XXII dinastía, sucedía un período de renacimiento arquitectónico y artístico, provocado seguramente por los arquitectos y escultores del Norte. En Karnak fue erigida una columnata, de la que aún subsiste la magnífica «columna de Taharqa» [64], y en Napata fue totalmente reconstruido el templo de Mut. En Tebas se elevaron soberbias estatuas a Amenardis, la divina adoradora de Amón, y al príncipe Mentuemhat [65], que anuncian ya el estilo saíta de la XXVI dinastía.

A pesar de la insuficiencia de sus fuerzas militares, Taharqa trató de reanudar una política de potencia en el campo internacional. Subestimando sin duda la evidente desigualdad entre los ejércitos asirios y egipcios, se disponía a intentar una intervención en Siria, porque así se lo ordenaba el interés económico de las ciudades del Delta, y también en Palestina, donde según una tradición milenaria Egipto defendía su frontera oriental.

Después de los acontecimientos de 701, Senaquerib no había vuelto a aparecer en Palestina, ya que Asiria se había visto sumida, como Egipto, en conflictos dinásticos. En 689, el mismo año en que Taharqa asumía el poder luego de haber dado muerte a Shabataka, Senaquerib perecía a su vez, asesinado por sus hijos. Le sucedió Asar-

hadón, que viose ocupado primero por la represión del levantamiento de Babilonia, y después por la venganza del asesinato de su padre y contra aquellos de sus hermanos que se le habían rebelado.

Taharqa se aprovechó de ello para incitar rebeliones en Asia y para sellar una serie de alianzas contra Asiria con los vasallos del rey de Nínive. Pasaron varios años. Las ciudades fenicias, apoyadas por Egipto, se separaban cada vez más de la soberanía asiria. Pero en 677, cuando Asarhadón tuvo firmemente entre sus manos las riendas del poder en Mesopotamia, volvió a dedicar su atención al protectorado sirio y reprimió cruelmente un nuevo levantamiento que se había producido en Sidón, a pesar del suplicio que Senaquerib había infligido previamente a su rey Itobaal, «pescado como un pez»; la cabeza de este último, colgada del cuello de un príncipe vencido, había figurado en el desfile triunfal que el rey asirio había celebrado en Nínive [66]. A pesar de ello, a partir de 676 Tiro rechazaba a su vez la tutela asiria. Unas expediciones emprendidas por Asarhadón en 675 y 674 fracasaron, pues las insurrecciones de las tribus medas y persas obligaron al ejército asirio a emprender una rápida retirada. Envalentonado por dichos acontecimientos en su política de intervención, Taharqa invadió Palestina en 671, pero el ejército asirio, que acababa de asediar en vano la poderosa ciudad de Tiro, aplastó al ejército egipcio en Ekrón. A partir de este momento, el camino hacia Egipto quedaba abierto. Para evitar la ciudadela de Tanis, que bloqueaba su paso, Asarhadón no vaciló en adentrarse en el desierto, siendo aprovisionado de agua por los jeques del Sinaí, cuyos servicios compró. Por el Wadi Tumilat, fue a parar al Delta, y Taharqa, vencido en tres batallas, se replegó hacia Menfis.

A medida que el ejército asirio iba avanzando, los príncipes feudales le presentaban, uno tras otro, su sumisión. Menfis fue tomada al asalto y el rey, abandonado de todos, y sin haber podido salvar ni siquiera a la reina y a la familia real, huyó precipitadamente a Tebas.

Asarhadón no le persiguió. Una vez conquistado el Bajo Egipto, la parte más rica del país se hallaba en su poder y fue inmediatamente incorporada al Imperio asirio. Los señores feudales fueron confirmados en la posesión de sus feudos como recompensa a su defección y se esmeraron en comportarse como leales súbditos del conquistador. El hijo de Bocchoris, Necao, príncipe de Sais, cambió el nombre de su ciudad y el de su hijo Psamético por otros asirios, y otros príncipes le imitaron. En cuanto a las grandes ciudades del Delta, convertidas en tributarias de la lejana Nínive, fueron ocupadas por guarniciones asirias. El país quedó bajo el mando de gobernadores. Y mientras el ejército de Asarhadón volvía a dirigirse al Asia, cargado con un inmenso botín, el Medio y Bajo Egipto, que habían aceptado sin combatir la conquista extranjera, se vieron convertidos en provincias del inmenso Imperio asirio.

6. Egipto en el Imperio asirio [67]

En el momento en que los ejércitos de Asarhadón invadieron Egipto, no se produjo en el país ninguna resistencia nacional. A pesar de que antaño los príncipes feudales y las poblaciones urbanas se habían levantado contra Piankhi, que representaba el poder legítimo conferido por Amón al rey del Alto y el Bajo Egipto, ni unos ni otros hicieron el menor esfuerzo para oponer resistencia al victorioso avance del rey extranjero, al que las tropas egipcias habían combatido ya varias veces en Palestina.

No cabe duda de que la terrible reputación de que se hacían preceder las tropas asirias tuvo buena parte en ello. La deportación de las poblaciones de Samaria, en Palestina; de Hamath y Meliddu, en Siria, y de Ashdod, en Filistea, durante el reinado de Sargón II, y la sustitución de las mismas por colonias asirias bajo la autoridad de gobernadores procedentes de Nínive, las incursiones efectuadas en las aldeas de Palestina, la enorme contribución de guerra impuesta al rey Ezequías de Jerusalén, y, sobre todo, el terrible saqueo de Babilonia, que, en 689, había causado la ruina de la célebre metrópoli (barrios enteros, incendiados y destruidos, se habían convertido en marismas al ser invadidos por las riadas del Éufrates), habían aniquilado el espíritu de resistencia en los pueblos avasallados por el implacable poderío asirio.

Por otra parte, el poderío de Nínive atraía. Aunque implacable para sus enemigos, aparecía ante sus aliados como el centro de un Imperio repleto de recursos y promesas, pues Asiria se transformaba al entrar en contacto con sus conquistas. Nínive no era ya la lejana capital de un rey conquistador; pretendía ser la gran ciudad universal, centro de la riqueza, de la cultura y del poder. Al mismo tiempo que sus ejércitos conquistaban el Asia Anterior, sin parar mientes en las ruinas y la sangre que dejaban a su paso, Senaquerib había echado los cimientos de una política de reconstrucción que debía llevarse a cabo, bajo su autoridad, en el Próximo y Medio Oriente.

Dondequiera que se hubiese manifestado una resistencia, la represión había sido terrible; pero, en cambio, la sumisión sin condiciones a la soberanía asiria aseguraba importantes ventajas. Durante algún tiempo, Tiro había visto recompensada su benevolente neutralidad con la concesión de privilegios comerciales, e Itobaal II de Sidón había debido a su sometimiento la extensión de su reino a todo el litoral fenicio, antes de que su rebelión hubiese provocado su suplicio y la total destrucción de su ciudad.

En aquel mundo aterrorizado, por el que circulaban lamentables bandadas de deportados, aparecía también una nueva corriente de activa simpatía hacia el temible rey vencedor. Nínive no se hallaba solamente rodeada de pueblos vencidos, aplastados y diezmados, sino también de clientes que buscaban sus favores. Las ruinas de las ciudades más ricas de Asia realzaban con mayor esplendor la creciente riqueza de Nínive. El palacio de Dur-Sharrukin (Khorsabad), erigido por Sargón II cerca de su capital, se alzaba sobre una majestuosa terraza de 100 hectáreas, a cuyo pie se extendía

una ciudad enteramente nueva, donde reinaban un lujo y un esplendor en los que habían colaborado los mejores artistas de la época. En Nínive, la biblioteca, en la que se acumulaban las obras reunidas en todas partes, debía convertirse bajo Asurbanipal en el principal depósito de toda la literatura antigua. Nuevas ciudades habían sido creadas por el rey, quien, para poblarlas, concedía exenciones de impuestos a los habitantes que en ellas se instalaban [68].

Tanto abundaba la riqueza en Nínive, que se produjo una crisis, resultado de la abundancia de plata, cuyo valor descendió al nivel del precio del cobre [69].

Tales poderío y riqueza, defendidos por un régimen de terror, atraían en torno del rey de Asiria, entre incesantes alabanzas, a buen número de príncipes y pueblos instigados por el temor y el interés. Embajadas procedentes del Asia Menor, de Arabia y del reino de Saba llegaban a Nínive, portadoras de tributos. Las modas asirias se extendían entre los notables, quienes adoptaban las ricas telas de Mesopotamia [70].

Se organizaba la resistencia contra Asiria cuando la guerra no era más que una amenaza remota, pero cuando se convertía en una realidad inmediata las coaliciones se disgregaban.

Cuando en 671 el ejército asirio avanzó sobre Egipto, la confusión se apoderó de los aliados. Tiro, Ascalón y Jerusalén, aun conservando una actitud hostil hacia el invasor, no intervinieron activamente en la guerra y asistieron impasibles a la conquista del Delta.

En Egipto, el país se había disgregado. El rey se había quedado solo. Príncipes y ciudades temieron la suerte corrida por las ciudades fenicias y filisteas que habían tratado de defenderse. Y Necao, el príncipe de Sais, había pensado inmediatamente en recuperar en el Delta la hegemonía que le arrebatara Taharqa, mostrándose entusiasta vasallo del vencedor.

En cuanto a las ciudades, preocupadas ante todo por sus intereses económicos, no habían llevado a cabo ningún intento de resistencia y ya no fueron vistas al lado del rey aquellas milicias de «artesanos y hombres de los mercados» que antaño, cuando era un joven general, había reunido para defender Tanis.

Ello se debe a que, aun cuando la dominación asiria hubiera sacrificado a Sidón, había, en cambio, afirmado la seguridad de la navegación en las costas fenicias. Al adoptar una actitud hostil y negarse a pagar tributo, Tiro vio cómo el comercio se alejaba de su puerto para caer en manos de las colonias griegas de Chipre unidas a Asiria. El interés económico de la burguesía comercial de las ciudades coincidía también con el de los feudales en hacerles adoptar una actitud de sumisión, o sea de colaboración directa con el invasor. La propia Tiro acabó resignándose y pagó sus tributos atrasados; Ascalón se sometió y Manasés de Judá, que había persistido en su voluntad de independencia, fue llevado al cautiverio.

La conquista de Egipto, para la que Asarhadón había reunido medios poderosos, se había realizado con asombrosa facilidad. Una vez derrotado el ejército real, el país se había abandonado por completo.

No obstante, subsistían dos fuerzas nacionales: el rey, refugiado en Tebas, y la clase sacerdotal. Por más que Asarhadón hizo levantar estatuas suyas en los templos egipcios, no consiguió hacer aceptar la legitimidad de su soberanía al sacerdocio. Durante la ocupación, el príncipe-sacerdote de Menfis, a quien el rey asirio había mantenido como vasallo, fechaba las estelas que erigía con el año del reinado de Taharqa [71], cuyo regreso esperaba y preparaba.

El rey, por su parte, no se consideraba vencido. A partir de 669, tomando la ofensiva, conquistó sin resistencia el Egipto Medio y se presentó con su ejército ante Menfis, con el apoyo de cuyos sacerdotes contaba.

Sin embargo, la ciudad le cerró sus puertas. Es ésta una nueva prueba del antagonismo que existía entre la política llevada a cabo por el clero y la que sostenía la población urbana. Si a pesar de la fidelidad manifestada al rey por su príncipe-gran sacerdote, Menfis se negó a ponerse al lado del monarca de Egipto contra el de Asiria, hay que creer que ello se debió a la oposición de la población. Como antaño, cuando la conquista del Bajo Egipto por Piankhi, la burguesía urbana tenía su propia política, distinta de la del sacerdocio, a pesar de que el jefe de éste era el príncipe de la ciudad. Y tal política sólo era dictada por intereses locales e inmediatos. Pero, una vez más, las milicias urbanas, aunque apoyadas posiblemente por una guarnición asiria, demostraron ser incapaces de resistir al ejército real y Taharqa se apoderó de Menfis.

Inmediatamente se levantaron contra él todos los señores feudales del Delta. La victoria real no representaba para ellos la liberación de Egipto, sino el triunfo de la política monárquica que tanto temían. Entre el faraón, que perseguía una política centralista, y el invasor, que les había confirmado en sus soberanías locales, aunque fuese sometiéndoles a la tutela de un residente asirio, los señores feudales no titubearon y adoptaron unánimemente el partido de Asiria, que, según ellos creían, salvaguardaba sus intereses personales.

Tampoco llegó a perfilarse entre la población urbana ningún movimiento en favor del rey. La unidad del Imperio asirio favorecía las relaciones del comercio internacional en vez de obstaculizarlas; y los tributos pagados por los príncipes, aunque no podamos precisar su cuantía, no debieron de ser, probablemente, más onerosos que los impuestos reales. Asarhadón se había abstenido de toda represión en Egipto, contentándose con arrebatar al país un inmenso botín; por lo tanto, el temor a la guerra y a sus consecuencias dominó todas las demás consideraciones, y el ejército asirio pudo volver a entrar en Egipto y marchar sobre Menfis sin levantar la más mínima oposición nacional.

Pero Asarhadón murió durante la campaña, el ejército asirio se batió en retirada, y Taharqa reinó en Menfis hasta 666.

Este año, Asurbanipal, que había sucedido a su padre en el trono de Asiria, envió a Egipto, para restablecer su autoridad, un ejército formado por tropas asirias y contingentes aportados por sus vasallos sirios.

Como había ocurrido en 671, Egipto se abstuvo de reaccionar. Menfis fue ocupada, y el ejército asirio remontó el Nilo en dirección a Tebas. Sin embargo, en este momento, sea por incertidumbre ante el resultado de la lucha o porque temiesen que Asiria fuese excesivamente poderosa una vez disipada toda amenaza por parte de Tebas, los dos príncipes más importantes del Delta, Pakrur de Per-Seped y Necao de Sais, mandaron emisarios a Taharqa para ofrecerle su alianza, aun cuando condicionada al reparto de Egipto entre tres reyes: Taharqa conservaría el Alto Egipto, Pakrur reinaría en el Delta oriental, y Necao, como rey de Sais, extendería su autoridad a los nomos occidentales[72]. Pero los mensajeros fueron interceptados por los asirios, quienes se vengarían cruelmente de aquellos príncipes que, rebeldes al rey de Nínive, habían esperado la oportunidad de la ocupación extranjera para obligar al rey de Egipto a capitular ante ellos y poder desmembrar el país en beneficio suyo.

Sais, Mendes y Tanis fueron ocupadas y saqueadas. Numerosos príncipes del Delta fueron desollados vivos o empalados. No obstante, comprendiendo toda la importancia que para él ofrecía la adhesión de un príncipe tan poderoso como el de Sais, Asurbanipal libró de la muerte a Necao y le llevó prisionero a Nínive.

Taharqa, abandonado por el príncipe de Tebas, no esperó allí la llegada del invasor. Incapaz de oponerse a su avance, se refugió en su capital nubia de Napata.

Tebas capituló. Mentuemhat aceptó la soberanía asiria y la antigua ciudad sagrada, ocupada por el ejército asiático, se convirtió en tributaria de Nínive y fue incorporada a su Imperio.

Para Asurbanipal, la conquista de todo Egipto significaba un incalculable crecimiento en riqueza, prestigio y poderío. Demostrando una hábil política, comprendió que sólo podría obtener todo el fruto de su conquista asegurándose la colaboración de las ciudades. Para obtenerla se disponía a utilizar la popularidad de su prisionero, el príncipe Necao de Sais, quien gozaba en el Delta del inmenso prestigio alcanzado antaño por su padre, el gran reformador Bocchoris.

Una vez llegado a Nínive, Necao fue tratado como rey, y Asurbanipal no tardó en permitirle regresar a Egipto como soberano de Sais. Menfis, donde los sentimientos legitimistas del sacerdocio continuaban siendo temibles, fue incorporada a su reino. Pero como precio de su ascenso, Necao se convirtió en un verdadero príncipe asirio; Sais adoptó el nombre asiático de Kar-Bel-Matati, y junto a Necao se instaló un residente asirio. En cambio, a su hijo Psamético, convertido por las circunstancias en

príncipe Nabu-shezib Anni, le fue concedido el principado de Atribis, a partir de entonces Limir-ishshakku-Assur [73].

La introducción de nombres asirios para sustituir los de príncipes y ciudades, así como el patrocinio del dios nacional de Asiria, Assur, impuesto a las ciudades del Delta, son una manifestación característica de la política netamente asiria practicada por la dinastía de Nínive. A partir de Sargón II, los reyes asirios no se limitan a pretender la desintegración de las agrupaciones nacionales mediante deportaciones, como lo hacían desde Teglatfalasar III (745-727); quieren imponer a su Imperio un carácter nacional asirio, instalando en él colonias asirias dirigidas por gobernadores nacionales, sustituyendo las grandes ciudades rebeldes por nuevas urbes pobladas por asirios, reemplazando a los príncipes vencidos por gobernadores reales, desposeyendo a sus vasallos y a los centros principales de sus nombres nacionales para bautizarlos con nombres asirios, y, finalmente, introduciendo el culto al dios Assur como culto político.

Para integrar Egipto en su Imperio, Asurbanipal procuró destruir el antiguo prestigio de la tierra de los faraones, así como su culto y sus tradiciones. A tal fin, explotó el sentimiento de la autonomía local, tan intenso en las ciudades comerciales y marítimas, y puso en las localidades — cuyos nombres asirios ocultaban la antigua gloria nacional — a gobernadores reales apoyados por guarniciones, la principal de las cuales estaba acuartelada al pie de las grandes pirámides, en Menfis, la antigua capital del pensamiento egipcio.

Parece ser que la ocupación del Alto y el Bajo Egipto fue aceptada en general. Y, no obstante, sola en su palacio milenario de Tebas, una virgen, la «divina adoradora de Amón», seguía fiel a su legítimo rey Taharqa, a cuya hermana adoptó, en plena ocupación enemiga, como sucesora.

En la crisis a la que Egipto se abandonaba, únicamente el sacerdocio seguía fiel a su pasado. Los espléndidos templos, testimonios de su gloria, descrita en sus muros, de su fe, que se afirmaba en sus innumerables relieves y estatuas, de sus prestigiosos reyes, cuyos nombres ilustres eran recordados por los colosos silenciosamente alineados, mantenían intacta la nación egipcia, a pesar de los residentes asirios y las guarniciones de soldados de puntiagudos cascos.

Al morir Taharqa (664) el hijo de Shabataka salió precipitadamente del retiro en que se hallaba, y, trasladándose a Napata, se hizo coronar. El nombre de Tanutamón, que adoptó al subir al trono, demuestra que, ante el enemigo extranjero, la dinastía se reconciliaba con el culto y el sacerdocio de Amón. Descendiendo por el Nilo con su pequeño ejército nubio, Tanutamón fue triunfalmente acogido en Elefantina, y después en Tebas, donde seguía reinando el príncipe Mentuemhat, que había aceptado la soberanía asiria, pero donde Shapenupet II, la divina adoradora de Amón, había preservado intacta la fidelidad del sacerdocio al rey.

Desde Tebas, Tanutamón descendió hacia el Norte, pero cuando se presentó ante Menfis halló, haciéndole frente y junto a la guarnición extranjera, a todos los príncipes del Delta. Tanutamón obtuvo una aplastante victoria sobre ellos. El rey Necao de Sais encontró la muerte en la batalla y Menfis fue conquistada. Los feudales vencidos se apresuraron a refugiarse en sus plazas fuertes; pero el rey, desalentado, no prosiguió su avance [74].

Después de las grandes ceremonias que se celebraron en los templos de Khnum-Ra, en Elefantina, y de Amón-Ra, en Tebas, Ptah recibió triunfalmente al rey en su santuario de Menfis.

Para celebrar su victoria, Tanutamón ordenó emprender obras en honor de Amón en el templo de Napata, restaurar los templos que empezaban a amenazar ruina, sustituir en todas partes las estatuas de los dioses y restituir sus prebendas a los sacerdotes que se habían visto privados de ellas.

En este momento, Asurbanipal, empeñado en luchas contra el Elam en rebeldía, no se hallaba en condiciones de intervenir. En Menfis, el rey se había instalado en el palacio real, y a su alrededor se reconstituía el antiguo ceremonial divino.

Inquietos por su futuro, y temiendo tal vez que el presagio divino que había anunciado al rey su restauración les perjudicara, los señores feudales decidieron cambiar nuevamente de soberano. Dirigidos por el príncipe Pakrur, acudieron espontáneamente a ofrecer su sumisión al rey en su palacio de Menfis, y a entregarse a su misericordia, invitándole a «hacerles perecer o a concederles la vida, según fuese su voluntad». Tanutamón, dirigiéndose a ellos en nombre de su padre Amón, les recibió graciosamente. Afirmando el carácter divino de su poder, les dio a conocer el «decreto del dios» que les confirmaba en la posesión de sus feudos; y después de pasar unos cuantos días en la corte real, los príncipes regresaron a sus nomos, habiéndose comprometido a pagar a su soberano, «sin el cual no existe la vida», sus tributos de vasallos, y a reinar sobre sus estados como leales súbditos [75].

La monarquía volvía a apoyarse en las instituciones feudales, tal como éstas existían en los tiempos de la XXIII dinastía, cual si la amenaza asiria hubiese desaparecido y la terrible crisis moral y social por la que pasaba Egipto no existiese.

Entre los príncipes del Delta, Psamético, el hijo de Necao, fue el único que se negó a someterse; y siguió jugando la baza asiria y se refugió en la corte de Nínive.

Tanutamón, confiando sin duda en su padre Amón, quien después de haberle anunciado en sueños su victoria se la había facilitado de modo tan completo y seguro, no parece haber aprovechado los tres años de respiro que le concedió Asurbanipal en prepararse para la guerra.

Ante el Imperio asirio, en aquellos momentos en el apogeo de su poderío, Egipto,

reconstruido sobre la frágil base de una monarquía feudal sin ninguna fuerza militar estable, se abandonaba confiando en la voluntad de Amón-Ra.

Por ello, cuando en 661 reapareció Asurbanipal, Egipto se hundió sin resistencia. El ejército asirio remontó el Nilo hasta Tebas. Tanutamón se refugió en Napata y la antigua ciudad sagrada fue atrozmente saqueada. Los asirios, cuyos cascos puntiagudos han sido descubiertos entre las ruinas de la ciudad, esparcieron por doquier el fuego y la muerte. La población fue deportada o asesinada. La gloriosa ciudad de «los cien pilonos» quedó aniquilada. A partir de entonces sería una ciudad muerta, donde sólo sobreviviría, en el esplendor de sus grandes templos, el recuerdo del dios Amón, que había concedido antaño a sus reyes la soberanía universal.

La caída de Tebas provocó en todo el mundo civilizado una profunda estupefacción, cuyo eco nos es transmitido por la Biblia: «Nut-Amón (Tebas, "la ciudad de Amón") estaba asentada entre ríos, rodeada por las aguas, con el mar como baluarte, el mar como muralla. Etiopía y los innumerables egipcios constituían su fuerza. Punt y los libios eran sus auxiliares. Y, con todo, partió para el exilio y el cautiverio. Sus hijos han sido aplastados en las esquinas de todas las calles; sus nobles han sido echados a suertes y todos sus grandes han sido cargados de cadenas» [76].

Sin embargo, entre las ruinas de Tebas, la divina adoradora de Amón seguía fiel a su rey. En 655 fechaba todavía sus actas con el año del reinado de Tanutamón.

7. El reino de Meroe

Los soberanos etíopes no reaparecerían ya en Egipto. Para escapar a los reyes de Sais, saldrían de Napata un siglo después y trasladarían su capital más al Sur todavía, a Meroe. La civilización egipcia que habían traído consigo se esfumó progresivamente ante la barbarie de la población etíope. No obstante, una curiosa monarquía dominada por el sacerdocio sobrevivió, y sólo muy lentamente fue apagándose. Diodoro informa que sus reyes se hallaban sometidos por completo al capricho de los sacerdotes, que practicaban ritos propios de pueblos no civilizados; la vida de los soberanos dependía hasta tal punto de los tabúes que reinar en Meroe representaba una auténtica servidumbre. Cuando el rey dejaba de complacer a los sacerdotes, debía darse muerte para ceder el puesto al nuevo favorito [77].

La religión, sumida en una total decadencia, no tardó en convertirse en un culto primitivo ensangrentado por sacrificios humanos; la lengua egipcia fue sustituida por el nubio; la escritura jeroglífica se transformó en una rudimentaria taquigrafía, mientras el arte refinado procedente del valle del Nilo era reemplazado por una imitación grosera, bárbara y primitiva [78].

1. Véase G. GOOSSENS, *Histoire Universelle, Encyclopédie de la Pléiade* (París, 1956), págs. 369 y ss.

2. E. CAVAIGNAC, *Population et Capital dans le Monde Méditerranéen Antique,* págs. 14 y 15, da la cuantía del botín arrebatado por los asirios a las ciu-

   En Karkemish, 3 talentos de oro (90 kg.), 70 talentos de plata (2.100 kg.), 30 talentos de cobre (900 kg.), 100 talentos de hierro (3.000 kg.), 500 cabezas de ganado vacuno y 5.000 corderos.

   En Chattina, 3 talentos de oro (90 kg.), 100 talentos de plata (3.000 kg.), 300 talentos de hierro (9.000 kg.), 100 talentos de cobre (3.000 kg.), 500 cabezas de ganado vacuno y 5.000 corderos.

   En Samal, 10 talentos de plata (300 kg.), 90 talentos de bronce (2.700 kg.), 20 talentos de hierro (600 kg.), 300 cabezas de ganado vacuno y 3.000 corderos.

   En Israel, la primera vez, 1.000 talentos de plata (30.000 kg.); la segunda, 10 talentos de oro (300 kilos) y 1.000 talentos de plata (30.000 kg.).

   En Judea, 300 talentos de plata (9.000 kg.).

3. G. RADET, *La Lydie et le monde grec au temps des Mermnades* (París, 1892), págs. 65 y 66.

4. HERÓDOTO, I, 94; DIOD., XIV, 113.

5. El origen asiático de los etruscos es puesto en duda por ciertos sabios.

6. CH. PICARD, *Ephèse et Claros* (París, 1922), páginas 221 y ss., 376 y ss., 588.

7. Jonia es la parte central de la costa del Asia Menor. Mileto y Éfeso son sus principales centros.

8. HERÓDOTO, VI, 101. FREEMAN, *The History of Sicily* (1891), págs. 372 y ss.

9. G. RADET, *op. cit.*, pág. 67; HER., I, 94; ESTRABÓN, XIII, 4.

10. G. GLOTZ, *Hist. Gr.*, I, pág. 265.

11. HERÓDOTO, I, 13.

12. HERÓDOTO, I, 94.

13. G. GLOTZ, *Hist. Gr.*, I, pág. 291.

14. Tefnakht (730-720) y Bocchoris (720-715) se considera que forman la XXIV dinastía (DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, pág. 632). MANETÓN limitaba la XXIV dinastía a Bocchoris. Acerca de este último: J. JANSSEN, *Over Farao Bocchoris,* en *Melanges Byvanck* (Leiden, 1954), págs. 17-29. El autor considera probable que Bocchoris descendiese de Tefnakht.

15. DIODORO, I, 45.

16. A. MORET, *L'Ég. pharaonique,* pág. 535.

17. Anales de Sargón (LUCKENBILL, *Anc. Rec.*, II, §§ 553 y ss.).

18. DIODORO, I, 79, 94.

19. Esto queda confirmado por varios de sus juramentos que se han conservado (Cf. E. REVILLOUT, *Les rapports historiques et légaux des Quirites et des Égyptiens,* París, 1902, pág. 43).

20. DIODORO, I, 79.

21. Así ocurrió durante el primer período del feudalismo (véase J. PIRENNE, *Le statut des hommes libres...*, en *A.H.D.O.*, III, 1948, págs. 125 y ss.).

22. BR., *A.R.*, IV, §§ 557 y ss.; G. LEFEBVRE, *Romans et Contes...*, pág. 208 y ss.

23. J. PIRENNE, *A propos du droit commercial phénicien antique,* en *Bull. Ac. R. de Belgique, Cl. des Lettres et Sec. Mor. et Pol.*, 5.ª S., tomo XLI (1955), págs. 586 y ss.

24. DIODORO, I, 94.

25. E. REVILLOUT, *Précis,* II, págs. 1218-1233.

26. *Ibidem,* II, pág. 1225.

27. Cf. la valoración emprendida por los reyes saítas

de la dinastía XXVI, tal como puede verse en los papiros de Teuzoi publicados por F. Ll. GRIFFITH en *Catalogue of the Demotic Papyri in the John Rylands Library*.

28. E. REVILLOUT, *Précis*, II, pág. 989, y C. Ll. GRIFFITH, *op. cit.*

29. Véase sobre esta cuestión J. PIRENNE, *Introduction à l'histoire du droit égyptien (A.H.D.O.*, II, 1938), pág. 54, n. 1, 2 y 3, y cf. *A.H.D.O.*, I (1937), págs. 67 y ss.

30. DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, pág. 675.

31. A. MORET, *De Bocchori Rege* (París, 1903), páginas 78 y 79.

32. La genealogía de la XXV dinastía o dinastía etíope queda establecida del modo siguiente (según DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, págs. 546 y ss., 632, 562 y 563, 569-572, 632; 676 y 677.

1 Kashta, coronado rey de Napata por el sacerdocio de Amón

2. Piankhi (751-716)	3. Shabaka (716-701)	Amenardis, divina esposa de Amón
5. Taharqa (689-663)	4. Shabataka (701-689)	

6. Tanutamón (663-656).

Estos reyes son contemporáneos de los monarcas asirios Sargón II (722-705), Senaquerib (705-689), Asarhadón (689-669), y Asurbanipal (669-626). L. DELAPORTE (en *Clio*, pág. 253) da para Senaquerib las fechas 705-681. J. LECLANT y J. YOYOTTE, *Notes d'histoire et de civilisation éthiopiennes* (en *B.I.F.A.O.*, LI, 1952), págs. 1-39, consideran, en lo que se refiere a los reyes de Kus, que ha sido establecido el sistema de la sucesión colateral. Acerca de esta cuestión recordemos también que nosotros hemos creído demostrar que existe asimismo en el sistema dinástico egipcio.

33. BR., *A.R.*, IV, §§ 845-857 (estela de Piankhi, láms. 51 y ss.)

34. Estela de la «excomunión»: A. MARIETTE, *Monuments divers*, lám. 10; H. SCHAEFER, *Urkunden*, III, 111-112; trad. MASPERO, en MARIETTE, *op. cit.*, pág. 2; cf. G. MASPERO, en *Rev. Arch.*, 1871, páginas 329-387, y en *Bibl. Ég.*, VII, págs. 71-79.

35. Esta tradición, desde luego, no corresponde a la realidad, pero el hecho de que nos sea transmitida por los historiadores griegos no deja de constituir un indicio interesante.

36. Véanse los sellos publicados por P. NEWBERRY, *Scarabs*, láms. XXXVII y XXXVIII.

J. LECLANT, *Enquête sur le sacerdoce et les sanctuaires égyptiens à l'époque dite éthiopienne* (en *I.F.A.O.*, El Cairo, 1954), ofrece especialmente sellos con genealogías sacerdotales que comprenden varias generaciones.

37. Cf. M. MALININE, *Un jugement rendu à Thèbes sous la XXV^e dynastie*, en *R. d'É.*, VI (1951), páginas 157 y ss.

38. BR., *A.R.*, IV, § 900.

39. *Ibidem*, IV, § 899.

40. *Ibidem*, IV, § 909.

41. Especialmente la teología que hacía de Ptah el gran dios; cf. H. JUNKER, *Die Götterlehre von Memphis (Schabaka - Inschrift)*, en *Abh. Preussischen Ak. Wiss., Phil. - hist. Kl.*, 1939, núm. 23 (Berlín, 1940).

42. BR., *A.R.*, IV, §§ 901 y ss.; véase J. LECLANT, *Montuemhat, «Quatrième Prophète d'Amon»*, *Prince de la Ville*, El Cairo, 1961.

43. H. JUNKER, *op. cit.*

44. HERÓDOTO, II, 141, hablando de Shabaka, afirma que Egipto se hallaba gobernado entonces por un sacerdote de Ptah.

45. BR., *A.R.*, IV, §§ 909, 916.

46. *Ibidem*, IV, § 889.

47. DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, págs. 547, 563.

48. J. YOYOTTE, *Les Principautés du Delta au temps de l'anarchie libyenne (I.F.A.O.C.*, 1961), pág. 178.

49. *Ibidem*, pág. 179.

50. *Ibidem,* pág. 133.

51. *II Reyes,* XVIII: 33-34; XIX: 12-13.

52. *Ibidem,* XIX, 14-16.

53. HERÓDOTO, II, 141. Sobre el valor histórico que pueda concederse a Heródoto, véase H. DE MEULENAERE, *Herodotos over der 26 ste Dynastie,* Lovaina, 1951. El autor acepta a Heródoto como fuente histórica para los acontecimientos de que éste fue más o menos contemporáneo.

54. *Isaías,* XIX: 2.

55. *II Reyes,* XVIII: 20-21.

56. HERÓDOTO, II, 141 (trad. P.-E. LEGRAND); cf. acerca de la terminología usada por Heródoto: A. THÉODORIDÈS, en *R.I.D.A.,* 1958, pág. 118.

57. Al morir Shabaka, que había sucedido a su hermano Piankhi, parece ser que el trono hubiese debido pasar a Taharqa, hijo de Piankhi, ya que éste era el hijo primogénito de Kashta. Fue Shabataka quien sucedió a su padre Shabaka, violando las normas de la sucesión feudal que parecen haber sido también las de la sucesión de los reyes etíopes. Recordemos que los hijos sucedían al padre por orden de primogenitura y que la corona pasaba seguidamente a la progenie del hijo mayor.

58. BR., *A.R.,* IV, §§893, 904 y ss.

59. BR., *A.R.,* IV, § 897.

60. J. YOYOTTE, *Les Principautés du Delta...,* página 172.

61. *Ibidem,* págs. 129 y 130.

62. *Ibidem,* págs. 140-142.

63. BR., *A.R.,* IV, § 918.

64. J. CAPART, *Architecture,* lám. 165.

65. J. CAPART, *L'Art égyptien,* II, *La statuaire,* láminas 377, 379 y 380.

66. L. DELAPORTE, *Le Proche-Orient asiatique* (Colección *Clio*), pág. 256.

67. Cf. A. MORET, *Histoire de l'Orient* (Col. H. GLOTZ, París, 1936), págs. 690 y ss.

68. L. DELAPORTE, *op. cit.,* pág. 242.

69. *Ibidem,* pág. 251.

70. *Ibidem,* pág. 242.

71. BR., *A.R.,* IV, § 918.

72. DRIOTON y VANDIER, *Ég.,* págs. 553 y ss.

73. L. DELAPORTE, *op. cit.,* pág. 260.

74. Todo esto y las indicaciones que siguen, según la «estela del sueño» de Tanutamón (H. SCHAEFER, *Urk.,* III, págs. 57 y ss.; BR., *A.R.,* IV, §§ 919-924; DRIOTON y VANDIER, *Ég.,* págs. 553 y 554, 564; G. ROEDER, *Die ägyptische Religion in Texten und Bildern, IV: Der Ausklang...* (1961), páginas 369-379).

75. En esta época, el príncipe feudal de Atribis, Bakennefi, ostenta, según los «Anales de Asurbanipal», los títulos de *iri-pat, hatia,* profeta de Horus, *ur ma* (sacerdote de Ra en Heliópolis), *imakhu* junto a Horus, *imakhu* junto a Osiris, *imakhu* junto a Atum, señor de Heliópolis e hijo del *iri-pat* Petisis, nacido de la dama de Kapes. Parece ser que este Bakennefi figuró posteriormente entre los dioses de Atribis (J. YOYOTTE, *op. cit.,* págs. 175 y 176).

76. *Nahum,* III: 8-10; DRIOTON y VANDIER, *Ég.,* páginas 554 y 555.

77. A. MORET, *L'Égypte pharaonique,* pág. 542.

78. D. DUNHAM, *Outline of the Ancient History of the Sudan, V: The Kingdom of Kush at Napata and Meroe* (750 a.-350 d. C.) en *Sudan Notes and Records,* XXVIII (1947), págs. 1-10; DRIOTON y VANDIER, *Ég.,* pág. 565; M. F. Laming MACADAM, *The Temples of Kawa* (Londres, 1949); J. LECLANT - J. YOYOTTE, *Notes d'histoire et de civilization éthiopiennes,* en *B.I.F.A.O.,* LI (1952), páginas 1-39.

1. Egipto se orienta hacia la alianza lidia

El comienzo del reinado de Giges, instaurado a continuación de las primeras invasiones cimerias en Asia Menor, siguió siendo turbado por las incursiones procedentes del Norte. Ante esta amenaza, Giges se había dirigido a Asurbanipal pidiéndole su ayuda, pero la alianza asiria sólo le acarrearía sinsabores. Aunque considerando a partir de entonces a Giges como vasallo, el rey de Nínive no le había prestado ninguna ayuda efectiva, y, hacia 660, el rey de Sardes había conseguido triunfar sólo con sus propias fuerzas sobre los invasores cimerios.

Desde entonces, la alianza asiria, que el poderío de Asurbanipal transformaba en una soberanía, se convertía para Giges en un peligro acuciante. La incorporación de las ciudades fenicias al imperio de Nínive permitía a éste disponer de flotas considerables, capaces de imponer a Lidia, que, por su parte, se apoyaba en la marina jónica, una supremacía marítima apta para comprometer los intereses económicos sobre los que se edificaba la nueva dinastía.

En aquellos momentos, Egipto acababa de sufrir el terrible desastre que había conducido, en 661, al saqueo de Tebas por el ejército asirio.

En el Delta, los príncipes feudales, que habían llegado a soñar por un momento en una alianza con Tanutamón, para asegurarse una independencia total fraccionando a Egipto en tres reinos, habían vuelto a caer bajo el yugo asirio. Sin embargo, aunque éste les impuso tributo y les mantuvo bajo la tutela de residentes asirios apoyados por guarniciones, Asurbanipal respetó su soberanía interior; es más, llegó a favorecerla, pues la fragmentación de los poderes nacionales no hacía sino facilitar el dominio de Nínive sobre el país. En aquel momento reinaban doce príncipes en el Bajo y el Medio Egipto. Sometidos a la soberanía asiria, formaban entre ellos una especie de liga y se reunían en Menfis bajo la protección divina de Ptah. Por lo tanto, a pesar de la soberanía extranjera, el culto seguía apareciendo como la base de una unidad nacional que se reconstituía bajo la forma de un entendimiento entre señores feudales. La monarquía egipcia, momentáneamente restaurada por los reyes de Napata, se había derrumbado, pero el culto de Ptah, del que había hecho la base de su poder, conservaba su prestigio, y bajo su protección se reanudaba la obra unificadora. No cabe duda de que, al agruparse en una especie de federación religiosa, el objetivo de los príncipes del

Delta no tenía nada que ver con la reconstitución en Egipto de una autoridad nacional única. Muy al contrario, pretendían asegurar de este modo su recíproca independencia; por ello se comprometieron, en presencia del gran dios Ptah, «a no destruirse entre ellos, a no tratar de tener el uno más que el otro y a observar una estrecha amistad» [1]. La meta de este acuerdo consistía en impedir el restablecimiento de una monarquía egipcia en beneficio de uno de ellos. Con este fin, y para asegurar una perfecta igualdad entre todos, cada uno se había arrogado el título real, sin que ello provocase reacción alguna por parte de su soberano, el gran rey de Nínive.

Pero todo ello no impidió que, al someter su alianza a la aprobación de la divinidad de Menfis, reconociesen como superior a la suya la soberanía ejercida por el gran dios. De este modo, la unidad de la soberanía se mantenía en el plano divino, ya que la autoridad de «reyes» feudales no era reconocida como legítima hasta que hubiese sido admitida por el dios de Menfis. Por lo tanto, la restauración de la unidad política se preparaba incluso hasta en las garantías imaginadas por los príncipes feudales para alejarla.

El oráculo de que nos habla Heródoto y que pronosticó la ascensión al trono de todo el Egipto de aquel de los príncipes que hiciese libaciones en honor del gran dios Ptah en su templo de Menfis, utilizando una copa de bronce, demuestra que el sacerdocio menfita de Ptah, como antaño el de Ra en Heliópolis, pretendía disponer del poder monárquico y apoyaba su unidad.

Cuenta Heródoto que al morir Necao, rey de Sais, su hijo Psamético, que poseía el feudo de Atribis por haberlo recibido del rey asirio, heredó sus estados. Al reunirse con los demás señores feudales del Delta en el templo de Ptah, en Menfis, para efectuar en él las libaciones de costumbre, observó que el gran sacerdote, en vez de sacar las doce copas de oro que servían habitualmente para la libación sagrada, no presentaba más que once. Psamético, que era el último, tomó sin reflexionar su casco de bronce para servirse de él como copa. El oráculo se había realizado, y Psamético había sido designado por el dios para convertirse en el rey único de todo Egipto.

Para impedir que ello sucediese, los otros príncipes determinaron exiliar a Psamético en los pantanos del Delta. Viéndose desamparado, éste consultó el oráculo de Buto, que le respondió que «la venganza le llegaría del mar cuando apareciesen los hombres de bronce». Al poco tiempo, piratas jónicos y arios, revestidos con corazas de bronce, desembarcaron en la costa. Psamético, reconociendo en ellos a los «hombres de bronce» anunciados por el oráculo, buscó su alianza, y con su ayuda rehízo la unidad monárquica de Egipto [2].

Bajo su apariencia milagrosa, este relato sigue detalladamente unos acontecimientos cuya realidad resulta fácil de reconstruir.

Psamético, príncipe de Atribis, estaba destinado a suceder como «rey» de Sais, a su

padre Necao, entre cuyos Estados se contaba Menfis; y al reunir estos tres importantes feudos se convertiría en el soberano más poderoso del Delta [3]. La coronación de los príncipes, vasallos de Asiria, no iba acompañada ya como antaño de la investidura real, pero sí de la ceremonia sagrada en Menfis, en el templo del dios Ptah y en presencia de todos los demás príncipes [4]. Psamético aprovechó su ascenso para intentar, con el apoyo del sacerdocio de Ptah, un golpe de estado que le confiriese la hegemonía en el Delta. La alianza que se estableció a partir de entonces entre la clase sacerdotal de Menfis y el rey de Sais recuerda la que se formó, unos 30 siglos antes, entre el sacerdocio de Heliópolis y el rey de Letópolis. Esta alianza, que tendía a la reconstitución de la unidad monárquica, sólo podía ir dirigida contra los feudales y contra Asiria. Por lo tanto, los príncipes del Delta se unieron frente a Psamético igual que antes se habían agrupado contra los reyes etíopes, mientras el rey de Sais, quien desechando su rango de príncipe feudal aspiraba a la monarquía, se disponía a reanudar exactamente la misma política llevada a cabo cincuenta años antes por su antepasado Tefnakht y posteriormente por los reyes de Napata.

En tanto defendían sus prerrogativas feudales contra el rey de Egipto, su legítimo soberano, los príncipes de Sais unían su suerte a la del rey de Nínive, de quien habían sido los vasallos más fieles y más favorecidos. Al reunir bajo su autoridad Sais, Menfis y Atribis, Psamético debía a Asurbanipal la posibilidad de instaurar la monarquía. No obstante, sólo podía lograrlo desembarazándose de la tutela asiria. Provocando la ruptura con su antiguo soberano, iba a considerarle desde entonces como su principal enemigo, contra el cual podría contar con el apoyo del sacerdocio menfita, que, por razones religiosas, seguía mostrándose hostil al invasor, y con el de las ciudades, enemigas de los privilegios sociales que el régimen feudal representaba.

Como había sucedido a Giges, el rey de Lidia, Psamético, rey de Sais, tenía que enfrentarse con dos fuerzas enemigas para restaurar el poder monárquico: el Imperio asirio por una parte y los señores feudales de su propio país por la otra. Como Giges, Psamético se dispuso a triunfar sobre ellos apoyándose en las ciudades y poniendo en práctica, por consiguiente, una política orientada hacia el mar.

La similitud de sus políticas debía forzosamente aproximar a Giges y Psamético. Entre ellos se estableció una alianza como la que sellaron antaño Ramsés II y el rey de Hatti, Hattusil III. Pero así como la alianza entre el gran faraón y el rey hitita había tendido a estabilizar la dominación de las dos potencias sobre sus provincias asiáticas y establecer su hegemonía conjunta en toda el Asia Anterior, la que concertaron los reyes de Sais y de Sardes se hallaba determinada por su deseo común de rechazar la tutela del gran Imperio territorial asirio y de asegurar la libertad de sus comunicaciones marítimas.

Giges envió a Psamético oro y mercenarios jonios y carios. Con estos «hombres

de bronce» el rey de Sais venció fácilmente a los señores feudales del Delta—quienes para defenderse no pudieron contar con el apoyo de las milicias ciudadanas ni con el de los dioses —, y expulsó del país a las guarniciones asirias. Conquistada con las armas en la mano la corona del Bajo Egipto, Psamético, al frente de su ejército de mercenarios, franqueó la frontera de Palestina e inició el asedio de Ashdod. Si hemos de creer a Heródoto, no consiguió apoderarse de ella hasta después de veintinueve años [5], pero Egipto, libre de las guarniciones asirias, rehacía rápidamente su unidad. Una vez unificado el Delta, Psamético negoció la sumisión de Tebas, donde todavía reinaba, como vasallo del rey de Nínive, el anciano príncipe Mentuemhat. Expulsados los asirios, éste no tuvo más remedio que aceptar la soberanía del rey de Sais. En cuanto a la divina adoradora de Amón, Shapenupet II, hija del rey Piankhi, que se había mantenido siempre fiel a la dinastía etíope, acabó aliándose después de 655 con Psamético I y adoptando a la hija de éste, Nitocris, la cual debía convertirse más tarde en «esposa divina de Amón» bajo el nombre de Shapenupet III [6].

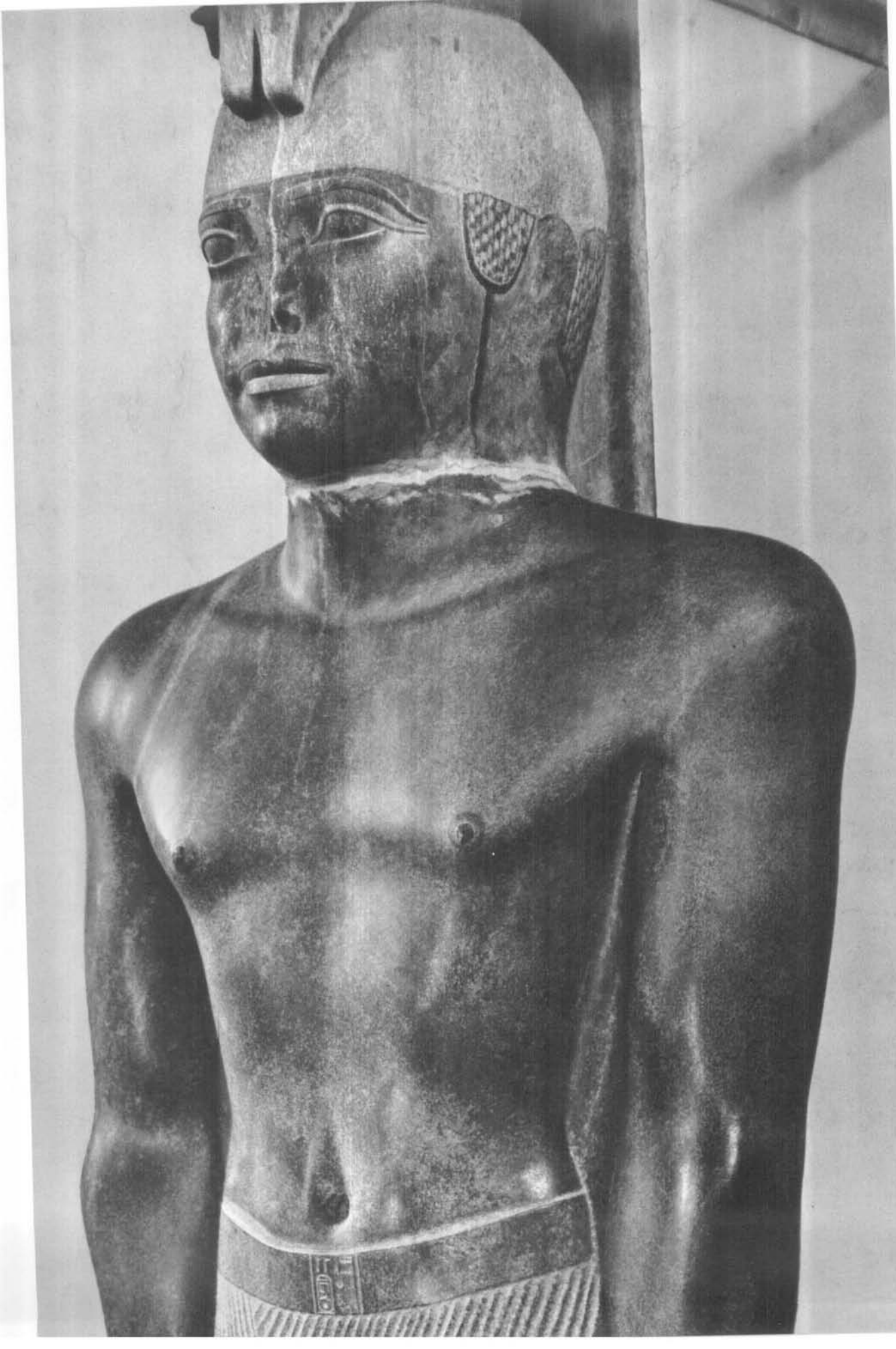
Ni en el terreno de las fuerzas materiales ni en el dominio espiritual había ya nada que pudiese impedir el restablecimiento de la monarquía. Al adoptar el título de rey del Alto y del Bajo Egipto, Psamético fundó la XXVI dinastía, cuya capital fue Sais.

Mientras Psamético rechazaba la soberanía siria, Giges, por el contrario, tenía que enfrentarse con terribles dificultades. Una nueva invasión de cimerios se abatió sobre el país, y los señores feudales se aliaron con ellos contra el rey de Sardes, quien, en 652, murió combatiéndoles. Sardes fue ocupada y reducida a cenizas. Al rey Ardis, que había sucedido a su padre en el trono de Lidia en circunstancias igualmente dramáticas, no le quedaba más que una solución: la ayuda de Asurbanipal.

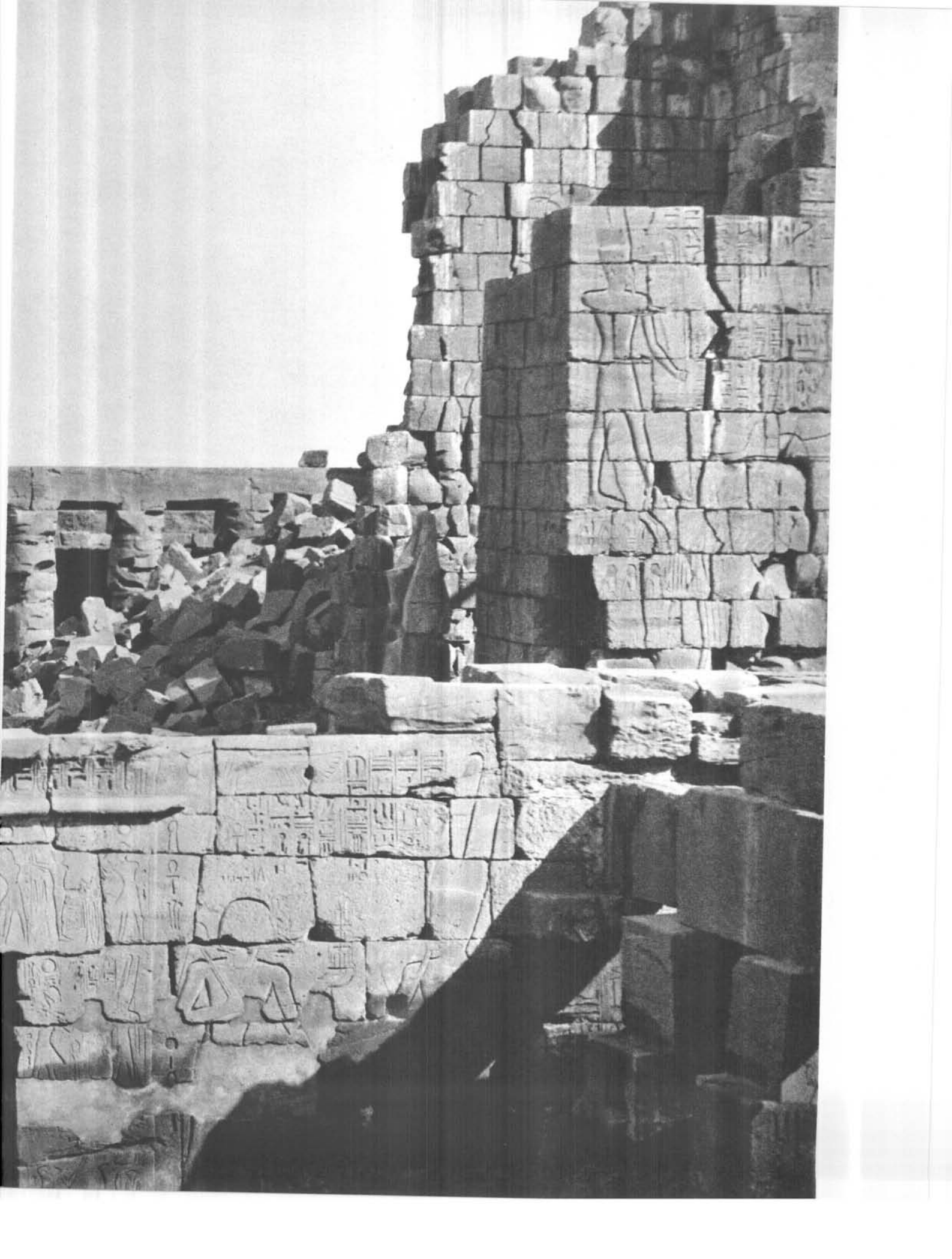
De este modo, mientras Psamético rechazaba la soberanía asiria, Ardis se veía obligado por las circunstancias a reconocerse vasallo de Nínive. Bajo este lejano protectorado — que debía desaparecer definitivamente en 631 — Ardis (652-615), vencedor de los cimerios y de los señores feudales lidios, restauraría rápidamente las ruinas causadas por la invasión y daría a su país una inmensa prosperidad.

A partir de entonces, entre la política del rey de Sardes y la del rey de Sais existiría un paralelismo constante. En Lidia, como en Egipto, iban a desaparecer los últimos vestigios del feudalismo. Durante los reinados de Ardis I y de sus sucesores, así como durante los de los Psaméticos, en Lidia y en Egipto la monarquía centralizaría el poder, organizaría un gobierno con sus funcionarios y restauraría el fisco, alimentado por el impuesto sobre los ingresos. Como los Psaméticos reunían entre sus manos el Alto y el Bajo Egipto, los Mermnadas, al conquistar Frigia y Caria, iban a lograr, bajo su autoridad, la unidad del Asia Menor. Y así como su política económica alentaría a los Psaméticos a imponer su protectorado a las ciudades fenicias para dominar la ruta del tráfico hacia Oriente, los Mermnadas intentarían someter a las ciudades jónicas que do-

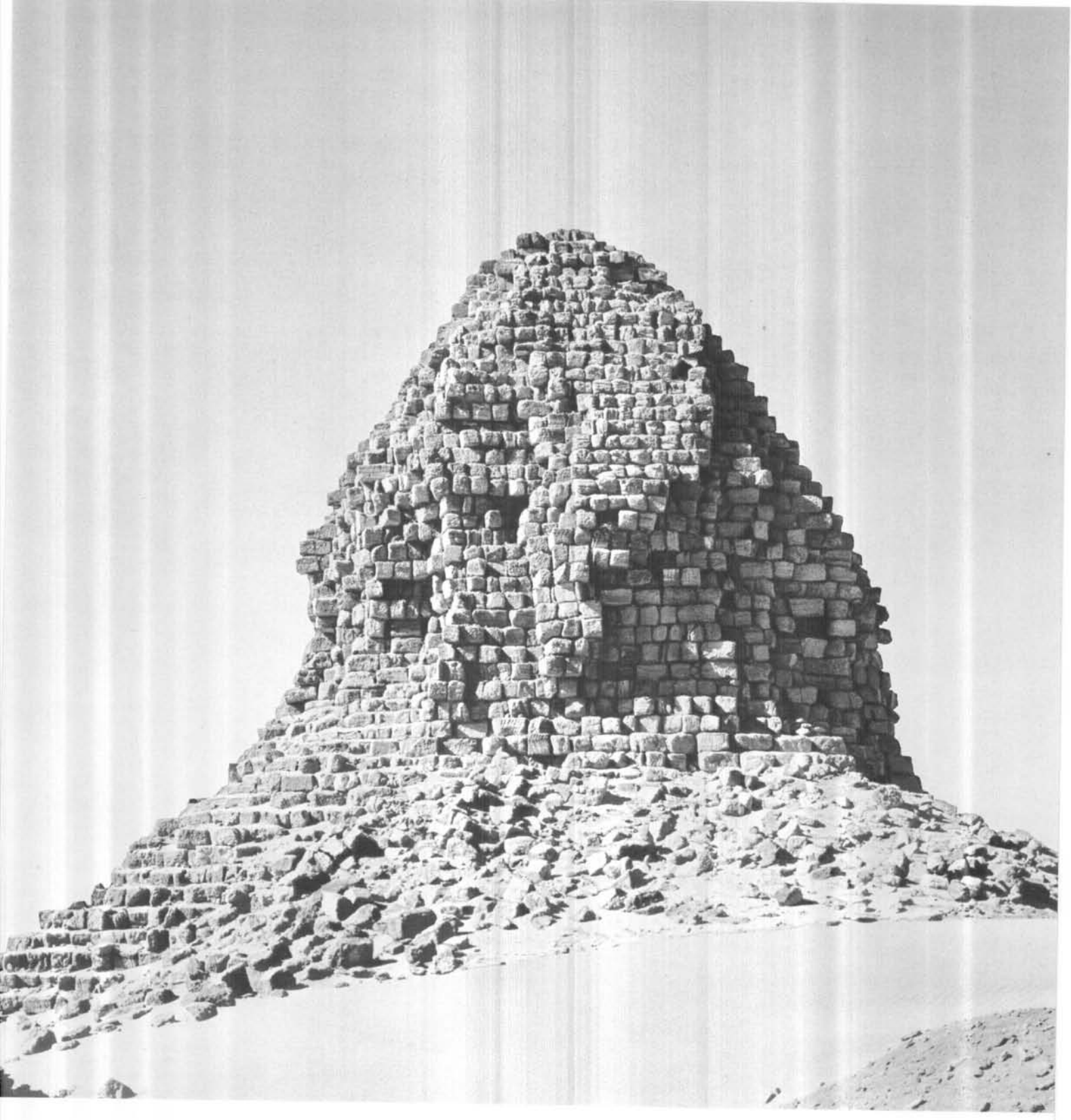
LÁMINAS 25 A 30 ▶

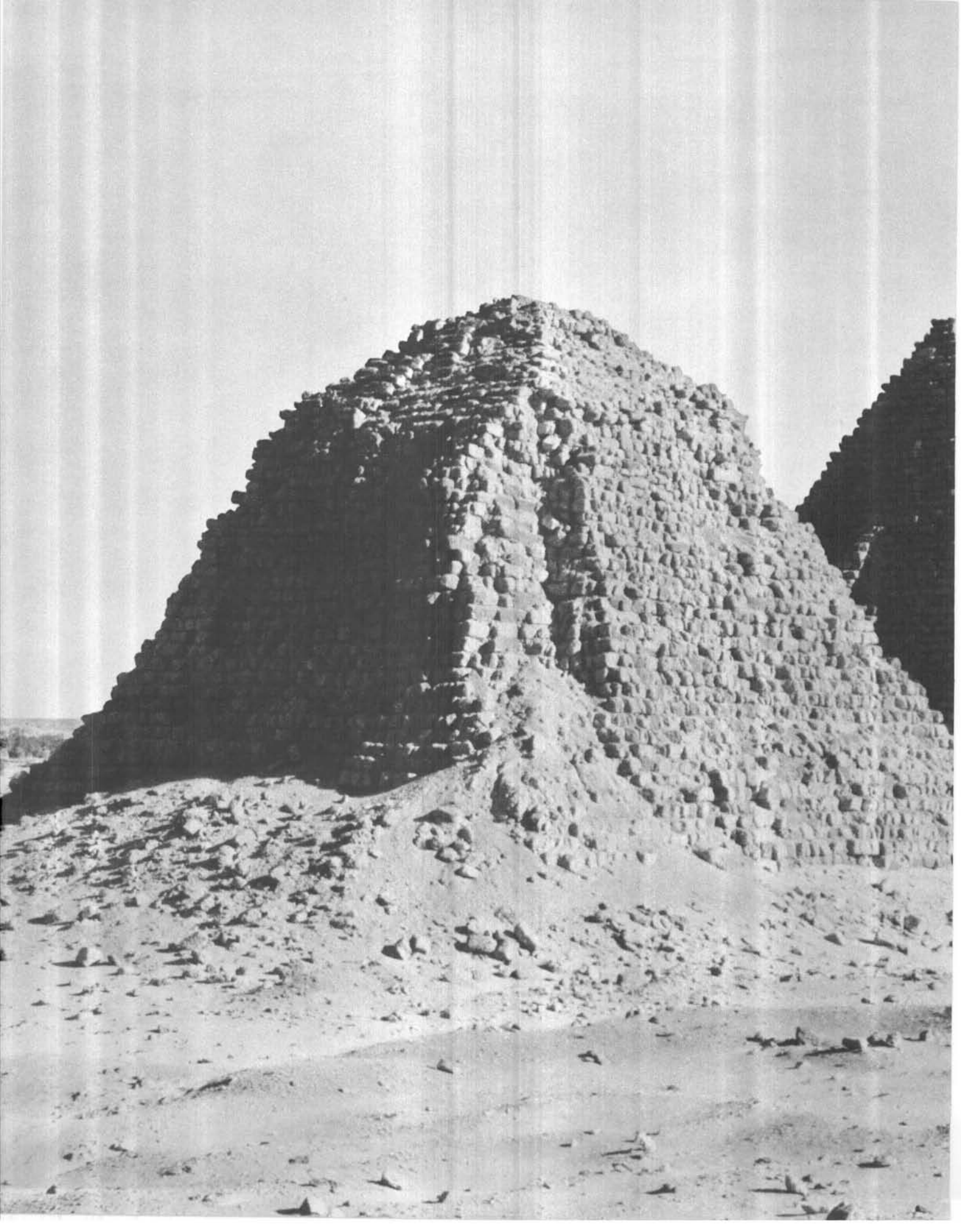


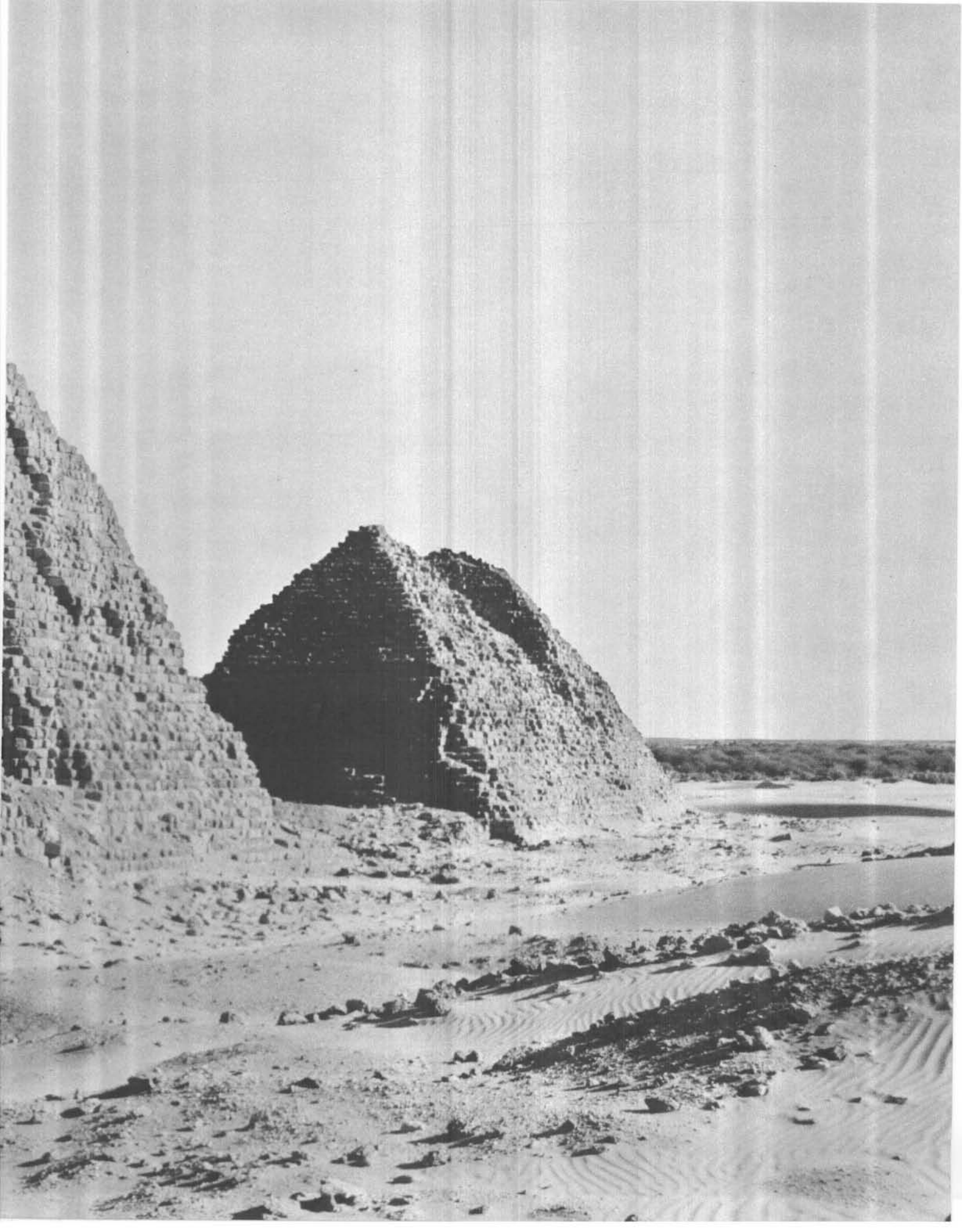


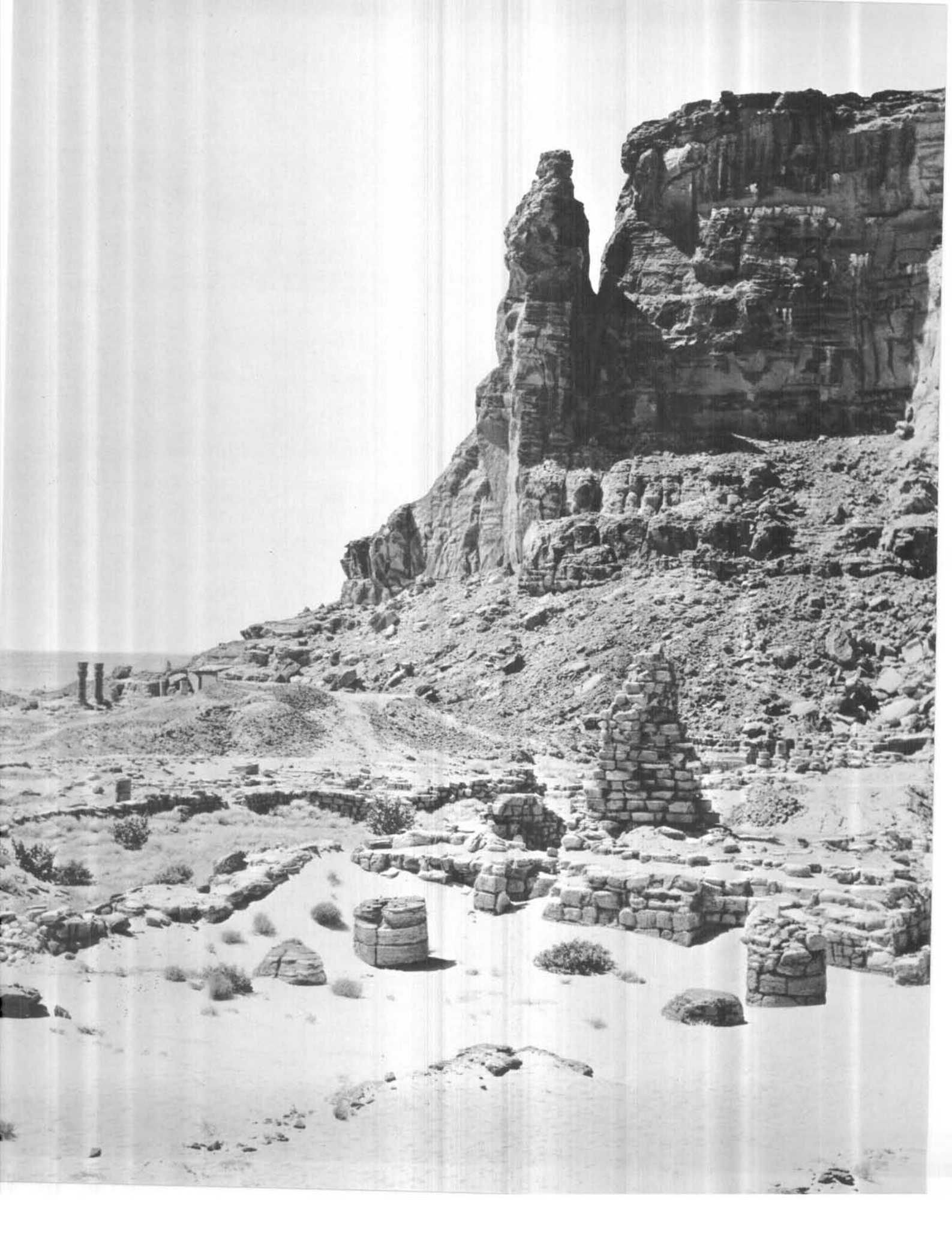












minaban la ruta marítima de Occidente. El mar Rojo representaba para la XXVI dinastía el acceso a la ruta de la India, la posesión de cuyo control iba a intentar emprendiendo grandes obras para abrir el istmo de Suez a los navíos de mayor tonelaje. Al mismo tiempo, los reyes de Sardes, asegurándose el dominio del Helesponto y de sus estrechos, se esforzarían en controlar el importante tráfico del Ponto Euxino con los países del Norte y del Cáucaso.

Este paralelismo político explica la deliberada orientación de los Psaméticos hacia los Mermnadas de Lidia y las ciudades jónicas.

2. La XXVI dinastía restablece la monarquía centralizada (663-525) [7]

Príncipe de Atribis y rey de Sais y de Menfis, Psamético I, cuya autoridad directa se extendía sobre todo el oeste del Delta, disponía de considerables recursos que le permitieron formar rápidamente un ejército integrado por mercenarios griegos, carios, judíos, sirios, fenicios y nubios, mandados por egipcios. Para hacerle frente, los señores feudales sólo podían disponer de la caballería ligera que integraba en esta época sus ejércitos. No cabía pensar en las milicias de las ciudades, pues éstas, aunque soportaban el régimen feudal, no lo apoyaban, en cuanto era un obstáculo para sus actividades comerciales.

Por esto Psamético I restauró con tanta facilidad la unidad monárquica en el Delta, del mismo modo que su antepasado Tefnakht había impuesto en él su hegemonía setenta años antes [8]. Parece ser que en el año 9 de su reinado Psamético suprimió a los últimos señores feudales, sustituyéndoles inmediatamente por gobernadores reales [9].

Esta vez el feudalismo había sido aniquilado. Derrotadas las guarniciones asirias por los mercenarios del rey de Sais, los príncipes feudales no habían podido oponer resistencia porque no representaban ya fuerza alguna, ni política ni militar, y porque el régimen que ellos encarnaban no correspondía ya a ninguna necesidad social.

La unidad económica y social impuesta al Delta por las ciudades, y la unidad religiosa, cuyo centro era Menfis, habían preparado la unidad política, que sólo había podido retrasar la presencia de las guarniciones de Asurbanipal. La retirada de éstas dejaba sin puntos de apoyo al carcomido andamiaje de un feudalismo superado ya por la evolución interna del país. Al devolver a Egipto la independencia, al mismo tiempo que la monarquía unitaria, Psamético sólo hubo de dar forma legal a una situación que, desde hacía un siglo, se preparaba a través de las crisis y a pesar de la ocupación extranjera.

Ello explica la rapidez con que pudo ser reconstruida la eficiente y perfecta administración real de que disfrutó Egipto a partir del reinado de Psamético I.

◄ LÁMINAS 25 A 30

Como sucedió después del primer período feudal, la influencia de las ciudades desbordó y conquistó el país porque la servidumbre se hallaba desde hacía un siglo en trance de desaparecer, y la economía cerrada cedía ante el retorno a la libertad de cambios. El derecho clásico e individualista, al que Bocchoris había devuelto su vigor mediante sus reformas y la promulgación de su código, se convirtió en el instrumento de la emancipación social y económica que se precipitó y llegó a invadir incluso el Alto Egipto. El derecho urbano, al dar primacía al individualismo en el terreno del derecho privado, restauraba los principios del derecho clásico tal como se había desarrollado durante el Imperio Nuevo y el Antiguo. Pero este derecho clásico era esencialmente un derecho real. El retorno a la monarquía marchaba nuevamente al lado de la renovación del individualismo. Uno y otra se reflejaron en el renacimiento del derecho, del arte y del pensamiento antiguos, o sea del Imperio Antiguo, que caracteriza a la XXVI dinastía.

En pocos años, la administración central, cuyos rudimentos se habían conservado probablemente en los principados urbanos, quedó reorganizada.

En Sais, convertida en la capital de Egipto, el palacio real adoptó, bajo la autoridad de un «director de palacio» [10], una organización calcada sobre la del Imperio Antiguo.

Al lado del rey, los «jefes de los secretos», *heri sesheta* [11], formaron su consejo privado; uno de ellos, que, al parecer, desempeñaba las funciones de secretario particular del soberano, se tituló, como en tiempos de la V dinastía, «jefe de los secretos del rey en todas sus residencias» [12].

El gobierno central fue reconstituido sobre la base de una jerarquía de funcionarios. Reapareció el escalafón administrativo, que sustituyó al principio hereditario.

Se formaron rápidamente los departamentos de la administración central, entre los cuales adquirieron singular importancia los de Finanzas y Obras Públicas [13].

Para destruir el feudalismo y la nobleza señorial del Bajo y Medio Egipto, Psamético I opuso a la aristocracia feudal una nueva nobleza compuesta de funcionarios. Los principados feudales — conservando, al parecer, sus antiguas fronteras — fueron transformados en provincias bajo la autoridad de funcionarios frecuentemente reclutados en el Delta [14]. Como en los tiempos de la III y IV dinastías estos gobernadores siguieron llevando los antiguos títulos principescos de *iri-pat* y de *hatia,* pero como simples distinciones no hereditarias. Salvo en casos excepcionales, no eran nombrados hasta después de haber ocupado el cargo de alcalde en diversas localidades, y pasaban del gobierno de una provincia al de otra, tanto en el Bajo como en el Alto Egipto[15], exactamente igual que durante el Imperio Antiguo.

A veces, eran escogidos también entre los antiguos príncipes feudales que se adaptaron rápidamente a la nueva situación. Cierto príncipe de Busiris fue nombrado go-

bernador de Heracleópolis, y en Farbaitos, Abidos y Elefantina los gobernadores fueron también antiguos señores feudales.

El gobierno del Alto Egipto fue modificado profundamente. Mentuemhat, que seguía reinando en Tebas, siguió en ella, pero de príncipe pasó a gobernador [16].

Karnak, convertida en ciudad sagrada, continuó siendo dirigida por la divina adoradora de Amón y su casa. Al sur de Tebas se creó una nueva provincia destinada a establecer una barrera entre Egipto y Nubia, donde se mantenía la dinastía etíope. Su gobierno fue confiado a un funcionario originario del Delta, quien, aparte de sus cargos civiles, ejerció también el de sacerdote de Horus en Edfú; con ello, dicho cargo escapó de la posesión hereditaria de sus antiguos detentadores. Los territorios situados al norte de Tebas, hasta la frontera del Egipto Medio, fueron convertidos en una gran circunscripción que el rey colocó bajo la autoridad del antiguo príncipe de Heracleópolis.

En todo el Medio y Alto Egipto, la seguridad de la navegación en el Nilo fue confiada a un «jefe de los buques», que era al mismo tiempo general en jefe de la guarnición de Heracleópolis.

Parece ser que Psamético constituyó en la parte del país todavía un tanto vinculada al régimen feudo-señorial, unas fuerzas de policía terrestres y marítimas encargadas de mantener el orden público en nombre del rey. Documentos jurídicos de la época atestiguan los poderes policíacos de los «jefes de los buques», quienes, sustituyendo a los antiguos agentes de los dominios sacerdotales inmunistas, no titubeaban en hacer detener a los delincuentes incluso dentro de las propiedades de los templos y entre los miembros del sacerdocio [17]; también estaban encargados de cobrar los impuestos reales establecidos por el rey sobre los propietarios de inmunidades.

Los antiguos títulos honoríficos, extraídos del derecho clásico, de «pariente del rey» *(rekh nisut)* [18] y de «fiel del rey» [19] *(imakhu)* [20] fueron adjudicados con todos los honores a los altos funcionarios [21]. El feudo desapareció como recompensa a los servicios prestados, y no parece que, como sucedía antaño, el rey entregase a sus agentes, a guisa de remuneración, el usufructo de dominios reales. La economía monetaria, cada vez más generalizada por el crecimiento de los intercambios comerciales, introdujo el uso del sueldo pagado no solamente en especie, lino, por ejemplo, sino también en oro.

Al principio, las normas que regían el nombramiento de los altos funcionarios fueron mucho menos rigurosas que las del Imperio Antiguo, a pesar de que el gobierno de Psamético debió de haberse inspirado ampliamente en ellas. Como es natural, la oligarquía conservaba un poderío social y un prestigio de los que el rey no podía prescindir. Por ello, ciertos altos funcionarios eran nombrados sin tener en cuenta ningún escalafón administrativo. El año 4 de su reinado, Psamético nombró «jefe de los buques

desde el cuerpo de guardia del sur de Menfis hasta Asuán» a un tal Peteisis, descendiente de una antigua familia aristocrática. Y al morir éste, su sucesor, elegido entre sus familiares, fue nombrado prescindiendo también del escalafón.

El restablecimiento de una justicia real fue consecuencia directa de la supresión del régimen feudal. En cada nomo el príncipe era el juez supremo, debido a su doble rango de soberano y de representante de la divinidad local. La centralización de la soberanía en manos del rey condujo forzosamente a la centralización del poder judicial. Los gobernadores que sucedieron a los príncipes y asumieron sus atribuciones, presidieron, a partir de entonces, y cada uno en su provincia, el antiguo tribunal del príncipe. La composición de éste no fue alterada y siguió integrada por notables; se ignora cómo eran designados éstos. Pero las sentencias, en vez de ser pronunciadas en nombre del príncipe o del dios local, lo fueron en nombre del rey. Asimismo, como en tiempos del Imperio Antiguo, la justicia fue puesta bajo la advocación de la diosa Maat, hija de Ra.

En cada nomo, el gobernador era a la vez presidente del tribunal y jefe de la policía. Bajo sus órdenes, los jefes de sus fuerzas policíacas tenían la misión de atender las quejas de los ciudadanos víctimas de violencias y cuidaban de los primeros deberes de instrucción, deteniendo a las personas acusadas de crímenes o delitos para entregarlas a la justicia. Pero estas medidas sólo revestían carácter provisional, pues era el gobernador quien daba orden de abrir el sumario, de arrestar a los inculpados dondequiera que éstos pudieran hallarse, y, si ello era necesario, de encarcelarlos en la provincia donde había sido cometido el delito.

El tribunal del gobernador tenía competencia para juzgar los asuntos criminales e incluso para pronunciar la pena de muerte. Dirigía la instrucción del sumario, convocaba a los testigos y ordenaba todas las encuestas sobre el terreno. Los testigos que no respondían a su convocatoria podían ser castigados con la pena de cincuenta bastonazos. Las declaraciones de los testigos, interrogados por un oficial de la policía o por un escriba judicial, constaban en acta y eran selladas conjuntamente por el funcionario instructor y por el testigo.

En el Alto Egipto, el «jefe de los buques», que velaba por el mantenimento del órden público, presidía su tribunal en Heracleópolis. El «alcalde» de Heracleópolis, que presidía un tribunal local, disponía de poderes jurisdiccionales más reducidos cuya naturaleza exacta resulta difícil establecer; no obstante, parece ser que excedían a los de un oficial superior de policía.

Por encima de los tribunales de nomo existía un tribunal vocal con sede en Menfis, que constituía un grado superior de jurisdicción, tal vez una audiencia [22]. El alto tribunal [23] aparecido a partir del reinado de Psamético I no fue instaurado siguiendo el modelo de las jurisdicciones del Imperio Nuevo; su organización fue calcada de la

del tribunal de las Seis Cámaras que había tenido su sede en Menfis veinte siglos antes, bajo la V dinastía [24]. Como entonces, los miembros que lo componían ostentaban el título de «jefe de los secretos» [25], y eran jueces designados por el Estado [26].

El procedimiento reproducía con gran exactitud el que ya hemos estudiado en los Imperios Antiguo y Nuevo; era esencialmente un procedimiento escrito. Sin embargo, no parece que en el curso de las instrucciones penales fuese todavía empleada la tortura. Un testigo que rehusase contestar a las preguntas que se le hacían era obligado a permanecer de pie bajo el sol hasta que se decidiese a hablar; es la única alusión que conozco, en este período, referente a una medida coactiva empleada en el curso de un interrogatorio judicial [27].

Desde el comienzo de la XXVI dinastía, la justicia real sustituye no sólo a las jurisdicciones feudales, sino incluso a los tribunales sacerdotales.

Durante la ocupación asiria, los reyes de Nínive se habían negado a reconocer la inmunidad de los templos, y éstos habían sido gravados con fuertes contribuciones reales y directamente sometidos a la autoridad de los agentes del rey, quienes, frecuentemente, habían abusado de sus prerrogativas para despojarlos de sus tierras [28].

Psamético restituyó a los templos algunos de sus antiguos privilegios y ordenó hacer justicia a los sacerdotes que se habían visto privados de sus derechos adquiridos, pero no restableció la jurisdicción sacerdotal. Ya durante su reinado — y ésta es una transformación social de capital importancia —, el clero se ve sometido a la jurisdicción del derecho común. Al ser presentadas denuncias contra los sacerdotes, los gobernadores de provincia abrían personalmente el sumario, ordenaban registros policiales y detenciones, incluso en los dominios de los templos, encarcelaban a los sacerdotes inculpados y hacían azotar a los que se negaban a comparecer como testigos.

¿Debe admitirse que los casos que podían conducir a la condena a muerte de sacerdotes eran sometidos directamente al rey? El único ejemplo que poseemos, la ejecución por orden real [29] de dos sacerdotes culpables de asesinato, no nos permite considerar que todas las acusaciones criminales dirigidas contra miembros del sacerdocio estuviesen reservadas a la jurisdicción real; en el caso especial que conocemos, la víctima acusadora es nada menos que el hijo del «jefe de los buques», ante el cual hubiesen debido comparecer los dos sacerdotes acusados de asesinato. Por consiguiente, es el propio «jefe de los buques» quien hace comparecer a los acusados ante el tribunal del rey; tal vez se declarara incompetente en cuanto padre del demandante y suplicara al rey que se ocupase del caso en virtud del derecho que poseía de hacer llevar cualquier causa ante él.

Los tribunales civiles no sólo eran competentes para juzgar a los miembros del sacerdocio en materia penal, sino que también les incumbían los litigios civiles entre sacerdotes. El tribunal de Menfis legislaba sobre los debates referentes a la propiedad de las prebendas hereditarias pretendidas por las familias sacerdotales [30].

126 Diodoro, que acerca de la organización de la justicia en Egipto aporta informes cuya exactitud se ha podido determinar, describe detalladamente cómo se desarrollaba el debate en la audiencia una vez terminado el sumario de instrucción.

«Los jueces eran mantenidos a expensas del rey [31], y los ingresos del presidente eran considerables. Éste llevaba alrededor del cuello una cadena de oro de la que colgaba una figurilla de piedra preciosa que representaba a la Verdad [Maat] [32]. Los informes [de las partes] empezaban en el momento en que el presidente se revestía con dicho emblema. Las leyes se hallaban redactadas en ocho volúmenes [33], que eran colocados ante los jueces. El demandante debía escribir detalladamente el asunto de su demanda, explicar cómo había ocurrido el hecho e indicar la indemnización que reclamaba por la ofensa que se le había infligido. El defensor, después de enterado de la demanda de la parte adversaria, replicaba también por escrito a cada punto de la acusación, refutando el hecho, admitiéndolo pero negando que constituyese delito, o tratando de disminuir el grado de culpabilidad; seguidamente, de acuerdo con la costumbre, el demandante respondía, y el defensor replicaba luego. Después de haberse impuesto de este modo, y por dos veces, de la acusación y de la defensa escritas, los treinta jueces tenían que deliberar y dar un veredicto que era apoyado por el presidente imponiendo la imagen de la verdad sobre una de las partes enfrentadas.

»Así se llevaban a cabo todos los procesos entre los egipcios, quienes opinaban que los abogados no hacen más que oscurecer las causas por medio de sus discursos y que el arte del orador, la magia de la acción y las lágrimas de los acusados obligan a menudo al juez a cerrar los ojos ante la ley y la verdad.»

En el aspecto militar, la desaparición del régimen feudal provocó una reforma completa. En el transcurso del período feudal, los antiguos mercenarios de origen libio o procedentes de los países marítimos, instalados en feudos inalienables de escasa extensión, se habían convertido en una clase privilegiada. En el momento de extender su autoridad en el Delta, Shabaka había atacado resueltamente a los miembros de esta pequeña nobleza, cuyo carácter agrario se había impuesto lentamente a su condición militar. Había desposeído de sus feudos a muchos de estos soldados nobles, quienes, por consiguiente, se negaron a responder a su llamamiento cuando tuvo lugar la primera tentativa asiria de invasión. Sin duda, la clase militar no había sido desposeída por completo de sus feudos; pero, de todos modos, había quedado considerablemente debilitada como fuerza guerrera. En el transcurso del período asirio no había desempeñado más que un papel muy mediocre, y cada vez que los señores feudales habían querido enfrentarse con un ejército real habían sido vencidos. Y en cuanto a Psamético, al imponerse en el Delta con sus mercenarios extranjeros, no parece haber topado con ninguna resistencia seria por parte de los señores feudales, cuyos veteranos mercenarios libios constituían el único elemento militar digno de ser tenido en cuenta.

Psamético, temeroso sin duda de su oposición, mandó a las tropas libias que quedaban disponibles a guarnecer Elefantina, en el Alto Egipto, confiándoles la defensa de la frontera del Sur contra una posible nueva ofensiva de los reyes de Napata. De este modo las apartaba del Delta y privaba a los antiguos señores feudales de unos partidarios en los que tal vez hubiesen podido apoyarse todavía, y que, en caso de una nueva agresión asiria, al aliarse con el invasor, como hicieran antaño los reyes de Sais, hubieran podido comprometer la defensa del país.

El exilio de los libios a Elefantina no tardó, sin embargo, en empujarles a la insurrección; y si hay que crer a Heródoto, buen número de ellos trató de unirse al rey de Napata [34], quien, como monarca feudal, podía restituirles una situación análoga a la que disfrutaran antes en Egipto.

De todos modos, según Heródoto, subsistían aún en los nomos occidentales del Delta ciento sesenta mil, y doscientos cincuenta mil en los orientales, de estos antiguos y reducidos feudos militares [35]. La clase militar que los ocupaba no se hallaba ya sujeta al servicio regular, y sólo debía proporcionar 2.000 hombres de armas a la guardia personal del rey [36]. Parece, pues, que estos antiguos militares debían de haberse convertido en una clase de pequeños propietarios terratenientes sujetos a cierto servicio militar, que la mayor parte de los poseedores de estos beneficios soslayaban. No puede, pues, admitirse que la cifra de 410.000 citada por Heródoto sea aplicada a una clase de militares; sin duda, hay que interpretarla en el sentido de que los antiguos militares feudales se han confundido con la clase de los pequeños terratenientes, quienes, bajo los saítas, han sido los únicos que han debido suministrar el contingente de 2.000 hombres destinado a la guardia del rey. El cuanto a la exención de impuestos de la que, según Heródoto, se habrían beneficiado estos antiguos soldados de oficio, tal vez pueda deducirse que sólo se aplica a los poseedores de los antiguos feudos militares sujetos al servicio o durante su período de servicio.

Aparte de estos pequeños propietarios, la población no parece haberse visto obligada a ninguna sujeción militar.

Tal vez subsistieran las milicias ciudadanas formadas por «artesanos y hombres del mercado»; pero, aunque en caso de necesidad éstas podían asegurar la defensa de sus ciudades, no podían ser utilizadas en verdaderas campañas. Por otra parte, estas milicias representaban la antigua autonomía urbana, que los reyes se esforzarían en hacer desaparecer.

La situación del país hacía que el establecimiento inmediato de un reclutamiento nacional presentase grandes dificultades. En el Alto Egipto, la inmunidad de los templos había dejado huellas profundas, y hubiese sido imposible reclutar a los colonos de los dominios sacerdotales sin provocar una viva oposición en el sacerdocio. La política de valoración de la agricultura, que los reyes saítas emprendieron inmediatamente,

no hubiese permitido tampoco la movilización de una mano de obra ya muy escasa por la disminución considerable de la población del Alto Egipto en el transcurso del período feudal y de la ocupación asiria [37]. También en las ciudades hubiese resultado difícil imponer el servicio militar a la población, formada por obreros, artesanos y comerciantes, sin perjudicar gravemente su prosperidad marítima y comercial. El interés del país, tanto en el campo como en las ciudades, hacía, pues, de la formación de un ejército nacional una tarea harto complicada en un momento en que los reyes iban a dedicar todos sus esfuerzos al renacimiento económico de Egipto.

Pero aunque las ciudades comerciales egipcias, como las fenicias, no proporcionasen tropas, su riqueza les permitía, como hacía Cartago, pagarse los servicios de mercenarios. Los impuestos que el rey sacaba de las ciudades y los derechos de aduana que percibía sobre las mercancías sujetas a gravamen [38] le proporcionaban los medios para constituir un ejército de extranjeros con cuya fidelidad pudiera contar y que imposibilitara todo resurgimiento feudal.

La fuerza del ejército saíta era, pues, directamente proporcional a la riqueza del país. La base de su poderío era el oro. Precisamente los reyes saítas acuñaron las primeras monedas de oro para pagar sus soldadas a los mercenarios, imitando las que Cartago entregaba a los soldados reclutados en África, a quienes hacía combatir por ella [39].

En consecuencia, la verdadera fuerza militar de los reyes saítas seguía estando integrada por mercenarios. Continuaron reclutándolos principalmente entre los carios y jonios, quienes proporcionaban también la flor y nata de su infantería al rey de Sardes. Pero los Psaméticos reclutaron también tropas en los países de Arabia, con los que Egipto sostenía estrechas relaciones comerciales.

Los mercenarios griegos se hallaban concentrados principalmente en el campo de Dafne, cerca de Pelusa, frente al Asia. En cuanto a la frontera libia, estaba vigilada por el campamento de Marea, donde prestaban sus servicios griegos y árabes.

Sólo las tripulaciones de la flota y las fuerzas de policía instaladas en Egipto y encargadas de mantener el orden público parecen haber sido reclutadas en el país, aun cuando se ignora por qué medios.

A partir del reinado de Psamético I, la flota y el ejército constituían una fuerza real frente a la que no existía ninguna otra en el país.

Los oficiales del ejército eran extranjeros como sus soldados. Sólo los grandes jefes, generales y almirantes eran egipcios. El almirante de la flota era uno de los personajes más importantes del reino. Al parecer, los generales no eran militares de carrera; se les escogía entre los más altos funcionarios, especialmente entre los gobernadores de los nomos [40].

Por lo tanto, los poderes no habían sufrido todavía una separación rigurosa. Los

gobernadores de los nomos habían obtenido su autoridad militar, civil y judicial, así como sus cargos sacerdotales, de los príncipes feudales a quienes sucedían. Bajo el régimen feudal, todos los príncipes desempeñaban en sus Estados, si no siempre, las funciones de sumos sacerdotes, altos cargos religiosos que les convertían en jefes del culto. Ello explica que los gobernadores saítas poseyeran importantes prebendas religiosas en los templos de sus provincias. Si el gobernador de Heracleópolis tenía derecho a percibir la quinta parte de los ingresos del templo de Amón en Teuzoi [41], ello se debe a que antes de él el príncipe de Heracleópolis, en su calidad de soberano, se adjudicaba la parte reservada al gran sacerdote del templo.

El advenimiento del régimen monárquico provocó, por el solo hecho de la sustitución de los antiguos príncipes feudales por gobernadores, una profundísima transformación en el estatuto jurídico de los templos. El sacerdocio hereditario [42] había caído en una profunda decadencia. Si no en Tebas, por lo menos en numerosos templos de provincias los cargos sacerdotales habían acabado convirtiéndose en simples pretextos para prebendas que se disputaban los sacerdotes. Grandes santuarios — como el de Amón en Teuzoi — se habían convertido en propiedad de algunas familias, que se repartían los ingresos sin preocuparse por la administración del dominio, que se reducía a la nada. Los templos eran administrados por el sacerdocio que vivía en ellos; este sacerdocio estaba dividido en cuatro categorías, y hacía cinco partes de los productos de sus dominios; una para el gobernador del nomo, en cuanto sucesor del antiguo príncipe feudal, y las otras cuatro para las cuatro clases sacerdotales. El conjunto de los sacerdotes determinaba el empleo de los ingresos que habían quedado vacantes, legislaba sobre la propiedad de tal o cual cargo y decidía acerca de los bienes dejados sin testar [43].

Entre los sacerdotes se tramaban interminables intrigas por la posesión de las prebendas en disputa; la corrupción, las artimañas, e incluso el asesinato, eran medios corrientes para apoderarse de los ingresos sacerdotales. No cabe duda de que la decadencia del clero se había acentuado bajo la dominación asiria, que había arruinado a los templos sometiéndolos a enormes contribuciones, y aniquilado el sistema jerárquico que vinculaba los templos, por lo menos los de Amón, a la obediencia al gran sacerdote del dios en Karnak. La jurisdicción de que disponía el sumo sacerdote sobre todos los miembros de la clase sacerdotal había dejado de existir; no podemos fijar la fecha de su desaparición, pero como toda la organización feudal del Alto Egipto descansaba en la soberanía de Amón, es seguro que la jurisdicción del gran sacerdote sobre los miembros del sacerdocio sólo pudo ser suprimida por un poder extranjero ajeno al culto, que, forzosamente, hubo de ser la dominación asiria. La ruptura del cuadro arcaico en que vivía el sacerdocio egipcio y que equivalía a un verdadero Estado, con su jurisdicción, sus jefes, sus finanzas y sus milicias, debió de precipitar la deca-

dencia que se había manifestado después de la instauración del régimen inmunista del feudalismo señorial centrado en el sacerdocio de Karnak. La supervisión ejercida por Tebas no había desaparecido del todo, pero se había vuelto inoperante. Al serle presentada una queja por un sacerdote de provincia, el sacerdocio de Tebas ya no podía legislar como antes; no le quedaba más recurso que recurrir al rey — o sea, en aquella época, a Nínive —, remitiéndole una memoria y suplicándole su intervención [44].

Unificado Egipto, Psamético emprendió la restauración del culto.

En todas las provincias, los gobernadores, dotados con los ingresos sacerdotales que se adjudicaban antes los príncipes en su calidad de sacerdotes, fueron investidos de un derecho general de supervisión sobre la gestión temporal administrativa de los bienes sagrados.

Para devolver a los templos su antigua prosperidad, o, simplemente, para sacarlos de la ruina en que vegetaban, el rey ordenó que todas las tierras que hubiesen sido indebidamente arrebatadas a los templos les fuesen restituidas mediante los buenos oficios de los gobernadores, quienes se cuidaban de dirigir las encuestas sobre tal cuestión [45]. La inmunidad fiscal, perdida durante el régimen asirio, les fue restituida [46]. La administración de las finanzas discutía, sin embargo, esta inmunidad, o, por lo menos, se negaba a ver en ella una exención general de todos los impuestos, y pretendía someter a los santuarios a ciertas contribuciones [47]. A pesar de ello, los templos fueron considerablemente desgravados, en general, cuando tuvo lugar la expulsión de los asirios. Bajo Psamético I se reconoció el derecho de percepción de ciertas tasas en los nomos del Alto Egipto por el templo de Amón de Tebas, que pudo cobrar porcentajes sobre la crianza del ganado y de las ocas destinados a ofrendas divinas [48].

Estas medidas permitieron a los templos restaurar sus finanzas, cuya libre administración conservaron.

Pero desde el punto de vista jurisdiccional, los templos, como hemos visto, no recobraron su autonomía. Les fue impuesta la competencia civil y penal de los tribunales reales, y a partir de entonces el clero dejó de ser una clase jurídicamente privilegiada y le fue aplicado el derecho común. La soberanía quedó reconstituida, pero sólo en favor del rey.

La supresión del gran sacerdote de Amón, llevada a cabo por Piankhi, había situado al sacerdocio bajo la autoridad directa del rey-sumo sacerdote; pero en la época de la XXV dinastía la monarquía se había despojado de su carácter teocrático, y el culto de Amón había sido desposeído de su primacía, perdiendo desde entonces la unidad de que había gozado desde el reinado de la reina Hatshepsut.

Bajo los reyes saítas no volvería a recuperarla. Ya no existía vínculo alguno entre las administraciones temporales de los diversos cultos. Tebas seguía siendo una ciudad sagrada, la «ciudad de los dioses» [49] — como es llamada en la estela que recuerda la

adopción de la princesa Nitocris, hija del rey Psamético I, como «divina adoradora de Amón» —; pero, decadente y arruinada desde el saqueo de 661, no representaba en el país más que un papel puramente simbólico. La divina adoradora, «princesa muy amable, muy agraciada, señora del encanto, dulce y amorosa, Majestad de todas las mujeres, esposa del dios, adoradora del dios, mano del dios, dotada de vida, hija real del Señor de las dos tierras» [50], que había reemplazado al gran sacerdote de Amón en el milenario palacio de Karnak, no ejercía ya, de hecho, ninguna autoridad. Basta citar los poéticos títulos que poseía para comprobar cuánto se separa su encanto del antiguo poder del sumo sacerdote, que antaño se imponía al propio rey. No era sino la intermediaria entre el rey y Amón, la esposa que el faraón le había dado «para que invoque la protección del dios para el rey» y «le contente con sus plegarias y así proteja al país y a su rey» [51]. Como esposa del dios, tenía la misión de complacerle ofreciéndole su belleza y rindiéndole un culto que consistía en rodearle del sonido de los sistros y en sentarse sobre sus rodillas ciñéndole el cuello con sus brazos [52]. Las inmensas riquezas que poseía antaño el gran sacerdote se habían disipado tan por completo como su poderío. Para el mantenimiento de su casa, la divina adoradora disponía de los ingresos de modestas parcelas de tierras repartidas entre siete nomos del Alto Egipto y cuatro del Bajo, con un total de 3.300 aruras, o sea menos de 1.000 hectáreas. Percibía además una subvención que le pasaba el rey de Tebas y que le proporcionaba diariamente 36 kg. de pan, vino, cerveza y legumbres, así como tres bueyes y cinco ocas cada mes; el jefe de los sacerdotes de Amón y su adjunto, el tercer sacerdote, le enviaban 19 kg. de pan cada día, y los principales templos del país contribuían también con sus donativos. Sais, Buto y Atribis tenían fijados 18 kg. de pan; Tanis, Bubastis, Heracleópolis y Per-Seped, 9 kg.; Menfis, 4,5 kg. En conjunto, los templos le remitían diariamente 135 kg. de pan. En cuanto al rey, cuidaba de hacer en nombre de ella las ofrendas de trigo candeal en el templo de Atum, en Heliópolis [53].

Estos detalles bastan para establecer la decadencia total en que había caído el antiguo culto de Amón, cuyo poderío de antaño recordaban los inmensos templos de Karnak.

La renovación que durante la XXV dinastía manifestara la teología menfita había arrebatado la supremacía a Amón; y era Menfis, donde Ptah se asociaba a Osiris y al dios solar [54], simbolizados por el buey Apis, la ciudad que iba a ocupar en la vida religiosa de Egipto el lugar que Heliópolis tuviera bajo el Imperio Antiguo y Tebas bajo el Imperio Nuevo.

A pesar de la profunda piedad que caracterizó al período saíta y que tan profundamente penetró en la población, la influencia de los templos, e incluso la de Menfis, no dejó apenas huella en la política de la monarquía saíta.

En efecto, lo que distingue esencialmente a los reyes de Sais es el hecho de que

no estableciesen su poder sobre una doctrina teológica, como hicieron los faraones que les habían precedido. En las épocas clásicas de la historia de Egipto, la concepción metafísica del mundo y de la divinidad, la moral y la monarquía, se hallaban integradas en un sistema único que las unía estrechamente entre sí. La autoridad del rey en el plano interior, así como su actitud en cuestión de política extranjera, se hallaban legitimadas por consideraciones religiosas. Con los Psaméticos no sucedió lo mismo. Las fórmulas del protocolo real, desde luego seguían siendo las mismas; el rey era hijo de Ra, y llamado Horus y «el dios bueno» [55], pero el carácter divino que por tradición pretendía, se añadía también a su poder, sin que apareciese ni como causa ni como justificación, y sin que determinase sus acciones. El rey de Sais, descendiente de Tefnakht y de Bocchoris, era por su mismo origen un príncipe urbano. Apoyándose en la población de las ciudades y convirtiéndose en el instrumento de sus reivindicaciones, la familia de los príncipes saítas había conquistado en todo el Delta la popularidad y el prestigio que le habían permitido restaurar la monarquía en beneficio propio. Nunca lo olvidaron. Su riqueza y, por consiguiente, su poderío procedían directamente de la prosperidad de las ciudades, y fue ésta la que dictó su política. En el aspecto político, al igual que en el religioso, fue el interés de las ciudades, o sea el interés económico de la política real, el elemento determinante a lo largo de todo el período saíta.

3. La política extranjera de los reyes saítas [56]

Determinada por los intereses económicos de las ciudades del Delta, la política de los reyes saítas presenta un doble aspecto. Por un lado, siguiendo la fórmula tradicional que desde hacía tres mil años era dictada por las necesidades estratégicas y comerciales, tiende a ocupar o a disponer de Palestina y de las ciudades fenicias, lo que supone que ninguna otra gran potencia debe ejercer su hegemonía en el Asia Anterior; por lo tanto, busca en dicha región la creación de un sistema de equilibrio que, dividiendo Asia, favorezca la expansión de Egipto; por otro lado, se orienta cada vez más hacia el comercio mediterráneo, el cual asume una importancia creciente, y trata de asegurar para Egipto un lugar predominante en las relaciones comerciales y marítimas del Mediterráneo oriental y del mar Egeo. Para ello, tiende al dominio de la isla de Chipre, y, no pudiendo pensar en la extensión del protectorado egipcio al Asia Menor y al mundo griego, busca la alianza o la amistad de Lidia y de las principales ciudades marítimas griegas.

En el momento en que Psamético expulsa de Egipto a las guarniciones de Asiria, ésta se halla en el apogeo de su poderío. Pero este mismo apogeo señala la debilidad de aquel Imperio, edificado exclusivamente sobre la ocupación militar de los países

conquistados. En realidad, el Imperio no dispone de ningún gobierno central. El rey lo gobierna mediante un «Consejo de grandes y de amigos», quienes, como los miembros de su guardia de corps, se encargan de misiones en las provincias. Pero estas mismas provincias, en vez de formar parte de un Imperio coherente, dependen directamente, cada una de ellas, sólo de la dinastía. La propia Asiria es un pequeño Estado de importancia completamente secundaria en el Imperio, y sólo puede ser considerada como un depósito de tropas.

Sin embargo, al iniciarse el siglo VII, el ejército asirio no basta para llevar a cabo su misión, y ha sido necesario reforzarlo con elementos extranjeros. En varias de las regiones conquistadas se ha organizado un verdadero reclutamiento, generalmente entre las poblaciones poco desarrolladas, en los territorios del golfo Pérsico, en las montañas de Cilicia y en Etiopía. De este modo, se suma al ejército nacional un ejército mercenario cuyo peso gravita onerosamente sobre las finanzas del Imperio, que no están organizadas sobre una base estable, y se fundamentan en el principio según el cual la dinastía y Asiria, representada esencialmente por su ejército, viven a costa de los países conquistados. Todos los recursos proceden de las provincias, pues Asiria no produce nada.

Erigido sobre la fuerza, el Imperio sólo se mantiene mientras esta fuerza subsista. El más ligero desfallecimiento de la autoridad desencadena la insurrección de las poblaciones. Los reyes de Nínive no consiguieron jamás reinar sobre un Imperio pacificado. Por ello, al morir Asarhadón (669) el Imperio había sido dividido entre dos de sus hijos: Asurbanipal había sido coronado en Nínive, y Shamash-shum-Ukin había sido entronizado en Babilonia. Pero nada unía entre sí a estos dos monarcas hermanos, que hubiesen debido representar al mismo Imperio. No tardó en manifestarse la hostilidad entre ambos; y mientras Asurbanipal guerreaba en su Imperio y emprendía nuevamente la conquista de Egipto, el rey de Babilonia formaba contra él una coalición de numerosos pueblos — elamitas, arameos y árabes —, y desde el golfo Pérsico hasta el Sinaí se desencadenaba la guerra dentro de las fronteras del Imperio (652). Asurbanipal reprimió brutalmente la rebelión. En Babilonia, nuevamente pasada a sangre y fuego, el rey Shamash-shum-Ukin incendió su palacio y pereció entre las llamas. Susa, la capital del Elam, fue arrasada y reducida a cenizas; el-Wase, rey de los árabes insurrectos, fue atado a una de las puertas de Nínive con una cadena de perro.

Pero estas represiones agotaban al Imperio, que sólo se mantenía destruyéndose a sí mismo. Mientras el poder de Asurbanipal quedaba restablecido en Babilonia y en Susa, entre ruinas, sangre e incendios, Egipto recuperaba su independencia y, en las fronteras orientales de Mesopotamia, las tribus medas se organizaban, bajo el mando de Fraortes, en una monarquía feudal cuyo ejército, organizado al estilo asirio, se agitaba contra Nínive.

En este momento se produjo en Asia Menor la última gran invasión de las tribus cimerias. Esta vanguardia de la inmensa oleada escita que, procedente del Norte, no tardaría en abatirse sobre la Alta Mesopotamia, avanzó por un lado hacia el interior de Siria, y por el otro, a lo largo de los valles del Éufrates y el Tigris. La invasión de estos temibles nómadas, que viajaban a caballo y en carretas donde se apiñaban sus familias, causó el mismo efecto de una inundación. La crueldad de los escitas, sus sacrificios humanos, su costumbre de arrancar el cuero cabelludo a sus enemigos y beber en cráneos que les servían de copas [57], despertaban un terror aún mayor que el que provocaba el ejército asirio. Sus incursiones, al obligar a los medas a retirarse hacia sus montañas, salvaron a Nínive, pero acabaron de agotar a Asiria, minada por las incesantes guerras.

La oleada escita llegó hasta la frontera de Egipto. Psamético logró detenerla mediante regalos.

Cuando poco después murió Asurbanipal, en 626, el Imperio asirio se hallaba en plena decadencia. En Babilonia, el general caldeo Nabopolasar (626-605) se proclamó rey. Al principio sólo contaba con la ciudad; pero a los pocos años, rechazando a los ejércitos asirios, extendió sus territorios hasta el alto Éufrates. A partir de entonces, el Imperio asirio estaba perdido. Vencido su ejército, nada quedaba de las conquistas realizadas desde la época de Sargón. El marco político apuntalado a medias en las provincias conquistadas, se dislocó, y, súbitamente, el Asia Anterior se disgregó en una multitud de estados sin ningún poderío militar.

En este momento, Psamético, que después de un asedio de veintinueve años (?) acababa de apoderarse de Ashdod, se hallaba con un fuerte ejército de mercenarios griegos junto a las fronteras de Palestina. Una vez vencida Asiria, el camino de Fenicia quedaba libre. Los rastros de la invasión escita no se habían borrado todavía. Nada podía oponerse a Psamético, quien antes de 616 [58] alcanzaba el alto Éufrates, devolviendo a Egipto la frontera establecida anteriormente por Thutmosis III.

El ejército babilónico estaba en trance de retroceder ante los restos de las tropas asirias. Psamético no vaciló. El súbito derrumbamiento del Imperio asirio acababa de permitir a Egipto la ocupación de Siria; Nínive, exhausta, no se hallaba ya en condiciones de reconstruir su Imperio. La política egipcia iba a tratar de impedir a cualquier precio que Babilonia recogiese la sucesión asiria.

Se anunciaba una nueva política de equilibrio, mediante la cual Egipto iba a tratar de asegurar la existencia simultánea de los reinos de Asiria y Babilonia, con objeto de desempeñar sobre ellos un papel preponderante. El salvamento de Asiria, cuyo yugo se había sacudido Egipto hacía apenas cuarenta años, aparecía en esta concepción política como la condición de una nueva hegemonía egipcia. Psamético cruzó el Éufrates y acudió en auxilio del ejército asirio, pero los mercenarios griegos y carios que

mandaba no tenían talla suficiente para medirse con las tropas babilónicas, sabiamente equipadas. Vencido en Harrán, en el Subarru, Psamético hubo de batirse en retirada hacia Egipto, mientras el ejército asirio, hostigado por los babilonios y los medos, que se apoderaron de Assur, se refugiaba en Nínive y sucumbía en 612 en dicha ciudad.

La toma de Nínive fue saludada en todo el Oriente con unánimes aclamaciones. En Babilonia, Nabopolasar dio gracias al dios Marduk, y los profetas de Israel se la atribuyeron a Yahweh. El mundo se hallaba libre de la pesadilla asiria. No obstante, lo que restaba del ejército asirio, reagrupado en la región del Éufrates, aclamaba a Asurubalit como rey (611), y Psamético, que pretendía cerrar a toda costa el acceso de Babilonia a Siria, restableció su contacto con él (609).

Psamético murió aquel mismo año, después de cincuenta y cuatro de glorioso reinado. Había encontrado a Egipto como una provincia asiria, herido de muerte por el saqueo de Tebas y fraccionado entre príncipes feudales carentes de poder, y dejaba a su hijo Necao un país independiente, unificado, rico y dispuesto a afirmarse una vez más como la primera de las grandes potencias.

4. La aparición de los medos en la historia [59]

La toma de Nínive señaló la aparición en el escenario político de una nueva potencia: el ejército medo.

Los medos, como los persas, se habían establecido a fines del tercer milenio en las altas mesetas al este del golfo Pérsico y del Tigris. Después de haber llevado durante siglos una vida nómada y seminómada, se habían estabilizado durante el siglo VIII y habían evolucionado hacia un sistema feudal. Heródoto ha descrito brevemente la evolución política y social de las tribus medas [60].

Escribe que en el siglo VIII «la población meda se hallaba repartida en aldeas», que tenían como jefes a los jueces elegidos por ellas mismas [61]. Estos jueces, designados al principio por las asambleas de pueblos, lo fueron poco después por las asambleas de tribus [62]. Formóse una asamblea general de tribus que se dio un jefe único, primero por un tiempo limitado, probablemente para hacer frente a las guerras contra los filisteos y contra los asirios, y después de forma definitiva. Había nacido la realeza.

Una vez constituida ésta en beneficio de Dejoces —quien desempeñó en la evolución de las tribus medas el mismo papel que David en la de las tribus israelitas —, se creó una capital, residencia del rey y sede del gobierno. Se la llamó Ecbatana, y era un reducto fortificado donde fueron instalados el palacio y el tesoro. Se reclutó un ejército real y el monarca organizó su justicia.

La realeza no tardó en sustituir, como órgano nacional, a la asamblea de las tribus, haciéndose hereditaria. «Dejoces tuvo un hijo llamado Fraortes, quien le sucedió al

morir» [63], como Salomón sucedió a David. A partir de entonces, la realeza quedó separada del pueblo; el rey se destacó de los demás jefes y se elevó sobre ellos, rodeándose de una pompa y un ceremonial que le convirtieron en un ser distinto de los demás hombres, en un personaje religioso. Apareció también un derecho real. Así como Salomón, en lo que se refiere a sus instituciones reales, se inspiró en el derecho egipcio, Dejoces se inspiró en el de Babilonia. Y el derecho escrito fue introducido en Ecbatana.

Los medos, rama irania del grupo septentrional, vinculada a los caspios y a los bactrianos [64], practicaban en esta época una religión en la que se hallaban mezclados elementos arios y asiáticos: el mazdeísmo, que en el siglo VIII tenía ya la talla de un culto nacional. Como el de los israelitas, dicho culto no requería templos ni estatuas. Iba dirigido al dios supremo de una cosmogonía, Ahuramazda, simbolizado por la bóveda celeste; el mundo creado procedía de una pareja de dioses: Anahita, diosa de la fecundidad, directamente relacionada con las grandes diosas madres asiáticas, y Mitra, su paredro, dios fecundante, que aparece ya entre los mitannios en el siglo XIV a. C. Bajo la acción de estos dos dioses, el caos inicial se había separado en cuatro elementos representados por cuatro dioses: el fuego, el aire, la tierra y el agua [65].

Esta cosmogonía, cuyo parentesco con las ideas religiosas de Egipto y Caldea se percibe inmediatamente, se orienta ya de modo claro hacia una concepción moral gracias al dualismo que en ella se introduce, representado por la lucha del bien, cuyo símbolo es el gran dios creador Ahuramazda, contra el poder del mal.

Dicha cosmogonía se forma al mismo tiempo que el poder real. Como en todos los pueblos, la unidad religiosa y la unidad política se desarrollan paralelamente. ¿Ha precedido la unidad de culto a la unidad política y la religión ha preparado la monarquía, o bien la evolución se ha producido a la inversa? Sea como fuere, durante la época real el culto es atendido por un sacerdocio elegido en la tribu de los Magos, a la que probablemente pertenecía Dejoces [66].

En la evolución del pueblo medo, la realeza marca el final del régimen de los «Jueces». La religión no se halla ya fraccionada en multitud de cultos locales, como sucede todavía en la misma época entre los feudales persas. Es la misma para toda la población; y, naturalmente, aparece entonces la idea de la igualdad de los hombres ante los dioses y se desarrolla el aspecto místico de las relaciones entre éstos y aquéllos.

Al parecer, a fines del siglo VII [67], en el preciso momento en que, bajo la influencia de sus relaciones con Mesopotamia, el feudalismo medo experimentaba la crisis social de la que saldría la realeza, Zoroastro, una especie de profeta parecido a los que conocieron en aquella misma época los judíos, predicaba al pueblo una doctrina de pureza moral, bondad y cordura.

Los persas eran vecinos de los medos. Aunque arios como ellos, pertenecían a otro grupo de pueblos. Sin embargo, su evolución social no se hallaba al mismo nivel.



Los persas no habían evolucionado como los medos hacia la formación de poblaciones [68]; entre ellos, el régimen tribal había dado lugar, después de su estabilización, a un sistema feudo-señorial. También el pueblo persa estaba formado por cierto número de tribus, cuya importancia social variaba. Había entre ellas una jerarquía, base de todo sistema feudal, que subordinaba a los nobles más poderosos los de menor rango.

En la jerarquía feudal, la tribu de los pasargadas, a la que pertenecían los aquemenidas, ocupaba la situación más elevada. Algunas tribus persas no habían llegado siquiera a estabilizarse [69]. Entre los nobles que vivían en sus dominios junto con sus siervos [70] se habían constituido agrupaciones, cada vez más numerosas, que en el siglo VII habían dado origen a auténticos estados feudales de escasa extensión, entre los cuales el de Anzán aparecía como el de mayor importancia. Estos diminutos estados persas se vieron obligados a aceptar la soberanía de los reyes medos.

La religión de los persas, como su organización política, presentaba un carácter local [71]. Cada tribu, y tal vez cada señorío, tenía la suya, que se celebraba en los «altos lugares». Ni el mazdeísmo, que adquiría entre los medos la forma de una religión nacional, ni el zoroastrismo, originado por la evolución igualitaria que se manifestaba en Media, penetraron en esta época en el pequeño mundo feudal persa, replegado sobre sí mismo y hostil a la centralización monárquica que se organizaba en Media.

La aparición de los medos en el mundo oriental es un acontecimiento histórico de una importancia esencial, no sólo porque anuncia sucesos políticos de considerable importancia, sino también porque señala el comienzo de una nueva era religiosa y moral en el corazón del continente asiático y en la ruta que une a Mesopotamia con la India. Al espiritualismo egipcio corresponderá en Asia a partir de entonces una religión también espiritualista. Pero en la meseta del Irán oriental ha nacido una nueva idea que conquistará en pocos siglos a todos los pueblos del Asia occidental: la de un Mesías cuya venida salvará al mundo del mal y anunciará el reino del gran dios creador; esta idea, paralela a las predicciones de los profetas judíos, debería conocer el extraordinario destino que sabemos.

La moral irania no procede, como la egipcia, del culto agrario, sino de la oposición entre el bien y el mal, que adquiere también en Egipto, por la misma época, una influencia predominante.

La historia del pensamiento humano entra en un nuevo período en el preciso momento en que el equilibrio económico y político del antiguo Oriente va a reorganizarse sobre bases también completamente nuevas.

La monarquía meda, apenas constituida y rápidamente desarrollada gracias al contacto con Babilonia y Asiria, no iba a tardar en intervenir en el plano internacional [72].

Gracias a sus contactos con los asirios, con los que combatían sin cesar, los medos

se organizaban rápidamente. Ciaxares, que sucedió a su padre Fraortes en 633 [73], organizó su ejército, dividiéndolo, según el modelo asirio, en tropas de lanceros, arqueros y caballería, y no tardó en ser lo bastante fuerte para enfrentarse con el ejército asirio y llegar a asediar a Nínive.

La potencia militar de que disponía impulsó al rey de Babilonia, Nabopolasar, a buscar una alianza con Ciaxares, y Nínive fue tomada al asalto, en 612, por sus ejércitos reunidos [74].

La caída de Nínive provocó el reparto del Imperio asirio entre los dos monarcas victoriosos. Se reconoció a Ciaxares la posesión de todos los territorios situados entre el Elam y el lago Van, mientras Babilonia se reservaba toda el Asia Anterior, desde el valle del Éufrates hasta el Mediterráneo. Entre esos dos Estados, exclusivamente terrestre y casi totalmente feudal el uno, y orientado hacia el comercio internacional el otro, no parecía posible ningún conflicto de intereses, y ambos reyes sellaron su amistad con el matrimonio entre Nabopolasar y la princesa Amitis, hija de Ciaxares.

A partir de entonces, el rey medo era dueño de inmensos territorios situados en los confines orientales del Asia Anterior, que en la Alta Mesopotamia comprendía el valle del Tigris, puerta de la ruta de Occidente. En las ruinas del antiguo Imperio asirio no existía fuerza alguna que pudiese hacerle frente. Algunos años más tarde, la caballería meda haría su aparición en el Asia Menor y entraría en lucha con el rey de Lidia, Alyatte.

Había nacido una nueva potencia, que, forzosamente, tanto por el poderío militar que representaba como por su posición en las rutas de los mares Negro y Caspio hacia Mesopotamia, debía alcanzar un primer puesto en la política internacional [75].

5. Egipto trata de asegurarse el dominio del mar

La caída de Nínive, que entregaba el este y el norte del Imperio asirio a los medos, abría también el camino de Siria a Babilonia.

No obstante, Egipto, una vez restaurada su unidad, tenía la intención de aprovechar la ruina de Asiria para reanudar su política tradicional de intervención en la costa siria. Asiria, vencida, dejaba de ser una amenaza, pero Babilonia, al contrario, se convertía en ella. Los restos del ejército asirio, concentrados en la región del Alto Éufrates, podían convertirse en el núcleo de un estado que, haciendo las veces de dique, representase el papel que antaño desempeñara Mitanni. Necao, que sucedió a Psamético I en 609, se daba cuenta de que, sin la existencia de una potencia amiga instalada al norte de Siria, Egipto no podría asegurar su protectorado sobre Fenicia. La acción que emprendió en 608 contra Palestina y Siria fue lógicamente acompañada de una

estrecha alianza con Asurubalit, último baluarte contra el creciente poderío de Babilonia.

Por consiguiente, después de franquear la frontera de Palestina, Necao avanzó hacia el Norte para unirse con los restos reagrupados del ejército asirio [76]. Pero apenas hubo entrado en Palestina chocó con la resistencia de Josías, el rey de Jerusalén [77].

La caída del Imperio asirio había devuelto la independencia al pequeño reino de Judá, y Josías, apoyado por los profetas, soñaba en conservarla practicando una política de neutralidad con las demás potencias. Por lo tanto, trató de oponerse al paso del ejército egipcio a través de su territorio, pero fue vencido y muerto en Megiddo, y Jerusalén se vio obligada a aceptar el protectorado egipcio. Joacaz, sucesor de Josías, fue enviado a Egipto, se impuso a Jerusalén una contribución de guerra consistente en cien talentos de plata y uno de oro, y Necao sentó en el trono de Judá a otro hijo de Josías, Joaquim, a partir de entonces vasallo suyo [78].

Una vez dueño de Palestina, Necao no encontró gran resistencia en Siria.

Después de obtener una victoria en Qadesh, cruzó el Éufrates y se reunió con las tropas de Asurubalit; pero, vencidos los asirios por Nabopolasar, las tropas egipcias se retiraron a la orilla derecha del Éufrates. Necao instaló su campamento en el Orontes, adonde los delegados de las ciudades fenicias, de Siria, de Arabia e incluso de Edom, acudieron para reconocer su soberanía y rendirle sus tributos.

El Imperio egipcio había sido reconstruido, pero se anunciaba una lucha segura con el poderoso ejército babilónico.

Tres años más tarde (605), se produjo el choque decisivo entre éste, al mando del príncipe heredero Nabucodonosor, y las fuerzas egipcias, que fueron aplastadas [79]. Esta sola batalla puso a toda Siria en manos del rey de Babilonia; únicamente Palestina permaneció bajo el protectorado egipcio.

Sin embargo, Necao no renunció a la lucha. Babilonia poseía una indiscutible superioridad en tierra, pero Egipto se disponía a disputarle esta supremacía asegurándose el dominio por mar. Babilonia contaba con la flota de Sidón, pero Tiro seguía invicta en su isla; Necao se alió con ella y emprendió la construcción de una gran flota de guerra, que confió a los astilleros de Corinto, los cuales acababan de crear el modelo de sus famosos trirremes. Tripulada por marineros egipcios, griegos, chipriotas y fenicios, la flota de Necao, botada a la vez en el Mediterráneo y en el mar Rojo, no tardó en manifestarse como la fuerza naval más poderosa de su época. La política de rearme marítimo del rey exigía sumas enormes, que necesariamente debían proceder de los impuestos. Pero, lejos de topar con la oposición pública, el monarca fue vigorosamente apoyado por la población urbana, y la flota real disfrutó en todo el Bajo Egipto de una inmensa popularidad, que demuestra hasta qué punto la política de Necao correspondía a los más profundos intereses del país. Ello es atestiguado por la moda popularizada entonces de las pequeñas joyas en forma de barcos [80].

La flota construida por Necao no era solamente un instrumento bélico. Su misión debía consistir, ante todo, en asegurar a Egipto el dominio de las grandes rutas comerciales. Aunque instalada en Sidón, Babilonia no podría utilizar el gran puerto fenicio sino cuando la flota egipcia se lo permitiese. Por consiguiente, se vería obligada a llevar a cabo, con respecto a Egipto, una política de colaboración económica.

La lucha territorial contra Babilonia por la posesión de los puertos fenicios pasó entonces a segundo término. Lo que importaba más que todo era asegurar a Egipto las grandes vías del tráfico internacional. La verdadera hegemonía pertenecería al país que consiguiera convertirse en punto de reunión del comercio mediterráneo y del comercio indio. Para asegurar dicho beneficio a Egipto, Necao reanudó la construcción del canal que, desde los tiempos del Imperio Antiguo, había sido puesto en servicio varias veces entre el Mediterráneo y el mar Rojo. Veamos cómo describe Heródoto este canal, que no quedaría terminado hasta el reinado de Darío [81]: «Su longitud equivale a cuatro días de navegación y su anchura permite que dos trirremes puedan avanzar a la vez impulsados a remo. Recibe el agua del Nilo un poco más arriba de la ciudad de Bubastis, pasa por la ciudad árabe de Patumos [82] y desemboca después en el mar Rojo. Ha sido excavado primero en la llanura de Egipto contigua a Arabia, sobre la cual se extiende, hasta delante de Menfis, la montaña donde se encuentran las canteras. El canal bordea durante largo trecho la falda de las montañas, desde occidente a oriente; después atraviesa los desfiladeros (del Wadi Tumilat) y pasa al sur y al sudoeste de la montaña hasta alcanzar el golfo Arábigo.» Obra inmensa, en cuya realización perecieron, asegura Heródoto, 120.000 obreros sólo durante el reinado de Necao, pero que debía procurar a Egipto, en la época de los Ptolomeos, la hegemonía indiscutible del comercio internacional.

Necao no se contentó con asegurarse el dominio de los mares y quiso abrir también nuevos mercados para Egipto. Los griegos y los fenicios habían trasladado los límites del mundo conocido hasta más allá del estrecho de Gibraltar. Necao decidió emprender la exploración sistemática de las costas africanas y concibió un vasto proyecto: la realización del periplo de África por marinos fenicios. Esta inmensa empresa, tan audaz como la de la búsqueda del camino de Indias por Cristobal Colón en el siglo XV, se fundaba en teorías científicas que suponían a África rodeada de agua. Para comprobarlas, Necao envió navíos tripulados por fenicios, a los que ordenó su regreso al «mar del Norte» [83] por las Columnas de Hércules [84], para llegar de este modo a Egipto. Cuenta Heródoto [85] que «los fenicios zarparon del mar Rojo y navegaron hacia el sur. Cuando llegó el otoño hicieron un alto y sembraron en el lugar de la Libia [86] [o sea de África] donde se encontraban, pues nunca perdían de vista el litoral. Una vez allí, esperaron la cosecha y volvieron a embarcarse después de haber recogido el trigo. Pasaron dos años y al tercero doblaron las Columnas de Hércules y llegaron a Egipto.

Han aportado un dato al que yo no doy crédito, aunque otros tal vez lo crean: al dar la vuelta a Libia, han tenido el sol a su derecha[87]. Así fue conocida Libia por primera vez.»

Esta amplia política marítima no distrajo a Necao de sus aspiraciones con respecto a Siria. Dispuesto a aprovechar todas las oportunidades, alentó a su vasallo, el rey Joaquim de Jerusalén, a formar contra Nabucodonosor, ascendido en 605 al trono de Babilonia, una coalición con los reyes de Edom, Moab, Ammón, Tiro y Sidón que, liberando a Fenicia de su tutela, preparase la restauración del protectorado egipcio.

Joaquim, menos previsor que el profeta Jeremías, quien le desaconsejaba esta política, subestimó las fuerzas de Babilonia. Nabucodonosor envió un ejército que se apoderó de Jerusalén; Joaquim murió, al parecer, asesinado; su sucesor fue llevado cautivo a Babilonia junto con tres mil de los principales notables de su reino, y Judá quedó sometida al protectorado babilónico. Imitando la política llevada a cabo once años antes por Necao, Nabucodonosor situó en el trono de Jerusalén a Sedecías (597), último hijo de Josías. Necao se abstuvo de intervenir en la toma de Jerusalén, a pesar de que ésta dependía de su soberanía. Ello se debe a que la extensión territorial del Imperio pasaba ya al segundo plano de sus preocupaciones. La paz con Babilonia debía permitir a Egipto proseguir su política de hegemonía económica. Y por su parte, Babilonia, cuyo Imperio debía servir ante todo para asegurarle el dominio de las vías del tráfico continental, no deseaba un conflicto con Egipto. La política internacional adquiría una nueva orientación.

6. El Imperio neobabilónico El Imperio neobabilónico representa, en efecto, una concepción política totalmente distinta de la del Imperio asirio. Éste consistía esencialmente en una agrupación territorial dependiente de una dinastía que trataba de sacar de ella el mayor provecho posible. El Imperio de Babilonia, por el contrario, tiene como centro la mayor metrópoli comercial de Asia, cuya política sólo tiende a la posesión de territorios cuando éstos son necesarios para su expansión económica.

Así como Nínive era una ciudad estéril que, sin producir riqueza alguna, se afanaba en acumular las que le procuraba la dominación política del Oriente, Babilonia es una ciudad activa; es el gran punto regulador del comercio internacional de Asia; como control de tráfico y de finanzas constituye el principal factor de la riqueza de su Imperio, y, gracias a la actividad que irradia, da tanto como recibe.

Babilonia domina las grandes rutas del tráfico — el golfo Pérsico, el Éufrates y el Tigris —, a pesar de que sólo posea la orilla derecha de este último; se ha asegurado la posesión de las ciudades fenicias y de Siria; y la ocupación de Palestina, al permi-

tirle instalarse en Edom, le ha entregado el puerto de Asiongaber, en el mar Rojo. Entre estas dos zonas de intenso tráfico, Mesopotamia por una parte y Siria y Palestina por otra, desde el mar Rojo hasta el Orontes, se asegura el control de Arabia, así como la vigilancia sobre las grandes rutas de caravanas que unen a ésta con Babilonia y Damasco.

El centro del Imperio es la propia Babilonia, que, bajo Nabucodonosor, vuelve a adquirir el esplendor y la prosperidad que había conocido en el siglo XIX bajo Hammurabi. Esta prosperidad no es debida, como ocurría en Nínive, al botín y a las contribuciones de guerra. No cabe duda de que los países vasallos pagan tributo; pero, aparte de Joaquim de Jerusalén, ni uno solo de ellos se rebela contra Nabucodonosor durante el largo reinado de éste (605-562). Ello se debe a que Babilonia, en vez de buscar la guerra, se esfuerza en mantener la paz, que favorece sus negocios. Sin embargo, como los asirios, los babilonios son crueles y a menudo sanguinarios. Cuando la toma de Jerusalén, después de la insurrección de Sedecías, Nabucodonosor fue presa de feroces instintos e hizo arrancar los ojos al rey antes de llevarle cautivo a Babilonia, además de ordenar la degollación de príncipes y grandes y la deportación a Mesopotamia de lo más selecto de la población (587). No obstante, se trata de un ejemplo aislado.

Una vez aplastada la rebelión, Nabucodonosor llegó a adoptar una actitud liberal con respecto a los judíos, y envió a Mispah como gobernador a un escriba israelita llamado Godolías [88]. Permitió a los deportados que organizasen su culto; y, para reemplazar el templo perdido, se levantó la primera sinagoga en la propia Babilonia [89]. La población deportada no fue sometida a esclavitud, ni siquiera a una semiservidumbre, como ocurría antaño con los cautivos de los egipcios. Instalados en Caldea, la región más rica de Mesopotamia, los judíos se convirtieron en general en agricultores libres, granjeros unos [90] e incluso propietarios otros [91], y disfrutaron de los mismos derechos que los indígenas. Buen número de judíos pasaron a formar parte de la administración babilónica, y otros, como Tobías, emprendieron importantes negocios [92], o, como Ragüel, llegaron a ser grandes terratenientes [93]. La gente del pueblo, absolutamente libre, alquilaba su trabajo, como la mujer de Tobías, quien, una vez arruinada, se ganaba la vida yendo a tejer en las casas «de los extranjeros» [94]. Formóse en Babilonia una clase de mercaderes judíos, entre los cuales había financieros que asumieron firmemente la tarea de la percepción de los impuestos [95].

Por consiguiente, todos los súbditos del Imperio aparecen acogidos a los beneficios del derecho babilónico.

En la época del imperio neobabilónico, el derecho codificado antiguamente por Hammurabi y que siempre había seguido vigente en Babilonia, ciudad comercial donde habitaba una burguesía libre, conoce un nuevo y magnífico impulso. El derecho con-

tractual evoluciona y llega a procurar la aparición de la noción de solidaridad entre deudores y entre fiadores [96]; la garantía y la anticresis se convierten en instrumentos de un crédito perfeccionado [97], y cada vez se emplea más el contrato de sociedad. Al aumentar la capacidad de la persona, el individualismo desarrolla el derecho de asociación, que llega a penetrar incluso entre los campesinos más diseminados, quienes, para tomar tierras en arriendo, forman entre ellos asociaciones [98].

El derecho y la organización judicial de Babilonia irradian a todo el Imperio, donde el trabajo libre se extiende cada vez más y acaba con la servidumbre, que sólo subsiste en los grandes dominios sacerdotales, donde se mantiene — como en Egipto — un derecho más arcaico [99]. La justicia real, administrada por tribunales de cinco o siete jueces de carrera, legisla siguiendo las normas del derecho babilónico y contribuye eficazmente a unificar el derecho de todas las provincias del Imperio en lo que se refiere a cuestiones civiles y comerciales. Se han conservado juicios relativos a la constitución de garantías judiciales, a la protección de un acreedor con garantía contra un tercer comprador, a la atribución de la propiedad de una garantía al acreedor, a la venta de inmuebles por una suma de dinero y a la responsabilidad de los banqueros con respecto a los depositarios que poseen cuentas corrientes en sus establecimientos [100].

El crédito se desarrolla y la tasa del interés se unifica en un 20 % [101]. Desaparece la diferencia que había existido — y que hallamos también en Egipto en la época de Bocchoris — entre el préstamo de consumo, que alcanzaba el 100 % y aún más, y el préstamo de dinero, en condiciones mucho más asequibles.

El desarrollo de la economía monetaria es causa de una prosperidad que aumenta considerablemente el valor del trabajo; el precio de los transportes, a pesar de la enorme baja del tipo de interés, se ha sextuplicado desde la época de Hammurabi [102].

La moneda de plata se extiende hasta el punto de modificar profundamente la relación de valor entre la plata y el oro. Desde tiempos muy lejanos, el valor del oro no ha cesado de aumentar en relación con el de la plata. Durante el Imperio Antiguo, el valor del oro era en Egipto doble que el de la plata; a fines del siglo VII, es trece veces sùperior [103]. La economía adquiere un carácter tan abiertamente internacional que dichas relaciones son observadas en todas partes, principalmente a causa de la acción reguladora que ejerce el comercio babilónico.

La influencia de Babilonia, que en el siglo XVI a. C. había difundido el acadio por todo el Oriente como idioma del comercio y de la diplomacia, había sufrido desde el siglo XII a. C. una profunda decadencia a causa de las invasiones de los «pueblos del mar». En la misma Mesopotamia, las constantes incursiones de los arameos, que ahora forman el núcleo de la población, han sustituido el acadio por el arameo como idioma corriente. A partir de fines del siglo VII a. C., el gran renacimiento de Babi-

lonia y la extensión de su comercio propagan por doquier el arameo, que se convierte en un idioma internacional. Desde el Asia Menor hasta Persia, el arameo es esencialmente el idioma del comercio, el que hablan los agentes comerciales que los grandes mercaderes de Babilonia mandan a todas las provincias del Imperio y a los países extranjeros. Como es sabido, acabará suplantando a las diversas lenguas nacionales, incluso en Palestina y en Siria.

Babilonia es el auténtico núcleo de todo un continente, que, desde el golfo Pérsico hasta Tiro y Sardes, vive en su irradiación. Los judíos deportados por Nabucodonosor llegarían a contarse entre los agentes más activos de la influencia babilónica. Los escritos de Ezequiel, Daniel y Zacarías se hallarán impregnados de nuevos concepciones basadas en las ideas babilónicas, que, desde el siglo VI, se dejan penetrar por las concepciones religiosas de los medas.

Los ángeles, los querubines y los serafines, seres alados ya conocidos en Babilonia, aparecerán también entonces alrededor de Yahweh. La concepción de la lucha entre el Bien y el Mal, que forma la base del zoroastrismo, penetra en Babilonia ya antes de su conquista por Ciro; en el pensamiento judío ha aparecido Satanás, encarnación del Mal, al lado de Yahweh, Bien soberano [104].

No obstante, aunque Babilonia ejerció una acción inmensa desde el punto de vista jurídico y religioso, la debilidad moral de su culto le impidió crear una comunidad espiritual entre los pueblos de su Imperio. Las ideas religiosas de Babilonia no constituían una religión propiamente dicha, sino un culto. La falta de una creencia en la vida del más allá, y también la ausencia de un sistema moral vinculado a la idea de la divinidad, hicieron que el culto babilonio, poco inclinado al misticismo, no ejerciese jamás una influencia profunda en los grandes movimientos morales y sociales que comenzaban a manifestarse, a partir del siglo VII a. C., entre todos los pueblos del litoral mediterráneo. En cambio, Babilonia, realista y preocupada por las especulaciones materiales, debido al puesto importante que concedió en su culto a los oráculos, hizo progresar la astrología hasta el punto de sentar las bases de la astronomía, y al interesarse por la búsqueda de los orígenes del mundo mucho más que por su fin, se orientó hacia el estudio de los fenómenos físicos. No creó ciencia ni método, pero preparó los materiales que los griegos no tardarían en utilizar para sentar la base de las primeras investigaciones científicas.

Indiscutiblemente, bajo Nabucodonosor aparecía Babilonia como un gran centro cosmopolita. A través de su Imperio, que no comprende a Egipto ni el Asia Menor, las nacionalidades se difuminan, y se produce una confusión expresada mediante la lengua aramea, la cual tiene como norma de vida las instituciones babilónicas. Únicamente los pueblos más cercanos al mar, atraídos por una nueva fuerza, resistieron esta asimilación, por mucha que fuera su influencia. Palestina, situada entre Babilonia,

Fenicia, Egipto y el mar Rojo, debía convertirse en el punto convergente de las más diversas corrientes y, en medio de terribles crisis morales y materiales, difundir poco a poco la gran idea religiosa de un monoteísmo universal incubada en decenas de siglos de pensamiento egipcio y asiático; al igual que Grecia iba a echar los cimientos del racionalismo como nuevo método de pensamiento.

7. La política de paz de Egipto y de Babilonia

Durante el reinado de Nabucodonosor (605-562), Babilonia ejerce sobre todo el Oriente una indiscutible hegemonía. Como capital cosmopolita desempeña el mismo papel que Tebas durante la XVIII dinastía.

Y así como Egipto, al conseguir después de Thutmosis III todos los objetivos políticos y económicos que pretendía, se convirtió en una potencia pacífica, también Babilonia llevó a cabo una política de *statu quo,* o sea de paz.

Destruido el Imperio asirio con ayuda de los medos, Nabopolasar firmó ya con ellos un tratado de amistad. Con Lidia, Babilonia mantiene relaciones comerciales constantes; el rey Alyatte, cuyo reinado en Sardes (603-562) coincide casi exactamente con el de Nabucodonosor en Babilonia, orienta por completo su política hacia la expansión económica. Durante su reinado, Sardes se convierte en uno de los centros más importantes del tráfico internacional, dominado por el comercio y las finanzas de Babilonia. Pero, por otra parte, Sardes representa para Babilonia un mercado de primordial importancia, pues es en Sardes donde los comerciantes babilonios que trafican con el Mediterráneo central y occidental, por medio de los puertos fenicios entran en contacto con el comercio del mar Negro y del Egeo.

Por consiguiente, se impone la paz entre Babilonia y Sardes, pero ésta se halla amenazada por los medos, cuyo inmenso Estado se extiende desde el Elam hasta el río Halys, que constituye en el Asia Menor la frontera del reino de Alyatte. Los medos y los persas no forman aún más que un enorme estado feudal, cuyos intereses, como es lógico, parecen muy divergentes con respecto a los de Babilonia. Sin embargo, la situación geográfica que ocupan les concederá un papel esencial en la organización de la economía oriental. Desde las cumbres del Elam dominan la ruta de las caravanas que van a la India, y desde sus posiciones en los montes Zagros y sobre el alto Tigris controlan las vías de acceso que comunican Mesopotamia con el mar Caspio. El Halys les abre una salida al mar Negro y les asegura el dominio de las rutas terrestres.

Por lo tanto, Media rodea por todas partes al Imperio de Babilonia. Entre ambos Imperios se ha efectuado un reparto de influencias que asegura sus relaciones pacíficas. Babilonia, vuelta hacia la India y hacia el Mediterráneo, practica esencialmente una política económica, abandonando a los medos los territorios del Este y el Norte.

Sin embargo, la diplomacia babilónica, fundamentada sobre los datos de una tradición dos veces milenaria, ha cometido un error que ocasionará su ruina. Subestimando la importancia económica de las nuevas regiones abiertas a la navegación jónica en el mar Negro y en el mar Egeo, ha permitido que el rey medo se afiance en el litoral del Ponto Euxino y que se instale en la frontera de Lidia.

Es inevitable que se produzca un conflicto junto al Halys entre Ciaxares y el rey de Lidia. El puerto de Trebisonda y la gran metrópoli de Sardes ejercen una irresistible atracción sobre el estado medo, en plena expansión. Y cuando estalla la guerra entre los dos soberanos, Ciaxares y Alyatte, Nabucodonosor no interviene.

Heródoto narra que la guerra entre Lidia y los medos cesó a consecuencia de un eclipse de sol, pronosticado por Tales, que tuvo lugar en el apogeo de una batalla. Impresionados, Alyatte y Ciaxares decidieron hacer las paces. Lo que sí parece cierto es que acabaron la guerra decidiendo recurrir al arbitraje de dos extranjeros, un cilicio llamado Syennesis, y un babilonio llamado Labineto. Los árbitros fijaron el Halys como frontera entre los dos beligerantes. La paz fue seguida por un tratado de amistad, confirmado, siguiendo la tradición oriental, por el matrimonio entre Ciaxares y la hija de Alyatte [105]. El rey medo, aliado de Babilonia y de Lidia, adquiría una posición predominante en la política internacional.

Entre los sucesores de Nabucodonosor la política babilónica se mantendría — harto imprudentemente — en una actitud de absoluta neutralidad con respecto a los otros dos estados. Sin pensar en lo que representaría para ella la futura ocupación de Sardes por los reyes persas, Babilonia permitió que se preparase su irremediable decadencia porque no supo comprender a tiempo que el Asia Menor y la navegación jónica estaban a punto de convertirse en la clave de la supremacía económica.

Con respecto a Egipto, Nabucodonosor no cesó de mantener una política pacífica. Poco antes de subir al trono (605) había vencido a Necao en Karkhemish, victoria que le había permitido adueñarse de Siria. A partir de entonces se abstuvo de toda provocación contra Egipto. La coalición de inspiración egipcia que fomentó contra él Joaquim, rey de Jerusalén, entonces bajo protectorado egipcio, no le condujo a una guerra contra Necao. Las dos potencias deseaban localizar el conflicto; Egipto porque no se consideraba con suficiente fuerza para medirse en tierra con el ejército babilónico, y, por lo tanto, no buscaba ya nuevas adquisiciones territoriales.

Durante el reinado de Psamético II (594-588), las relaciones entre Egipto y Babilonia fueron pacíficas. La política de paz que Egipto practicaba en Asia desde 605, permitió a Psamético II, por un lado, restaurar, después de una rápida y victoriosa campaña (591), su autoridad en la parte septentrional de Nubia [106] y volver a explotar sus minas de oro, y, por otro lado, orientarse cada vez más hacia Lidia y el mundo griego. En Asia, Psamético II aceptó el hecho consumado del protectorado babilónico

en Siria. Por su parte, Tiro, y tal vez Sidón, habían conservado su independencia. Por lo tanto, procuró convertir los contactos diplomáticos en medio para mantener la influencia egipcia en Fenicia. En el transcurso del año 4 de su reinado (590 a. C.), que siguió a su campaña de Nubia, organizó una gran peregrinación a la costa siria, en la que tomaron parte, encabezados por el propio rey, los delegados de los principales templos del país, portadores de ramilletes enviados por los dioses de Egipto a la diosa de Biblos [107]. Fue un verdadero paseo triunfal [108]. Así se sostenía en Fenicia un partido egipcio, que la creciente potencia naval del faraón apoyaba con su prestigio.

Egipto se separaba manifiestamente del continente para integrarse en la economía nueva, cuyo centro iba a ser el Mediterráneo. Hasta el siglo VII a. C. la civilización oriental no había cesado de verse dominada por las dos civilizaciones que durante tres mil años se habían desarrollado en el valle del Nilo y en Mesopotamia. Pero desde la expansión económica, que había abierto vastos mercados en el Norte y en el Oeste, los intereses de las ciudades egipcias, siempre dependientes del mar, eran arrastrados por la corriente que, pasando primero por las ciudades fenicias y por las ciudades griegas después, creaba nuevas vías de tráfico. En todo tiempo, la navegación de Creta, y más tarde la del mar Egeo, había ejercido una profunda influencia sobre la economía egipcia. Al aumentar esta importancia del mar en los contactos comerciales, se producía en Egipto un nuevo equilibrio económico. Y a partir de entonces, Oriente, en vez de gravitar alrededor del eje Nilo-Mesopotamia, iba a escindirse en dos focos distintos de civilización: uno que continuaría la antigua tradición egipcio-asiática, y otro que se formaría alrededor del Mediterráneo oriental bajo la influencia directa de dos centros principales: Sardes y el Delta egipcio.

Desde el punto de vista económico, Asia Menor era el centro de contacto más activo entre Asia y los países mediterráneos. Pero en el dominio de la civilización, era Egipto, como cuna de las ideas antiguas y de las nuevas tendencias, quien iba a desempeñar el papel principal. La magnífica continuidad de su historia convertía el valle del Nilo en el lugar más civilizado del mundo. Su posición geográfica entre la India, Asia y el mundo greco-lidio le abría nuevos destinos. A partir de entonces ya no sería un continente independiente, al margen del mundo civilizado, sino que iba a convertirse en el centro de éste. El Nilo dejaría de ser un río interior para transformarse en una ruta internacional, y su desembocadura no tardaría en permitir el paso de los productos occidentales al mar Rojo y la carga de las especias indias a bordo de navíos griegos que las transportarían a Occidente.

El encuentro de las antiguas vías del comercio continental con las nuevas rutas del tráfico mediterráneo daba a las ciudades del Delta una importancia creciente.

Ello explica que, a partir del siglo VII a. C., dichas ciudades adquieran en la vida política del país una posición predominante.

1. HERÓDOTO, II, 147 y ss.

2. HERÓDOTO, II, 147, 151, 152.

3. En aquellos tiempos no había más que once príncipes, lo que explica las once copas de oro del relato de Heródoto.

4. Por tratarse de su coronación, Psamético, según Heródoto, es el último en ofrecer la libación al dios.

5. HERÓDOTO, II, 157.

6. BR., *A.R.*, IV, §§ 935-958 (Estela de la *Adopción)*; DRIOTON y VANDIER, *Ég.* págs. 577 y 578, 617, 677.

7. La XXVI dinastía (663-525) comprende los reinados siguientes:
   Psamético I (663-609);
   Necao (609-594);
   Psamético II (594-588);
   Apries (588-568);
   Amasis (568-526), llevado al trono por una insurrección de carácter popular;
   Psamético III (526-525);
   según DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, pág. 632.
   Acerca de la historia de la XXVI dinastía, la obra esencial es F.-K. KIENITZ, *Die politische Geschichte Ägyptens vom 7. bis zum 4. Jahrhundert vor der Zeitwende* (Berlín, 1953), págs. 11-54; cf., para la cronología, las págs. 154 y ss. Véase también M. F. GYLES, *Pharaonic Policies and Administration, 663 to 323 B.C.* (Chapel Hill, 1959), págs. 17 y ss.

8. F.-K. KIENITZ, *op. cit.*, no admite la versión tradicional que afirma que Psamético I era hijo de Necao y fue entronizado en Atribis por los asirios antes de convertirse en rey de Sais, y le considera como un militar llevado al trono por los mercenarios.
   No obstante, existe una grave objeción a esta tesis. Se dice que, como príncipe de Atribis y de Sais, Psamético pudo disponer de los recursos necesarios para enrolar a los mercenarios, gracias a los cuales constituyó su ejército. De lo contrario, no se comprende de dónde habría obtenido las sumas considerables que exigía el mantenimiento de un ejército de mercenarios.

9. J. YOYOTTE, *Les Principautés du Delta...*, página 178.

10. DE ROUGÉ, *Notice des Monuments du Louvre*, 7.ª ed. (París, 1880), pág. 45, núm. 93.

11. Cf. acerca de la III dinastía: J. P., *Inst.*, I, página 183.

12. DE ROUGÉ, *op. cit.*, pág. 47, núm. 97. Cf. J. P., *Inst.*, I. pág. 343.

13. DE ROUGÉ, *op. cit.*, núm. 93 (pág. 45). H. GAUTHIER, *Un notable de Saïs*, en *A.S.A.E.*, XXII (1922), págs. 81 y ss. En lo que se refiere a las III y IV dinastías, cf. J. P., *Inst.*, I, págs. 162 y ss. y 267 y ss.

14. J. YOYOTTE, *Trois notes pour servir à l'histoire d'Edfou*, en *Kémi*, XII (1952), págs. 91-96.

15. H. RANKE, *Statue eines hohen Beamten unter Psammetich I*, en *Z.A.S.*, XLIV (1907), págs. 42-54, y H. GAUTHIER, *loc. cit.* Cf. J. P., *Inst.*, I, «La carrière de Meten», págs. 139 y ss.

16. BR., *A.R.*, IV, §§ 901 y ss.; J. BREASTED considera erróneamente a estos gobernadores como si fuesen todavía príncipes soberanos. Cf. DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, pág. 617.

17. F. L. GRIFFITH, *Catalogue of the Demotic Papyri in the John Rylands Library*; véanse aquí los archivos del «jefe de los buques» Peteisis. J. CAPART ha relatado la historia de la familia de Peteisis en *Un roman vécu il y a vingt-cinq siècles* (Bruselas, 1914).

18. DE ROUGÉ, *op. cit.*, págs. 41 y 42, núms. 84 y 85.

19. A. MORET, *La condition des féaux*, en *R.T.*, XIX, págs. 112-148. Acerca del carácter hereditario de las prebendas sacerdotales, véase también R. JELINKOVA, *Gestion des rentes d'offices*, en *C. d'É.*, XXVIII/56 (1953), págs. 228-237; y lo que dice acerca del período saíta H. KEES en *Das Priestertum im ägyptischen Staat vom neuen Reich bis zur Spätzeit* (Leiden, 1953), págs. 263 y ss.

20. Cf. en lo que se refiere a la dinastía IV: J.P., *Inst.*, I, págs. 242 y ss.

21. Cf. DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, págs. 588 y ss.:

«Le souci d'archaïsme»; B. GUNN, *The stela of Apries at Mitrahina,* en *A.S.A.E.,* XXVII (1927), págs. 211 y ss.

22. Todos estos datos proceden de los *Rylands Papyri* antes citados. Véase el excelente relato de J. CAPART, *Un roman vécu,* en las págs. 37, 38, 77, 90, 93, 94, 95, 98.

23. E. SEIDL, *Ägyptische Rechtsgeschichte der Saiten- und Perserzeit* (Gluckstadt, 1956), páginas 32 y ss.

24. J. P., *Inst.,* II, págs. 137 y ss.

25. DE ROUGÉ, *op. cit.,* pág. 46, núm. 94.

26. DIODORO, I, 75.

27. *Rylands Papyri* (J. CAPART, *op. cit.,* pág. 67).

28. *Ibidem,* pág. 17.

29. *Rylands Papyri* (J. CAPART, *op. cit.,* pág. 29).

30. *Ibidem,* p. 82.

31. DIODORO, I, 75-76.

32. Véase B. GRDSELOFF, *L'insigne du Grand Juge égyptien,* en *A.S.A.E.,* XL (1940), págs. 185-202; láms. XXIX-XXXI.

33. En la tumba de Rekhmire (XVIII dinastía) pueden verse representados cuatro gupos de diez «cilindros de cuero» que son extendidos ante el primer ministro cuando éste celebra audiencia (cf. N. de GARIS DAVIES, *The Tomb of Rekh-Mi-Rê at Thebes,* II, lám. XXV); parecen haber sido las leyes codificadas a partir de entonces.

34. HERÓDOTO, II, 30-31.

35. HERÓDOTO, II, 164-166.

36. HERÓDOTO, II, 168.

37. *Rylands Papyri* (J. CAPART, *op. cit.,* pág. 17).

38. G. POSENER, *Les douanes de la Méditerranée dans l'Egypte saïte,* en *Rev. de Philol., Littér. et Hist. Anciennes,* XXI, 2 (París, 1947), págs. 117-131.

39. E. CHASSINAT, *Monnaies égyptiennes à légendes hiéroglyphiques,* en *R.T.,* XXX (1923), págs. 141 y ss.

40. G. DARESSY, en *A.S.A.E.,* XVIII (1918), páginas 29-33. H. GAUTHIER, *Un notable de Saïs (A.S.A.E.,* XXII, págs. 81 y ss.). Bajo Amasis, un «director de todos los trabajos del rey» será general de la infantería del Alto y el Bajo Egipto.

41. *Rylands Papyri* (J. CAPART, *op. cit.,* pág. 55).

42. *Ibidem,* pág. 13.

43. *Ibidem,* pág. 36; 95.

44. *Ibidem,* pág. 57.

45. *Ibidem,* pág. 16.

46. *Ibidem,* pág. 17.

47. *Ibidem,* pág. 17.

48. *Ibidem,* pág. 23.

49. BR., *A.R.,* IV, § 945.

50. A. MORET, *L'Ég. pharaonique,* pág. 548.

51. BR., *A.R.,* IV, § 942.

52. G. POSENER, *Dictionnaire de la Civilisation Égyptienne* (París, 1959), pág. 4 a.

53. BR., *A.R.,* IV, §§ 947-958.

54. *Ibidem,* IV, §§ 960, 965, 978.

55. *Ibidem,* IV, §§ 960, 964.

56. DRIOTON y VANDIER, *Ég.,* págs. 591 y ss.; H. de MEULENAERE, *Herodotos over de 26 ste Dynastie* (Lovaina, 1951), págs. 30 y ss., 50 y ss., 67 y ss., 75 y ss., 97 y ss.; F.-K. KIENITZ, *Die politische Geschichte Ägyptiens vom 7. bis zum 4. Jahrh.,* págs. 11 y ss.; M. F. GYLES, *Pharaonic Policies and Administration, 663 to 323 B.C.* (1959), págs. 89 y ss.

57. HERÓDOTO, IV, 41 y ss.

58. L. DELAPORTE, *Le Proche Orient Asiatique* (col. *Clio),* pág. 263.

59. A. MORET, *Histoire de l'Orient,* págs. 706 y ss.; A. T. OLMSTEAD, *History of the Persian Empire* (Chicago, 1948), págs. 16 y ss., 29 y ss.; H. GOOSSENS, *Histoire Universelle, Encyclopédie de la Pléiade* (París, 1956), págs. 419 y ss.

60. HERÓDOTO, I, 95.

61. *Ibidem,* I, 96.

62. E. BENVENISTE, *Les Mages dans l'Iran ancien* (en *Publ. de la Sté. des Études Iraniennes,* París, 1938), págs. 6-13.

63. HERÓDOTO, I, 102.

64. Como lo indican las costumbres del matrimonio consanguíneo y de la exposición de los muertos a los animales y pájaros, que practican los medos, pero no los persas (E. BENVENISTE, *op. cit.).*

65. Véase HERÓDOTO, I, 131, 132, 140, y el análisis

que de ello presenta E. BENVENISTE, *The Persian Religion according to the Chief Greek Texts* (París, 1929), págs. 22-49.

66. Por esto, al morir Cambises, la tribu de los magos procurará conservar el poder transfiriéndolo a uno de los suyos, Gaumata. Acerca del término «mago» en su acepción étnica, E. BENVENISTE, *Les Mages dans l'Iran Ancien.*

67. Ch. AUTRAN, *Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du Christianisme,* pág. 152.

68. Como los israelitas.

69. HERÓDOTO, I, 125.

70. HERÓDOTO, I, 114-115.

71. E. BENVENISTE, *Les Mages dans l'Iran Ancien,* pág. 21.

72. Como Israel con Salomón.

73. Los reyes medos se sucedieron como sigue: Dejoces (alrededor del 700) — Fraortes — Ciaxares (633-584) — Astiages (584-555).

74. HERÓDOTO, I, 125.

75. HERÓDOTO I, 103.

76. II *Reyes* XXIII: 29.

77. B. COUROYER, *Le litige entre Josias et Néchao* (II *Chr.* XXXV: 20 y ss.), en *Rev. Bibl.,* LV (París, 1948), págs. 388-396; F.-K. KIENITZ, *Die politische Geschcibte Ägyptens vom 7. bis zum 4, Jahrh.,* págs. 159 y ss.

78. II *Reyes* XXIII: 29-35; HERÓDOTO, II, 159.

79. *Jeremías,* XLVI; II *Reyes* XXIV: 7.

80. A. MORET, *L'Ég. pharaonique,* pág. 567.

81. HERÓDOTO, II, 158. G. POSENER, *Le canal du Nil à la Mer Rouge avant les Ptolémées,* en *C. d'É.,* XIII/26 (1938), págs. 258 y 273. Cf. también G. POSENER, en *Dictionnaire de la Civilisation Égyptienne* (París, 1959), págs. 40 y 41.

82. Metrópoli del nomo arábigo.

83. O sea el Mediterráneo.

84. El estrecho de Gibraltar.

85. HERÓDOTO, IV, 142.

86. Es el nombre que los griegos daban a África.

87. Este hecho demuestra precisamente que los fenicios doblaron el cabo de Buena Esperanza.

88. H. DUESBERG, *Les Scribes Inspirés,* I, pág. 503.

89. *Ibidem,* I, pág. 555.

90. HILPRECHT y CLAY, *Babylonian Expedition,* X, 92. Los documentos datan de Artajerjes I y de Darío II, pero los judíos que se habían quedado en Mesopotamia seguían viviendo allí como en los tiempos del cautiverio.

91. *Ibidem,* X, 8.

92. Tobías presta 10 talentos a Gabelus *(Tob.,* I: 16); hace fortuna en Media *(Tob.,* IX: 5-12).

93. *Tob.,* VII: 15-20; VIII: 24.

94. *Tob.,* II: 19.

95. HILPRECHT y CLAY, *op. cit.,* IX, 15.

96. Contra E. CUQ, *Études sur le droit babylonien* (París, 1929), págs. 297-309. Véase también H. POGNONG en *Journ. des Savants,* 1918, pág. 176.

97. Véase H. PETSCHOW, *Neubabylonisches Pfandrecht* (Berlín, 1956).

98. HILPRECHT y CLAY, *op. cit.,* IV, 45.

99. E. CUQ, *op. cit.,* pág. 405. En él se admite aún sobre todo la servidumbre por deudas.

100. *Ibidem,* págs. 403-405.

101. *Ibidem,* pág. 257.

102. El alquiler de un navío capaz de transportar 60 gurs de cebada era de un sexto de siclo diario durante el reinado de Hammurabi; bajo Nabucodonosor, de un siclo por día.

103. DAREMBERT y SAGLIO, véase *talent.*

104. A. MORET, *Hist. Or.,* II, pág. 782.

105. HERÓDOTO, I, 74.

106. S. SAUNERON y J. YOYOTTE, *La campagne nubienne de Psammétique II et sa signfication historique,* en *B.I.F.A.O.* (1958), págs. 157-207.

107. F. L. GRIFFITH, *Rylands Papyri,* III, pág. 92-97.

108. J. YOYOTTE y S. SAUNERON, *Sur le voyage asiatique de Psammétique II,* en *Vetus Testamentum,* Leiden, 1951, págs. 140-144.

V. LA INFLUENCIA DE LAS CIUDADES IMPULSA A EGIPTO POR EL CAMINO DE LAS REFORMAS DEMOCRÁTICAS.

1. Egipto se orienta hacia el Mediterráneo Lo que caracteriza a la nueva civilización aparecida en el siglo VII a. C. en todo el litoral mediterráneo es su esencia comercial y urbana.

En todas las ciudades existe una burguesía, antigua o reciente según su origen, pero que en todas partes, a partir del siglo VIII a. C., ocupa un puesto predominante y hace retroceder al antiguo régimen patriarcal. El movimiento se inicia en Egipto, en Sais, donde Bocchoris, alrededor de 715, suprime el régimen señorial, emancipa a los siervos, extingue las deudas y promulga un código de los contratos. Después se extiende a Sardes, donde Giges se apoya en el partido de los burgueses ricos desde su ascenso al trono en 687. En Mileto, los reyes neleidas se ven obligados a aceptar la colaboración de la poderosa corporación de armadores. En Éfeso, la opulenta familia de los Melas, que posee una considerable potencia financiera, dirige el todopoderoso partido de los hombres de negocios. En todas partes son las ricas oligarquías las que gobiernan: mil familias en Colofón [1] y seiscientas en Heraclea del Ponto [2] constituyen la asamblea de los ciudadanos.

Desde Jonia, al pasar a Eubea y al istmo de Corinto, el movimiento comercial hace aparecer una promoción de hombres de negocios y de navegantes. En Corinto, en Sicione y en Megara, la nobleza doria es derrocada en el siglo VII por unos movimientos populares que al entregar el poder a los «tiranos» inauguran una era de profundas reformas sociales. En Sicione, Ortágoras funda en 670 una dinastía de tiranos que conservará el poder hasta 570. La nobleza es exiliada o huye de la ciudad, se introduce un derecho uniforme para todas las clases sociales y una jurisdicción pública sustituye a la justicia de los nobles. Una auténtica revolución agraria acaba con el régimen señorial e inaugura un período de paz social. Poco después, en 657, Cipselos expropia en Corinto los dominios señoriales y los trasforma en pueblos dotados de una organización municipal democrática. Se promulgan leyes contra los desocupados. Una política a la vez mercantil y social es apoyada por una reforma monetaria que adopta como patrón la dracma de plata, de un valor equivalente al del *kedet* egipcio [3]. Periandro, que sucede a su padre en 627, continúa sus reformas y emprende grandes trabajos destinados a la vez a suprimir el paro obrero, a dotar a la ciudad de agua

potable, a embellecerla y a mejorar sus instalaciones portuarias. En 640, el pueblo de Megara, dirigido por Teágenes, se apodera de los grandes dominios.

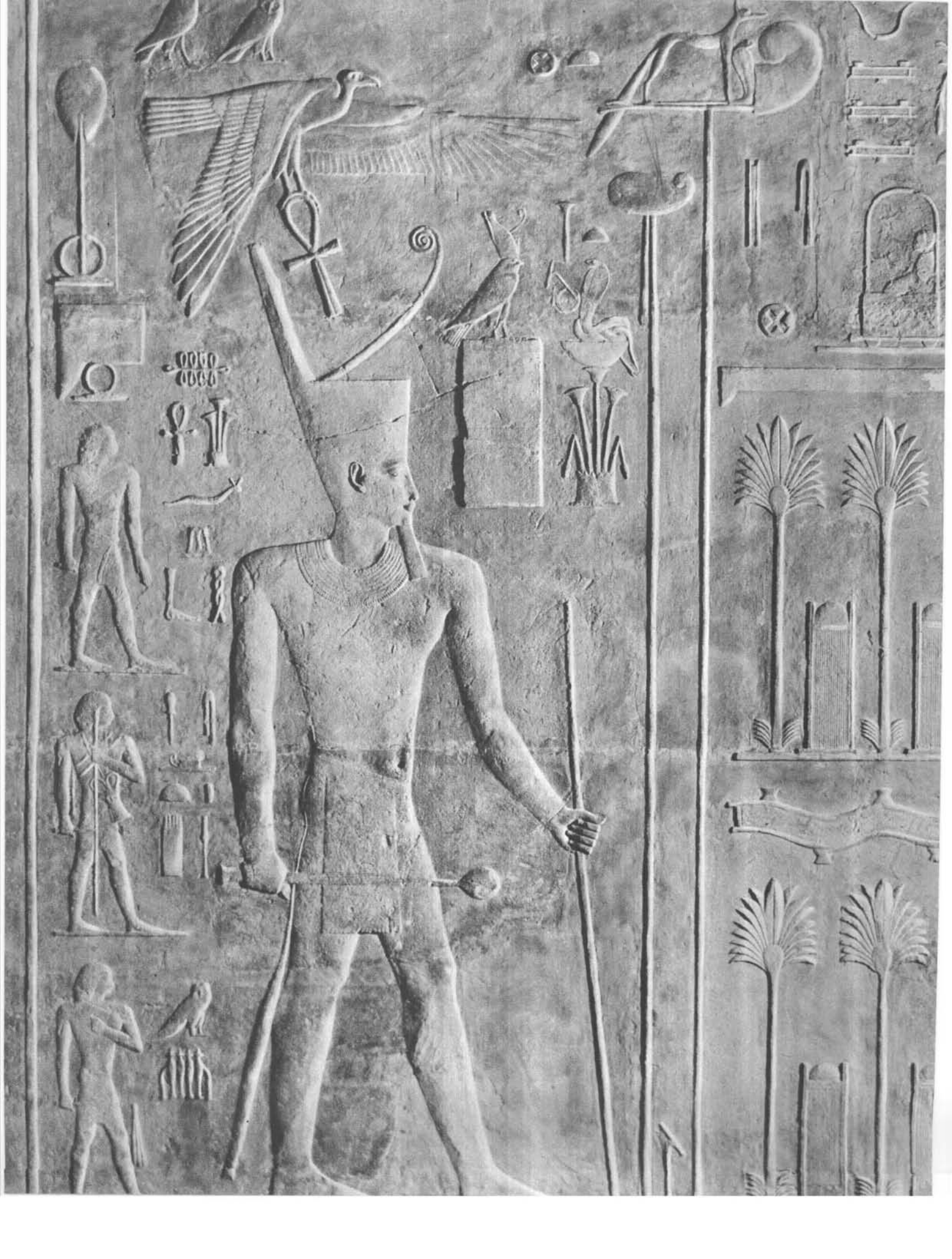
En las nuevas colonias aparecen legisladores que organizan la vida social. En 663, Zaleucos promulga en Locria una constitución que apela a los mil ciudadanos más ricos para que se sienten en la asamblea, crea una jurisdicción pública y hace aparecer edictos con normas igualitarias de derecho civil. Unos treinta años más tarde, Carondas dota a su vez de leyes escritas a la importante ciudad de Catania; todos los ciudadanos son admitidos en la asamblea, se crea una jurisdicción popular, desaparece la familia como célula social y se funda la democracia —así lo desea su autor— sobre la moderación, las virtudes cívicas y privadas y la adhesión a la patria [4]. En 621, Dracón es llamado a Atenas para la publicación de un código que acaba con la justicia de clases [5]. Solón, en 594, instaura con su constitución un régimen de democracia moderada y de igualdad jurídica, suprime el apremio personal, «asegura el presente y el futuro del pueblo gracias a la prohibición del préstamo que toma las personas como garantía» [6], y, sin confiscar los fondos de los poseedores, restablece a los esclavizados por deudas en posesión de las tierras de las que sus acreedores se habían apoderado.

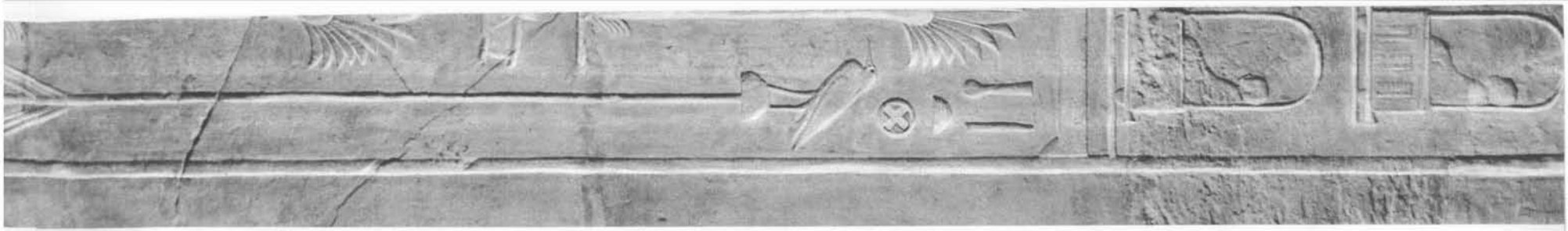
Esta serie de reformas, que en Egipto, Lidia y Grecia, provocan por doquier la emancipación de las poblaciones de las ciudades y de su periferia, pertenecen sin ningún género de dudas al mismo gran movimiento directamente ocasionado por el desarrollo del comercio. La influencia de Egipto aparece aquí como causa determinante, pues no sólo es en este país donde se produce, en 715, la primera manifestación, o sea la publicación del código de Bocchoris: la relación existente entre dicho código y las constituciones griegas es un hecho innegable.

Los principios morales sobre los cuales Carondas afirma fundamentar su constitución son no la expresión de la moral griega de su tiempo, sino la transposición de las ideas que dominan en Egipto: cada uno, dice Carondas, debe dedicarse a la práctica de la virtud, y para conseguirlo huirá de las malas compañías, honrará a sus padres, observará fidelidad conyugal — idea específicamente egipcia —, cerrará su espíritu a la cólera, no proferirá injurias, mantendrá su palabra y no hará ostentación de un lujo insolente. Y al mismo tiempo que los preceptos de los moralistas eran enseñados en Egipto a los niños que frecuentaban las escuelas, Carondas — a falta de escuela — quiere que el prólogo de su código sea recitado y cantado en todas las reuniones públicas [7]. Pero donde aparece más manifiesta la influencia egipcia es en el código de Solón. Constituye éste una asombrosa excepción en el derecho público griego. Efectivamente, depués de Solón fue Atenas la única ciudad griega que dejó de practicar la servidumbre por deudas. Antes de Solón, solamente las instituciones introducidas por Bocchoris habían proclamado el *habeas corpus*. Por otra parte, la reforma de Solón,

LÁMINAS 31 A 39 ▶

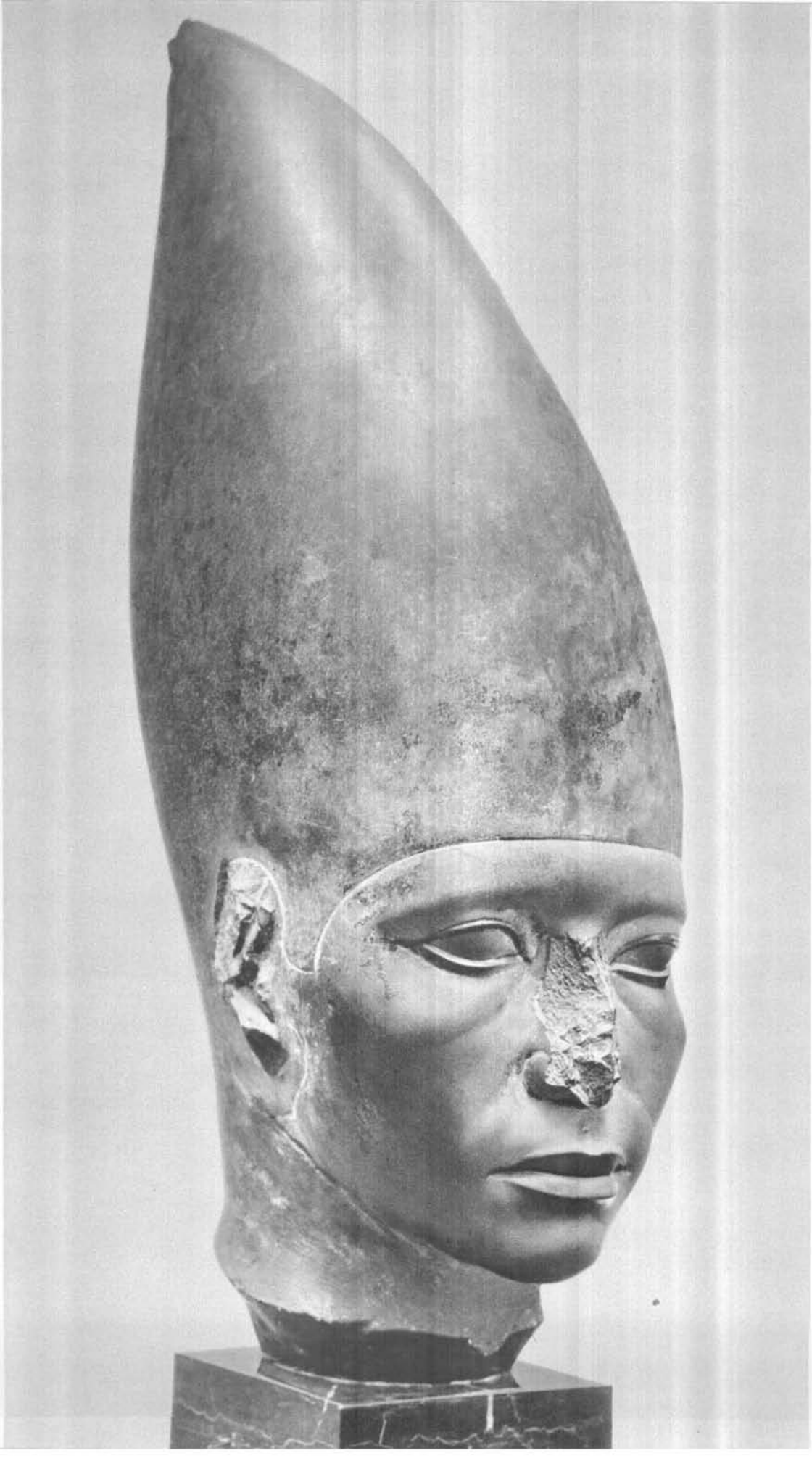


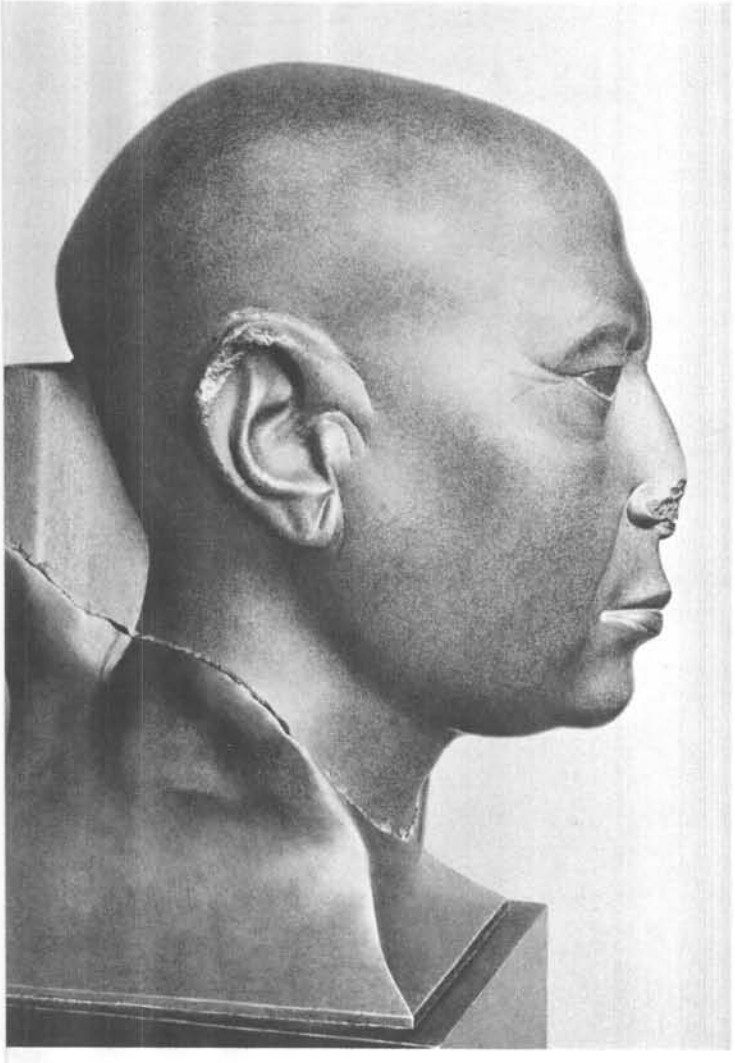


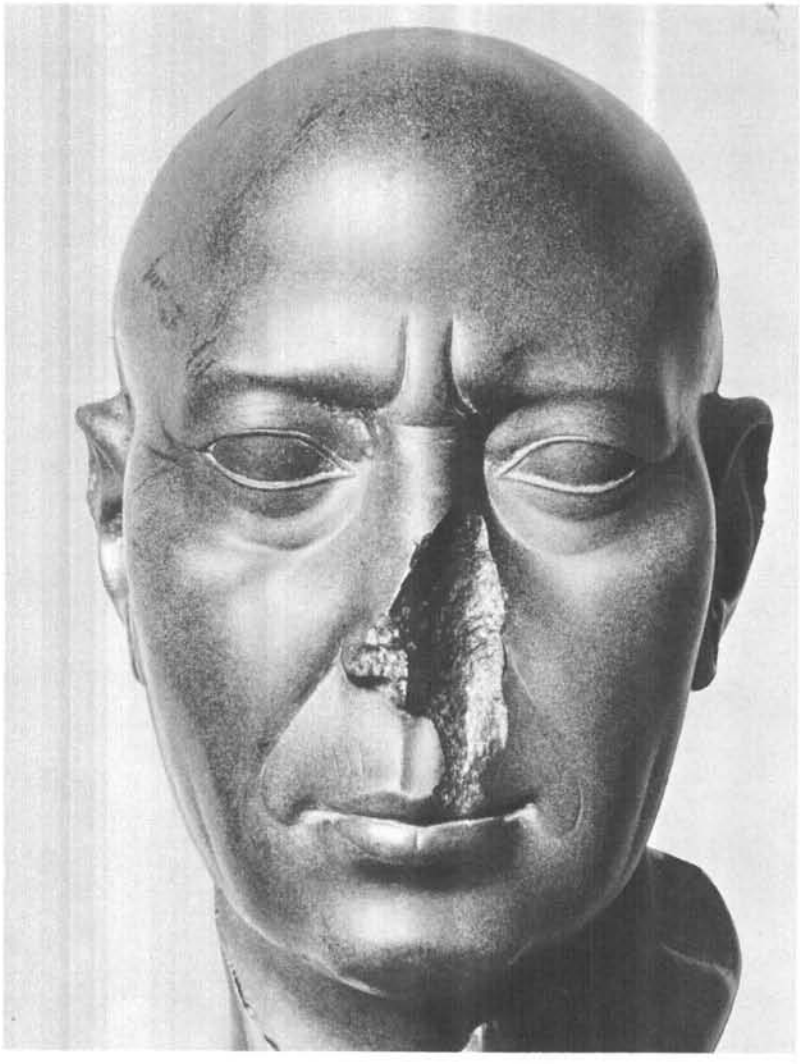


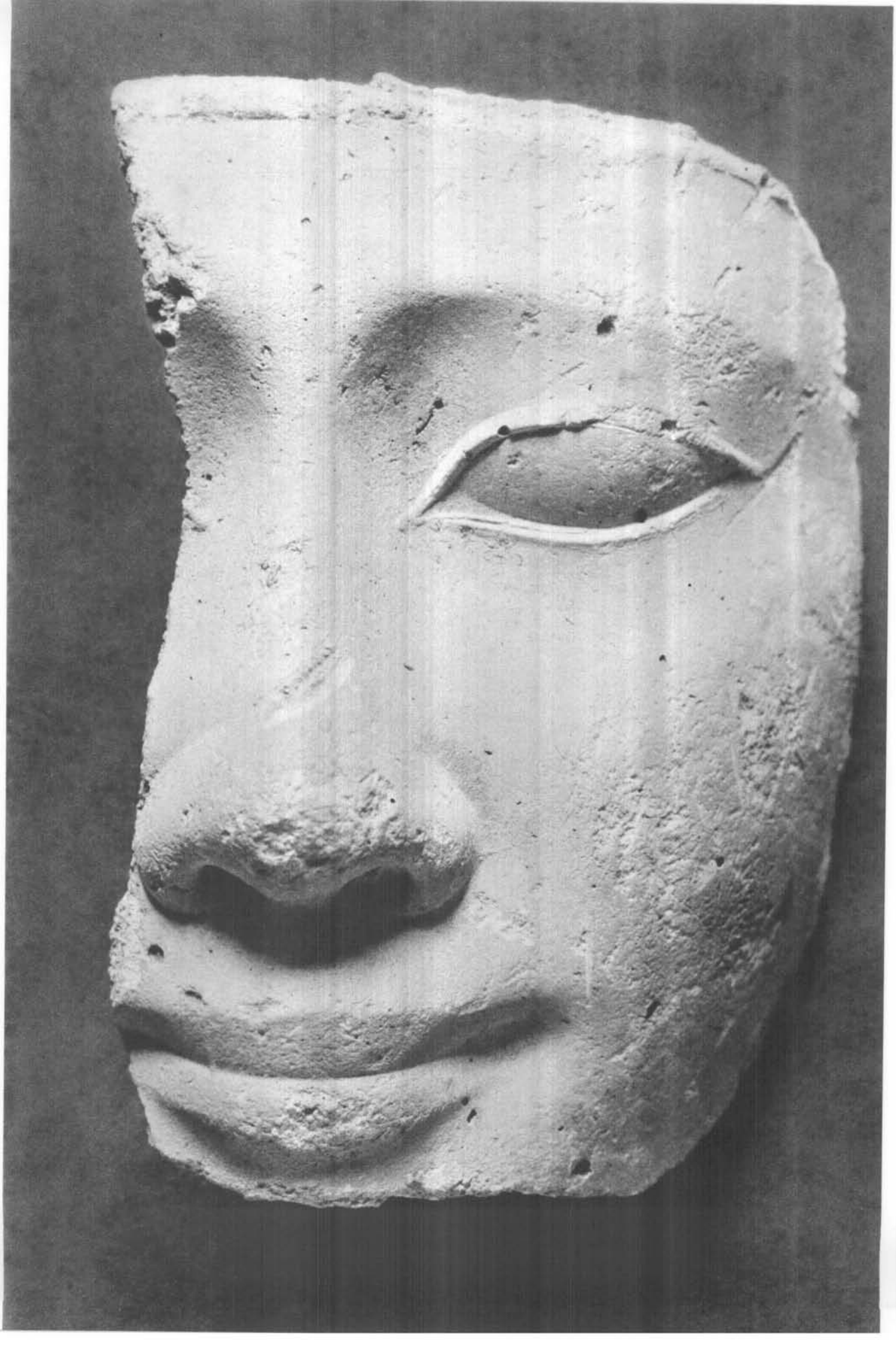


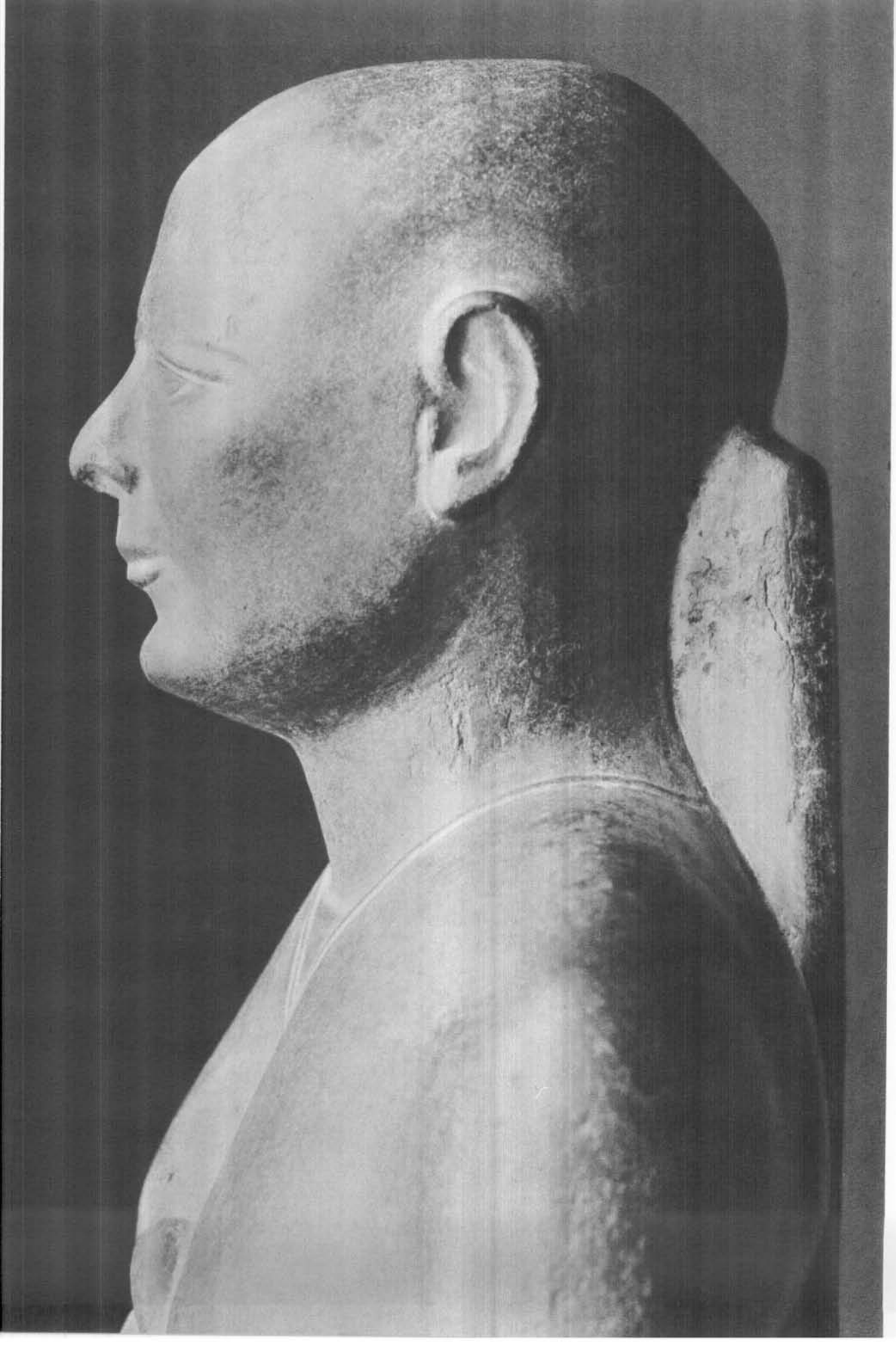












que consistió en restituir las tierras confiscadas a sus antiguos poseedores, solventa la cuestión de las deudas sin afectar a la propiedad de nadie. En este aspecto se separa claramente de las radicales reformas realizadas por los tiranos de Sicione, Corinto y Megara, pero se aproxima mucho, en cambio, al sistema de Bocchoris, quien, al negarse a reconocer los créditos no confirmados por escrito, suprimía los embargos resultantes de ellos.

Durante la monarquía saíta, el código de Bocchoris se hallaba en vigor en todo el Delta. Solón, que había recorrido durante largos años el Mediterráneo debido a su profesión de comerciante, conocía Egipto. Promulgada su constitución, volvió a visitarlo, «a la vez por negocios y por curiosidad» [8]. Había podido apreciar allí los beneficios de la democracia moderada reinante, garantizada por la ley. No obstante, la reforma de Bocchoris era ya conocida en el mundo griego; Carondas, para evitar que el pueblo se endeudase, había proscrito el reconocimiento de las deudas no escritas.

En resumidas cuentas, la misión de Solón consistió en transponer en Atenas las reformas sociales, tan sabias como audaces, del rey demócrata de Sais. Estas reformas debían convertir el Ática en un solitario islote de la libertad individual dentro de un mundo griego que, anteponiendo por doquier los derechos de la propiedad al respeto a los seres humanos, se negaba, como el derecho babilónico, a sancionar el *habeas corpus* admitido por Egipto y excepcionalmente por Atenas.

Una evolución social idéntica se manifiesta en todas las ciudades comerciales, a pesar de que sus estatutos políticos sean muy distintos. Es en Egipto donde alcanza su desarrollo máximo. Las ciudades forman parte integral del reino. El derecho público queda enmarcado no solamente por la ciudad, sino por todo el país. Por lo tanto, los movimientos sociales se producen en éste de modo totalmente distinto que en las ciudades griegas, cada una de las cuales constituye un Estado independiente. En Egipto, la población no ejerce una acción directa sobre la ley, que emana del rey. Las reformas son, pues, obra del poder central. En las ciudades griegas, por el contrario, cualquier reforma social no puede ser llevada a cabo sino por el triunfo del partido político que la preconiza. La evolución social se ve acompañada en ellas de profundas luchas políticas, que sólo aparecen en Egipto en momentos de crisis particularmente graves. Además, el derecho, que es el mismo para todas las ciudades egipcias, presenta un carácter estrictamente local en las griegas [9].

En Lidia, donde el derecho público se halla en plena evolución, la centralización está mucho menos desarrollada que en Egipto. Sardes, la capital, posee, al parecer, cierta autonomía jurídica; pero su vida económica depende de la política real.

Las ciudades jónicas, las urbes griegas más importantes y prósperas, se benefician, a pesar de formar Estados autónomos, del *hinterland* económico que para ellas representa Lidia. La política de los reyes mermnadas ejerce una influencia directa sobre su

◀ LÁMINAS 31 A 39

prosperidad. Como contrapartida a las ventajas económicas que obtienen como antepuertos de Lidia, estas ciudades se ven continuamente amenazadas por la imposición de la tutela real, a la que sólo consiguió escapar Mileto al precio de constantes guerras. En Grecia, por el contrario, las ciudades, que representan un núcleo de población urbana en medio de la población rural que vive en las aldeas o en el ambiente del régimen señorial, son Estados independientes, que, por motivos de competencia mercantil o por la posesión de colonias, se levantan continuamente unos contra otros.

No existe, en consecuencia, una medida común en la vida política de las poblaciones urbanas egipcias, lidias o griegas; sin embargo, la similitud en el movimiento social es innegable. Las ciudades más extensas y las más ricas son las del Delta egipcio; también la civilización egipcia es la más avanzada. No debe, pues, extrañar que este movimiento social se haya iniciado en las ciudades del Delta, y que éstas hayan ejercido una profunda influencia en toda la cuenca oriental del Mediterráneo. Como todos los grandes movimientos, la corriente democrática que se afianza a partir del siglo VIII a. C. va acompañada de una evolución del sentimiento religioso, que, como el movimiento social, ha sido directa y profundamente influido por Egipto.

En el delta del Nilo, el advenimiento de la dinastía saíta, que marca el triunfo de la burguesía urbana, ha conferido una extraordinaria amplitud a los cultos de Osiris e Isis. En las ciudades, las fiestas osiríacas se convierten en grandes manifestaciones de piedad colectiva. Sais y Bubastis atraen a cientos de miles de peregrinos, que acuden a ellas para asistir a la celebración de los misterios que representan la muerte y la resurrección del dios.

Al culto de Osiris en Egipto corresponde con gran exactitud en las ciudades fenicias el de Adonis [10]. Este culto, también de origen agrario, se ha transformado esencialmente en un culto urbano. Ya durante el tercer milenio, Tammuz era el dios más popular de las ciudades sumerias. Desde la más remota antigüedad, ha sido confundido en las ciudades sirias, y después en las fenicias, con el dios Adonis, también estrechamente emparentado en Biblos con Osiris. Éste e Isis acabarán confundiéndose con Adonis y Baalat. Desde Fenicia, el culto de Adonis ha pasado a la isla de Chipre, influyendo sin duda en los misterios de Cibeles y de Atis, en Asia Menor, y penetra asimismo en Palestina, donde, en la época de Salomón, las mujeres lloraban la muerte de Tammuz [11].

Desde Asia Menor pasó a Grecia; aquí le cantaron Alceo de Mitilene [12] y Safo [13].

En Grecia, a partir del siglo VIII, Dionisos adquiere una importancia cada vez mayor en los misterios [14] vinculados por doquier al antiguo culto cretense de las diosas madres y al culto agrario. Con Dionisos penetran las ideas representadas por los cultos del Osiris egipcio y del Adonis de Biblos. Dionisos, Osiris, Adonis y Atis aparecen cada vez más como divinidades semejantes. Todos ellos representan al mismo joven

dios que muere en la flor de la edad y resucita, símbolo de la fuerza creadora de la naturaleza que se extingue en invierno para renacer al llegar la primavera; dios bueno, cuya muerte salva al mundo, y dios de los muertos, y, por lo tanto, dios de las almas. El culto agrario se convierte en todas partes en el culto consagrado a la supervivencia de las almas en el más allá [15]. En Grecia, la creencia en la inmortalidad del alma se extiende progresivamente durante el siglo VII [16]; y no cabe duda de que es de origen egipcio [17].

En resumen, en todo el litoral del Mediterráneo oriental, el dios llamado Osiris, Adonis, Atis o Dionisos es objeto de un mismo culto y se convierte en centro de las mismas preocupaciones místicas. Bajo formas diversas, pero entremezcladas hasta el punto de confundirse, es un culto universal que llega a tomar un sesgo de religión internacional. Es también un culto democrático, abierto a todos, que sitúa a todos los hombres en el mismo pie de igualdad ante la gran divinidad de la que depende la vida del más allá. Es el culto de las poblaciones urbanas, de los marinos y mercaderes que lo difunden por el mundo.

De este modo, en todo el Mediterráneo oriental se dejan sentir dos grandes corrientes cuyo carácter es absolutamente internacional: una de ellas, social, propugna la formación y la emancipación de una burguesía ciudadana orientada hacia la actividad económica y marítima; y la otra, religiosa, extiende, confundiéndolos entre sí, los cultos agrarios y prepara una religión fundada en la redención del mundo por la muerte de un dios salvador y en la creencia en la vida del más allá, reservada a aquellos que la hayan merecido con la práctica del bien.

Estos dos movimientos coinciden con el desarrollo de la navegación y del comercio; su fuente se encuentra en los países de antigua cultura, en Asia y en Egipto, que son a la vez cunas de la civilización y grandes mercados para el comercio internacional.

No cabe duda de que en el plano social y religioso estas corrientes internacionales presentan considerables diferencias entre los distintos pueblos. Si Sardes, para citar un ejemplo, es materialista, Egipto es místico. En Asia el culto agrario comprende unos ritos de prostitución sagrada que Egipto desconoce por completo; la idea del más allá y los valores morales constituyen para los egipcios la base fundamental del culto a Osiris, mientras en Asia lo esencial es la idea de la fecundidad. En Egipto, el sacrificio ha evolucionado desde hace varias decenas de siglos hacia la altísima idea de la redención del mundo por la muerte del dios —todo sacrificio es el del mismo dios—; entre los fenicios, por el contrario, la ofrenda de los primogénitos a la implacable divinidad de la vida y de la muerte sigue en vigor y se mantendrá largo tiempo en Cartago. Los mismos ritos reflejan civilizaciones profundamente distintas; la pureza exigida a los sacerdotes en Egipto o en los santuarios asiáticos corresponde a la misma idea que impulsa a los sacerdotes de Atis, en Asia Menor, a castrarse a sí mismos

durante las fiestas que se celebran para conmemorar la muerte del dios. Cada pueblo se manifiesta según su nivel cultural, pero no deja de ser cierto que a través de todas las manifestaciones del culto agrario, tanto las más brutales como las más espirituales, se revela una misma tendencia. Ésta se expresa en Sicione y Corinto en los coros dionisíacos y en las procesiones fálicas que los tiranos fomentan [18], pero es también la que inspira los coros, de donde saldrán las tragedias griegas, que Periandro ordena organizar en Corinto por el citarista Arión, hecho venir expresamente de Metimna [19]. Estos mismos contrastes entre las ideas de pureza y las manifestaciones casi salvajes de la piedad que se expresa en las procesiones populares existen igualmente en Egipto, donde el culto fálico, que nunca había llegado a desaparecer entre el pueblo, adquiere una nueva popularidad gracias a la oleada de democracia que se está levantando.

Sin embargo, Egipto no llegaría nunca a conocer la prostitución sagrada, que se difundía en Sardes, Éfeso y Corinto como un elemento esencial del culto.

Ello se debe a que en Egipto, donde el espiritualismo había triunfado desde hacía más de dos mil años, las costumbres se han impregnado profundamente de ideas morales, que todavía no hacen más que germinar entre las poblaciones lidias y griegas. La homosexualidad es un vicio en Egipto; en cambio, es corriente en Lidia [20] y en Grecia. Las concepciones de la moral social varían también en otro aspecto. En Egipto no se ha impuesto nunca la esclavitud a un egipcio, a no ser que fuese condenado como criminal de derecho común. Por el contrario, los griegos, que viven en pequeños estados celosos de su independencia, se someten mutuamente a la esclavitud, porque de una ciudad a otra se consideran como extranjeros. Los egipcios, que viven bajo las mismas instituciones, profesan el mismo culto y obedecen al mismo rey, son todos compatriotas, y la esclavitud, aun temporal, de cualquiera de ellos no podía ser concebida. En Egipto, el esclavo sólo puede ser un extranjero. Por otra parte, su misión en la vida económica y social del país no tiene importancia. Durante la época saíta la esclavitud se halla muy poco extendida, y en las ciudades no existe siquiera. El trabajo industrial es ejecutado enteramente por egipcios libres; ello constituye también otra de las diferencias profundas que separan a la sociedad egipcia de la griega. El trabajo servil adquiere en Grecia una amplitud que jamás había conocido en Oriente. Ciudades industriales como Egina no tardarán en contar con mayor número de esclavos que de hombres libres. Los esclavos van a multiplicarse principalmente en la Grecia europea y en las islas, donde serán considerados como «instrumentos animados». Por consiguiente, las burguesías de las ciudades griegas no contarán apenas con un verdadero proletariado libre, como ocurre en las ciudades egipcias.

Las divergencias en los movimientos religiosos y sociales que se dejan sentir a través del Mediterráneo oriental son, pues, considerables; y no es menos cierto que estos movimientos poseen una misma tendencia y un mismo origen, y que crean entre Egip-

to, Lidia y el mundo griego unas relaciones económicas, sociales, religiosas y culturales que preparan una nueva forma de civilización. Pero, por evidentes que sean en numerosos aspectos las influencias asiáticas, es Egipto, el país más avanzado de Oriente, quien va a convertirse en el gran inspirador de esta civilización mediterránea. Los cultos misteriosos serán poco a poco arrastrados por la moral y el misticismo de Egipto, que se impondrán universalmente en el siglo III a. C. La influencia social del individualismo, tan arraigado en las costumbres egipcias, no será menos importante que su actividad religiosa. Hemos dicho ya que la primera fase de la emancipación social, representada en Lidia por el advenimiento de Giges y en el mundo griego por los tiranos y los legisladores, empieza en Egipto con las reformas de Bocchoris, que inspiraron directamente los códigos de Carondas y de Solón. La ola democrática que se extenderá sobre el mundo griego en la segunda mitad del siglo VI a. C. se anuncia también por la conmoción que suscitarán en Egipto las profundas reformas sociales del rey Amasis, llevado al trono por una gran corriente popular.

En el mismo momento, Palestina conoce el gran movimiento religioso representado por los profetas. La universalidad cristiana se prepara allí. Pero, hecho curioso, el Mediterráneo oriental no conoció la evolución religiosa de Palestina, a pesar de las estrechas relaciones que existían entre la moral judía y la egipcia.

2. Egipto durante el reinado de Apries [21] (588-568)

Bajo los tres primeros reinados de la XXVI dinastía (663-568), Egipto ha vuelto a adquirir una posición política y económica de primera fila, y atrae más que nunca a los comerciantes extranjeros. Al lado de los fenicios, de los chipriotas y de los sirios, que se encuentran allí desde hace siglos, los griegos han ocupado el lugar que antes llenaban los cretenses y los aqueos, y se convierten cada vez más en el elemento dominante en las relaciones extranjeras de Egipto. En Menfis, junto al barrio tirio, existe ya el barrio griego. El «Muro de los Milesios» hace las veces de antepuerto de Sais. Una nueva colonia de milesios se ha instalado en Abidos, atraída por el comercio que aportan a dicha ciudad las grandes peregrinaciones de los fieles de Osiris. Gracias a sus mercados egipcios, la marina milesia adquiere una importancia cada vez más considerable en el Mediterráneo oriental, arrastrando en pos de sí al comercio de todas las ciudades jónicas y también el de las ciudades chipriotas que forman el puente entre Fenicia y los griegos del Asia Menor. Negociantes procedentes de Lesbos, de Éfeso, de Quío y de Samos se instalan en las islas del Nilo, a las que dan los nombres de sus países de origen [22].

Se ha comprobado que, a partir del siglo VII, los comerciantes de Mileto y los banqueros de Sardes acuñan, en forma de lingotes ovalados, una moneda particular

marcada en sus lados por estrías o por cuadrados[23] huecos. Cabe preguntarse si estos lingotes monetarios no son una imitación de los lingotes utilizados por los egipcios como medio de pago a partir del siglo XI a. C. y emitidos por los templos durante los reinados de los monarcas saítas.

Sin embargo, los banqueros de Éfeso fueron los primeros en tener la idea de garantizar el peso y la aleación de los lingotes emitidos por ellos, convirtiéndolos de este modo en una auténtica moneda. La más antigua inscripción conocida que figura en un lingote monetario es la del banquero Fanes. Se trata de las palabras «Yo soy el símbolo [la señal, el troquel] de Fanes»[24]. Ello significaba un immenso progreso, la primera y decisiva etapa hacia la creación de la moneda.

La influencia griega penetra en Egipto no solamente con los comerciantes, sino también con los mercenarios carios y jonios mandados por *condottieri* griegos e instalados por los reyes de Sais en un campamento fortificado erigido cerca de la gran ciudad de Bubastis, en los cuarteles de Menfis y Sais, y en todas las fronteras del país como tropas de cobertura. Cerca de estos campamentos y cuarteles viven los comerciantes griegos.

Acudiendo en enjambres desde los establecimientos que poseen en todas las ramas del Nilo, los griegos penetran por doquier como vendedores ambulantes. La expansión griega en todo el Mediterráneo oriental convierte al griego en una lengua internacional de los negocios, utilizada desde las riberas septentrionales del Ponto Euxino hasta Egipto, así como en las costas del Asia Menor, totalmente conquistadas, y en Chipre, que se heleniza cada vez más en detrimento de los fenicios. En Egipto, el griego es el idioma del ejército, y pasa a ser también el del comercio; en la corte de Sais desempeña el cometido que antes, en la época de las dinastías XVIII y XIX, correspondiera al babilonio. Los reyes saítas dominan el griego. Han pedido a carios y jonios políglotas que instruyan en tal lengua a jóvenes egipcios, quienes la enseñan después en las escuelas donde, como antaño, las grandes administraciones preparan a sus funcionarios[25].

El acercamiento militar, comercial y cultural, cada vez más acusado, entre Egipto y el mundo jónico se une a un estrecho entendimiento político. Después de sus victorias en Palestina y Siria, Necao, no contento con dar las gracias a los dioses de Sais, Menfis y Tebas, consagra su armadura a Apolo en el célebre santuario del Didímeo, en Mileto[26]. Ello representa, bajo una forma distinta, la reanudación de la tradición egipcia que apoya su hegemonía política en un sincretismo religioso destinado a conferir al poder faraónico una legitimidad procedente de los mismos cultos extranjeros. Así como en Siria, después de Thutmosis III, se había confundido a Amón con Shamash, Necao equipara a Apolo con Horus[27], el dios real, y al manifestarle su devoción aumenta igualmente su prestigio en el mundo griego, del que se presenta en cierto modo como protector.

En el siglo VI se establece un sincretismo tan estrecho entre los dioses egipcios y griegos que Heródoto cita indistintamente el Didímeo, Delfos, Delos [28] y el santuario de Buto [29] como los lugares donde el dios, hijo de Osiris, hace públicos sus oráculos.

Este sincretismo religioso va unido a la extensión de la influencia política de los faraones en el mundo griego. No sólo porque los tiranos y los legisladores griegos han inspirado sus reformas en las llevadas a cabo en Egipto desde Bocchoris, sino porque los reyes de Sais son indiscutiblemente los monarcas más poderosos del Mediterráneo, por cuanto la actividad económica de Egipto es una de las grandes fuentes de la riqueza de Grecia, y la marina egipcia, a partir del reinado de Necao, domina las rutas comerciales. Periandro, el poderoso tirano de Corinto, da a su hijo el nombre de Psamético en homenaje a Psamético II. Pero el prestigio de este rey es tan inmenso en las ciudades como entre los tiranos. Para los griegos, los egipcios son los únicos extranjeros no «bárbaros». En realidad, no son siquiera extranjeros [30]. Los griegos contemplan a Egipto como la cuna de su propia civilización, sentimiento que refleja profundamente Heródoto e induce incluso a los eleáticos, a quienes se había vuelto a confiar la dirección de los juegos olímpicos, convertidos en el siglo VI en una de las principales manifestaciones de la comunidad griega, a apelar al arbitraje de Psamético II para establecer las reglas que debían ser respetadas en los concursos, «porque pensaban que los egipcios eran los más inteligentes de los hombres» [31].

No obstante, la política griega de los reyes de Sais no debía apartarles de sus tradicionales aspiraciones sobre Fenicia. En el momento en que Apries sube al trono de Sais (588), Egipto tiende claramente a la hegemonía económica, y se perfila ya la política que practicarán más tarde los Ptolomeos. Apries, que dispone de la poderosa flota construida por sus predecesores, va a tratar de afianzarse nuevamente en Siria.

Pero antes de renunciar a la política pacífica que desde 605 Egipto practicaba con respecto a Babilonia, Apries tratará de asegurarse apoyos en Palestina y en Siria. Después de la toma de Jerusalén por Nabucodonosor (597), se ha formado un partido antibabilónico que combate al rey Sedecías, vasallo y protegido de Babilonia. Agrupado alrededor del profeta Ananías, que anuncia el regreso de Joaquim, el rey deportado, dicho partido adquiere en 593 una influencia predominante entre el pueblo, que se inclina hacia Egipto. Jeremías, el jefe del partido aristocrático, lo combate, pero Jerusalén, minada por las ideas democráticas que van ganando terreno en todos los países mediterráneos, se aparta de Jeremías. Además, desde el advenimiento de Apries, Sedecías se aproxima abiertamente a éste. Poco después, Jerusalén se subleva y el ejército egipcio franquea la frontera que le separa del Imperio babilónico. La escuadra de Apries dispersa a las flotas fenicias y chipriotas al servicio de Babilonia, toma al asalto la gran ciudad de Sidón, y ocupa Arvad y Biblos. Pero, entretanto, el ejército de Nabucodonosor, que se ha concentrado en el Orontes, marcha sobre Jerusalén. Las fuer-

zas egipcias desembarcadas en Siria, demasiado escasas, se retiran. Jerusalen es rodeada, y el ejército egipcio enviado en auxilio de Sedecías, derrotado. Después de dieciocho meses de asedio (587), la ciudad fue tomada al asalto. Con implacable crueldad, Nabucodonosor hizo degollar a los notables y arrancar los ojos al rey, quien fue deportado seguidamente a Babilonia. Empezaba el gran cautiverio, y el reino de Judá quedaba transformado en una provincia babilónica (586) [32].

Única ciudad que quedaba independiente, Tiro, mediante una indemnización, aceptó poner su escuadra a la disposición de Nabucodonosor, y empezó a prepararse la invasión de Egipto, apoyada por la flota de Tiro. El dominio marítimo de que disponía Apries la impediría. Tiro fue sometida a un bloqueo, que duraría trece años [33], y las fuerzas babilónicas, a pesar de su superioridad sobre los mercenarios griegos que componían el ejército de Apries, no intentaron la invasión. Sin embargo, el dominio babilónico sobre Siria se hizo aún más manifiesto. La rebelión de Jerusalén contra el gobernador judío Godolías, que le había sido impuesto por Nabucodonosor, señaló el final de la resistencia. Los restos del partido antibabilónico emigraron a Egipto llevándose consigo a Jeremías, al que el faraón, magnánimo, dispensó una buena acogida [34]. Comenzaba la diáspora. Se instalaron colonias judías en Dafne, cerca de Pelusa, en los alrededores de Menfis y en Elefantina. Egipto se abría a los israelitas como antes lo hiciera a los griegos.

En cuanto a Tiro, al subir al trono Itobaal III reconoció su vasallaje de Babilonia (574). Pero la autoridad política a que se sometía no conseguiría aislarla de las grandes corrientes sociales que se manifestaban en aquel momento en todo el Mediterráneo oriental. Al morir Itobaal III en 564, los tirios, siguiendo el movimiento que en el siglo VII había hecho desaparecer el régimen real en todas las ciudades griegas, abolieron la realeza. Tiro, gobernada a partir de entonces por unos magistrados llamados sufetas, se convirtió en una república urbana.

Apries, expulsado de Siria, se disponía a buscar una compensación en el Oeste. La colonia griega de Cirene, fundada en 631 por emigrantes dorios en la costa libia, se extendía considerablemente. En 570, la llegada de nuevos contingentes griegos, que se apoderaron de tierras en perjuicio de los libios, provocó conflictos con los indígenas. Apries no desperdició una ocasión tan favorable para intervenir. El dominio de Cirene podía abrirle el acceso al Mediterráneo central, que adquiría en esta época, gracias al desarrollo de Cartago y de las factorías fenicias, así como al de Siracusa, Síbaris, Crotona, Selinonte y otras numerosas ciudades y colonias griegas, una importancia económica cada vez más considerable.

Por consiguiente, se organizó contra Cirene una expedición, que no fue confiada a mercenarios griegos, a los que no hubiese sido posible utilizar contra una ciudad griega, sino a contingentes egipcios. La campaña fue un fracaso [35].

Los países del Oriente mediterráneo se hallaban abocados en aquel momento a violentas crisis sociales. En 546 la realeza fue derrocada en Tiro. En las ciudades jónicas, desde la instauración de la tiranía de Trasíbulo en Mileto (604), las luchas civiles no cesaban. En 570, la tiranía había sido derribada en Sicione, y acababan de estallar graves conflictos sociales. En Atenas, la constitución de Solón, obra de moderación social, en vez de apaciguar las luchas de partidos no había conseguido sino exacerbarlas. En todo el mundo se gestaba un profundo movimiento democrático.

No es posible que las poblaciones urbanas del Delta dejaran de verse influidas por estas convulsiones que minaban las ciudades griegas y fenicias.

En Egipto, los graves reveses de la política militar de Apries tuvieron una repercusión muy desfavorable sobre la opinión. Desde Psamético I, los reyes de Sais habían orientado su política hacia el desarrollo de la prosperidad del comercio, apoyándose en las ciudades. Para emprender la guerra contra Babilonia, Apries había reforzado los poderes del Estado y aumentado los efectivos de sus tropas mercenarias. En Egipto reinaba un gran descontento que se traducía por una hostilidad dirigida a la vez contra el rey y contra las tropas extranjeras sobre las que éste cimentaba su autoridad. La crisis que llegó a provocar el bloqueo de Tiro fue todavía más sensible debido a la competencia de los comerciantes griegos instalados en el país.

Es posible que Apries, al decidirse a emprender su campaña en Cirene, buscase una desviación a la crisis social que se fraguaba. La ocupación de Cirene hubiese representado un éxito de importancia, tanto por sus consecuencias económicas como por su contribución al prestigio de la monarquía. Y al reclutar un ejército egipcio, probablemente entre las milicias ciudadanas, el rey se acercaba a su pueblo. Pero el fracaso en que acabó la empresa provocó un resentimiento aún mayor. «Los egipcios», narra Heródoto, «le achacaron la culpa, y se rebelaron, porque creyeron que su rey les había expuesto premeditadamente a un peligro cierto para que pereciesen en gran número y él pudiese reinar con mayor seguridad sobre la restante población» [36].

Los restos del ejército de las milicias se sublevaron. Para apaciguar la revuelta, el rey envió a un general egipcio cuyo origen popular era notorio: Amasis. Pero apenas reunido con las tropas amotinadas, Amasis hizo causa común con ellas y se dejó proclamar rey.

Apries marchó contra él al frente de sus mercenarios griegos; sin embargo, fue vencido en Momenfis y cayó prisionero de Amasis. Éste trató al rey con las máximas consideraciones, pero le obligó a que le reconociese como corregente. Apries siguió instalado en su palacio de Sais, aunque, en realidad, fue Amasis quien se hizo con el poder. Tres años más tarde, Apries, apoyado por mercenarios griegos, intentó en vano reconquistar el trono. Amasis le perdonó nuevamente. Mas la población reprochaba a Amasis su benignidad con Apries, considerado como el peor enemigo del

pueblo; se produjeron disturbios, y Amasis, desbordado, entregó el rey al populacho de Sais, que lo estranguló. Fue enterrado con los mayores honores en el recinto sepulcral de sus antepasados, situado en el templo de la diosa Neith [37].

3. El reinado de Amasis (568-525) [38] Entre los reyes de la dinastía saíta, Amasis destaca como un personaje excepcional. Es un antiguo mercenario llevado al trono por el populacho de la ciudad, hecho único en la historia de Egipto. Durante su juventud, «cuando la bebida y la fácil entrega a los placeres le dejaban falto de recursos, robaba en los alrededores» de Sais. Reaccionando contra la política real, el pueblo había llevado al poder a uno de los suyos. Por esto Amasis se pareció mucho más a un tirano griego que a un faraón egipcio. Salido de una revolución popular, nunca renegó de sus orígenes y se convirtió en el instrumento de las reivindicaciones democráticas a las que debía el trono. Con Amasis, el carácter de la realeza cambia manifiestamente. Prueba de ello son los títulos reales conservados. En el protocolo real, Necao se titulaba «Horus, favorito de las dos diosas, Horus de Oro, amado de los dioses, hijo nacido del mismo cuerpo de Ra, amado suyo, amado de Apis, hijo de Osiris» [39]. También Apries se atribuía el título de «hijo de Osiris» [40]. Amasis no se hace llamar ya hijo de Ra, o de Osiris, sino simplemente «rey del Alto y el Bajo Egipto» [41].

Es ésta una radical innovación en el protocolo real egipcio que corresponde a una nueva concepción del poder, tal como lo concibe este rey, que no debe el trono a la divinidad,sino al pueblo.

Amasis es un ejemplo típico de los hombres nuevos de la época saíta. Era oriundo de la pequeña ciudad de Siuf, en el nomo saíta [42], y había hecho su carrera militar durante el reinado de Apries [43].

Después de adueñarse del poder, acabó usurpando el título real, pero sin modificar por ello su actitud, acerca de la cual Heródoto nos ha legado un curioso relato:

«Al principio, los egipcios le despreciaron, considerándole como hombre de escaso valer, pues procedía de una condición sencilla y de familia oscura [44]; pero él supo ganárselos, a fuerza de habilidad y de inteligencia. Entre otros numerosos tesoros tenía una jofaina de oro para lavarse los pies, y en la que el propio Amasis y sus huéspedes se los bañaban habitualmente; la rompió, y ordenó hacer con ella una estatua divina que colocó después en el lugar más adecuado de la ciudad [45]. Al pasar ante ella, los egipcios le rendían grandes honores. Amasis lo supo, y, después de haberlos convocado, les reveló que la estatua había sido hecha con aquella jofaina donde antes vomitaban, orinaban y se lavaban los pies los mismos que ahora mostraban ante ella tan extrema veneración. Después, sin interrumpirse, añadió que él había sufrido la

misma transformación que aquella jofaina; que si antes había vivido en condición privada, ahora habíase convertido en su rey; y, por fin, que su deber consistía en honrarle y mostrarle respeto. Así se ganó a los egipcios hasta el punto de que éstos juzgaron conveniente dedicarse con todo fervor a su servicio.

»He aquí cómo administraba: desde el alba hasta la hora en que el mercado se llena de gente, despachaba activamente los asuntos que le eran sometidos; después, bebía, reunía a sus invitados y se mostraba alegre y frívolo. Sus amigos, afligidos por esta conducta, le advirtieron del modo siguiente: "Oh, rey, no posees la continencia que te conviene cuando te muestras tan ligero; pues, hombre venerable, sentado en un venerable trono, deberías ocuparte de negocios durante todo el día. De este modo los egipcios reconocerían que están gobernados por un gran hombre y te enterarías de que hablan mejor de ti. Pero ahora nada haces que sea real." Pero él les contestó: "Los que poseen un arco, lo tensan cuando desean servirse de él y aflojan la cuerda cuando lo han utilizado, pues si estuviese siempre tenso acabaría rompiéndose; por esto no lo emplean más de lo que es preciso. El hombre debe regular su temperamento del mismo modo, pues si quisiera esforzarme incesantemente y hacer caso omiso de las diversiones, no tardaría en volverme maniático o estúpido. Yo lo sé, y por esto divido mi tiempo entre los negocios y los placeres" » [46].

La política de Amasis parecióse en todos los aspectos a la de los tiranos griegos. Fue pacífica, y estuvo orientada hacia los problemas económicos y sociales. Su tendencia religiosa consistió en favorecer la piedad mística de las clases populares combatiendo al mismo tiempo la influencia y privilegios del clero. Apoyó su prestigio en la prosperidad de su pueblo y en las grandes obras que mandó realizar en las ciudades, especialmente en Sais, su capital.

Nabucodonosor parece haber querido aprovechar los conflictos que acompañaron el advenimiento de Amasis para intentar una invasión de Egipto. Los mercenarios griegos, incapaces de luchar contra el poderoso ejército babilónico, fueron derrotados, pero el rey de Babilonia no supo sacar partido de su victoria. A partir de entonces, Egipto no lucharía más contra Babilonia; y Amasis renunció a toda idea de ocupar Palestina y Siria. Durante su reinado, Egipto se separó progresivamente de Asia para trabar estrecha amistad con los griegos y los lidios.

En el curso de los cuarenta y tres años de este reinado tuvo lugar una sola expedición militar: la ocupación de la isla de Chipre [47]. Ello concedió a Amasis el dominio de la navegación entre Fenicia y los puertos griegos, le entregó uno de los principales mercados del cobre, y puso a su disposición una flota y unos importantísimos astilleros de construcción naval.

Esta base avanzada de su poderío marítimo hizo posible la hegemonía en el mar, hacia la que tendería toda su política; Amasis intentó realizarla por medios pacíficos. La extensión del comercio egipcio necesitaba una base que sólo podía darle Cirene. En vez de combatirla, concluyó con ella un tratado de amistad, confirmado por su matrimonio con Ladiké, hija del rey de Cirene Battos II, pues Cirene era la última ciudad griega que había conservado el régimen real [48]. Como puede verse, este matrimonio recuerda mucho más los esponsales de los reyes de Sardes con las hijas de los banqueros de Éfeso que los de los antiguos faraones con las princesas de su misma sangre o pertenecientes a grandes dinastías extranjeras.

Con toda naturalidad, Amasis, después de ser coronado Creso como rey de Lidia, estableció con él una estrecha alianza [49]; y la política de Creso fue exactamente paralela a la de Amasis. La sucesión de Alyatte, muerto en Sardes en 561, había dado lugar a un conflicto dinástico. No se trataba más que de un incidente entre las tendencias sociales que se enfrentaban entonces en Sardes y en las ciudades jónicas, como había ocurrido con la crisis de la dinastía saíta en la época de Apries. El partido griego formado en la capital lidia había juzgado la ocasión propicia para dominar la política de los reyes de Sardes. Mientras el partido nacional lidio apoyaba la candidatura de Creso, hijo de Alyatte y de una princesa caria, los griegos, a los que se habían unido varios ricos comerciantes lidios, pretendían sentar en el trono a Pantaleón, cuya madre era jonia. El jefe del partido griego era Sadiates, un opulento hombre de negocios lidio que se había creído bastante poderoso para negar a Creso, cuando éste era príncipe real, un empréstito que el banquero de Éfeso, Píndaro, le había concedido [50]. Píndaro, como toda la familia de los Melas, sostenía entonces la candidatura de Pantaleón. El partido griego representaba las altas finanzas y el gran comercio. Creso, por el contrario, se apoyaba como Amasis en la burguesía y el estado llano.

El partido griego había sucumbido, y el ascenso de Creso al trono había marcado, tanto en Sardes como en Éfeso, el triunfo del partido democrático. En todas las ciudades jonias, Creso se apoyó inmediatamente en el partido democrático, el cual, para llevar a cabo sus aspiraciones sociales, había aceptado el protectorado lidio [51]. Toda la costa jónica, con sus ricos centros comerciales, financieros e industriales, pasó entonces a formar parte del reino lidio. Sus ciudades conservaban sus instituciones propias, pero pagaban al rey de Sardes un tributo calculado según los ingresos de los ciudadanos y establecido tomando como base un catastro que el rey ordenó levantar [52].

Para ganarse la benevolencia de las ciudades jonias, Creso favorecía sus intereses económicos e intervenía, mediante subvenciones, en la construcción de los grandes templos iniciada entonces en ellas, entre los cuales el Artemisión de Éfeso fijaría los principios del estilo jónico.

Al mismo tiempo que anexionaba las ciudades de Jonia a su reino, Creso adop-

taba en Grecia la postura del más generoso de los protectores. Sólo sus donativos al templo de Delfos, pasaron de los doscientos talentos de oro [53]. Por ello le fue concedido el derecho de ciudadanía, junto con el privilegio de consultar su oráculo con prioridad a cualquier otro, y el de ocupar el primer lugar en los juegos píticos [54].

De este modo, Creso fue definitivamente admitido en el mundo griego, en el cual Sardes desempeñaba el papel de capital. Atenas y Corinto practicaron respecto a ella una política de amistad, y Esparta — después de haber recibido de Creso una estatua de Apolo de oro — selló una alianza con él [55].

Bajo Creso, el poderío y la influencia de Sardes llegan a su apogeo. Es la gran ciudad internacional de las finanzas, del comercio, de la política y del pensamiento hacia la cual se orienta Grecia. Creso invita a los filósofos griegos a frecuentar su corte; toma a Tales a su servicio como ingeniero militar; habla de filosofía con Brías; pensiona a Esopo; encarga joyas al célebre Teodoro de Samos; cubre de oro al jefe del célebre *genos* ateniense, Alcmeón; auxilia a Milcíades, detenido en el Ponto por las poblaciones indígenas, y negocia empréstitos con los banqueros Panfaes y Teocárides [56]. Sardes es, más que nunca, el punto de reunión de Oriente y Occidente. Para integrarse aún más en los dos dominios económicos griego y babilonio, Creso procede a una reforma monetaria y emite estáteres de oro fino de 10,89 gramos, destinados al comercio babilónico, y lingotes de plata de 8,17 gramos para las transacciones con el mundo griego [57].

No son todavía verdaderas monedas, sino lingotes, como la moneda particular emitida por los banqueros de Éfeso y los comerciantes milesios. La innovación de Creso consistió en acuñar en estos lingotes un emblema que los convertía en moneda real. Como detalle característico, hay que hacer notar que el emblema elegido, un león enfrentándose con un toro [58], era claramente babilónico. Cabe preguntarse si Creso no se inspiró, por consiguiente, en una costumbre en uso ya en Babilonia, donde los templos disponían de enormes riquezas y hacían, desde siglos, las veces de banqueros.

Para asegurar su preeminencia en toda el Asia Menor y alejar la amenaza persa, conquistó el país hasta el Halys, aunque respetando a los dinastas locales. Lo que él deseaba era, por un lado, dominar todo el tráfico del mar Negro, gracias a las colonias jónicas, cuya sumisión le garantizaba la posesión de su litoral, y, por otro lado, procurarse trigo afianzándose en la rica llanura de Cibira [59]; y, también, asegurar la libertad del tráfico con Asia. Para ello tendió sobre el Meandro y el Halys puentes de barcazas permanentes que facilitarían enormemente las relaciones de Babilonia con la costa jónica.

De este modo, la política económica de Creso, orientada hacia el Norte, hacia el mundo griego y Babilonia, se adaptaba perfectamente a la de Egipto, dirigida hacia la India, el mar Egeo, y también, a través de las ciudades fenicias, a Babilonia.

Creso y Amasis debían encontrarse en la política de hegemonía que ambos practicaban en Grecia.

Amasis había sido llevado al trono por un levantamiento popular dirigido contra la política real y contra los griegos, en los que ésta se apoyaba. Los establecimientos jónicos creados en las principales desviaciones del Nilo hacían una terrible competencia a la navegación comercial. Por otra parte, los griegos no se asimilaban; seguían hablando en su idioma y no practicaban — como hacían los carios [60] — los cultos egipcios. Además, durante el reinado de Apries, los mercenarios griegos habían sido el instrumento de la política absolutista del rey, y ante los extranjeros, especialmente Babilonia, sólo habían sufrido reveses militares.

Todas estas razones planteaban en Egipto la cuestión griega. Amasis no tenía la menor intención de resolverla mediante una ruptura. Los intereses económicos y políticos de Egipto le impulsaban necesariamente hacia un estrecho entendimiento o una lucha abierta con las ciudades jonias.

Sin embargo, para conservar el dominio marítimo, que poseía desde el reinado de Necao, Egipto no podía hallarse en la eventualidad de enfrentarse al mismo tiempo con la marina fenicia, adicta a Babilonia, y la marina griega. Por otra parte, las ciudades jonias estaban incorporadas al reino lidio. Era imposible adoptar medidas contra el comercio jónico en Egipto sin provocar una ruptura con la corte de Sardes. Y la alianza lidia, que había permitido a Psamético rehacer la unidad de un Egipto independiente, era un rasgo constante de la política de los reyes saítas.

La hostilidad hacia las ciudades griegas hubiese determinado, por lo tanto, el aislamiento total de Egipto, y hubiese acentuado inmediatamente la amenaza que sobre él hacía pesar Asia, donde el poderío de los medos aumentaba sin cesar.

Pero Amasis, cuyo poder se apoyaba en las ciudades, no podía tampoco aspirar a llevar a cabo una política que hubiese tropezado con la oposición de las poblaciones urbanas del Delta. Era, pues, necesario dar satisfacción al movimiento popular sin perjudicar las relaciones con los griegos.

Amasis resolvió el problema con extraordinaria habilidad. El comercio griego se hallaba extendido por todo el Delta, pero él lo concentró en un solo punto. Siguiendo el ejemplo de los reyes de la XVIII dinastía, que habían creado el puerto de Faros para los cretenses y los micenios, asignó a los griegos de Egipto la ciudad de Naucratis, obligándoles a residir en ella y dirigiendo hacia su puerto todo el comercio de importación de productos griegos.

Sin duda, las ciudades jonias, incorporadas al reino lidio, pero conservando su autonomía interior, sirvieron de modelo a Amasis. Instalando en las costas del Delta un centro griego, cuya prosperidad no tardaría en ser considerable, Amasis establecía un vínculo permanente entre la economía de Egipto y la de Grecia; y, al mismo tiempo,

como rey de una gran ciudad griega, adquiría un puesto relevante en la comunidad helénica.

De este modo, Egipto se liberaba del enjambre de comerciantes y vendedores ambulantes griegos que se infiltraban en todas partes; la opinión pública quedaba satisfecha y las relaciones con el mar Egeo, en vez de disminuir, adquirían una extraordinaria amplitud.

Naucratis, situada al oeste del Delta, junto al brazo canópico del Nilo, se halla hacia el interior, a 77 km. de Alejandría.

A los milesios, que habían edificado en ella un templo dedicado a Apolo, se había unido una colonia de samios, agrupados alrededor de un templo de Hera, y otra de eginetas, que había levantado un santuario a Zeus [61].

Amasis asignó a Naucratis como única vía de acceso el brazo del Nilo que jalonaba Thonis, puesto aduanero por el que a partir de entonces pasaría todo el tráfico griego [62].

Las medidas tomadas por Amasis hicieron acudir a Naucratis, aparte de los milesios que se hallaban en Menfis y en sus factorías del Delta, a jonios de Quío, de Teos, de Focea y de Clazomene, a dorios de Halicarnaso, Rodas, Cnido y Faselis, y a eolios de Mitilene [63]. Les otorgó con liberalidad terrenos para que levantasen sus altares, y los recién llegados construyeron, compartiendo los gastos, un templo a todos los dioses helenos, el Helenión [64]. Naucratis aparecía, por consiguiente, como una anfictionía en la que todos los miembros, pertenecientes a las diversas ligas griegas de Asia y de las islas, se hallaban reunidos en un mismo punto.

El Helenión, cuyas proporciones habían sido copiadas del Didímeo de Mileto — lo cual demuestra que, en la intención de sus fundadores, Naucratis estaba destinada a convertirse en una gran metrópoli — se hallaba rodeado por un cercado que formaba un vasto recinto de 850 pies por 750 y que podía dar cabida de 50.000 a 60.000 personas [65]. En tiempo de guerra podía hacer las veces de ciudadela, ya que Naucratis carecía de baluartes. En los períodos de paz, el Helenión servía de almacén y de bolsa de comercio. Allí se reunían los comerciantes griegos y los egipcios, y se cerraban los negocios bajo la vigilancia de los magistrados de la ciudad. Con un liberalismo que debía favorecer ampliamente su impulso económico, Amasis otorgó a las distintas colonias griegas instaladas en Naucratis el derecho de concederse un régimen absolutamente autónomo. Cada una de ellas elegía sus propios magistrados, los próstatos [66], que, asistidos por los notables llamados timucos, administraban justicia a sus compatriotas de acuerdo con sus propias costumbres, bajo reserva del derecho de apelación ante las jurisdicciones de sus metrópolis [67].

Al parecer, existió allí una curiosa mezcla de instituciones. En ninguna de las ciudades griegas la justicia es administrada por los notables; es ésta una institución

netamente egipcia. Además, la apelación no existe en el derecho griego, pero en Egipto se utiliza el recurso ante el rey. Parece, por lo tanto, que en Naucratis hubo una cierta mezcla de instituciones que demuestra hasta qué punto debió ser considerable la influencia del derecho mucho más avanzado de los egipcios sobre el de los griegos, aún bastante rudimentario.

Por otra parte, Naucratis no era una ciudad exclusivamente griega; al sur de la urbe había un barrio egipcio, administrado a la egipcia. En su conjunto, la ciudad dependía del rey de Sais, quien cobraba el impuesto y percibía los derechos de aduana sobre las mercancías de importación y las tasas sobre los productos manufacturados [68].

Naucratis se convirtió rápidamente en uno de los centros más importantes del comercio mediterráneo. A esta ciudad, construida al azar de sus estrechas callejuelas [69], donde las más diversas profesiones — ceramistas, fundidores de hierro y de cobre, orfebres, fabricantes de escarabeos y amuletos — se agrupaban por barrios [70], acudían comerciantes de todos los lugares del mundo griego. Fueron numerosos los que se instalaron allí permanentemente. Sin embargo, después de haber hecho fortuna en ella, la mayor parte de esos comerciantes regresaba a su patria [71].

La importancia de Naucratis en la economía griega resultó muy considerable. Fue, indudablemente, una ciudad industrial, cuyos talleres, que utilizaban la mano de obra libre de Egipto, exportaron sus productos a todo el Mediterráneo [72]. Pero todo esto fue solamente accesorio. Lo esencial de su prosperidad se originó en su inmenso tráfico comercial. Consistía éste, sobre todo, en la exportación al mundo griego de la sal, el nitro, el alumbre, el papiro, el alabastro, las sustancias medicinales, los objetos de arte y de bazar y las telas de fina calidad que se producían en el valle del Nilo. Gracias a Naucratis, el trigo de Egipto adquirió una importancia de primera fila en la economía griega, hasta el punto de que los negociantes samios, que eran sus primeros importadores, obtuvieron de Amasis el derecho a instalarse en el gran oasis para comprar el trigo en su mismo origen [73].

A través de Naucratis, Grecia entró en contacto además con Arabia y la India, cuyas relaciones con Egipto eran constantes. Naucratis, la egipcia, se convirtió, para todas las ciudades griegas, en el mercado del marfil, del ébano, de los perfumes y de las esencias aromáticas. Por consiguiente, su misión principal fue la de agente de comercio entre Egipto y Grecia, lo que explica que la balanza comercial del puerto griego, como la del propio Egipto [74], presentase siempre un amplio margen de beneficio de exportaciones en relación con las importaciones. La cerámica, la lana, el aceite de oliva y los muebles importados por los milesios, así como el vino, que era objeto de un tráfico considerable por parte de los lesbios, no compensaban el flujo continuo de las exportaciones.

El comercio de Naucratis se extendió hasta las colonias griegas del mar Negro [75].

Como Sardes y las ciudades jónicas, Naucratis, ciudad comercial, fue también una ciudad de placer. Los jonios predominaban ampliamente en ella. También prevalecieron las costumbres asiáticas. El culto a Afrodita, en cuyo honor se erigió un templo, era totalmente asiático. Las cortesanas de Naucratis llegaron a ser rivales de las de Sardes y Samos. Caraxos de Mitilene, hermano de la poetisa Safo, derrochó allí en poco tiempo el valor de todo un cargamento de vino, y se arruinó por culpa de la seductora Rodopis, quien, después de haber compartido la servidumbre del poeta Esopo, había sido comprada y establecida en Naucratis por el samio Xantos.

En las relaciones del mundo griego con Egipto, Naucratis desempeñó una misión paralela a la de Sardes respecto a Asia. Gracias a Naucratis, Amasis ingresó plenamente en la comunidad griega. Cuando en 548 un incendio destruyó el templo de Delfos, los griegos abrieron una suscripción a fin de reunir los 300 talentos necesarios para su reconstrucción, y Amasis, que aportó 1.000 talentos de alumbre [76], fue el principal suscriptor, en tanto los exportadores griegos de la ciudad suscribían cada uno veinte minas, probablemente de oro [77].

Rivalizando con su aliado Creso, Amasis inundó a Grecia de donativos destinados a acrecentar en ella su prestigio. Envió a Lindos, uno de los puertos de Rodas, dos estatuas que le representaban adorando a Atenea. Ofreció a Lacedemonia una coraza de lino bordada con oro y «lana de árbol» [78]. Mandó a Samos su retrato esculpido en una madera preciosa, en homenaje a Hera [79]. Y a Cirene, donde había elegido a la reina de Egipto, le hizo el donativo de un bajo relieve dorado que le representaba en adoración ante Atenea [80].

En Chipre, donde se había afianzado, tanto para asegurarse el dominio de las relaciones entre los puertos fenicios y las ciudades griegas como para hacer de la isla una base naval que le permitiese dominar las costas del Asia Menor y de Siria, se convirtió en el protector de los griegos. En esta época, Chipre se hallaba dividida en una serie de pequeños reinos griegos y fenicios. El dominio de Babilonia sobre los puertos impedía a los reyes semitas de Chipre recibir el apoyo de sus metrópolis. Amasis agrupó contra ellos a los pequeños soberanos griegos en una confederación, de la que se convirtió en protector y que le pagó tributo; concedió a éstos importantes privilegios comerciales, y les autorizó a instalarse en una isla del Nilo que, a partir de entonces, tomó el nombre de Kipros [81].

Como es lógico, también Grecia se orientó hacia Egipto. Solón, después de promulgar su constitución, se había instalado allí; Tales lo había recorrido en la misma época, y poco después le seguiría Pitágoras [82].

4. Las reformas sociales de Amasis y la evolución del derecho durante la XXVI dinastía

Amasis, llevado al trono por un movimiento popular, fue, como los tiranos griegos, con quienes presenta una estrecha analogía, un gran reformador social [83].

Los historiadores griegos le han clasificado justamente entre los grandes legisladores de Egipto.

Lo que caracteriza sus reformas es el hecho de que éstas constituyen un conjunto perfectamente coherente, dominado por un auténtico espíritu de sistema que se aplica en el ámbito social, en la legislación relativa a los templos y a sus bienes, y tanto en el aspecto fiscal como en el derecho contractual y en el de familia. En ninguna época de su historia se vio Egipto tan sistemáticamente transformado en su estructura jurídica y social. Amasis llevó a cabo una verdadera revolución, indudablemente condicionada a los movimientos sociales que habían derrocado a Apries. Resulta curioso comprobar que, además, fue el único de todos los legisladores egipcios que hizo colaborar directamente a la población en su propia obra.

La *Crónica demótica,* escrita en el siglo III a. C. en el Bajo Egipto [84], refiere que Amasis convocó una asamblea para realizar sus reformas. Ignoramos la composición de dicha asamblea, pero, sin duda, entre sus miembros no debía figurar ningún representante del clero, pues la crónica informa acerca de «las palabras que se han meditado contra el derecho de los templos en el lugar del Consejo» [85]. ¿Hay que admitir, con REVILLOUT [86], que asistían a la asamblea delegados de las ciudades? Es probable. En todo caso, es cierto que la obra elaborada por el rey con la ayuda de esta asamblea refleja muy exactamente las tendencias de la política urbana según se manifestaban desde Bocchoris.

Durante el Imperio Antiguo, los reyes de la V dinastía legislaban con ayuda de un consejo de legislación compuesto por altos funcionarios y dignatarios, los «jefes de los secretos de todas las órdenes del rey». Durante el Imperio Nuevo, el rey preparaba sus decretos asistido por el primer ministro. En cambio, Amasis hizo preparar sus reformas a una asamblea de notables. Para poder juzgar su obra, disponemos, además de los datos, excesivamente sucintos, de la *Crónica demótica,* de las precisas informaciones que proporcionan los archivos de Peteisis, hijo de Esemteu, y los contratos de la época saíta [87], confirmados por las observaciones de Heródoto.

Del estudio de estos documentos se desprende una conclusión general: las reformas de Amasis se hallan caracterizadas esencialmente por la supresión de los privilegios del sacerdocio, puesto que los templos fueron sometidos a la autoridad de la administración real; el régimen señorial que aún persistía en los territorios sagrados, hasta entonces inmunistas, fue destruido, y la población rural quedó emancipada.

El Imperio Antiguo y el Nuevo habían pasado por parecidas evoluciones, pero

éstas se habían llevado a cabo mediante una progresiva transformación del derecho. Al final del período feudal que había precedido al Imperio Nuevo, las inmunidades y el régimen señorial se habían extinguido insensible y progresivamente en todos los templos. Esta vez, lo que queda del sistema señorial, ya gravemente herido por las reformas de Bocchoris y la política de Shabaka, es suprimido por una ley. Este carácter legislativo es lo que confiere una fisonomía propia a las reformas de Amasis, y esta ruptura con el pasado lo que les da el aspecto de una revolución social [88].

Ello representa, en la vida jurídica de Egipto, una verdadera innovación, realizada por un rey que, deliberadamente, rompe con la tradición. Es cosa sabida que Amasis rechaza todo el ceremonial sagrado del que se habían rodeado los faraones durante veinticinco siglos para adoptar una actitud francamente democrática [89], que recuerda la de Pisístrato en Atenas o la de Polícrates en Samos.

Las medidas legislativas estudiadas en la asamblea saíta condujeron a una refundición radical del estatuto de los templos y de la clase sacerdotal. Todos los santuarios que aún poseían el rango de señoríos inmunistas se vieron despojados de él. A partir de entonces, ninguno de ellos, con la excepción de los tres templos de Heliópolis, Menfis y Bubastis, cobraría ya subsidio alguno de la población de su dominio [90]. Los bueyes, el trigo, el vino, la madera para calefacción y las barcas que los templos tenían derecho a exigir, cesaron de serles debidos. Solamente el Estado podía percibir tasas, a título de impuestos regulares, sobre los ocupantes de los dominios sagrados. En la propia Sais, los tributos sagrados de madera, calefacción y barcas, que percibía el templo de Neith, fueron no suprimidos, pero sí abandonados al Estado, que los dedicó al mantenimiento de las tropas mercenarias de la guarnición.

Al mismo tiempo, el principio de estos tributos quedó profundamente modificado en el aspecto fiscal. Todos ellos fueron evaluados en moneda, lo que permitió al fisco establecer un recuento detallado de sus recursos. Como en los tiempos del Imperio Antiguo, la contabilidad se convirtió en una verdadera ciencia. El pago en especies, evaluado en moneda, quedó reducido a un medio para liquidar deudas. Fue ésta una profunda reforma fiscal que, unificando todos los valores debidos al Estado sobre la base del patrón monetario, permitió la centralización de los ingresos y el establecimiento de un presupuesto.

Al mismo tiempo que se retiraba a los templos el derecho de percibir impuestos, el régimen señorial era abolido de golpe. En el Bajo Egipto no existía ya, pero en el Sur subsistía aún en la mayor parte de los dominios sagrados: «Los sacerdotes», dice la ley, «que perciben para sí el tercio [de las cosechas], entregarán éste a sus dioses» [91].

Esta cita tiene un alcance considerable. Significa que los campesinos establecidos como arrendatarios en tierras donde los sacerdotes disponían del usufructo de los tem-

plos no pagarían ya en lo sucesivo el impuesto de un tercio de la cosecha a los sacerdotes, sino directamente al templo. En otros términos, los sacerdotes se vieron privados de los beneficios sobre las tierras de que disponían en los dominios sagrados, y los terrazgueros que las ocupaban quedaron directamente adscritos al templo. De este modo, los sacerdotes perdían el usufructo hereditario de las tierras sagradas, que constituía la remuneración de su sacerdocio, también hereditario, y, al mismo tiempo, quedaban despojados de la autoridad de que disfrutaban sobre los ocupantes de aquéllas. Una vez suprimido el beneficio perpetuo de los sacerdotes, el templo podía disponer en adelante de sus tierras, inmovilizadas desde fines del Imperio Nuevo en manos del clero. Por otra parte, el vínculo de subordinación personal que existía entre el arrendatario y su señor censatario quedaba roto. Al desaparecer el subarrendamiento, todo terrazgo pasaba a depender directamente del templo, propietario de la tierra. La jerarquía social basada en la tierra, que ligaba al sacerdote con el templo y al colono con el sacerdote, había sido quebrada. El sacerdote no dependía ya del templo como beneficiario de un terreno, sino únicamente en función de su misión sacerdotal. El sacerdocio había dejado de constituir una clase privilegiada.

A la vez, el templo perdía sus privilegios de inmunidad, o sea la disposición de los derechos de regalía con respecto a los ocupantes de sus dominios. El campesino establecido en sus tierras no estaba obligado más que a pagarle el alquiler, pues los tributos señoriales quedaban abolidos y eran sustituidos por el impuesto real. Las relaciones de derecho público que el régimen señorial había establecido entre el agricultor y el templo propietario quedaban, por tanto, suprimidas, y, en adelante, el Estado sería el único que intervendría en los asuntos de justicia y en el cobro de impuestos. El templo mantenía con sus antiguos terrazgueros unas simples relaciones de derecho privado; de señor pasaba a ser mero propietario, y el campesino dejaba de ser un colono más o menos servil para convertirse en un arrendador perpetuo.

Debe advertirse que los tres templos de Heliópolis, Menfis y Bubastis quedaban exceptuados de esta legislación; pero, aparte de que no eran unos propietarios patrimoniales tan importantes [92] como los del Alto Egipto, las reformas de Bocchoris habían debilitado ya seriamente el régimen señorial en sus dominios. Y, así, los siervos que había aún en los dominios del templo menfita de Ptah durante el reinado de Apries [93], desaparecen después de la nueva legislación de Amasis.

La privilegiada situación reconocida a los templos de Ra en Heliópolis, de Ptah en Menfis, y de Osiris en Bubastis, se explica, al parecer, por la evolución de las ideas religiosas de la época. La tríada del Imperio Nuevo, formada por Amón, Ra y Ptah, es sustituida por otra que reúne en una sola divinidad a Ra, Ptah y Osiris. No se trata de una transformación propiamente dicha, pues Amón, Ra y Osiris tendían, desde hacía siglos, a representar un solo dios bajo diversos aspectos; pero mientras que

Amón desempeñaba, durante el Imperio Nuevo, un papel predominante, es Osiris ahora quien avanza cada vez más hacia el primer plano.

Conservando para estos tres templos ciertos privilegios fiscales, retirados a todos los demás y en especial a los templos de Amón, el rey creaba en el seno de la clase sacerdotal unos grupos privilegiados en relación con los restantes. Desunía de este modo al partido sacerdotal, dividiéndolo en dos clases distintas, y con ello le impedía volver a adquirir su antigua influencia política. Evitaba también la hostilidad de los templos del Bajo Egipto. Pero, al mismo tiempo, negando al sacerdocio de Sais lo que concedía a los sacerdotes de Menfis, Heliópolis y Bubastis, le privaba de beneficiarse del prestigio de la capital para pretender conquistar una situación preponderante en el Estado.

La abolición del régimen señorial y del vínculo que ligaba al campesino con la gleba en el Alto Egipto, especialmente en los dominios de Amón, señalaba, en realidad, su desaparición en todo el suelo egipcio.

Por otra parte, el fin del régimen señorial prevé la supresión del derecho de los templos a disponer de milicias propias. Y al ser también transformadas en contingentes reales [94] las antiguas milicias urbanas, todas las fuerzas militares quedaron bajo la única autoridad del rey.

No cabe duda de que los templos de Amón seguían siendo grandes propietarios y terratenientes con una considerable influencia social; pero jurídicamente el régimen señorial quedaba extinguido.

La realización de estas profundas reformas debía tropezar con serias dificultades. La administración real era inexistente en toda la región del Alto Egipto que formaba los dominios de los templos. Por consiguiente, el rey se vio obligado a dirigirse a las administraciones sacerdotales para suplir la momentánea carencia de los órganos del poder central. Ello explica que, aun retirándoles el carácter de jurisdicción privilegiada, el rey permitiese a los templos de Amón una cierta competencia judicial; pero el antiguo procedimiento por medio del oráculo fue abolido, y los tribunales sacerdotales tuvieron que adoptar el procedimiento vigente ante la jurisdicción real [95]. De este modo quedaba cubierta una importante etapa en el camino de la unificación de la justicia.

Por otra parte, al no haber sido todavía restablecido en el Alto Egipto el catastro real, los templos de Tebas seguirían siendo durante largo tiempo los únicos que conferían autenticidad a las actas levantadas en sus dominios gracias a la transcripción de éstas en sus libros de tierras. Los sacerdotes conservarían igualmente la facultad de conceder el carácter de autenticidad, sólo mediante su firma, a un acta que hiciese referencia a un terreno sacerdotal [96].

A pesar de estos derechos excepcionales, la mayor parte de los templos quedan

reducidos a meros propietarios, y el rey, asimilándolos a un servicio estatal, entrega la administración de sus bienes a sus agentes. Es cierto que, de vez en cuando, les hace donaciones de tierras pobladas con cautivos [97]; pero el «director» del templo no es un sacerdote, sino un funcionario que ostenta el título de canciller real. El director del templo de Abidos es un «general de la infantería del Alto y el Bajo Egipto» que se proclama «fiel de la diosa Neith, señora de Sais»; se trata de un oficial real que ha ocupado sucesivamente los altos cargos de «director de todos los trabajos del rey», o sea ministro de Obras Públicas, y de «comisionado a la puerta de los países extranjeros» [98]. Como final de su carrera, ha obtenido, junto con el título de príncipe, la rica prebenda de «director de los templos».

Al hacer pasar las tierras sagradas bajo su gestión, el rey no se limita a buscar la centralización del poder en sus manos. Procura también revalorizar al país. Los templos, sumidos en una profunda decadencia, explotan mal sus tierras. Al inaugurar la política que más tarde reanudarían los Ptolomeos, Amasis trata de aumentar la producción de trigo para favorecer la exportación. Con esta finalidad, la administración de los dominios se encarga de expropiar, aunque mediante una justa indemnización, las tierras que los templos dejan incultas o cultivan deficientemente. En el año 15 de Amasis, el superintendente de los Dominios procede a una amplia encuesta sobre el rendimiento de las tierras sagradas en el nomo de Heracleópolis [99]. En una isla ocupada por el templo de Teuzoi, con una superficie de 929 aruras (unas 275 hectáreas), se comprobó que sólo estaban cultivadas 484,5 aruras; las 444,5 aruras restantes habían sido dejadas en baldío, cuando hubiesen debido producir 20 medidas de trigo por arura. A consecuencia de esta investigación, la isla fue confiscada, y, a cambio de las 484,5 aruras cultivadas, se entregó al templo una extensión equivalente de tierras en la orilla del río, procedentes del dominio real. El templo rechazó este cambio y apeló al rey, quien presidió personalmente la discusión del litigio entre las autoridades civiles y sacerdotales; pero los esfuerzos de estas últimas fueron vanos, y no tuvieron más remedio que ceder.

Al someter la gestión de los templos y de sus dominios al control directo del Estado y retirar al clero las tierras que detentaba a título de beneficiario, el rey no pretendía de ningún modo realizar una obra de expoliación. Lo que deseaba era integrar a los templos y a sus sacerdotes en los cuadros de la administración. Privados de sus prebendas en tierras, los sacerdotes tuvieron que percibir sus ingresos en forma de salario, y, a partir de entonces, cobraron del «presupuesto del culto» establecido por el servicio central de finanzas [100].

Consecuencia económica de este conjunto de reformas fue la sustitución del sistema de economía cerrada, de que vivían los dominios sagrados desde hacía siglos y que se

estaba desmoronando desde la XXV dinastía, por un régimen intensivo de producción e intercambios.

Desde el reinado de Shabaka hasta el año 26 de Amasis se alude frecuentemente a los valores emitidos por el templo de Harsafes en Heracleópolis. Durante el reinado de Darío I, esta misión es atribuida al templo de Ptah, en Menfis. Me pregunto si no hay que ver en ello el indicio de que ciertos templos particularmente ricos del Medio y Bajo Egipto se entregaron, a partir de la XXV dinastía, a operaciones bancarias como las que efectuaban los grandes templos asiáticos [101].

Esta actividad financiera de los templos, alentada sin duda por los poderes públicos que administraban sus bienes desde la XXVI dinastía, coincidió con la aparición, en el año 36 de Amasis (532 a. C.), de una nueva moneda, el *utekh* de plata, frecuentemente mencionada, a partir del reinado de Darío I, como emitida por el templo de Ptah en Menfis, que poseía importantes talleres metalúrgicos.

El *utekh* se presenta siempre en forma de pequeños lingotes, ligeramente aplastados en sus dos caras. La palabra *utekh,* o sea plata «fundida», ¿designa un nuevo valor monetario o simplemente una forma particular de moneda? Creo que debe admitirse esta segunda hipótesis, pues el *deben* siguió en vigor. Hasta los Ptolomeos, los pagos serán valorados en *deben,* aunque se estipule que se han efectuado en plata fundida procedente, por ejemplo, del templo de Ptah [102].

La palabra *utekh* es empleada también al referirse a las monedas de bronce [103]. Creo que debe verse en esta nueva denominación de «plata o bronce fundido del templo de Ptah» la indicación de que dicho templo había sido autorizado para emitir, bajo su garantía, lingotes monetarios con un peso fijo, pero sin que el valor del patrón quedase modificado. Ello parece más verosímil aún si se observa que Amasis no acuñó moneda o que, por lo menos, no se reservó el monopolio de su acuñación, por cuanto el templo de Ptah en Menfis, y tal vez otros templos colocados bajo el dominio de la administración, recibieron permiso para ejercer hasta cierto punto el papel de bancos de emisión.

En esta misma época, Creso, rey de Lidia (561-546), pone en circulación unos lingotes parecidos de oro y plata, marcados con un emblema real. Por consiguiente, en Lidia la moneda es emitida directamente por el rey. De todos modos, éste no hizo de ello un monopolio, ya que los mercaderes y los banqueros jonios, que desde el siglo VII hacían circular lingotes monetarios, siguieron haciéndolo. Por lo tanto, en Egipto, como en Lidia y Jonia, y en la misma época — durante los reinados de Amasis y Creso —, la moneda empieza a adquirir la nueva forma de un lingote garantizado por el que lo emite.

Ello se debe a la importancia que han adquirido los intercambios comerciales y al desarrollo del capitalismo como consecuencia de los mismos.

En Egipto, la extensión alcanzada por la economía capitalista es muy característica. Se revela en el aspecto industrial, pero también en el de la agricultura, donde acompaña a la emancipación social y a la desaparición del régimen señorial.

La producción industrial conoce, naturalmente, un desarrollo paralelo al de las finanzas. En todos los dominios sacerdotales, los talleres industriales adquieren considerable extensión, y en vez de trabajar, como antes, sólo para las necesidades del dominio, se han organizado ya para la venta al exterior. Prueba de ello es que desde los principios de la época ptolemaica los talleres de los templos se hallan en plena actividad industrial. Por lo tanto, la misma economía cerrada origina una economía industrial, y los grandes dominios, que durante el período feudal se fabricaban sus telas, su aceite y su cerveza, se convierten en vendedores y en células activas del nuevo sistema económico.

La profunda transformación social y económica que acabamos de bosquejar es evidentemente paralela a una transformación del derecho privado, puesta de manifiesto en los contratos de la época.

Desde el reinado de Psamético I, los terrazgueros del Egipto Medio venden sus tierras a terceros [104] sin que el templo intervenga, a no ser para cobrar un derecho de permutación de un 10 % [105]. Bajo Amasis, los terrazgos se venden incluso en los dominios de Amón en Tebas. Los arrendatarios llegan a considerar como propios los terrenos que ocupan. Los más antiguos documentos de venta de terrazgos que se conocen datan de los años 30 y 45 del reinado de Psamético I [106] y fueron extendidos en el-Hibeh, en el Egipto Medio. Dichos documentos nos enseñan que en el Egipto Medio los terrazgos se reparten entre herederos desde hace dos generaciones. Y se ve en ellos cómo sus poseedores los entregan a veces en garantía de sus deudas personales, sin ninguna autorización del templo [107]. La enajenabilidad de los terrazgos permite a los subarrendatarios adquirir sus tierras y convertirse de esta forma en arrendatarios directos del templo. Esta eliminación de terceros entre el propietario de las tierras y el que las explota da a éstas una movilidad cada vez mayor. Al transformar los terrazgos en arriendos, la ley de Amasis suprime el vínculo personal que la tierra creaba entre el señor y el colono durante el régimen feudal y hace desaparecer con ello la noción del dominio, provocando en consecuencia la dislocación de la gran propiedad [108]. Incluso en las proximidades de Tebas reaparece la pequeña propiedad individual, que se entrega en dote, se vende por dinero [109] y se divide entre hermanos, y aun entre primos. En el año 694 a. C. uno de estos repartos aparece registrado, no en el libro de tierras del templo, sino en el registro real, y firmado por el escriba encargado de las transmisiones. Por lo tanto, el templo no tiene que autorizar ya el reparto del terrazgo entre los copropietarios, pues dicho reparto aparece como adquirido de derecho en virtud del régimen sucesorio de la época.

Estos contratos de reparto de terrenos, muy frecuentes durante la XXVI dinastía y cerrados siempre sin la intervención del templo [110], contienen datos genealógicos de la mayor importancia que demuestran que la desaparición de la indivisibilidad de las tierras va acompañada por la dislocación de la solidaridad familiar y el retorno a un derecho privado individualista.

Esta evolución se produce, no obstante, de un modo progresivo, y es menos rápida en el Alto Egipto, donde se hallan aún con frecuencia durante la XXVI dinastía bienes de familia administrados por el primogénito [111]. Un contrato de garantía extendido en el Alto Egipto en dicha época considera todavía al primogénito como responsable de los compromisos contraídos por sus hermanos menores [112].

Ocurre también que en conjunto el tipo de propiedad urbana se extiende poco a poco a los bienes rurales; la antinomia entre el derecho individualista de las ciudades y el estatuto de los campos desaparece, al mismo tiempo que la autonomía urbana se debilita ante la restauración del poder monárquico y el estatuto de la población adopta un carácter uniforme. En 695, en el nomo de Tebas, una cantante de Amón vende por dinero un terreno de 10 aruras (unas 2,9 hectáreas) que dependía del templo del dios. El precio que obtiene es fijado en *deben* de oro (desgraciadamente, una laguna en el texto no nos permite saber la cantidad de éstos). De todos modos, no se trata de un precio módico, como sucedía con las ventas de terrenos efectuadas durante la XX y XXII dinastías; la importancia del precio demuestra que esta vez no es ya el simple derecho de usufructo gravado con impuestos, sino el propio terreno lo que la cantante vende como un bien de su pertenencia [113].

La liberación de la tierra conduce forzosamente a la de sus ocupantes. La servidumbre había sido originada por la perpetuidad de las relaciones de los hombres con la gleba. La desaparición del carácter perpetuo y personal de la tenencia tiene como resultado la devolución de la libertad al antiguo terrazguero servil. El beneficio que el templo obtiene con el arriendo, más remunerador que el terrazgo, precipita esta evolución. En todas partes, los agricultores tratan de tomar las tierras en arriendo a tiempo de aprovechar la revalorización del precio del trigo producida por el comercio de exportación. Para procurarse los medios necesarios, se asocian entre sí.

Es interesante recordar aquí una página vivida que ofrece una curiosa visión de la clase rural y de los pequeños propietarios durante el reinado de Amasis.

Cierto coachita llamado Zekhe, cargado de deudas, se casa y rehace su fortuna gracias a la dote de su esposa, en la que figura un terreno en el dominio de Amón. Al fallecer la mujer (en el año 3 de Amasis), Zekhe compra al tío y heredero de aquélla el terrazgo que constituía la dote. En el año 16 forma una asociación de quince personas, y en nombre de ella toma en arriendo el terreno de un sacerdote de Amón en los alrededores de Tebas. El contrato de arriendo es por un año. Zekhe, actuando en nom-

bre de la asociación, entregará directamente al templo el importe de la renta, o sea una cuarta parte de la cosecha; y pagará como alquiler al arrendador, el sacerdote de Amón, otra cuarta parte de la cosecha. El año siguiente vuelve a tomar en arriendo el mismo terreno, pero esta vez para él solo, pues se ha desembarazado de sus socios. A partir de entonces, Zekhe no cesa de ampliar su explotación; alquila una viña, que logra arrebatar al terrazguero que la ocupaba, y toma en arriendo pequeñas franjas de terreno usufructuadas a título de salario por empleados subalternos del templo de Amón. Después, junto con un socio, se dirige directamente al templo de Amón y alquila durante un año 40 aruras de tierra (unas 11 hectáreas), entregando como alquiler una tercera parte de la cosecha. Es interesante observar que anteriormente el templo sólo percibía por sus terrenos la cuarta parte; por consiguiente, la sustitución del terrazgo por el arriendo constituye un evidente beneficio. La tierra aparece como un medio para enriquecerse, y al estancamiento de la economía cerrada sucede una activa vida económica en la que el trabajo y la especulación enriquecen a los que poseen iniciativa. El contrato de arriendo que prevé la entrega de una parte de la cosecha al propietario no tarda en ser sustituido por un alquiler que representa una cantidad fija en metálico [114]. Sobre esta base, Ieturoz, el hijo de Zekhe, continúa las operaciones de su padre, extiende sus contratos de arriendo. En el año 35 de Amasis toma en arriendo considerables cantidades de terreno que subarrienda inmediatamente en parcelas y a un precio más caro. Zekhe trataba de obtener beneficios mediante el cultivo de las tierras que arrendaba; Ieturoz se convierte en una especie de capitalista que especula con operaciones de arriendo.

De este modo, la plusvalía que la libertad de intercambio produce sobre la tierra hace que la valorización de ésta, e incluso su subarriendo, se conviertan en empresas rentables, de las que se hace cargo el capitalismo.

Sin embargo, el desarrollo obtenido en pocos años por el contrato de arriendo no provoca la desaparición brusca y general del terrazgo. Determinados templos siguen otorgando tierras en terrazgo, de acuerdo con la fórmula patrimonial; pero ésta ha perdido su antiguo significado social. El propio Ieturoz obtiene de ciertos templos tierras en terrazgo que él se apresura a dar en arriendo, exigiendo de sus arrendatarios la mitad de la cosecha, mientras la renta que él debe pagar al templo sólo representa la tercera parte [115]. Es una situación muy parecida a la que hallamos en el año 35 del reinado de Amasis en el terrazgo perteneciente al dominio sagrado del templo de Khonsu y obtenido por un noble. Este último lo entrega en subarriendo a un tercero, quien lo alquila anualmente a otro, combinándose de este modo la tenencia con el contrato de alquiler [116].

Sin embargo, en las inmediaciones de Tebas, el templo de Amón, hasta la dominación persa, continuará entregando terrenos según unas fórmulas ya arcaicas. Con

todo, éstas representaban sólo anomalías jurídicas. En la época saíta el terrazgo es definitivamente condenado y reemplazado por el contrato de arrendamiento, mejor adaptado a las necesidades económicas de los tiempos.

El rápido desarrollo de la economía egipcia provocó necesariamente un progreso paralelo en el derecho contractual. El contrato de venta utilizado en el Norte sustituyó a la antigua venta feudal en la que vendedor y comprador sólo podían contratar en presencia del templo, propietario señorial. Obran en nuestro poder tres documentos de venta de la XXVI dinastía referentes a los terrenos de los templos. En cada uno de ellos, las partes contratan libremente sin autorización del templo, que sólo interviene para percibir un impuesto del 10 % sobre el precio de venta [117].

La XXV y XXVI dinastías nos han dejado varios documentos de ventas mobiliarias efectuadas contra pago en metálico. La economía monetaria triunfa rotundamente [118].

Entre estas ventas hay que mencionar en especial las de cargos sacerdotales concedidos por los templos como beneficios hereditarios. En el Egipto Medio, donde la evolución del derecho está más avanzada que en el Alto Egipto, dichas fundaciones — que antes representaban cargas feudales inalienables — han pasado a formar parte del patrimonio de su poseedor, quien dispone libremente de ellas. De este modo, vemos cómo en el año 21 del reinado de Psamético I un sacerdote vende libremente su cargo [119].

Más interesantes resultan las ventas de esclavos, que merecen cierta atención.

En dos contratos conservados, uno de ellos del año 4 de Psamético I y el otro del año 3 de Amasis [120], una mujer y un hombre se venden como «servidores» (*bak*), con sus hijos nacidos o por nacer y todos sus bienes actuales o futuros. No se hace mención alguna del cónyuge, actual o virtual, y, por consiguiente, éste no queda afectado y conserva el estado de libertad. La parte vendedora conserva el derecho de comparecer ante la justicia, incluso contra la persona a la cual se vende, pero especificando que no podrá exigir de ésta reconocimiento escrito fuera del lugar donde se encontrase.

Cada uno de ambos contratos especifica que la parte que se vende ha recibido una cantidad de dinero a cambio de la enajenación de su libertad.

Hay que reconocer que no se puede considerar como esclava una persona que conserva el derecho a casarse (si el hombre que se vende especifica que sus hijos serán propiedad de su comprador, ello significa que habrá podido tener hijos legítimos y que, por lo tanto, estará casado) y el derecho de posesión de bienes, e incluso el de apelar a la justicia, ya sea contra terceros (especialmente si éstos pusiesen en duda la validez de la venta suscrita) o incluso contra su dueño. El estatuto de una persona colocada en esta situación jurídica es el del siervo hereditario, no el de un esclavo.

Por consiguiente, estos documentos tienen por objeto el restablecimiento de la servidumbre que era corriente en la época feudal en los dominios de los templos. Se asiste asimismo a la desaparición de la facultad de venderse perpetua y hereditariamente. En efecto, en el segundo de los mencionados contratos, el llamado Peftuachons, que se ha vendido como *bak* (siervo, esclavo) a un tal Zeubastetefonkh, es revendido por éste algunos años más tarde a Esemteu. En dicha ocasión, Peftuachons hace una nueva declaración reconociéndose como *bak* de éste. Poco después declara nuevamente ser su esclavo por el hecho de haber sido alimentado por Esemteu cuando se hallaba en trance de morir. Al año siguiente, nueva declaración de su esclavitud, depués de haber recibido cierta cantidad de dinero a dicho efecto. Cinco años más tarde, otra acta idéntica a las precedentes. Estos diversos documentos establecen en primer lugar que estos actos de venta son hechos por miserables que buscan con ello unos medios de vida. Pero, además, su repetición, tanto si es debida a una nueva venta de su persona como si es hecha ante su mismo dueño después del pago de una cantidad en metálico, parece indicar claramente que la venta personal, a pesar de las fórmulas que afirman su perpetuidad, sólo es válida durante un tiempo limitado. En cierto modo, equivale a un contrato de trabajo por el cual se confiere total autoridad a un dueño, pero a título temporal y mediante compensaciones pecuniarias [121].

Llega a ocurrir que el documento de venta sea abiertamente utilizado de modo ficticio. Durante la época feudal, la adopción se había hecho imposible; para restablecerla, vemos en el año 32 del reinado de Amasis que un egipcio se vende como hijo, él y sus descendientes. Se trata de una adopción disfrazada por un acta de venta [122].

Al mismo tiempo que el documento de venta, el préstamo, la garantía y la anticresis se extienden, sustituyendo a la antigua responsabilidad solidaria de la familia por unos medios de crédito más perfeccionados y estrictamente individuales. Con todo, se hallan todavía restos de la solidaridad familiar en el hecho de que ciertas actas estén firmadas también por la esposa y el hijo del contratante, quienes de este modo se comprometen solidariamente con él [123].

No obstante, en medio del derecho individualista, que se extiende como una marea creciente, subsisten algunos dominios sacerdotales como otros tantos islotes de un derecho arcaico. Donde quiera que ello sea posible, los sacerdotes se resisten a dar vigencia a las reformas reales, oponiendo a ellas una continua inercia y empleando las influencias más altas [124]. A pesar de las leyes de Amasis, varios templos siguen mostrándose obstinadamente refractarios al nuevo derecho [125]. Pero se trata solamente de unas excepciones que no detienen el rápido avance del derecho hacia una forma cada vez más individualista.

En todo Egipto, el estatuto de la familia evoluciona paralelamente al estatuto de las tierras, orientándose hacia la dislocación del grupo en beneficio del individuo.

El derecho urbano, triunfante ya en el Norte con las reformas de Bocchoris, penetra en el Alto Egipto y devuelve a la mujer la situación jurídica e independiente de la que gozaba antaño. Los contratos de la XXVI dinastía muestran a la mujer disponiendo de un patrimonio propio que incluye los inmuebles que ha heredado *ab intestato* o por testamento [126]. El matrimonio se efectúa mediante un contrato extendido primeramente entre el marido y el padre de la esposa, y poco después entre los dos esposos. A partir de entonces, la mujer dispone libremente de su persona. La igualdad absoluta de los esposos queda establecida en el matrimonio. Estrictamente monógama, la unión conyugal se basa en la mutua voluntad de los cónyuges e impone idénticas obligaciones a los esposos. La infidelidad del marido, así como la de la mujer, permite al cónyuge ultrajado romper la unión matrimonial mediante un divorcio en beneficio propio [127].

Hay tres regímenes matrimoniales corrientes: la comunidad total o parcial entre esposos, el régimen dotal y aquel en que el marido estipula una viudedad para su esposa [128]. El contrato estipula generalmente la indemnización que deberá abonar el cónyuge culpable en caso de divorcio.

No se trata de innovaciones de la XXVI dinastía, pues el divorcio existía ya desde los primeros tiempos de la época saíta e incluso en la época presaíta. La mujer ha adquirido tal importancia jurídica que al divorciarse recupera su dote, mientras la ruptura del vínculo conyugal obliga al marido a transmitir inmediatamente sus bienes a los hijos del matrimonio disuelto por culpa suya, para que éstos no lleguen a verse perjudicados por los hijos nacidos o que puedan nacer de un subsiguiente matrimonio de su padre [129]. Instituciones de ese estilo permiten medir el enorme adelanto del derecho egipcio sobre el derecho griego de la misma época.

Es muy probable que durante la época saíta deba hablarse no de una creación sino de una generalización del derecho individualista en Egipto, puesto que eran las ciudades las que irradiaban sus instituciones a todo el país.

La independencia jurídica y recíproca de los esposos, la casi desaparición del derecho de primogenitura y la anulación del bien de familia hacen reaparecer, como es lógico, el uso del testamento y de la adopción [130].

La característica de la evolución jurídica durante la XXVI dinastía es, por lo tanto, la nivelación del derecho. Los antiguos privilegios quedan destruidos por la ley y las costumbres. La igualdad jurídica entre las clases sociales y entre los sexos es cada vez más completa.

Esta igualdad se ve sancionada por la refundición fiscal del sistema tributario introducida por Amasis, quien vuelve al principio del impuesto sobre los ingresos, ya en vigor durante las grandes épocas individualistas del Antiguo y Nuevo Imperio.

El principio de la propiedad individual y de la movilidad de los bienes ha hecho

desaparecer definitivamente la rigidez de las condiciones sociales. La extensión del régimen capitalista provoca cambios constantes en la composición de los bienes de los egipcios. Los valores mobiliarios desempeñan un papel cada vez más importante, y, en consecuencia, el catastro, reconstituido por la administración, no basta para establecer los ingresos de los contribuyentes. Para determinarlos, Amasis impone a todos los egipcios la obligación de declarar anualmente al gobernador del nomo el importe de sus ingresos, declaración que debe servir de base a la administración de las finanzas para el cálculo de los impuestos debidos al fisco [131]. Al describir este sistema, Heródoto añade que quien no presentase esta declaración o no justificase unos ingresos suficientes podía ser castigado con la pena de muerte; si esto es exacto, cabría ver en la gravedad de la sanción la prueba del carácter abiertamente revolucionario de las reformas de Amasis, así como el motivo de la viva oposición que éstas hallaron entre los propietarios, especialmente en el aspecto fiscal, oposición tanto más explicable si se tiene en cuenta que el nuevo régimen fiscal suprimía las antiguas exenciones de impuestos de que antes disfrutaban las clases privilegiadas.

El conjunto de las reformas emprendidas por Amasis, tendentes todas ellas a suprimir los privilegios de clase y a unificar el derecho, fue acompañado por leyes sociales de las que nos han llegado escasos vestigios. No cabe duda de que se realizó un esfuerzo, como en la época de Amenofis IV y de Horemheb, para permitir a los egipcios de todas las condiciones llegar a los más altos niveles sociales. El mérito personal aventaja nuevamente al nacimiento; por ello, en la gran escuela de medicina de Sais fueron creadas becas para permitir que los jóvenes pobres pudiesen obtener también sus títulos. Este pequeño detalle, que se deduce de una inscripción de la época persa [132], basta para indicar cuál fue la tendencia de ese período, que abrió en la historia de Egipto una nueva época — la tercera — de centralización del derecho público y de individualismo en el derecho privado.

1. JENÓFANES (H. DIELS - W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* I (6.ª ed., 1951), págs. 129-130 (21 B 3).

2. ARISTÓTELES, *Política,* VIII, 5.

3. Aprox. 9 gramos.

4. Acerca de estas constituciones: R. DARESTE, *Nouvelles Études d'Histoire du Droit* (París, 1902), págs. 12-30.

5. R. DARESTE, B. HAUSSOULLIER y T. REINACH, *Rec. des Inscr. Juridiques Grecques* (París, 1891), II, págs. 1-24.

6. ARISTÓTELES, *Constitución de Atenas,* VI, 1.

7. ARISTÓTELES, *Política,* I, 1. Más adelante se expondrá la moral egipcia durante la época saíta.

8. ARISTÓTELES, *Constitución de Atenas,* XI, 1.

9. Cf. las ciudades egipcias antes de Menes y las ciudades sumerias antes de la dinastía de Agadé.

10. Acerca del culto de Adonis: CH. VELLAY, *Le Culte et les Fêtes d'Adonis - Tammouz dans l'Orient Antique,* París, 1904.

11. *Ezequiel,* VIII: 14.

12. ALCEO, fragm. 34

13. SAFO, fragm. 21.

14. HERÓDOTO, II, 52; V. MAGNIEN, *Les Mystères d'Eleusis.*

15. R. PETTAZONI, *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa* (Bolonia, 1924), pág. 113.

16. L. GERNET y A. BOULANGER, *Le Génie Grec dans la Religion* (col. *Évolution de l'Humanité,* París, 1932), págs. 136, 287, 332.

17. Sobre la influencia egipcia, especialmente en Eleusis, véase P. FOUCART, *Les Mystères d'Eleusis* (París, 1914).

18. HERÓDOTO, V, 67.

19. *Idem,* I, 23-24.

20. Después de apoderarse de Corcira, Periandro, el tirano de Corinto, envía a Alyatte trescientos jóvenes escogidos entre las mejores familias de la ciudad para ser convertidos en eunucos y aposentados en su harén (HERÓDOTO, III, 48).

21. F. KIENITZ, *Die Politische Geschichte Aegyptens vom 7. bis zum 4. Jahrhundert vor der Zeitwende* (Berlín, 1953), págs. 26 y ss., 160 y ss.; M. F. GYLES, *Pharaonic Policies and Administration, 663 to 323 B.C.* (1959), págs. 31 y ss., 64 y 65, 89 y 90.

22. G. MASPERO, *Histoire Ancienne des Peuples de l'Orient,* III, pág. 649.

23. E. BABELON, *Traité des Monnaies grecques et romaines,* 2.ª parte, I (París, 1907), págs. 10 y ss, 17 y 18.

24. E. BABELON, *Les Origines de la Monnaie considérées du point de vue économique et historique* (París,1897), pág. 117.

25. HERÓDOTO, II, 154.

26. *Idem,* II, 159.

27. *Idem,* II, 144, 156.

28. *Idem,* I, 64; II, 159, 180.

29. *Idem,* II, 59, 63, 155.

30. J. BREASTED, *Hist. d'Ég.* (trad. francesa), II, páginas 580 y ss.

31. HERÓDOTO, II, 160.

32. II *Reyes,* XXV.

33. A. MORET, *Histoire de l'Orient,* II (1936), página 739.

34. *Jer.,* XLIV, 30.

35. HERÓDOTO, II, 161; V, 159.

36. *Idem,* II, 161.

37. *Idem,* II, 174.

38. F. KIENITZ, *Die Politische Geschichte Aegyptiens vom 7. bis zum 4. Jahrhundert...,* págs. 31 y ss., 161 y ss.; M. F. GYLES, *Pharaonic Policies and Administration, 663 to 323 B.C.,* págs. 35 y ss., 55 y ss., 64 y s., 71, 73 y s., 81 y s., 98 y s.; R. A. PARKER, *The Lenght of Reign of Amasis and the Beginning of the Twenty-Sixth Dynasty,* en *M.D.A.I.K.,* XV (1957), págs. 208-212.

39. BR., *A.R.,* IV, § 976.

40. *Ibidem,* IV, § 986.

41. *Ibidem,* IV, § 1009.

42. HERÓDOTO, II, 172; H. DE MEULENAERE, *Herodotos over de 26ste. Dynastie,* pág. 87.

43. Es lo único que se puede escribir con certeza referente a la carrera de Amasis antes de su ascenso al trono. Ciertos autores, y en particular J. BREASTED, habían creído poder basarse en dos documentos (un sarcófago conservado en Estocolmo y una vasija para libaciones del Louvre) para adelantarse a afirmar que debía de haber ocupado altos cargos de Estado en tiempos de Apries *(Ancient Records,* IV, § 510 y n. *b*; página 511 y n. *a*). Pero la crítica histórica no puede mantener dichos documentos en el activo de Amasis (H. DE MEULENAERE, *Herodotos over 26ste. Dynastie,* pág. 86; F.-K. KIENITZ, *Die politische Geschichte Aegyptens,* pág. 165; B. V. BOTHMER - H. DE MEULENAERE - H. W. MUELLER, *Egyptian Sculpture of the Late Period 700 B.C. to A.D., 100* (Brooklyn, 1960), pág. 68).

44. A consecuencia de la crítica de las fuentes, citada en la nota precedente, nada puede decirse de la madre de Amasis. J. BREASTED alegaba los títulos femeninos que se leen en el sarcófago de Estocolmo para declarar infundada la aseveración de Heródoto en lo que se refiere al oscuro origen del rey *(Ancient Records,* IV, § 1.001).

45. Los egipcios no colocaban estatuas en las calles, pero ello pudo ocurrir en el interior del palacio.

46. HERÓDOTO, II, 172 y 173.

47. *Idem,* II, 182.

48. *Idem,* II, 181; P. MONTET, *Égypte et Cyrénaïque: une campagne de fouilles à Apollonia,* en *C.R.A.I.,* 1954, págs. 259-267.

49. HERÓDOTO, I, 77.

50. G. RADET, *La Lydie et le monde grec au temps des Mermnades (687-546 av. J.C.),* París, 1892, páginas 188-206.

51. HERÓDOTO, I, 6.

52. *Idem,* VI, 42.

53. *Idem,* I, 50-51.

54. *Idem,* I, 54.

55. *Idem,* I, 69.

56. *Idem,* I, 27, 75; VI, 125; VII, 27, 37.

57. G. RADET, *op. cit.,* págs. 234 y 235.

58. E. CHASSINAT, *Les trouvailles de Monnaies égyptiennes à légendes hiéroglyphiques,* en *R.T.,* XL (1923), págs. 131 y ss.

59 ESTRABÓN, XII, 4.

60. HERÓDOTO, II, 61.

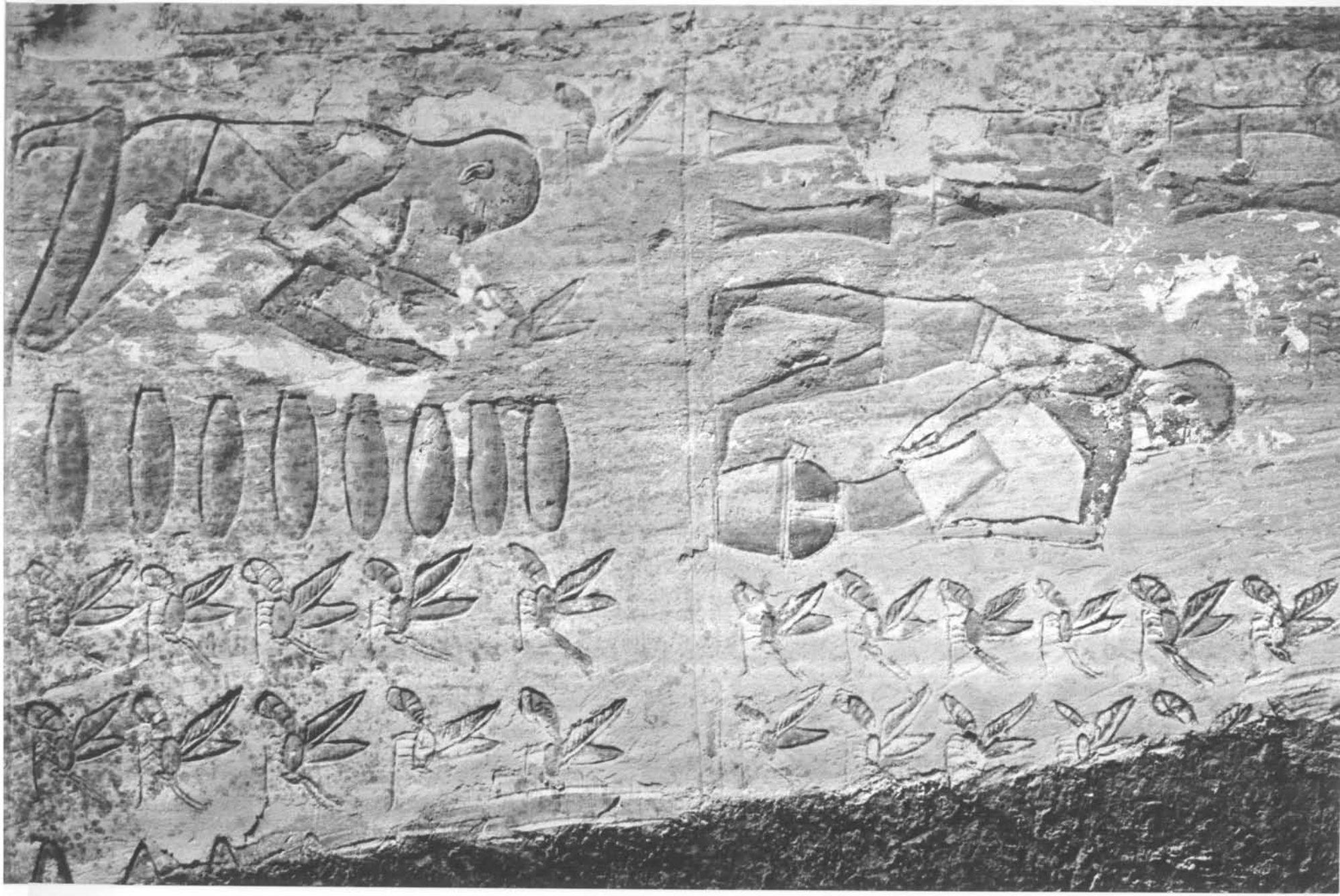
61. D. MALLET, *Les premiers Établissements des Grecs en Égypte (Mémoires de la Mission Archéologique Française,* XII, 1, París, 1893), págs. 175 y ss.

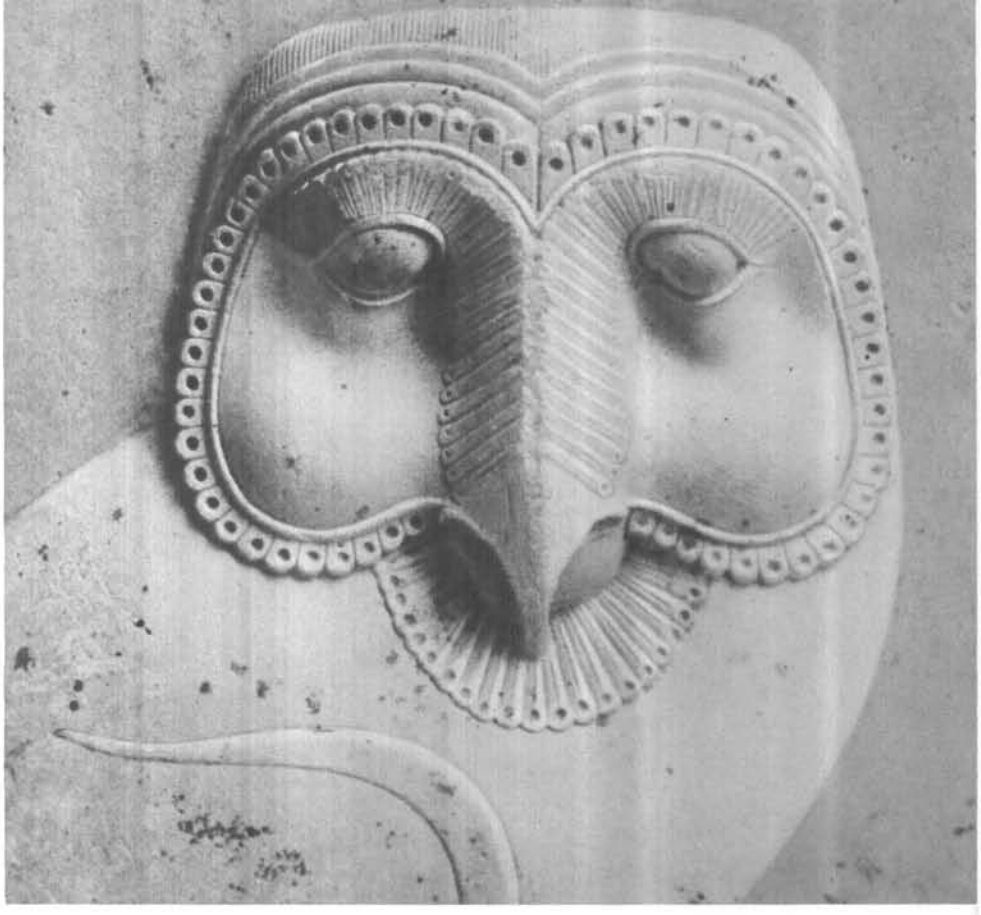
62. J. YOYOTTE, *Notes de Toponymie Égyptienne,* en *M.D.A.I.K.,* XVI (1958), págs. 423-430.

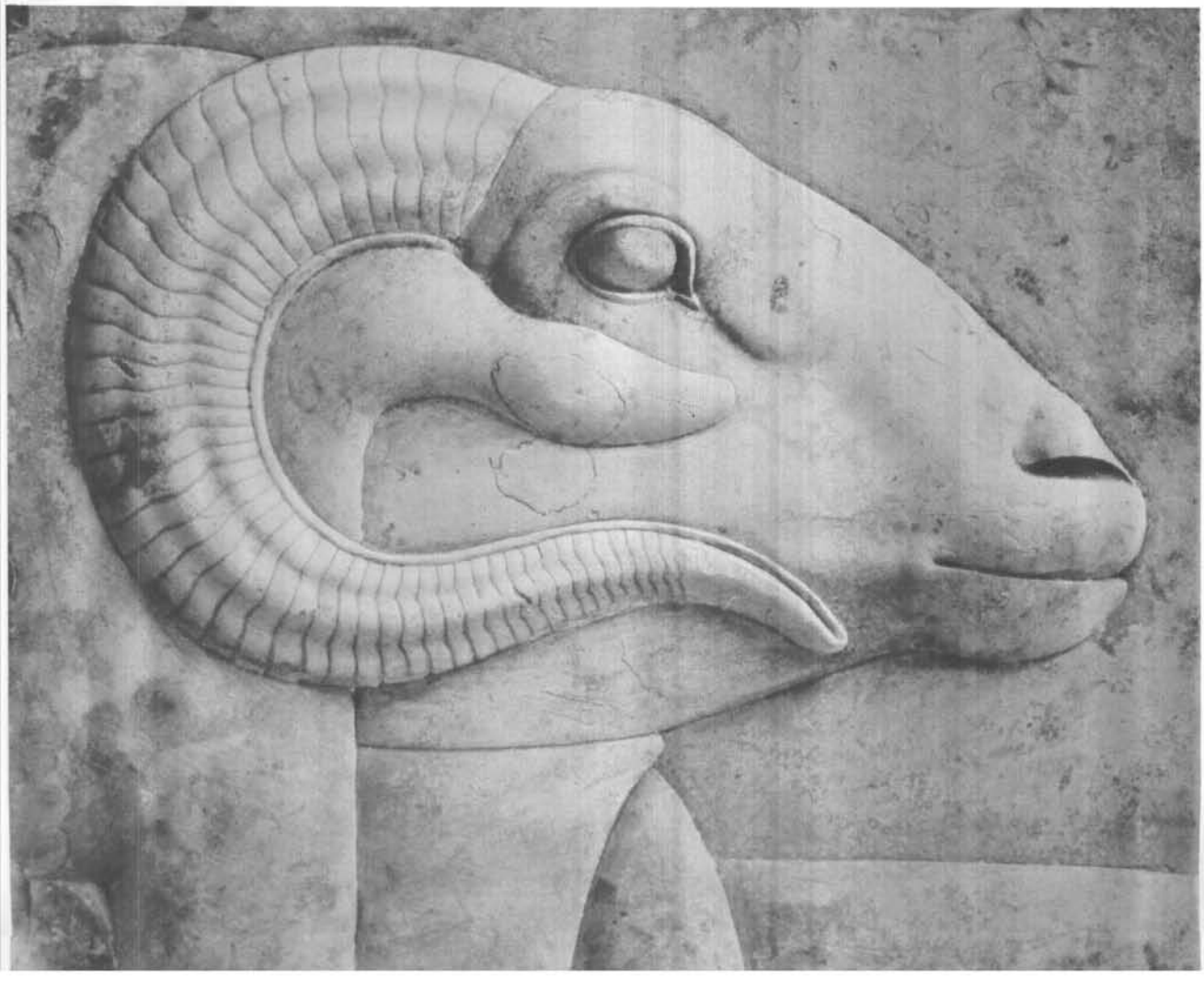
63. HERÓDOTO, II, 178.

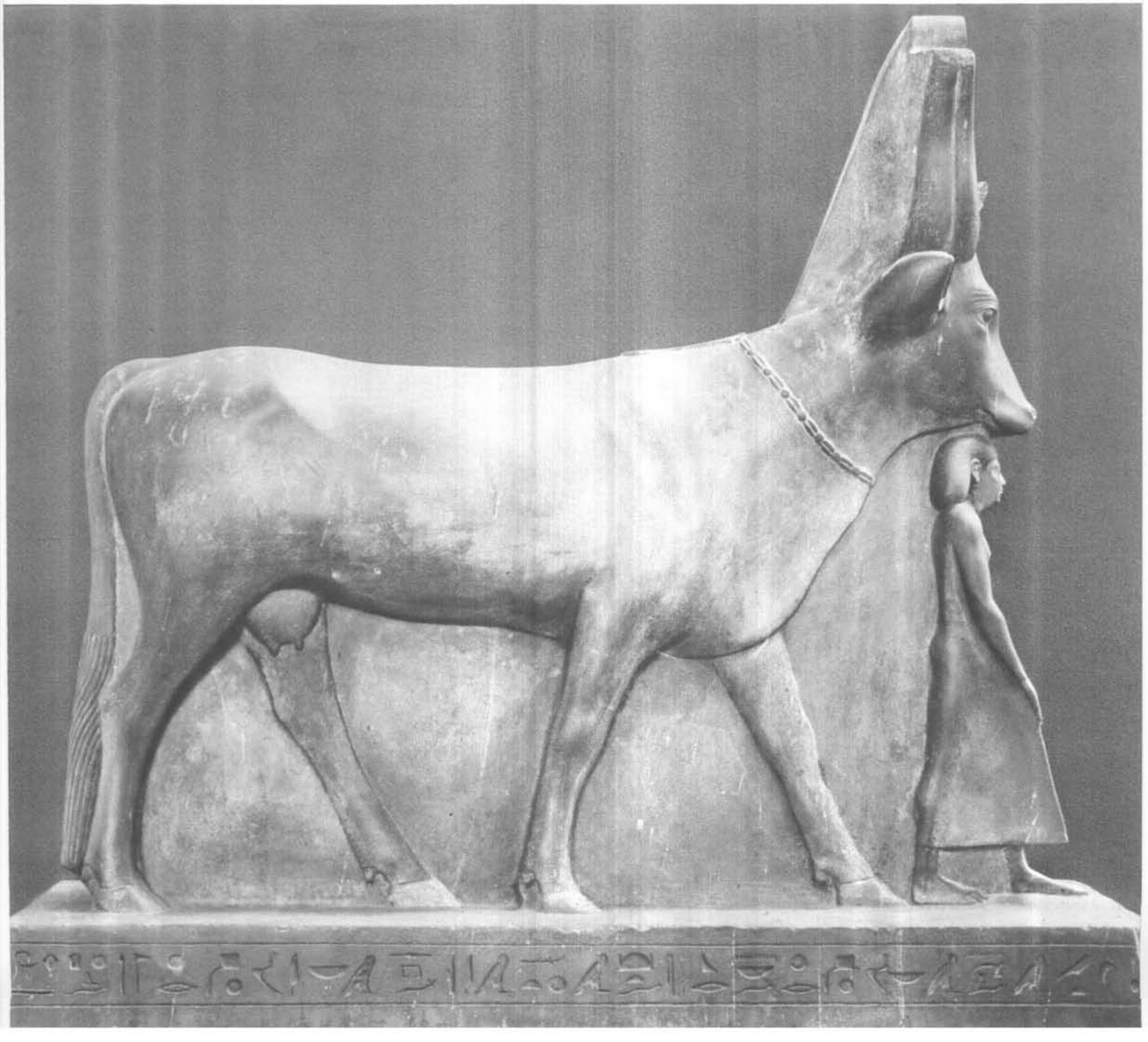
64. D. MALLET, *op. cit.,* págs. 171-173.

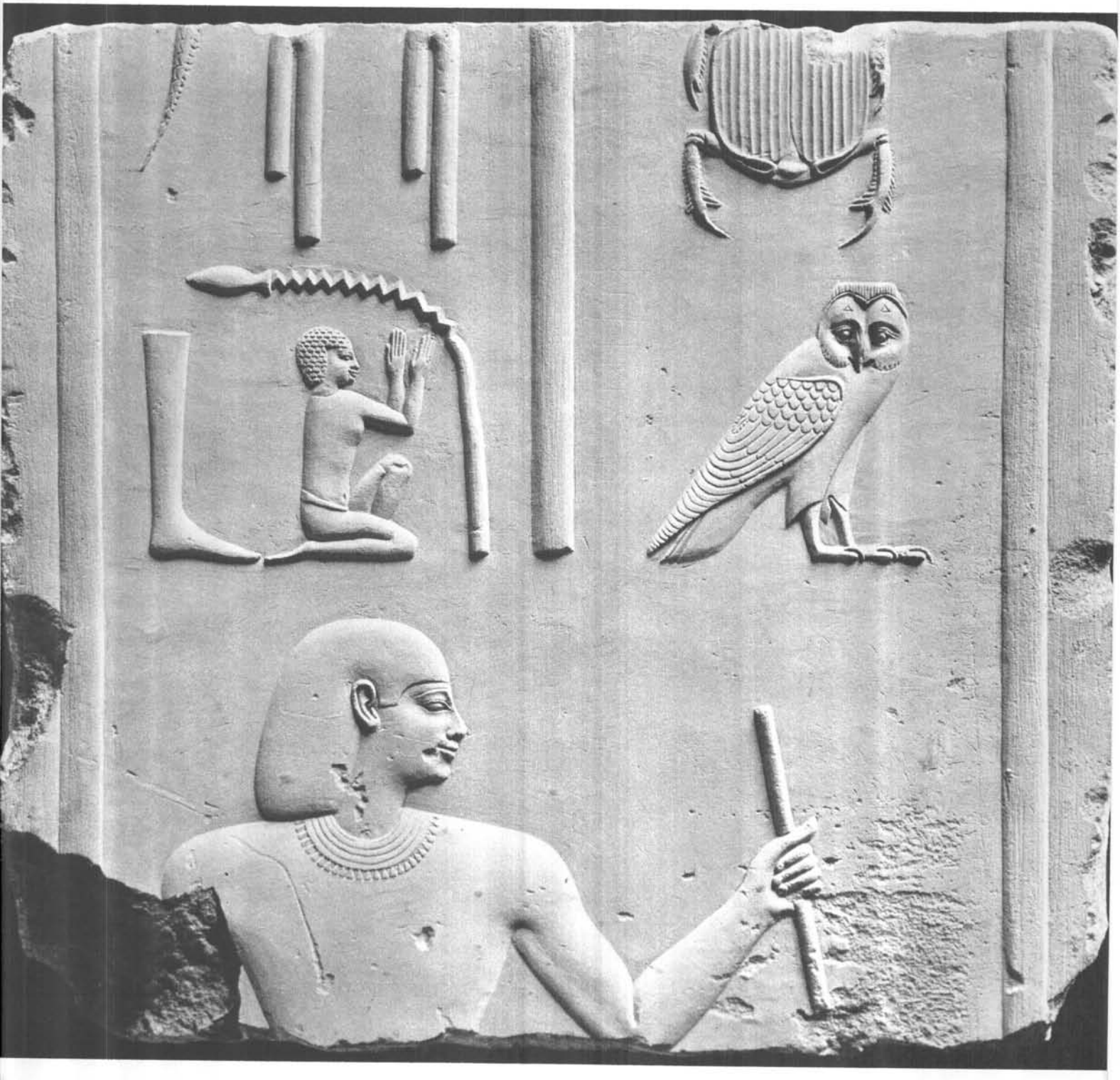
LÁMINAS 40 A 48 ▶

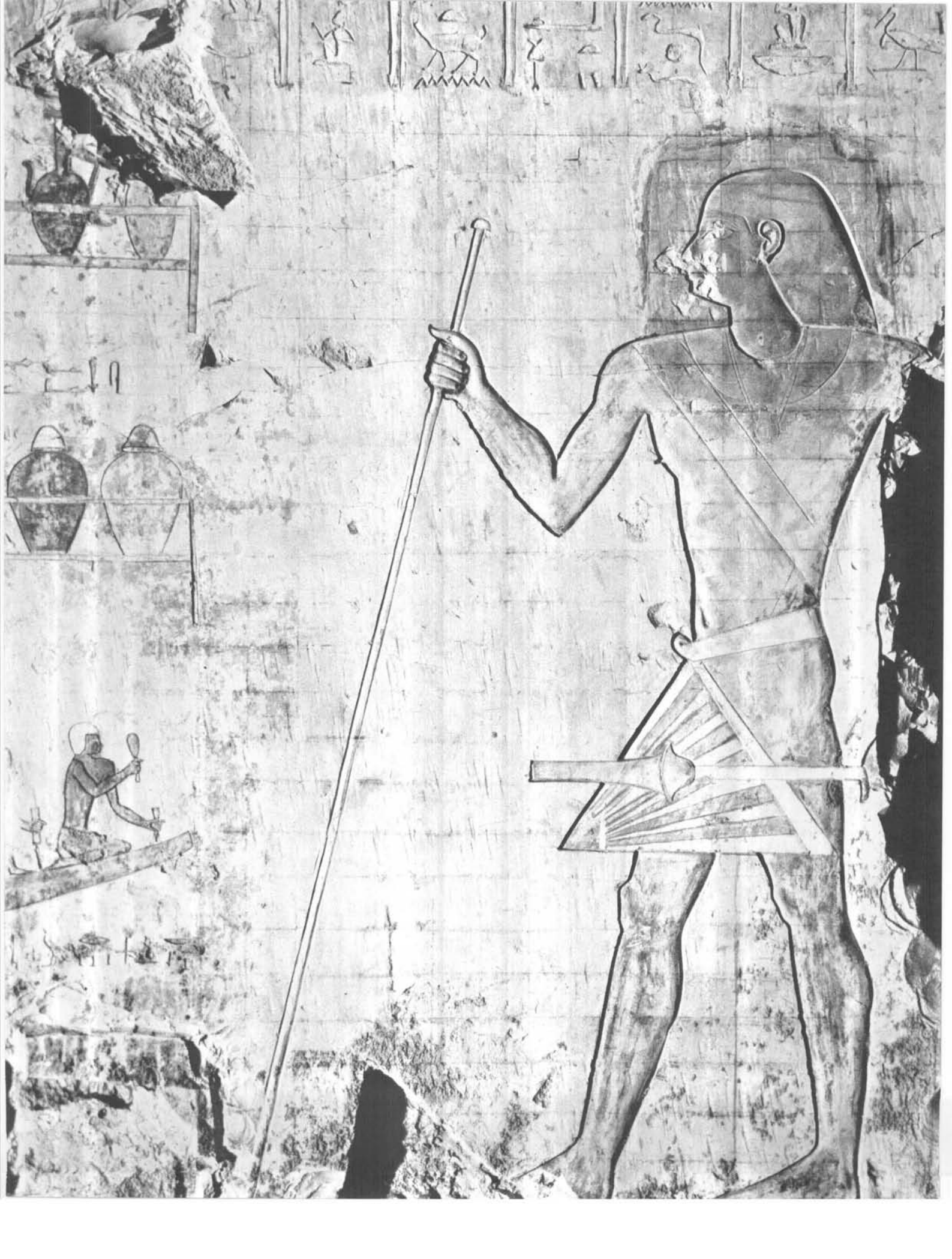


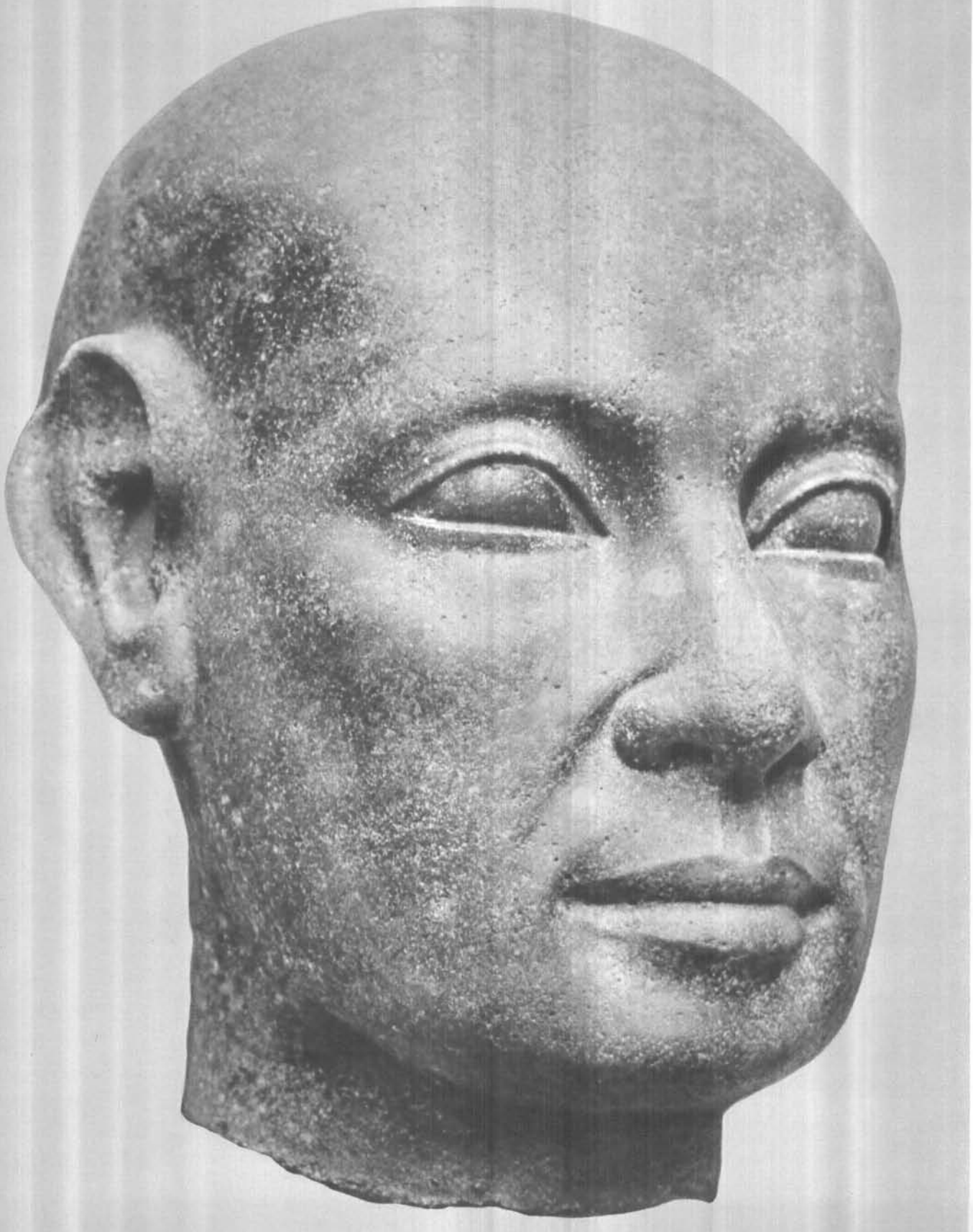


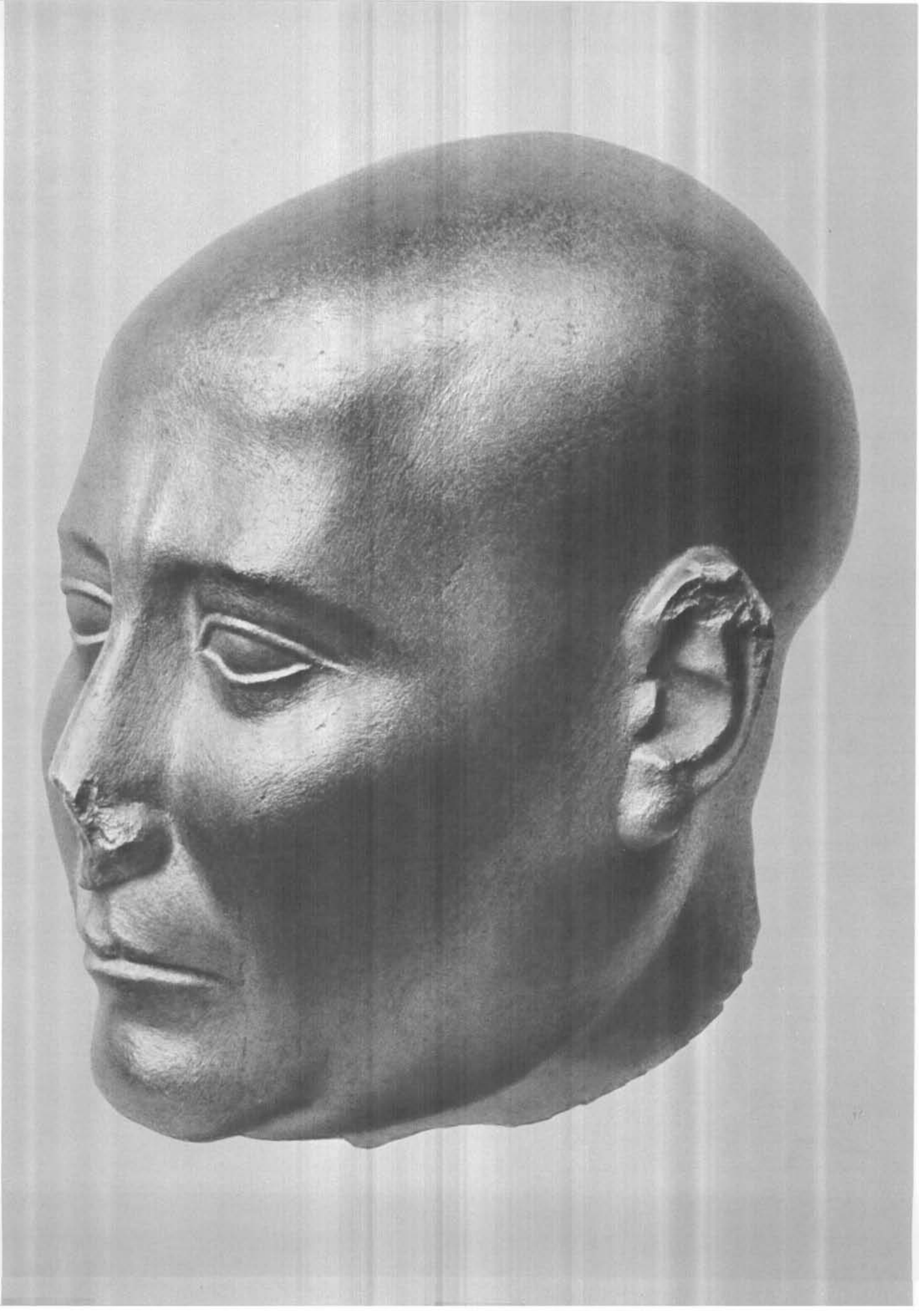
















65. *Ibidem,* pág. 195. El pie equivale a la tercera parte de un codo y a un seiscentavo del estadio. El estadio aplicado por Heródoto en Egipto parece ser el mismo de Samos, aproximadamente unos 100 metros. Por consiguiente, el pie sería igual a 17 centímetros en este caso.

66. HERÓDOTO, II, 178.

67. HERMIAS, fragm. 2 *(F.H.G.,* II, págs. 80 y 81).

68. A. ERMAN y H. WILCKEN, *Die Naukratisstele,* en *Z.A.S.,* XXXVIII (1900), págs. 127 y ss.; B. GUNN, *Notes on the Naukratis Stela,* en *J.E.A.,* XXIX (1943), págs. 55-59; cf. G. ROEDER, *Die ägyptische Religion in Texten und Bildern,* I: *Die äg. Gotterwelt,* págs. 86 y ss.

69. De 7 a 8 pies de ancho.

70. D. MALLET, *op. cit.,* págs. 180-185.

71. *Ibidem,* pág. 364.

72. *Ibidem,* págs. 277, 338.

73. G. GLOTZ, *Histoire Grecque,* I, pág. 204.

74. Ello queda demostrado por las enormes cantidades de oro y plata de que dispone Egipto.

75. F. VON BISSING, *Rapporti commerciali della colonia greca en Egitto, Naucratis,* en las *Actes du Premier Congrès Int. de Préhistoire et de Protohistoire Méditerranéennes* (Florencia, 1952), págs. 479 y siguientes; Cf. von BISSING, *Forschungen zur Geschichte und kulturellen Bedeutung der griechischen Kolonie Naukratis in Aegypten,* en *F. u. F.,* XXV (1949), págs. 1 y 2.

76. HERÓDOTO, II, 180. Aproximadamente unos 27.000 kg.

77. *Idem,* II, 180.

78. O sea de algodón (HERÓDOTO, III, 47).

79. HERÓDOTO, II, 182.

80. PLUTARCO, *De mulier. virtute,* 25.

81. *F.H.G.,* I, pág. 20 (fragm. 286).

82. D. MALLET, *op. cit.,* pág. 377.

83. Véase el artículo de E. JELINKOWA,en *A.S.A.E.,* LIV (1957), págs. 251 y ss.

84. E. REVILLOUT, en *Rev. Arch.,* XXXIII (1877), págs. 73-80, y en *Rev. égyptol.,* I, págs. 49 y ss. y 145 y ss.; II, págs. 1 y ss., 52 y ss.; F. L.GRIFFITH, *Cat. of the Rylands Papyri,* III, págs. 26 y 27; W. SPIEGELBERG, *Die sogenannte Demotische Chronik des Pap. 215 der Bibliothèque Nationale zu Paris, nebst den auf der Rückseite des Pap. stehenden Texten,* Leipzig, 1915 [= *Demotische Studien,* VII]; E. MEYER, *Aegyptische Dokumente der Perserzeit,* en *Ak. Berl.,* 1915, págs. 287 y ss.; N. J. REICH,*The Codification of the Egyptian Laws by Darius and the Origin of the «Demotic Chronicle»,* en *Mizraïm,* I (Nueva York, 1933), págs. 178 y ss.; F.-K. KIENITZ, *Die Politische Geschichte Aegyptens...,* págs. 136 y ss.; M. F. GYLES, *Pharaonic Policies and Administration...,* págs. 6 y 7.

85. E. REVILLOUT, *Précis,* I, pág. 346, n. 1.

86. *Ibidem,* II, págs. 1473 y ss.

87. Véanse los contratos de venta publicados por M. MALININE - J. PIRENNE, *Documents Juridiques Égyptiens,* II, en *A.D.H.O.,* V (1950-1951), págs. 25 y ss., 56 y ss.; George R. HUGHES, *Saite Demotic Land Leases,* Chicago, 1952; M. MALININE, *Choix de Textes Juridiques en hiératique «anormal» et en démotique* (París, 1953), págs. 89 y ss.; M. MALININE, *Trois documents de l'époque d'Amasis relatifs au louage de terres,* en *R. d'É.,* VIII (1951), págs. 127-150.

88. J. PIRENNE, *La Restauration monarchique en Égypte aux VIII^e - VI^e siècles av. J.C., et les réformes de Bocchoris et d'Amasis,* en *A.H.D.O.,* IV (1949), págs. 35 y ss.

89. HERÓDOTO, II, 173.

90. Estas rentas son los antiguos impuestos reales que en el transcurso de la época feudal la inmunidad concedía como beneficio a los templos. Cf. J. CAPART, *Un roman vécu,* pág. 18 (proceso de Peteisis).

91. E. REVILLOUT, *Précis,* I, pág. 346, n. 1.

92. Hemos visto ya que los templos de Heliópolis

◀ LÁMINAS 40 A 48

poseían 43.600 hectáreas, y los de Menfis 2.775 (t. II, pág. 481).

93. B. GUNN, *The Stela of Apries at Mitrahina,* en *A.S.A.E.,* XXVII (1927), págs. 217, 219.

94. Así interpreto el título de «general de los infantes del Alto y el Bajo Egipto» que ostentaba Uakhibre (H. GAUTHIER, *Un notable de Saïs,* en *A.S.A.E.,* XXII (1922), pág. 87). Ello se deduce también de los archivos de Peteisis (v. J. CAPART, *Un roman vécu*).

95. E. REVILLOUT, *Précis,* II, págs. 1477 y 1478.

96. *Ibidem,* I, pág. 319.

97. E. REVILLOUT, *Ibidem,* II, pág. 1286; *Mélanges sur la Métrologie, l'Économie politique et l'Histoire de l'Ancienne Égypte* (París, 1895), págs. 503 y 504; K. PIEHL, *La statue A 93 du Musée du Louvre,* en *Z.A.S.,* XXXII (1894), págs. 118-122 (donativo de 1.000 aruras de terreno y de cautivos al templo de Abidos).

98. H. GAUTHIER, *Un notable de Saïs,* págs. 81 y ss.

99. J. CAPART, *Un roman vécu,* págs. 45 y ss.

100. E. REVILLOUT, en *Rev. égyptol.,* I, pág. 59, y III, pág. 105.

101. F. L. GRIFFITH (*Cat. of the Rylands Papiry,* III, pág. 76) presenta un documento de préstamo otorgado por la tesorería del templo de Ptah de Menfis; cf. M. MALININE, *Choix de Textes Juridiques...,* págs. 25 y 26.

102. *Ryland Pap. IX,* 7, 7 [= GRIFFITH, pág. 80, n. 7 y pág. 282, n. 2.]; cf. K. SETHE, *Demotische Urkunden zum ägyptischen Bürgschaftsrechte vorzüglich der Ptolemäerzeit, mit einer Rechtsgeschichtlichen Untersuchung von* J. PARTSCH (Leipzig, 1920), págs. 235 y 236; M. MALININE, *Choix de Textes Juridiques...,* págs. 25, 28.

103. F. L. GRIFFITH, *Rylands Papyri,* pág. 270, n. 4; cf. págs. 291 y 296.

104. *Ibidem,* actas núms. 6 y 9, págs. 17 y 18.

105. E. REVILLOUT, *Précis,* I, págs. 517, 571 y 572; N. REICH, *Papyri Juristischen Inhaltes* (Viena, 1914), págs. 9-25.

106. F. L. GRIFFITH, *Rylands Papyri,* actas citadas (núms. 6 y 9; págs. 17 y 18).

107. E. REVILLOUT, *La Propriété, ses démembrements et la Possession en droit égyptien* (París, 1897), pág. 356.

108. *Idem., Précis,* I, pág. 536.

109. J. PIRENNE, *La Tenure dans l'Ancienne Égypte de la XXI^e à la XXV^e dynastie,* en *Rec. J.B.,* III (1938), pág. 32.

110. Véase M. MALININE - J. PIRENNE, *Doc. Jur.,* II, en *A.H.D.O.,* V, documentos de venta números 15, 16 y 17.

111. E. REVILLOUT, *La Propriété...,* pág. 173.

112. E. REVILLOUT, *Précis,* I, págs. 445-460.

113. J. PIRENNE - B. van WALLE, *Doc. Jur.,* I, en *A.H.D. O.,* I, doc. núm. 13.

114. E. REVILLOUT, *Précis,* I, págs. 365, 413-416. M. MALININE ha recopilado todos los contratos referentes a Zekhe, el hijo de Ieturoz (*Choix de Textes Juridiques...,* pág. 108, n. 3), y E. SEIDL ha reconstituido el conjunto de sus «archivos» (*Ägyptische Rechtsgeschichte der Saiten- und Perserzeit,* pág. 14). Véanse entre otros los *Pap. Louvre E 7844* y *E 7845 A* (G. R. HUGHES, *Saite Demotic Land Leases,* págs. 18 y ss. y 28 y ss.; M. MALININE, en *Revue d'É.,* VIII (1951), páginas 128 y ss., y 135 y ss.).

115. *Ibidem,* I, pág. 444.

116. Véase J. PIRENNE, *La Tenure dans l'Ancienne Égypte,* págs. 39 y 40.

117. M. MALININE y J. PIRENNE, *Doc. Jur.,* II, en *A.H.D.O.,* V, ventas núms. 15, 16 y 17.

118. En la XXV dinastía: una venta de hilo, P. GRIFFITH, *Ryl. Pap.,* núm. 4 (pág. 16); en la XXVI dinastía: venta de una vaca (Pap. núm. VIII, *ibidem,* págs. 59 y 60).

119. *Pap. Rylands I* (GRIFFITH, *op. cit.,* III, págs. 44-47, 201-206; M. MALININE - J. PIRENNE, *Doc.*

Jur. Ég., II, en *A.H.D.O.,* V (1950), págs. 43 y ss.); cf. *Pap. Lille XXII* (H. SOTTAS, *Pap. démotiques de Lille,* I (1921), págs. 49-51; M. MALININE - J. PIRENNE, *op. cit.,* págs. 49 y 50).

120. F. L. GRIFFITH, *Rylands Pap.*, III, núm. 15, páginas 19 y 59, y 54 y 55.

121. *Pap. Rylands IV-VII* (GRIFFITH, *op. cit.,* III, págs. 52-59, 210-216).

122. J. PIRENNE, *Les Contrats de Vente de soi-même en Égypte à l'époque saïte,* en *Bull. Ac. Roy. Belg.,* Classe des Lettres, 5.ª serie, XXXIV (1948), pág. 389; M. MALININE - J. PIRENNE, *Doc. Jur. Égyptiens,* II, *A.H.D.O.,* V (1950-1951), página 76.

123. Acta del reinado de Amasis, año 29. (*Pap. Brit. Museum* 10.117): M. MALININE - J. PIRENNE, *op. cit.*, págs. 25 y ss.

124. J. CAPART, *Un roman vécu,* págs. 43, 53, 57 y 58, 58-70, 74 y 75, 75 y 40, 41-52.

125. Se observa lo mismo, y en la misma época, en Caldea, donde los grandes dominios sacerdotales forman pequeños estados señoriales, mientras el avanzado derecho contractual que impera en las ciudades se propaga cada vez más en el país.

126. E. REVILLOUT, *Précis,* II, págs. 1247, 1249; M. MALININE, *Choix de Textes Juridiques...,* págs. 125 y ss. (*Pap. Louvre* 10.935).

127. La primera acta de divorcio conocida es del año 28 de Amasis (540 a. C.); Véase N. J. REICH, *A Demotia Divorce,* en *Mizraim,* I (1933), págs. 135-139. Cf. acerca del divorcio: P. W. PESTMAN, *Mariage and Matrimonial Property in Ancient Egypt* (Leiden, 1961), págs. 64 y ss.

128. Acerca de los contratos matrimoniales de la XXVI dinastía: F. L. GRIFFITH, *The Earliest Egyptian Marriage Contracts,* en *P.S.B.A.,* XXXI (1909), págs. 212-220.

129. G. MOELLER, *Zwei ägyptische Eheverträge aus vorsaïtischer Zeit* (en *Abh. Ak. Berlin,* 1918), pág. 15. El estudio del derecho matrimonial durante toda la época baja será reanudado en su conjunto en el capítulo IX, 3.

130. E. REVILLOUT, *Précis,* I, págs. 425 - 428 (*Pap. Louvre E 7832:* M. MALININE y J. PIRENNE, *Doc. Jur. Égyptiens,* II, págs. 76 y ss.); pág. 526.

131. HERÓDOTO, II, 177. Es el retorno al sistema empleado durante el Imperio Antiguo.

132. Inscripción de Udjahorresne: G. POSENER, *La première domination perse en Égypte* (El Cairo, 1936), pág. 22; G. ROEDER, *Die ägyptische Religion in Texten und Bildern,* I, págs. 75 y ss.

1. El país y la sociedad En el transcurso de la XXVI dinastía la sociedad egipcia se transforma profundamente; su evolución puede calificarse con una sola palabra: democratización. Ya no se encuentran vestigios de nobleza hereditaria. Es cierto que a los altos funcionarios se les confiere el título de príncipe; pero se trata de una simple mención honorífica. La abolición definitiva del sistema señorial ha hecho desaparecer todos los privilegios sociales. Únicamente el sacerdocio constituye una clase distinta y hereditaria. Durante la época saíta, los sacerdotes inscriben aún su genealogía en su sarcófago, y cierta familia sacerdotal de Mentu se jacta de poseer su cargo desde hace diez generaciones [1]. Determinadas funciones sacerdotales son confiadas por el rey a altos funcionarios a título de prebendas individuales; pero éstos no son sacerdotes propiamente dichos, sino, más bien, como el gobernador de Heracleópolis [2], beneficiarios. La clase sacerdotal, la que se ocupa del ejercicio del culto, ha sido separada de la vida pública. El gobierno y la administración de la XXVI dinastía son esencialmente laicos, y, durante el reinado de Amasis, puede afirmarse incluso que la actitud del monarca es abiertamente anticlerical.

El clero no constituye una clase distinta sólo por su carácter hereditario, sino también por sus costumbres. No cabe duda de que se ha manifestado un gran relajamiento en ciertos templos caídos en una profunda decadencia, como, por ejemplo, el de Teuzoi. Los sacerdotes se ocupan mucho más de percibir unos ingresos muy saneados que de celebrar los oficios. Se hallan divididos por intrigas, encaminadas a la posesión de las prebendas, que llegan a provocar incluso atentados contra los bienes y también contra la vida de algunos de ellos [3]. No obstante, es muy posible que durante la época saíta el sacerdocio, en su conjunto, haya sido una clase selecta por la pureza de sus costumbres. Las normas rituales exigen, en efecto, una pureza que sus miembros respetan rigurosamente, por lo menos en su aspecto físico. «Cada tres días se afeitan todo el cuerpo para que ni los piojos ni otros parásitos les mancillen mientras sirven a los dioses. No usan más que vestidos de lino y calzado de corteza de papiro... Se lavan con agua fría dos veces al día y dos veces cada noche» [4].

Estos sacerdotes han perdido su beneficio, pero, en compensación, reciben un sueldo del Estado. A título provisional, disponen, además, de los alimentos de los

sacrificios: «Todos los días le llega a cada uno de ellos carne de buey y ocas en abundancia; se les distribuye vino de uva», lo que en Egipto, donde la bebida corriente es la cerveza, constituye un lujo; en cambio, deben observar ciertas restricciones alimenticias, y se abstienen de comer pescado y habas [5]. En el recinto de los templos observan una absoluta castidad [6].

Su papel en la vida social, aunque importante debido a la piedad de la población, es, desde luego, muy inferior al que desempeñaban durante el Imperio Nuevo. El sacerdocio cree, además, que, por lo menos durante el reinado de Amasis, no ha ocupado en el país el lugar que considera merecer.

Junto con la desaparición de las clases privilegiadas, también la esclavitud ha disminuido, sin duda, extraordinariamente. En su descripción de Egipto, Heródoto no habla ni una sola vez de esclavos; y si han llegado a nosotros noticias de algunas ventas de ellos, el documento de su venta demuestra que su estatuto no puede ser considerado como servil, como ya hemos indicado anteriormente. Por otra parte, la guerra no alimenta ya de prisioneros a Egipto, y la desaparición del régimen señorial en los dominios sacerdotales ha transformado sin duda alguna en campesinos libres a los antiguos esclavos instalados antaño en los dominios sagrados.

Todo el trabajo es efectuado por hombres libres. El nivel de vida de los artesanos ha mejorado considerablemente. Prueba de ello es que sus remuneraciones se pagan normalmente en metales preciosos. Durante el reinado de Amasis, en el momento en que las primeras monedas reales acababan de ser acuñadas, Peteisis, sacerdote de Teuzoi, encarga a los artesanos unas copas de cobre y oro para el templo, y las paga entregándoles 200 monedas de plata fina y 20 monedas de oro [7]. Al mismo tiempo que se extiende la economía monetaria, las operaciones financieras adquieren uso corriente entre la población. Las gentes de cierta posición consiguen fácilmente préstamos con interés, e incluso con interés compuesto [8].

En esta activa sociedad, en que la población urbana ocupa el lugar más importante, las costumbres se democratizan. El tocado distingue cada vez menos a las distintas clases sociales. En el transcurso de los siglos precedentes, las personas de alcurnia usaban peluca; pero ésta desaparece por completo durante la XXVI dinastía. Imitando el peinado de las clases populares, los hombres de todas las condiciones sociales llevan el cabello corto. La moda de la cabellera larga desaparecerá durante la misma época, tal vez por influencia egipcia, en todas las ciudades griegas donde triunfa la democracia.

El vestido masculino tiende a la uniformidad. «Los egipcios se visten con túnicas y llevan capas de lana blanca» [9]. Al parecer, hay que ver en ello un manifiesto influjo asiático; la capa de lana, corriente en Babilonia y en las ciudades jonias, constituye en Egipto una moda nueva importada del extranjero. Sin embargo, respetando la tradi-

ción, los egipcios no entran en los templos con sus capas de lana, sino únicamente con trajes de lino.

Viajando por Egipto, Heródoto se sorprende ante la cortesía de la población. «Los jóvenes», explica, «cuando se encuentran ante sus mayores, les ceden el paso y describen un rodeo; cuando los mayores se acercan a ellos, se levantan de sus asientos»... «En vez de saludarse de viva voz, los egipcios lo hacen dejando caer la mano hasta la rodilla» [10].

Heródoto sigue explicando que los egipcios se muestran muy cuidadosos en cuanto a la conservación de su salud. Cada mes ayunan y se purgan durante tres días seguidos, «pues creen que todas las enfermedades proceden de los alimentos». «Después de los libios, son los hombres que presentan mejor aspecto», añade Heródoto. No cabe duda de que ello se debe en gran parte a su alto nivel de vida; la gente del pueblo se alimenta de pan que ellos mismos preparan con espelta, especie de trigo, beben cerveza de cebada, comen pescado — el pescado seco es objeto de una industria especial; había grandes secaderos, sobre todo en la región de Pelusa —, se nutren de pájaros, codornices y patos, que comen asados, hervidos o desecados al sol [11].

La buena mesa es una preocupación muy generalizada entre la población. Los moralistas no cesan de recomendar la moderación en los placeres de la mesa [12]. Las invitaciones a cenar constituyen uno de los placeres mundanos más corrientes. Cuenta Heródoto que en los banquetes de los opulentos, para incitar al disfrute de la vida y de las alegrías de este mundo, cuando el ágape ha concluido, un hombre enseña un pequeño esqueleto dentro de un ataúd, diciendo: «Mirad a éste, bebed y alegraos, pues así seréis después de la muerte» [13].

Este escepticismo al lado de una piedad tan profunda no es un fenómeno nuevo en Egipto, donde, a partir del Imperio Antiguo, había cantores que durante los banquetes recordaban a los comensales que nadie había regresado del otro mundo y les invitaban a «disfrutar de un día dichoso».

En esta sociedad «burguesa», las profesiones liberales desempeñan un papel muy importante y son muy consideradas. En las escuelas de escribas, los jóvenes terminan sus estudios con graduaciones que les permiten ostentar los títulos de «escriba» o de «escriba real» [14], como hoy existen los de «licenciado» o «doctor».

Los médicos, formados en la célebre escuela de Sais, aneja al templo de Neith, donde los jóvenes de condición modesta pueden cursar sus estudios mediante becas, disfrutan de una gran consideración, que les aporta unos honorarios muy notables y el acceso a altos puestos [15]. La medicina se ha convertido en Egipto, desde hace muchos siglos, en una verdadera profesión científica; pero en la época saíta podemos observar su misión social, que, probablemente, es la misma que desempeñara durante el Imperio Antiguo. Dice Heródoto: «En Egipto, la medicina se halla dividida: cada médico se

ocupa de una sola clase de enfermedad y no de varias. En todas partes se multiplican los médicos, dedicados unos a los ojos, otros a la cabeza, otros a los dientes, otros al vientre, otros a los males internos [16]».

La ciencia, el comercio, la administración, todo contribuye a mantener la prosperidad, y ésta, llegando a todas partes, se convierte en un ideal social. La política democrática de los reyes saítas se apoya en esta prosperidad, que trata de desarrollar y extender, y que crea una moral de honradez burguesa y adinerada.

El fervor religioso egipcio va acompañado, por lo tanto, de una moral de eudemonismo expresada en el ideal de vida de las gentes que se han situado. Tener una vida segura, una situación estable y acomodada, disfrutar de una abundancia que asegure una buena mesa y una buena vivienda, poseer una honesta fortuna bien adquirida que garantice la seguridad y la felicidad, gozar de la salud del cuerpo y del espíritu, no temer ni a la enfermedad ni al disfavor real, poseer después de la muerte una buena sepultura y alcanzar la vida eterna convirtiéndose en un «ciudadano» del reino de Osiris [17], he aquí los ideales del burgués saíta. Cabe hacer observar que estos ideales no se reducen a un mero disfrute. Son un cómodo compromiso entre la actitud mística que asegura la vida eterna y un realismo muy humano que concede la felicidad en nuestro mundo. La moral del «justo medio», de la moderación y del dominio de sí mismo, que, desde hace veinticinco siglos, forma la base de la sabiduría predicada por todos los escritores egipcios, adopta la forma religiosa y burguesa que nos revelarán los papiros demóticos de los siglos V y VI.

Resulta curioso observar que la democracia originada por el comercio, o sea por las relaciones con el extranjero, provoca en Egipto una reacción contra las costumbres extranjeras. Ello es debido a que en realidad el pueblo se beneficia de la amplia política económica realizada por sus reyes, pero sin que comprenda siempre sus necesidades. Durante el Imperio Nuevo, todos los movimientos cosmopolitas, tanto bajo Amenofis IV como bajo Ramsés II, han sido obra de los reyes. La teoría de la igualdad de todos los ciudadanos del Imperio, afirmada cuando tuvo lugar la reforma amárnica, es un aspecto de la política de soberanía universal hacia la que tiende el rey. Y si Ramsés II ha introducido en el país los cultos asiáticos lo ha hecho para crear entre Egipto y sus provincias asirias una comunidad religiosa favorable a la unidad del Imperio y del poder monárquico.

Pero al pueblo no le gustan los extranjeros. Bajo los reyes saítas, los griegos han servido en Egipto como mercenarios, librando con ello del servicio militar a los propios egipcios; y al crear con las ciudades del Delta unas relaciones comerciales cada vez más intensas, han aumentado considerablemente la prosperidad de sus poblaciones. No obstante, los egipcios no les tienen afecto. «Evitan con gran cuidado las costumbres griegas, así como también las de todo extranjero», dice Heródoto [18].

Los cultos asiáticos mantenidos en Tanis y en Menfis durante la dominación extranjera han desaparecido por completo. Sin embargo, no se observa que hayan sido víctimas de la menor persecución. Los judíos refugiados en Egipto, una importante colonia de los cuales se había establecido en Elefantina, celebraban libremente el culto a Yahweh en dicha ciudad.

Pero el pueblo egipcio, reaccionando por cuestión de fervor religioso contra los usos y costumbres de asiáticos y griegos, les impide instalarse en el país, con la excepción de Naucratis. De todos modos, el idioma griego se ha implantado en la corte y los reyes han favorecido su conocimiento y difusión en todo el territorio egipcio. El Egipto liberal acoge a los extranjeros, pero, persuadido de la superioridad de su antigua civilización y fiel a sus conceptos religiosos, desconfía de las ideas desconocidas por las anteriores generaciones, cuya tradicional sabiduría sigue siendo, a pesar de las trasformaciones sociales que han tenido lugar en el país, el fundamento de sus costumbres y de su moral.

Escribe Heródoto que «el reinado de Amasis es, según se dice, la época en la que Egipto ha conocido una mayor prosperidad y se ha beneficiado de las ventajas que el río concedía a los campos y de los bienes que los campos suministraban a la población. Debía de haber entonces en el país hasta veinte mil poblaciones habitadas» [19].

Efectivamente, Egipto es, más que ninguna otra nación, un país de ciudades. Y, exceptuando a Tebas, la mayor parte de las ciudades de alguna importancia se encuentran en el Bajo o en el Medio Egipto.

Desde la época saíta, el Delta constituye hasta tal punto la parte esencial de Egipto que los jonios identifican a esta región con todo el país [20].

Durante dicha época existen en Egipto tres grandes centros teológicos: Tebas, Heliópolis y Menfis. Pero, aparte de estas ciudades, hay grandes urbes intelectuales, entre las que Sais, con su célebre escuela de medicina, ocupa el primer puesto. La escuela de Sais es la más antigua escuela superior que conocemos, y contaba con sabios profesores, material científico y biblioteca. Los estudiantes que a ella asistían pertenecían a las mejores familias del país; llegado el reinado de Amasis, éste da acceso a ella a los jóvenes sin recursos. El «médico jefe» que la dirigía era un importante personaje. Durante el reinado de Amasis ocupó el cargo nada menos que el canciller real y gobernador de Sais, Udjahorresne [21].

Las ciudades del Delta suscitan la admiración de Heródoto, quien, mientras se limita a comprobar la grandeza de los templos de Karnak, insiste en la belleza de los de Sais, de Buto y, en especial, de Bubastis. No conocemos muy a fondo las ciudades del Bajo y el Medio Egipto; sin embargo, algunos datos nos permiten darnos cuenta de su importancia y su belleza. Entre las grandes ciudades del Delta, Tanis, aunque

en decadencia después de ser abandonada como capital, sigue siendo, bajo los reyes saítas, una gran urbe muy poblada, enriquecida por la actividad de su pueblo, y que conserva un carácter mitad egipcio y mitad asiático. Las excavaciones han permitido entrever la importantísima misión que dicha ciudad desempeñó en el país desde los tiempos del Imperio Antiguo [22]. En el siglo VI, el célebre palacio de recreo construido en ella por Ramsés II había cedido su puesto durante la XXII dinastía a una poderosa ciudadela. Pero el gran templo sigue siendo uno de los más bellos monumentos del país. Se entra en el recinto que rodea el santuario a través de una gran puerta flanqueada por dos torres, construida por Sheshonq, y que debía recordar la entrada del palacio de Ramsés III en Medinet Habu. Un camino enlosado de cinco metros de ancho pasa a través de la puerta y penetra en el recinto; a lo largo de este camino sagrado se suceden dos colosos de Ramsés II, de 7 metros de altura y construidos con gres y granito negro; siguen después otros dos colosos de granito rosa levantados durante el Imperio Antiguo; finalmente, dos tríadas, también de granito rosa, que representan a Ramsés II entre los dioses Ra y Ptah [23]. El santuario propiapropiamente dicho es más vasto que el conjunto de las construcciones del templo de Luxor. Sus dimensiones alcanzan los 250 metros de longitud y los 80 de anchura [24]. Está rodeado por un formidable muro de 4,50 metros de espesor. En el segundo patio, situado entre el segundo y el tercer pilonos, se levantan numerosos obeliscos, colosos y esfinges de todas las épocas. Magníficas esfinges de granito rosa, con largas crines y anchos collares de pelo, que MONTET no vacila en atribuir a la IV dinastía [25], se alinean a derecha e izquierda. Junto al segundo pilono hay cuatro estatuas reales de la XII dinastía, dos colosos de Ramsés II y nuevas esfinges y portadores de ofrendas; seguidamente, ante el tercer pilono, cuatro obeliscos y dos colosos de la XII dinastía [26]. Después del tercer pilono, y precedida por otros dos colosos, se abre una inmensa sala hipóstila [27].

En este templo espléndido han sido halladas algunas de las obras maestras más puras de la escultura egipcia. Todos los grandes faraones dejaron en él huellas de su paso. Pocos lugares de Egipto debían de ofrecer una impresión tan profunda de la magnífica continuidad de la civilización que desde hacía más de veinte siglos brillaba con todo su esplendor en esta gran ciudad cosmopolita.

Con imperial inquietud, Ramsés II había vuelto a instaurar allí con todos los honores el culto del Baal sirio, adorado bajo el nombre de Seth desde la época de los hicsos. Pero el derrumbamiento del Imperio y la pérdida de las provincias asiáticas habían provocado una reacción contra los dioses asiáticos, y Seth, despojado de su título de gran dios, había sido expulsado del templo para volver a ocupar su puesto como genio del mal. No obstante, en Tanis subsistían en todas partes rastros de la influencia asiática, no solamente en la escultura, sino también en las costumbres [28].

Tanis fue siempre un gran centro artístico. La prosperidad de su puerto, que se beneficia bajo las monarquías saítas del renacimiento económico fruto de su política marítima, ha conferido una nueva amplitud al movimiento artístico. La centralización monárquica, las tendencias democráticas, y también el hecho de que Egipto no ejerza ya su influencia política en Asia, han orientado este renacimiento nacional hacia el Imperio Antiguo. En el templo, donde se alzan todavía tantos vivos recuerdos de la IV y V dinastías, se ha creado una escuela de arte cuyos modelos escultóricos han llegado hasta nosotros [29].

Ese estrecho vínculo que se mantiene con el Imperio Antiguo es una característica del Delta. Tebas, capital fundada por los reyes de la XI dinastía, sólo conoció el Imperio Antiguo a través del Medio y Bajo Egipto. En todos los monumentos de Tebas el Imperio Antiguo se halla ausente. La civilización del Imperio Nuevo, de la que ella fue cuna principal, se ha resentido profundamente de dicha ausencia en todos los dominios del arte, del pensamiento religioso y de las costumbres.

En el Bajo Egipto, por el contrario, en las ciudades que representan el estadio más antiguo de la civilización egipcia, el contacto con los períodos más remotos no se ha roto nunca. El Imperio Antiguo se halla presente, no sólo en los monumentos y en la escultura, sino también en el derecho, en las costumbres y en las ideas religiosas.

Ignoramos a qué época se remontan los grandes templos de las otras ciudades importantes del Delta; pero su antigüedad no debió de ser menor que la de los monumentos de Tanis.

Sólo podemos figurarnos lo que eran a través de las descripciones que de ellos hace Heródoto, y que por este motivo revisten una excepcional importancia histórica.

Heródoto, que visitó Sais en el siglo v, considera el palacio real construido por los reyes de la XXVI dinastía como «vasto y digno de ser admirado» [30]. En este moderno palacio se había construido una capilla para guardar en ella unas antiguas estatuas de madera que la tradición popular hacía remontar a la época de Micerinos. Una de ellas, particularmente venerable, era una ternera de madera dorada que, según el relato que recogió Heródoto, había servido de sarcófago a la hija de Micerinos. Nada hay de inverosímil en ello. El cielo, la diosa Nut, es representado en forma de vaca, y los sarcófagos reproducen frecuentemente a la diosa Nut, o sea el cielo al que son confiados los muertos. Dice Heródoto que este sarcófago en forma de ternera no fue nunca enterrado: «Aún en mi época se la veía en la residencia real, en una cámara ricamente adornada; cerca de ella, perfumes de todas clases ardían diariamente, y durante toda la noche quedaba encendida una lámpara.

»La ternera tiene el cuerpo cubierto con una gualdrapa de púrpura, aparte del cuello y la cabeza, que están revestidos de gruesas láminas de oro; entre sus cuernos

brilla el círculo del sol reproducido en oro; no se tiene de pie, sino sobre sus rodillas, y su talla es la de una gran vaca viva.» [31] No lejos de esta ternera, en otra cámara, se hallaban expuestas veinte grandes estatuas de madera que representaban a mujeres desnudas. Eran tan antiguas que la acción del tiempo las deshacía; sus manos se habían desprendido y yacían cerca de ellas, pues por respeto no se las movía del lugar donde habían caído.

No cabe duda de que los reyes saítas habían trasladado estos restos, que recordaban la gloriosa IV dinastía, a la capilla de su palacio para señalar la continuidad de la civilización desde el Imperio Antiguo.

Contrariamente a los reyes tebanos, los faraones, que desde la XXI dinastía habían fijado su residencia en las grandes ciudades del Delta — Tanis, Bubastis o Sais —, se hacían inhumar en los mismos templos de sus capitales.

En Tanis, sus sepulturas han sido descubiertas por MONTET en el recinto del gran templo. Dice Heródoto que también en Sais los reyes son enterrados «en el recinto de Neith, muy cerca del santuario, entrando a la izquierda. En realidad, el sarcófago de Amasis se halla más alejado del santuario que el de Apries y los de sus predecesores; se encuentra en el patio del recinto, y es un gran pórtico de piedra adornado con delicados trabajos y columnas que imitan palmeras. Bajo este pórtico se encuentra una puerta de dos hojas, detrás de la cual se halla el sarcófago» [32].

En Luxor, Amenofis III había consagrado una capilla, situada a la izquierda del santuario, a la glorificación de su nacimiento divino. Los reyes saítas consagran su capilla a la exposición de sus sarcófagos, como harán más tarde los monarcas cristianos en las iglesias.

Al parecer, es ésta una innovación de los reyes de la XXVI dinastía. En cuanto a Amasis, que no pertenecía a la dinastía fundada por Psamético I, no hizo colocar su sarcófago entre los de sus predecesores, y ordenó erigir una capilla nueva, no oculta en la parte secreta del templo, sino abierta a un magnífico patio accesible al público. Se entraba en ella por una puerta doble, parecida sin duda a la que daba al propio santuario. De este modo, el sarcófago del rey debía de hallarse directamente expuesto a la vista de la muchedumbre que le había llevado al trono.

La capilla funeraria de Amasis y el patio al que la misma se abría formaban parte de las enormes y espléndidas construcciones por él erigidas en Sais, dignas de ser comparadas con las de los reyes de la XVIII y XIX dinastías. Heródoto quedó maravillado al visitar el gran patio construido por Amasis en el templo de Neith, en Sais. Habla de «pórticos admirables que aventajan en mucho a los de los monarcas predecesores suyos por su amplitud y altura, y aun por las dimensiones y calidad de las piedras». Y añade: «Amasis consagró grandes estatuas y enormes esfinges. Para las reparaciones del edificio hizo transportar piedras de un tamaño extraordinario. Obtuvo

algunas de ellas de las canteras cercanas a Menfis, y las otras, las mayores, de la ciudad de Elefantina, a veinte días de navegación de Sais. Pero todavía me parece más maravillosa esta otra tarea: hizo venir de Elefantina una cámara formada por una sola piedra; dos mil hombres contratados a este efecto, y todos ellos pilotos, emplearon tres años para transportarla. Tiene exteriormente ventiún codos de largo [33], catorce de ancho y ocho de alto; dichas medidas están tomadas en la parte exterior de la cámara monolítica. En su interior, la longitud es de dieciocho codos y veinte dedos, el ancho de doce codos, y la altura de cinco. Se halla situada en la entrada del recinto, pues no ha podido ser introducida en él según se dice, por el siguiente motivo: cuando se trabajaba en su transporte, el arquitecto empezó a lamentarse, afligido ante la magnitud del trabajo y del tiempo considerable que éste exigía; Amasis, tomándolo en consideración, se negó a permitir que la arrastrasen hasta más lejos. Otros pretenden que uno de los que manejaban las palancas pereció aplastado debajo de la cámara, y que, a partir de este momento, se dejó de moverla» [34].

Heródoto describe otras grandes obras emprendidas por Amasis: «En todos los demás templos célebres consagró también obras dignas de admiración por su grandeza, y entre otras, en Menfis, la estatua colosal que puede verse echada boca abajo ante el templo de Ptah; tiene setenta y cinco pies de longitud [35], y sobre la misma base se han erigido dos colosos de piedra de Etiopía, cada uno de ellos de una altura de veinte pies (cerca de 10 metros) [36] y situados a ambos lados del templo. Hay también en Sais una gran estatua acostada de piedra como la de Menfis. Por último, y en esta misma ciudad, ha construido Amasis el vasto y magnífico templo de Isis» [37].

Gracias a Heródoto sabemos, pues, que Amasis debe ser equiparado a los más grandes constructores de la historia faraónica. El hecho de que los colosos de Menfis y de Sais yacieran en tierra en la época en que Heródoto visitó Egipto, setenta y cinco años más tarde, obliga a admitir que Amasis murió antes de haber concluido sus grandes obras, o que estos colosos fueron derribados tras la conquista persa. En todo caso, si no fueron derribados nadie se tomó el trabajo de enderezarlos, y no cabe duda de que ello denota la reacción que se produjo contra la política social y religiosa de Amasis después de la conquista persa.

El templo de Neith en Sais, que tan magníficamente completó Amasis, se convirtió durante la XXVI dinastía, a menos que ello no ocurriera ya desde las reformas de Bocchoris, en uno de los principales centros egipcios de peregrinación. Allí había sido instaurado el culto a Osiris junto al de Neith, asimilada a Isis. Una tradición, probablemente muy reciente [38], pretende que Osiris fue enterrado en este templo. Su tumba, «situada en el recinto de Neith, detrás del santuario y junto a su muro exterior» [39], era objeto de un vivo fervor.

Este recinto de Neith, como el del gran templo de Tanis, contenía también las

sepulturas de las que Heródoto — quizá iniciado en los misterios de Osiris — afirma no poder decir los nombres sin mostrarse impío. «Unos obeliscos de piedra y, cerca de ellos, un lago redondo y rodeado de un parapeto de piedra, tan grande, al parecer, como el que en Delos llaman el lago circular» [40].

Durante la noche, se celebraban sobre este lago los «misterios» que representaban la muerte y la resurrección de Osiris [41].

Heródoto nos ha dejado también algunas notas relativas al templo de la antigua diosa madre que había presidido la monarquía predinástica de Buto.

«He mencionado ya más de una vez», escribe Heródoto, «el oráculo que existe en esta región... Este oráculo se halla en el recinto de Buto, en la gran ciudad situada junto a la curva del Nilo llamada sebennítica,una de las entradas marítimas de Egipto. La ciudad de Buto contiene además un templo de Horus y de Bastet. El lugar consagrado en Buto, donde reside el oráculo, es espacioso y sus pórticos tienen seis brazas de altura (17,28 metros) [42]; entre las cosas notables que contiene citaré la que me ha parecido más maravillosa: se trata del santuario de la divinidad, construido de una sola piedra cuyas caras tienen las mismas dimensiones en todos los sentidos; su altura, longitud y anchura son de cuarenta codos [43] (22,80 metros); otra piedra forma el tejado, y su cornisamento alcanza los cuatro codos» [44].

En la ciudad, y en la isla de Chemnis — que se tenía como flotante —, situada en un lago junto al templo de Buto, había un inmenso templo de Horus, «en medio de numerosas palmeras y otros árboles, frutales o estériles». Según Heródoto, ese templo había sido construido en el mismo lugar donde Isis escondiera a Horus y a Bastet, considerados como el hijo y la hija de Osiris [45].

Pero, en opinión de Heródoto, el más bello de todos los templos de Egipto, el que «más satisface la vista», es el de Bubastis.

«Exceptuando la entrada», escribe, «se trata de una isla, pues dos canales del río penetran sin confundirse hasta dicha entrada, rodeando después el templo, por la derecha el uno y por la izquierda el otro; su anchura es de cien pies [46], y los árboles lo cubren con su sombra. Los pórticos tienen diez brazas de altura [47], y están adornados con figuras de seis codos de alto de notable belleza; situado el templo en el centro de la ciudad, puede ser visto desde todas partes por aquellos que describan un círculo a su alrededor, pues como la ciudad ha sido levantada y el suelo del templo ha permanecido a la misma altura, se le ve tal como fue erigido en su origen.»

Esto demuestra la gran antigüedad del templo, puesto que, según Heródoto, el nivel de la ciudad fue elevado por primera vez durante la XIX dinastía [48]: «A su alrededor hay un muro en el que han sido grabadas imágenes. En su interior hay un bosque sagrado de grandes árboles plantados alrededor de la nave donde se halla la estatua de la diosa. El conjunto del edificio es cuadrado, y tiene un estadio de lado [49].

En dirección a la entrada se extiende un camino de piedra, de tres estadios por lo menos, que atraviesa la plaza del mercado en dirección a oriente y con una anchura de cuatro *pletras* [50]; junto a los dos bordes de esta calzada se han plantado árboles cuya copa está cercana al cielo; un camino conduce al templo de Thot» [51].

Como puede verse, todos los templos descritos por Heródoto se remontan a una época muy antigua. Si damos crédito a su tradición, el templo de Ptah en Menfis, «vasto y digno de admiración», debió de haber sido construido por Menes (?) [52]. Los sacerdotes llegaron incluso a contar a Heródoto que el lugar donde se erigió la ciudad había sido dispuesto por el propio Menes. «Antes», le dijeron, «el río se extendía hasta la montaña de arena situada del lado de Libia. A cien estadios por encima del nivel de Menfis, Menes llenó de tierra el brazo del Nilo que se dirigía hacia el sur, secó el antiguo lecho trazado por las aguas, y obligó a éstas a abrirse cauce en el centro del valle. Todavía hoy este brazo desviado es objeto de una estricta vigilancia, y cada año se refuerza el dique, pues, si el río lo rompiese y lo franquease, Menfis correría el riesgo de quedar sumergida por completo. Cuando el terreno drenado por Menes formó un suelo firme, este primer monarca construyó ante todo esa ciudad que hoy se llama Menfis (situada en el desfiladero más estrecho de Egipto), y después la rodeó por el norte y por el oeste con un lago artificial que comunica con el río, mientras éste, a su vez, cierra la ciudad por su lado este».

No es necesario decir que estas tradiciones no deben ser tomadas al pie de la letra; pero puede deducirse de ellas que los egipcios atribuían al Imperio Antiguo la construcción del templo de Ptah que Heródoto aún consiguió ver [53]. Es este templo de Ptah, donde se conservaban los archivos históricos, el que Heródoto visitó guiado por los sacerdotes [54].

2. El culto y las ideas religiosas. En estas ciudades del Delta, adornadas con enormes templos antiguos y atravesadas por grandes avenidas de hasta 70 metros de ancho, enlosadas y bordeadas de árboles, por las que discurrían canales sombreados por espesas frondas y se levantaban palacios «vastos y dignos de admiración», reinaba una intensa vida popular.

Heródoto vio en ellas todo lo que podía ver un turista. Fue testigo de las procesiones y de las peregrinaciones que atraían enormes multitudes de fieles a los más célebres santuarios del Delta, y ello le impresionó tanto que dejó de varias de estas fiestas descripciones que figuran entre los documentos más vivos y evocadores del ambiente egipcio de su época. Sin duda alguna, las fiestas a las que asistió se remontaban a la época saíta y revelaban el gran movimiento democrático que entonces se produjo y que halló en el misticismo osiríaco su expresión religiosa, al igual que la

democracia griega se manifestó durante la misma época en las fiestas y procesiones dionisíacas.

Parece ser que el culto a Osiris, cuyo centro había sido Abidos, se extendió hacia el Delta. Busiris, que en la época predinástica había sido el núcleo desde el cual se había propagado el culto osiríaco, se convirtió nuevamente en uno de los principales centros del fervor popular. Los misterios que allí se celebraban ante varias decenas de millares de personas concluían con grandes manifestaciones populares, en el transcurso de las cuales los fieles se asestaban golpes en recuerdo de los sufrimientos de Osiris. En ello parece haber intervenido una influencia asiática, tal vez introducida en Egipto por los mercenarios carios, quienes participaban en estas demostraciones con tal fanatismo que llegaban incluso a hacerse cortes en la frente a cuchilladas [55]. Tales prácticas, que parecen haber sido desconocidas en Egipto en épocas anteriores, recuerdan el furor con que se celebraban en Asia Menor las fiestas del dios agrícola Atis.

Resulta muy curioso comprobar que la mayor parte de las grandes procesiones, las que tenían lugar en Sais, Buto y Bubastis, se celebraban en honor de las antiguas diosas madres Neith, Buto y Bastet. Hemos visto ya al estudiar el culto popular durante el Imperio Nuevo, y tal como han revelado las excavaciones efectuadas en el poblado obrero de Deir el-Medineh, que el pueblo siempre había permanecido fiel a las divinidades religiosas más antiguas, o sea a las diosas madres, estrechamente vinculadas a los ritos agrícolas. Hemos encontrado allí los vestigios de un culto fálico que no había dejado rastro alguno en la religión oficial, aparte de las imágenes itifálicas de Min y de Amón. Por lo tanto, durante la época saíta, el movimiento democrático que caracteriza las reformas de Bocchoris y de Amasis fue probable motivo de la implantación en el culto oficial de unos ritos que sólo practicaba el pueblo.

El establecimiento de los faraones en Sais otorgó también una inmensa popularidad a la gran diosa madre Neith, cuyo culto, identificado con el de Isis, se había asociado estrechamente al de Osiris, a quien suponía inhumado en su templo.

En Sais se celebraba la famosa «fiesta de las lámparas», durante la noche de la conmemoración del asesinato de Osiris por Seth. «Todos los fieles», explica Heródoto, «encienden lámparas para facilitar a Isis la búqueda de los miembros esparcidos de su esposo Osiris, despedazado por su enemigo. Alrededor de las casas se encienden lámparas al aire libre. Estas lámparas son pequeñas vasijas llenas de sal y aceite, cuya mecha flota en la superficie y arde durante toda la noche, por lo que se da a esta fiesta el nombre de fiesta de las lámparas. Aquellos egipcios que no asisten a la reunión observan la noche del sacrificio alumbrando todos sus lámparas, de modo que no sólo se ilumina la ciudad de Sais, sino todo Egipto» [56].

Efectivamente, el culto de Osiris e Isis es el gran culto de todo Egipto [57]. Refiere Heródoto que en la víspera de la fiesta de Osiris «cada egipcio degüella durante la

ESTATUILLA DE UNA PLAÑIDERA ▶



comida vespertina un lechón [58], entregándolo al mismo pastor que se lo ha vendido. Excepción hecha de los coros, los egipcios celebran el resto de la fiesta como los griegos [59]. Pero en vez de falos han ideado unas estatuillas de un codo de altura y movidas por unos cordoncillos; las mujeres las pasean por los pueblos, con su miembro viril, apenas menor que todo el cuerpo, que se agita e inclina. Abre la marcha un flautista, y las mujeres le siguen, cantando a Osiris» [60].

De todas estas procesiones populares, la más célebre y la que atraía a mayor gentío era la que se celebraba en el magnífico templo de Bastet, en Bubastis: «Hombres y mujeres hacen resonar sus castañuelas, y varios hombres, a su vez, tocan la flauta durante todo el viaje; los demás, hombres y mujeres, cantan dando palmadas. Al pasar por las ciudades se amarra la barca en cualquier lugar; entonces algunas mujeres siguen cantando y tocan las castañuelas, otras provocan a gritos a las mujeres de la ciudad, otras bailan y otras se arremangan las vestiduras. En cada ciudad por donde pasa el río se comportan del mismo modo. Al llegar a Bubastis, los viajeros celebran la fiesta y ofrecen grandes sacrificios. En estas solemnidades se consume más vino que en todo el resto del año. Según dicen los habitantes, setecientos mil hombres y mujeres, sin contar los niños, se reúnen en dicha ciudad [61].

En Papremis (¿Tanis?) estas fiestas adquieren un cariz marcadamente asiático: «Se ofrecen los mismos sacrificios y se observan las mismas ceremonias que en las demás ciudades, pero, además, cuando el sol comienza a declinar, varios sacerdotes se hallan atareados alrededor de la estatua de Marte» [62], dice Heródoto; «los demás, en mucho mayor número, y armados de bastones, esperan junto a la entrada del templo. El pueblo, varios millares de personas, cumpliendo sus votos y armado de modo semejante, se reúne al lado opuesto. Durante la víspera la estatua se ha transportado desde el templo a otro lugar, encerrada en una pequeña capilla de madera dorada; los sacerdotes que se hallan cerca de la estatua empiezan a tirar de un carro de cuatro ruedas para volver a conducir al templo la capilla de madera y la estatua que contiene, pero los que se hallan bajo el pórtico les niegan la entrada. La muchedumbre de fieles, acudiendo en auxilio del dios, les golpea, ellos se defienden, y se entabla un violento combate a bastonazos, en el que más de una cabeza queda descalabrada. Tengo la convicción de que muchos mueren a consecuencia de sus heridas, pero los egipcios afirman que nunca ha habido ningún muerto» [63].

Es evidente que este combate simboliza la lucha entre Horus, vengador de su padre Osiris, y Seth, el dios del mal. El *Libro de los Muertos* pretende que los difuntos justificados acuden a reforzar las filas del ejército de Horus, o sea el ejército que combate por el triunfo del bien contra Seth, el espíritu maligno. Ya en esta vida, los fieles luchan en el transcurso de estas ceremonias al lado de Horus, para indicar su ardor por unirse a los hombres de bien.

Esta violenta piedad, que se manifiesta en los grandes movimientos colectivos de las procesiones, no es meramente exterior. Puede ser también muy profunda, y en ciertos instantes provoca en la muchedumbre una apasionada exaltación. Se manifiesta, además, en todas las ocasiones y en la vida íntima por un sentimiento de amor que establece una verdadera comunión entre el hombre y Dios.

Durante la época democrática, la religiosidad penetra en las costumbres como nunca hasta entonces lo había hecho [64]. La moral se orienta cada vez más hacia Dios. La idea, expresada ya por Amenemope, de que la sabiduría consistía en entregarse a Dios, se generaliza, y la veremos considerada como norma de vida cotidiana por los moralistas de la época persa. Esa tendencia, que aleja al fiel de la búsqueda metafísica de Dios y le impulsa al conocimiento de Dios por el amor, o sea por la fe, es la característica esencial del sentimiento religioso durante la época saíta. Es un movimiento paralelo al renacimiento del misticismo que Pitágoras caracteriza y que domina en Grecia en la misma época. Pero en Egipto el misticismo es mucho más religioso que en Grecia. Tiene por objeto un Dios al que el fiel conoce, al que dirige sus plegarias, al que ama y del que espera la vida eterna. Este amor a Dios es el que impulsa a los egipcios a esa piedad que les hace ser considerados por Heródoto como los más piadosos de todos los hombres [65], y que se manifiesta de forma a veces extraña, como en el respeto a los animales [66] que simbolizan a ciertos dioses, o sea a ciertos aspectos de la divinidad. Pero si entre los mojigatos el amor a Dios se manifiesta en el celo que ponen en recoger los gatos muertos para inhumarlos en Bubastis — donde la diosa Bastet es representada con una cabeza de gata —, en momificar ibis o monos [67], en ofrecer a los dioses gatos, ibis o peces de bronce [68], y en enterrar serpientes y lagartos en ataúdes que se confían a los lugares sagrados [69], entre las personas más cultas se traduce por la plegaria y por una ternura tan íntima que llega a ser apasionada. Un devoto, que ha hecho de la piedad el sentimiento predominante en su vida, construye su casa al lado del templo «para oír las alabanzas a Dios que salen de las mismas bocas de los sacerdotes» [70]. Otro «sitúa su casa al lado del templo para ser, respecto a Dios, como el servidor que honra a su dueño» [71].

Pero la devoción más tierna se oculta en el fondo del corazón, donde adquiere verdaderamente la forma del amor. «¡Oh, Ptah!», murmura un habitante de Menfis. «Te he encerrado en mi corazón, y éste se ha llenado de tu amor como el campo se llena de capullos de flores» [72].

El simbolismo que se manifiesta en las formas exteriores del culto ha adquirido durante la XXVI dinastía un puesto cada vez más extenso.

No hay que ver en ello una nueva orientación de la teología. El espiritualismo menfita, que a partir de la XXV dinastía sustituye cada vez más a la antigua teología amonita, triunfa por completo bajo la XXVI dinastía. Y junto con él se afirma la

unidad del principio creador, o sea el monoteísmo. El retorno a la cosmogonía solar del Imperio Antiguo aparece muy claramente en los textos doctrinales, sin que por ello la doctrina reaparezca en su forma primitiva.

Según los textos más completos de las pirámides, el mundo ha surgido del caos primitivo en el que Atum, el dios primordial, al adquirir conciencia de sí mismo, hace aparecer el *ka* del universo, simbolizado por Ra, quien crea el mundo a medida que lo concibe. La teología menfita hace del propio Atum, confundido con Ptah, el dios consciente y creador. Atum-Ptah es el único ser universal y absoluto; por sí solo es la enéada: «La enéada es los dientes, los labios, las venas y las manos de Atum»; o también: «Es los dientes y los labios de esta boca que proclama el nombre de todas las cosas» [73].

En estos textos vuelve a encontrarse la concepción de la creación por el verbo, pues la génesis de los «Textos de las pirámides» evoca «las formas divinas surgidas de la boca de Ra» [74].

Pero ahora es Atum-Ptah, y no Ra, el creador de todas las cosas; en otras palabras, Atum y Ra se han confundido. Por consiguiente, la conciencia divina no ha aparecido con Ra, es anterior a él, y es Atum, dios tan antiguo como el propio caos. Así, Dios existe desde toda la eternidad, y no, como en la cosmogonía solar, latente y en potencia, sino consciente. En ningún momento Dios ha sido confundido con el caos, pues existe antes que toda cosa. Es anterior a la creación. El último vestigio de materialismo que subsistía en la cosmogonía solar, la cual situaba en el origen del mundo un universo inconsciente, increado y amorfo, pero existente, desaparece. Dios existe como fuerza consciente desde toda la eternidad. Es el creador que ha creado todas las cosas sólo por su voluntad, el dios «del que ha surgido toda cosa. Ha hecho nacer a los dioses, ha creado las ciudades y ha fundado los nomos. Ha colocado a los dioses en sus santuarios y ha modelado estatuas de sus cuerpos de modo que sus corazones estén satisfechos... De este modo los dioses entran en sus cuerpos [hechos] de madera, de piedra o de metal... De este modo ha reunido a todos los dioses con sus *ka*» [75]. En pocas líneas se afirma así el origen divino no sólo de toda la creación, sino también de la religión, puesto que Atum ha creado los dioses, y del poder político, pues Atum ha creado también las ciudades y fundado los nomos.

Al confundirse con Ptah, Ra aparece como la forma creadora bajo la cual Ptah se nos manifiesta. Pero también Osiris se confunde con Ra y con Ptah. Él es el principio regenerador de la creación, el gran dios bajo la forma de divinidad redentora de los hombres. Parece como si en la teología menfita, según ésta se manifiesta desde la XXV dinastía, se hubiese realizado un gran esfuerzo para hacer converger la explicación metafísica de Dios y del universo con la corriente mística cuya influencia es cada vez mayor en la masa de los fieles.

Por otra parte, este deseo de un sincretismo monoteísta se expresa asimismo por un nuevo simbolismo. Con objeto de vincular a los dioses locales con las grandes divinidades, se confunden sus símbolos. Desde tiempos muy remotos, Horus es representado por el halcón, y se confunde con Ra, del que no es sino un aspecto, pues también Ra ostenta una cabeza de halcón. A partir de entonces, y para indicar que los dioses no son sino aspectos de Ra, aunque para la piedad popular se les conserve en su forma original, se representará a Khnum como un halcón con cabeza de ternero, a Upuat como un halcón con cabeza de chacal, a Bastet como un halcón con cabeza de gata, y lo mismo ocurrirá con muchos otros dioses. No hay que ver en ello, como ha ocurrido, una «chiquillada» [76], sino, al contrario, un esfuerzo constante hacia el monoteísmo panteísta que emplea un simbolismo familiar y más apto para ser comprendido por las masas que las doctrinas teológicas.

Si la teología insiste particularmente en la universalidad de Atum-Ptah, la religiosidad popular se dirige en especial a Osiris, aspecto bajo el cual el gran dios se presenta en sus relaciones con los hombres.

Después de la ruina del Imperio Nuevo, la teología amonita, que representaba a la vez un sistema religioso y político, entró rápidamente en decadencia. Sin embargo, la teología menfita, que desde la XXV dinastía conoce un rápido renacimiento, no ha asumido el carácter político que habían presentado el sistema heliopolitano durante el Imperio Antiguo y la teología tebana bajo el Imperio Nuevo.

Como en los tiempos de la restauración de la monarquía por la XII dinastía, desde la época de Bocchoris los príncipes saítas asocian su suerte a la de Osiris, el gran dios popular. Sais se convierte en un lugar sagrado de Osiris que rivaliza con Abidos como centro de peregrinación. Parece ser que en los tiempos de Heródoto, Abidos se hallaba en plena decadencia como gran santuario popular. Era en el Delta, su tierra de origen, en Sais, en Busiris y en Bubastis, donde se adoraba de nuevo a Osiris con una verdadera pasión mística.

Osiris, dios popular a la vez que real, asume naturalmente el primer lugar en el culto dirigido al creador. Pero no hay que olvidar que sólo es un aspecto del mismo. El fervor popular, exterior y orientado hacia los movimientos de masa y hacia la representación de misterios, tiene necesidad de símbolos concretos.

Por consiguiente, el gran dios creador tiene como símbolo un toro desde el Imperio Antiguo, tanto en Egipto como en toda Asia y en toda la cuenca mediterránea.

Ya durante el Imperio Antiguo, el «buey blanco» otorga oráculos en Menfis. En el templo de Ptah, el buey Apis, símbolo del dios, adquiere en el culto una importancia que aumenta sin cesar.

Las sepulturas de los bueyes Apis son conocidas desde el reinado de Amenofis III, pero parecen ser más antiguas. Bajo Ramsés II, el príncipe Khaemuaset les había

hecho construir un gran hipogeo común de cien metros de largo en Saqqarah. Pero en dicha época el buey Apis no era objeto de ninguna devoción especial. Fueron los señores feudales libios quienes trataron primero al buey Apis como un dios. Los «Jefes de los Ma», fundadores de la XXII dinastía y que, como príncipes de Heracleópolis, habían extendido su autoridad hasta Menfis, se hicieron representar orando ante el buey Apis. Resulta característico que hayan sido unos príncipes extranjeros semibárbaros quienes introdujeron en Egipto el culto a un animal que hasta entonces había simbolizado al dios Ptah y al que más tarde se rendiría, también, un culto parecido al que se dedica a una estatua divina. Al propio tiempo, estos «Jefes de los Ma» hicieron otorgar a miembros de su familia el cargo de gran sacerdote de Ptah. A partir de entonces, la devoción al buey Apis se convierte en uno de los aspectos más característicos del culto menfita. Han llegado hasta nosotros numerosas estelas erigidas en ocasión de la muerte del buey sagrado por importantes personajes, sumos sacerdotes de Ptah en Menfis o sumos sacerdotes de Heracleópolis [77].

El primer rey que ordenó erigir una estela a un buey Apis fue Bocchoris [78], el gran monarca reformador que fue también el primero que intentó fundar una dinastía apoyándose en la población urbana. Otra estela [79] fue erigida al «dios» por un sumo sacerdote de Ptah durante la dominación asiria y fechada no en el año del reinado de Asurbanipal, sino en el del rey Taharqa, monarca etíope refugiado entonces en el Alto Egipto. Al parecer, el sentimiento nacional se cristaliza en este momento alrededor del «dios» Apis.

Éste adquiriría un prestigio inmenso durante los reinados de los monarcas de la XXVI dinastía. Desde su coronación, Psamético I les testimonia gran fervor, y la tumba de los bueyes Apis es transformada en una inmensa cripta en cuyo interior varias capillas llegarán a contener los magníficos sarcófagos de granito de los bueyes sagrados. Sobre dicha cripta se edifica un templo en el que se celebra su culto.

Apis aparece en este momento como identificado con Osiris, el Señor del Oeste, o sea el mundo de los difuntos. Es Osiris-Apis, y el rey le llama padre suyo [80] y se inclina ante «Su Majestad», pero es al mismo tiempo el «Sol Viviente» [81], asimilado a Ptah, en cuyo templo es mantenido y adorado.

El buey Apis, por consiguiente, simboliza al gran dios creador. Pero no es únicamente la representación del dios, tal como lo sería una estatua, sino un testimonio viviente del creador. Heródoto informa que es «el vástago de una ternera que después de haberlo llevado no puede concebir; sobre ella desciende un rayo del cielo, y de este rayo da a luz a Apis» [82].

Así como durante el oficio divino el gran dios desciende a la estatua del templo para recibir los sacrificios de los fieles, igualmente se manifiesta en su símbolo. Creado directamente por intervención divina, el buey Apis, nacido de un rayo solar e hijo

de una ternera, es el símbolo viviente de Ra, nacido del cielo, representado por la diosa Nut en forma de vaca.

Al adorar al buey Apis los egipcios no tienen por dios a un buey; ven en él a una criatura del mismo dios, a un ser que no ha nacido según las leyes de la naturaleza sino de un verdadero milagro mediante el cual se manifiesta el creador. Sólo con su presencia revela el poder creador de Dios y es su testigo.

Este nuevo aspecto del culto egipcio que se dirige a los símbolos vivientes de los dioses, o sea a los animales, en vez de dirigirse como antes a unas estatuas, no tiene relación alguna con la zoolatría. Es la expresión de la tendencia, entonces triunfante, que materializa el simbolismo religioso. En todas las épocas la vida de los dioses había sido representada en misterios que se desarrollaban ante la multitud. El culto otorgado a unos animales sagrados procede de la misma concepción que los misterios y procesiones, que evocan unos mitos también simbólicos.

El culto rendido al dios Apis se extendía por analogía a otros animales sagrados. En Tebas, el carnero, que simbolizaba el sol atravesando el mundo subterráneo de la *duat,* fue considerado sagrado [83]; la vaca que simbolizaba a Isis, el gato de Bastet, el halcón de Horus, el ibis de Thot, fueron embalsamados fervorosamente [84] porque se pretendía ver en ellos, como en el buey Apis, unos símbolos vivientes de la divinidad.

Incluso las gentes del pueblo no consideraban a estos animales como dioses, como tampoco creían que los dioses tuviesen realmente las cabezas de animales que les atribuía la liturgia simbólica [85]. De todos modos, es cierto que este simbolismo concreto provocó en la masa del pueblo una desviación del sentimiento religioso hacia una especie de fetichismo. Se sabe que algunos fieles prometían nutrir el animal sagrado invocado si su petición era atendida, y que otros consagraban sus hijos a animales divinos afeitándoles la cabeza y entregando a los sacerdotes encargados de la custodia de dichos animales el peso en plata de las cabelleras cortadas [86]. Había devotos que imaginaban llevar a cabo una obra piadosa enterrando en el recinto de los santuarios a los animales que servían de símbolo a las divinidades; por dicho motivo se llevaban gatos a Bubastis, halcones a Buto e ibis momificados a Hermópolis, en homenaje a Bastet, Horus y Thot [87].

Este respeto por los símbolos divinos impuso a los fieles prohibiciones alimenticias. Especialmente la vaca, símbolo de las grandes diosas Isis, Hathor y Nut — identificadas todas ellas con Isis —, no podía ser comida en las proximidades de ciertos templos [88], y el cerdo era impuro porque representaba a Seth, el asesino de Osiris [89].

Por todo ello el culto se enfarragó con prescripciones rituales que, aun sin variar la doctrina, la encubrían detrás de una multitud de prácticas cada una de las cuales se explica por un mito al que el sentimiento popular concedía un valor de realidad.

Sin que la moral sufriese el más mínimo desfallecimiento, y sin que el propio sistema religioso fuese alterado, la religión egipcia se degradó hasta este punto a causa del contacto con el fervor místico excesivamente realista del pueblo.

Esta evolución aparece también con claridad en el deseo generalizado de conservar el cuerpo mediante la momificación, para asegurar al alma el apoyo de su personalidad y, con ello, su vida eterna, que se esperaba obtener no sólo ajustando la vida a la moral, sino también gracias a una serie de prácticas simbólicas, de amuletos y plegarias. Al penetrar en la vida religiosa, el simbolismo acabó por adquirir un valor en sí mismo como medio de influir sobre los dioses. Me parece evidente que ello fue el origen de la superstición y de la magia que después del período saíta conocieron una evolución cada vez más considerable.

3. Los ritos funerarios, el formalismo religioso, la superstición y la «magia»

En ninguna otra época de la historia han sentido los hombres mayor preocupación por su sepultura. Durante la época saíta las tumbas son más lujosas que nunca. La antigua noción de las tumbas y la del templo funerario se confunden en las suntuosas sepulturas [90] que contienen sarcófagos de granito rojo o de basalto negro.

La costumbre de la momificación se extiende entre todas las clases sociales. Las empresas de pompas fúnebres se convierten en una verdadera industria. Por unos precios fijos se encargan de inhumar a las gentes de condición modesta e incluso a los pobres, o sea de apilarlos con o sin sarcófago, después de haberlos momificado a un precio reducido, en viejas tumbas usurpadas, transformadas en panteones colectivos. Los cuerpos de los más indigentes, sumariamente momificados, llegan incluso a ser sepultados en la arena.

Los especialistas en momificación, llamados *tariqueutas*, forman asociaciones comerciales que se reparten las ciudades por contrato, reservándose cada una de ellas la explotación de unos barrios determinados. Se encargan no sólo de los funerales, sino también de la celebración, en las fiestas rituales, de unas ceremonias del culto, mediante el pago de unas rentas funerarias cuyos títulos pueden ser cedidos a terceros [91]. Ésta fue la primera forma de los títulos de renta [92].

Mas escuchemos nuevamente a Heródoto: «Para un embalsamamiento de primera clase proceden de la siguiente forma. En primer lugar, con un hierro curvado, extraen por las fosas nasales el cerebro, o por lo menos la mayor parte de él, y destruyen el resto mediante la inyección de sustancias disolventes. Después, con una aguzada piedra etíope, abren el flanco, sacan todos los intestinos del abdomen, lo lavan con vino de palma, lo espolvorean con perfumes molidos, y finalmente vuelven a coserlo, des-

pués de haberlo llenado de mirra pura machacada, de canela y otros perfumes, entre los que sólo se excluye el incienso. Hecho esto, secan el cuerpo en nitrato y lo dejan en él durante setenta días y ni uno solo más, pues no está permitido. Transcurridos estos setenta días, lavan el cuerpo y lo envuelven por completo con unas vendas de lino del más fino impregnadas de goma, de la que los egipcios hacen uso en vez de la cola. Los parientes vuelven entonces a hacerse cargo del cadáver, lo encierran en un cofre de madera de forma humana y lo colocan de pie contra el muro de la cámara sepulcral. Éste es el embalsamamiento más caro.

»Para los que prefieren el embalsamamiento de tipo medio y desean ahorrarse un fuerte desembolso, los embalsamadores hacen los siguientes preparativos. Después de haber llenado sus jeringas de aceite de cedro, inyectan este aceite en el abdomen del muerto sin abrirlo ni sacar las entrañas, y procuran retener el líquido de tal modo que éste no pueda escapar. Seguidamente sumergen el cuerpo en natrón y lo conservan en él durante el tiempo prescrito; después dejan salir de las cavidades el aceite de cedro que antes habían introducido en ellas. Este aceite tiene fuerza suficiente para arrastrar con él intestinos y vísceras, pues los ha disuelto. En el exterior el natrón ha disecado la carne, y no queda del muerto más que la piel y los huesos. Efectuada esta tarea, lo devuelven en dicho estado y no se ocupan más de él.

»He aquí el tercer embalsamamiento, destinado a las gentes pobres. Los embalsamadores administran en los intestinos una inyección de jaramago y secan el cuerpo en el natrón durante setenta días; seguidamente, lo devuelven para que sea retirado de allí» [93].

A partir de la época bubástida, o sea desde la XXII dinastía, los sarcófagos en que se depositan los cuerpos se hallan cada vez más decorados con símbolos e inscripciones rituales. Puesto que el muerto se halla asimilado al dios Osiris, asesinado por Seth, y debe resucitar como él, el sarcófago representa un templo osiríaco, en el que cada parte se halla colocada bajo la protección de un dios. La cubierta representa el cielo y los destinos celestes del difunto. En la parte central se halla pintada la diosa Nut, con la siguiente inscripción: «Tu madre Nut (el cielo) se halla extendida sobre ti en su calidad de Misterio del Cielo; ella ordena que seas como un dios, sin adversario alguno, para siempre jamás». Se trata de la promesa de la vida eterna entre los dioses. Esta inscripción ha sido tomada del Imperio Antiguo, y figura ya en el sarcófago del rey Micerinos. A veces es reemplazada por un capítulo del *Libro de los Muertos*. A ambos lados de la tapa se ve la barca solar halada por los dioses, ante la cual el difunto se halla postrado adorando a Ra.

Otras veces puede verse en la cubierta el cielo en forma de bóveda estrellada, o el universo simbolizado por sus elementos, Geb, la tierra, y Nut, el cielo, separados por el aire, Shu.

En los cuatro ángulos de la tapa, los cuatro hijos de Horus, en forma de halcones agazapados, velan por el muerto.

En los paneles enmarcados de la tapa, unos cuadros representan, en la parte correspondiente a la cabeza, a Ra saliendo del caos increado, donde ha pasado las horas nocturnas, y siendo saludado por las almas (*bau*), y, en la parte inferior, los dos ojos de Horus, símbolo de la eternidad, o el dios Anubis, que vela sobre la sepultura.

El interior del sarcófago representa la tumba terrestre. El cuerpo está tendido sobre el lado izquierdo, y lo rodean los dioses Ra, Geb, Osiris y los hijos de Horus. Neftis e Isis, que protegieron el cuerpo de Osiris, velan al difunto, mientras en el fondo del sarcófago vuelve a aparecer el cielo bajo la forma de la diosa Nut abriendo los brazos para acoger al difunto. Algunas veces es reemplazada por unas fórmulas contra los animales terrestres que amenazan al cuerpo.

Capítulos del *Libro de los Muertos* que describen la vida futura y enseñan al difunto el medio de realizar sin obstáculos el viaje que a ella le lleva, llenan todos los espacios libres. Sobre un fondo de oro destacan figuras y textos, ya que se considera al sarcófago como la «Sala de Oro» — el oro es símbolo de eternidad — del templo donde reside Osiris [94].

No se encuentran ya en los sarcófagos ni en las tumbas extractos del *Libro de lo que hay en la duat* ni del *Libro de las Puertas*, obras oficiales de la doctrina amonita del Imperio Nuevo. Durante la XXVI dinastía se publicó una nueva edición del *Libro de los Muertos*, que a partir de entonces no sufrió alteración alguna [95] y gozó de extraordinaria popularidad. Dicho libro comprende ciento sesenta y cinco capítulos, agrupados en cuatro partes. La primera describe los funerales, la segunda trata del viaje que emprenderá el difunto hasta la morada de los dioses, la tercera lo acompaña ante el tribunal divino y le revela el misterio del más allá reservado a las almas de los justos, y la cuarta parte no es más que una recopilación de fórmulas mágicas que permitirán al difunto llegar al estado de espíritu puro sólo con la fuerza de unas prácticas ceremoniales.

El *Libro de los Muertos*, en su versión definitiva de principios del siglo VI a. C., contiene textos de todas las épocas, escalonados a lo largo de tres mil años de historia. Ello equivale a decir que la doctrina que en él se desarrolla a través de un constante simbolismo no es absolutamente coherente. Aparecen allí cerca de cien divinidades y símbolos divinos; a pesar de ello, el *Libro de los Muertos* es la expresión de una teología claramente centrada sobre la idea de un monoteísmo panteísta. En esta obra caótica y confusa todo es símbolo, y los propios símbolos son a menudo tan antiguos y misteriosos que unas glosas cuidan de explicarlos mediante otros, más familiares, a los egipcios del siglo VI.

Este excesivo simbolismo, verdadero fárrago que no ha cesado de acumularse du-

rante el transcurso de los siglos, oscurece la idea y acaba por destruirla. El conocimiento de los símbolos se ha convertido en una ciencia que cuenta con sus sabios. De este modo, cada símbolo se transforma en un verdadero dios que tiene su historia, y las divinidades inferiores vuelven a adquirir una personalidad que la teología les había hecho perder. Únicamente los iniciados conocen el gran misterio escondido tras estos cultos diversos, que, sin oponerse a la teología, crean, no obstante, fuera de ella este mundo de la «magia» cuyo papel adquiere cada vez mayor importancia al margen de la religión.

El espíritu religioso, que se desarrolla en Egipto hasta penetrar en todos los aspectos de la vida y dominar todos los actos humanos [96], no se halla pervertido en sí mismo por estos procedimientos «mágicos», que se manifiestan cada vez más al lado de la plegaria y de la vida moral como un remedio de conseguir la vida eterna. En realidad, no conviene exagerar la importancia de esta «magia», que se dirige especialmente a los muertos. En el sarcófago de cada difunto se coloca un ejemplar del *Libro de los Muertos*, que, al parecer, le es indispensable si pretende conseguir la vida eterna. Por ello, las empresas de pompas fúnebres poseen ediciones de todos los precios, completas o abreviadas, con o sin ilustraciones; a veces las ilustraciones son muy bellas. Comprado el libro, se inscribía en él el nombre del difunto al que iba destinado.

Ciertos capítulos del *Libro de los Muertos* formaban parte del atuendo de la momia, como el capítulo CI, que debe ser «escrito con tinta engomada y de color sobre una tira de papiro real para colocarlo en el cuello de la momia el día del entierro. Con ese talismán alrededor de su cuello, el difunto se halla entre los dioses... es dios para toda la eternidad».

Pero no hay que olvidar que una vez ha dejado el mundo de los vivos, el difunto vive en un plano diferente al de ellos. Introducido ya en el mundo de los espíritus, los símbolos que tratan precisamente de evocar este mundo serán luminosos para él. Y si en esta tierra el difunto no ha adquirido el conocimiento de las cosas divinas, el *Libro de los Muertos* se lo dará antes de que se encuentre frente a la gran prueba para la que todo hombre debe prepararse.

Por lo tanto, la magia no dispensa al hombre de llevar una vida de acuerdo con la justicia; pero, después de su muerte, rellenará las lagunas de su educación religiosa. Efectivamente, el «conocimiento» de la religión se convierte en una preocupación para el fiel; y al dar al difunto el *Libro de los Muertos*, que contiene toda verdad, se le facilita la prueba que le espera.

Como es natural, también esta idea se ha llenado de formalismos. El símbolo se ha convertido en una protección para el hombre, exactamente como el conocimiento de la verdad que recubre. Por consiguiente, la fórmula o el amuleto que enuncia o representa el símbolo tiene un valor propio. Por esto se enrollan alrededor de

la momia bandas de papiro con fragmentos del *Libro de los Muertos*, se le cuelgan amuletos al cuello, como el emblema de oro de la estabilidad, la hebilla de cinturón de cornalina, el buitre de oro, el collar de oro y la columnita de espato verde [97]. Aparece siempre la idea de que el símbolo equivale a la verdad por él disimulada.

No debe confundirse este simbolismo trasladado al plano de la realidad, especie de superstición o fetichismo propio de religiones que aceptan la representación de los dioses mediante imágenes, con la magia propiamente dicha, que consiste en influir por medio de prácticas diversas sobre las propias fuerzas sobrenaturales.

No cabe duda de que en Egipto estas prácticas mágicas son muy antiguas. Hemos señalado ya el sortilegio que se realizaba en la época de Ramsés III por medio de pequeñas figuras de cera que representaban a las personas sobre las que se quería actuar. El exorcismo, practicado desde la época de la XIX dinastía contra las personas poseídas, se halla relacionado con las prácticas mágicas, por cuanto supone la existencia de fuerzas sobrenaturales malignas que pueden ejercer su acción sobre los hombres.

En el papiro mágico *Harris*, de la XX dinastía, se alude a estas fuerzas malignas, enemigas de los dioses y de la creación, que se apoderan a veces de seres humanos, los cuales no pueden librarse de su influencia si no es mediante la intervención de Osiris, el espíritu del bien. Estas fuerzas malignas, llamadas «agente funesto», «adversario del cielo» y «adversario de la tierra», procuran dividir al cielo, destruir la creación, conseguir la victoria de Apofis, la serpiente enemiga de Ra, provocar la muerte de Osiris y alejar a los hombres del culto a los dioses.

La magia puede consistir en invocar a estas fuerzas malignas que luchan contra las fuerzas del bien, o, por el contrario, en apartarlas llamando a las divinidades mediante fórmulas que pondrán a los hombres al abrigo de su influencia.

Por lo tanto, ya que la lucha entre el bien y el mal no es otra cosa, en la concepción egipcia, que la lucha entre la vida y la muerte, toda muerte producida por accidente o enfermedad aparece como una manifestación de las fuerzas malignas, del espíritu del mal que tiende a la destrucción de los dioses y del universo. Y, así, los hombres tratan de escapar a todos los peligros mortales que les rodean colocándose bajo la protección de las fuerzas vitales y de los poderes bienhechores, o sea en una palabra, bajo la protección de Osiris. La sola invocación de Osiris basta para poner en fuga a las fuerzas del mal. Esta invocación se hace, siguiendo fórmulas que hallamos en el *Libro de los Muertos*, para proteger el alma del muerto, amenazada por las fuerzas del mal, y para permitirle llegar al mundo del más allá, donde, entre los espíritus puros, escapará a todo peligro de destrucción y podrá disfrutar de una eternidad feliz. Pero las fórmulas de protección van dirigidas también a las desdichas que los hombres puedan encontrar en esta vida; parecidas fórmulas son dadas a conocer en textos

como el del papiro mágico *Harris*. Tratan de librar al hombre de la muerte súbita, de la muerte por cualquier enfermedad, de la muerte provocada por los animales salvajes o por cualquier accidente [98].

En la época saíta, estas plegarias dirigidas a los dioses para escapar a las desgracias y a los accidentes adquieren una difusión de la que antes carecían. Y, cosa curiosa, cuando se trata de protección en este mundo se dirigen preferentemente a las grandes diosas madres, cuyo culto, como hemos indicado ya, ha vuelto a adquirir, junto con el de Osiris, una influencia considerable sobre las masas. Hemos comprobado en diversas épocas que el culto de las diosas madres, siempre vivo entre el pueblo, vuelve a la superficie con sus formas arcaicas en las épocas de crisis. Durante los saítas, ello es el resultado del impulso democrático.

Aunque en el culto primitivo la diosa madre sea la diosa de la vida, es también la divinidad de la muerte. Ella otorga la muerte como da la vida. Tal concepción se halla en todos los cultos del Asia Anterior y en Grecia. Se trata de la gran destructora, como Hathor o Sekhmet, a las que Ra, según la leyenda, ordenó exterminar a los seres humanos que se habían mostrado infieles a su dios. Esa divinidad, pues, manda a los espíritus malos, a los demonios que causan los males de los hombres en este mundo. Y, por consiguiente, es a ella a quien se invoca para preservarse de ellos.

Una curiosa invocación de este género ha sido descubierta en el-Kab, en la cripta del templo de Nekhbet, que data del reinado de Psamético I [99]. A la cabeza de los siete demonios que amenazan la vida de los hombres se encuentra Seth, el dios del mal. Observemos, de paso, que los espíritus malignos son siete, lo que indica una influencia asiática, la misma que se hace notar ya en el *Libro de las Puertas*. Estos siete demonios son tratados como verdaderas divinidades por Nekhbet, que se dirige a Seth con las siguientes palabras: «Yo te saludo, dios grande y fuerte, de cólera instantánea, que derriba a traición, señor criminal entre los dioses, poderoso a quien no se rechaza; vamos, salva al rey Psamético de los asesinos de Sekhmet». Estos asesinos de Sekhmet son los demonios que causan las enfermedades, especialmente la peste. La diosa se dirige sucesivamente a ellos para ordenarles que respeten a Psamético. Habla también con un par de genios de cabezas de toro, que en su conjunto sólo forman un dios: «Salud, el de la vista poderosa, genio criminal que produces las matanzas...». Después habla a un genio con cabeza de halcón: «Oh, gran dios, de eternidad, el del rostro terrible, cuyo brazo no puede ser rechazado, dueño del prestigio, el de los grandes rugidos, cuyo terror se halla en el corazón de los dioses...». Y a una serpiente: «Yo te saludo, gran dios, poderoso desde la distancia que se te antoja, dueño del espanto, el fortísimo, verdugo cuando llega el día de la matanza...». También a un par de dioses con cabezas de halcón y de león: «Salud al de las formas sagradas, os saludo a vosotros, amos misteriosos que producís las heridas, creáis el desorden y provocáis la

ruina...». A una serpiente alada: «Yo te saludo, alma generadora de formas, gran toro, dueño de la inundación cuya crecida se ignora, el que viene en forma de viento sin que se le vea...». Y, por último, dirigiéndose a un toro rojo: «Yo te saludo, fortísimo, hacedor de combates, creador de los adversarios, señor del hacha, el del brazo penetrante...».

Los símbolos conferidos a estos demonios y los mismos términos con los que Nekhbet les interpela demuestran que se les considera iguales a Ra, Horus, Osiris y las grandes diosas; pero son sus contrarios, pues en lugar de crear matan, y en lugar de conceder la prosperidad provocan la ruina, y la crisis invisible que causan es la del mal, que el viento gobernado por ellos abate sobre el mundo.

La religión egipcia aparece cada vez más profundamente dominada por la idea de la lucha entre el bien y el mal, y en este aspecto se acerca claramente al zoroastrismo, que empieza a ejercer su acción en toda Asia. La importancia adquirida por el demonio ante el gran dios creador se manifiesta al mismo tiempo en Egipto y en Palestina.

¿Puede decirse que las fórmulas de invocación a Osiris o a otras divinidades, pronunciadas por los hombres para protegerse contra las potencias del mal, sean fórmulas mágicas? Yo no lo considero así. Se trata sencillamente de oraciones. Invocar a Dios para ser protegido contra el mal, incluso contra el mal material, contra la enfermedad o contra la muerte, no es un acto mágico, es un acto religioso. La magia consiste en tratar de violentar la voluntad de los dioses, no en invocarla, y en Egipto no existen muchos textos de los llamados mágicos que no sean invocaciones a la divinidad. Nuestras opiniones, en lo que respecta a la magia egipcia, deben ser enteramente revisadas. Colocar un amuleto alrededor del cuello de un difunto, grabar una fórmula sagrada sobre su sarcófago, enrollar un papiro con un texto religioso en torno a su momia, no son actos de magia, sino plegarias. Pronunciar fórmulas para protegerse contra las intervenciones de los espíritus malignos no es tampoco magia; es un acto de piedad, un acto de fe, cualquiera que sea el simbolismo bajo el cual se esconda.

Por otra parte, no hay que olvidar que este mismo simbolismo es una prueba de respeto a la divinidad. Los hombres no pueden pronunciar sin consideración el nombre de Dios, interpelar a Dios como si fuese un ser humano o revelar a cualquiera sus atributos y su poder. Este idioma que oculta a Dios detrás de unos símbolos, que habla de Dios sin nombrarlo, es precisamente el de los devotos. Y nosotros sabemos que el mismo Heródoto evita siempre cuidadosamente nombrar a Osiris o hablar de sus misterios [100].

En realidad, si hablamos de la magia egipcia es porque los Padres de la Iglesia han considerado como magia el hecho de invocar a unos dioses que para ellos eran

unos falsos dioses, o sea unos demonios. Pero para juzgar el carácter mágico o religioso de las fórmulas egipcias debemos hacerlo colocándonos no fuera de la religión que los egipcios practicaban, sino en el interior de ella. Vista desde este ángulo, la magia egipcia desaparece casi totalmente.

Esta constante invocación de la divinidad se manifiesta hasta en el calendario egipcio. «Los egipcios», escribe Heródoto [101], «han imaginado lo siguiente: cada mes y cada día pertenecen a alguno de los dioses.» De este modo, toda la vida, mes por mes, día por día, se halla colocada bajo la protección divina, gracias a la invocación de una divinidad particular.

El arte de la adivinación se ha desarrollado desde muy antiguo en Egipto, apoyándose, de un lado, en el calendario sagrado, y, del otro, en la observación de los astros. ¿Se trata en este caso de prácticas mágicas? Un documento del reinado de Ramsés II, o inmediatamente posterior, nos ha conservado un calendario que relata los principales acontecimientos de la mitología egipcia, indicando cómo deben comportarse los fieles en los aniversarios de dichos acontecimientos para demostrar su fervor a los dioses. A veces deben abstenerse de todo trabajo; hay una docena de fiestas así en el transcurso del año; otras veces tienen que observar restricciones alimenticias: no comer pescado, animales acuáticos o legumbres; o, también, seguir ciertas prescripciones, como no bañarse, no salir por la noche, al atardecer, o incluso durante todo el día, no encender fuego, no escuchar cantos alegres, no navegar, no discutir sobre negocios, no contemplar a los que cultivan los campos, observar una estricta castidad u ofrecer sacrificios a los dioses [102].

Estos ritos piadosos, que se escalonan durante todo el año, revelan hasta qué punto la vida egipcia se halla dominada por el culto. No se trata ya de prácticas mágicas, sino de testimonios de fe y de respeto hacia la divinidad.

Según los acontecimientos mitológicos que conmemoran, ciertos días son fastos y otros nefastos; incluso los hay malditos, dominados por el espíritu del mal, y los humanos que nacen bajo su signo se hallan expuestos a la desgracia. En este aspecto entramos en el dominio de lo que llamamos la superstición, y de lo que los griegos designaban con el nombre de «fatalidad».

Ello se explica porque, en realidad, la propia concepción que los egipcios, y los panteístas en general, se han trazado del universo establece entre todos los acontecimientos una estrecha correlación. La vida de los dioses, la del universo y la de los hombres son una misma cosa, puesto que el universo es un ser único cuyo gran dios es el alma. Son los movimientos del alma los que determinan las relaciones del mundo, y Dios, el *ba* del mundo, se manifiesta principalmente en la vida de los dioses, que no son sino una expresión de sus diversos aspectos, así como en la de los seres más espirituales, o sea los astros. Al igual que los babilonios, los egipcios no han consi-

derado a los astros como mundos, por lo menos hasta la víspera de la época helénica. Veían en ellos a los seres de la creación más cercanos a los dioses. Sus evoluciones eran, pues, lo que los hombres podían considerar como más perfecto en el dominio del conocimiento, o sea de la vida. Y puesto que toda la vida no era sino una creación divina, el observarla tal como se manifestaba en el curso de los astros, ¿no era también comprender las leyes que dirigen la existencia de todos los seres? Tal fue la concepción de donde surgió la astrología babilónica. ¿Ejerció ésta una influencia sobre Egipto, o la astrología evolucionó en Egipto por idénticas causas? Resulta imposible decirlo; pero la astrología como búsqueda del futuro en el curso de los astros es una idea que se desprende con toda naturalidad de las ideas religiosas de Egipto y que no es, en resumidas cuentas, sino la creencia, religiosa antes que científica, en unas leyes divinas, o sea inmutables, que gobiernan el universo, y a las que obedece toda vida, tanto la de los hombres como la de los astros.

Esta idea es la que Heródoto ha resumido de modo harto sencillo al escribir que en Egipto «todo hombre puede prever, según el día de su nacimiento, lo que le ocurrirá y lo que será de él. Los egipcios — añade — han observado más prodigios que todos los demás hombres, pues no dejan transcurrir ni uno sin examinarlo y tomar nota de lo que le sigue, de modo que si vuelve a presentarse algún prodigio semejante juzgan sus consecuencias de acuerdo con lo ocurrido después del primero» [103]. Diodoro de Sicilia observó mucho más tarde y con mayor minuciosidad la astrología egipcia, y he aquí lo que dice acerca de ella: «Tal vez no hay ningún país donde el orden y el movimiento de los astros sean observados con mayor exactitud que en Egipto. Se encuentran allí datos sobre los movimientos de los planetas, sus revoluciones y estaciones, la relación de cada planeta con el nacimiento de los animales y también acerca de los astros cuya influencia es buena o mala. Al pronosticar a los hombres el porvenir, estos astrólogos han acertado a menudo; con igual frecuencia predicen también la abundancia y la miseria, las epidemias y las enfermedades del ganado, los temblores de tierra, las inundaciones, la aparición de cometas, y muchos otros fenómenos, que al profano le es imposible conocer por adelantado, son pronosticados de acuerdo con las observaciones efectuadas desde mucho tiempo antes» [104].

En su informe sobre la tumba de Osimandias en Tebas, Diodoro describe un instrumento astrológico que existía en la época saíta y del que, al parecer, se apoderó Cambises. «Se subía», dice, «por unos peldaños hasta la cúspide de la tumba, donde había un círculo de oro de 365 codos de circunferencia y un codo de grueso. El círculo estaba dividido en tantas partes como codos medía; cada división indicaba un día del año, y a su lado se habían escrito las salidas y puestas naturales de los astros, junto con los pronósticos que en ello fundamentaban los astrólogos egipcios» [105]. Es verdad que el texto no hace alusión a los horóscopos, de los que habla Heródoto; pero,

aunque se tuviese que admitir su tesis, nada permitiría ver una práctica mágica en la astrología egipcia.

No conviene, pues, exagerar, como se ha hecho, la importancia de la magia en la religión egipcia, ni atribuir a las formas exteriores del culto una influencia que éstas no han ejercido sobre las ideas fundamentales de esa religión.

4. Durante la XXVI dinastía la civilización se caracteriza por un «Renacimiento» del Imperio Antiguo

Al mismo tiempo que pasaba por una crisis de transformación en sus instituciones, en sus costumbres y en sus ideas religiosas, la civilización egipcia conoció durante la época saíta una evolución profunda en sus concepciones intelectuales y artísticas. En todos los dominios la época saíta se caracteriza por el triunfo del individualismo, pero de un individualismo directamente influido por la primacía que adquirieron en este momento los intereses económicos, y por la democracia, que confirió una manifiesta acción a las masas.

La literatura ocupó poco lugar en ella. Su orientación fue claramente social, jurídica y científica. La medicina fue especialmente distinguida [106], así como las ciencias matemáticas y naturales. La influencia que ejerció la geometría egipcia sobre el pitagorismo demuestra el renombre que adquirió en el mundo griego. La astronomía llegó a ponerse de moda. Acabamos de citar la descripción que hace Diodoro de un célebre aparato destinado a observar los astros, construido en la época saíta e instalado sobre la tumba de Osimandias, en Tebas, lo que parece indicar que el sacerdocio tebano formaba todavía un núcleo de gran cultura [107].

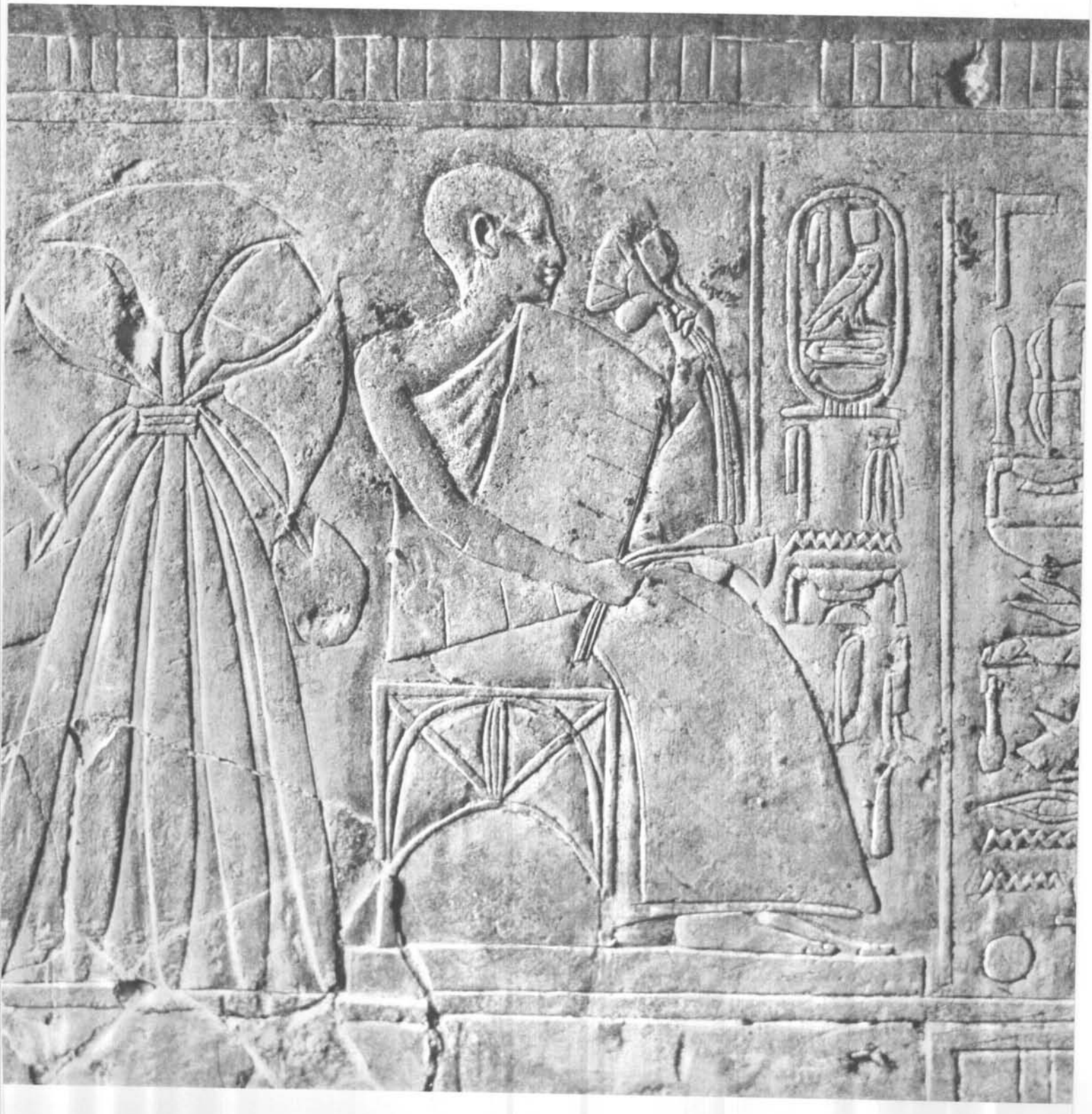
El procedimiento que nos ha legado el filósofo milesio Tales para medir la altura de una pirámide mediante la sombra proyectada por el sol procede seguramente de la geometría egipcia.

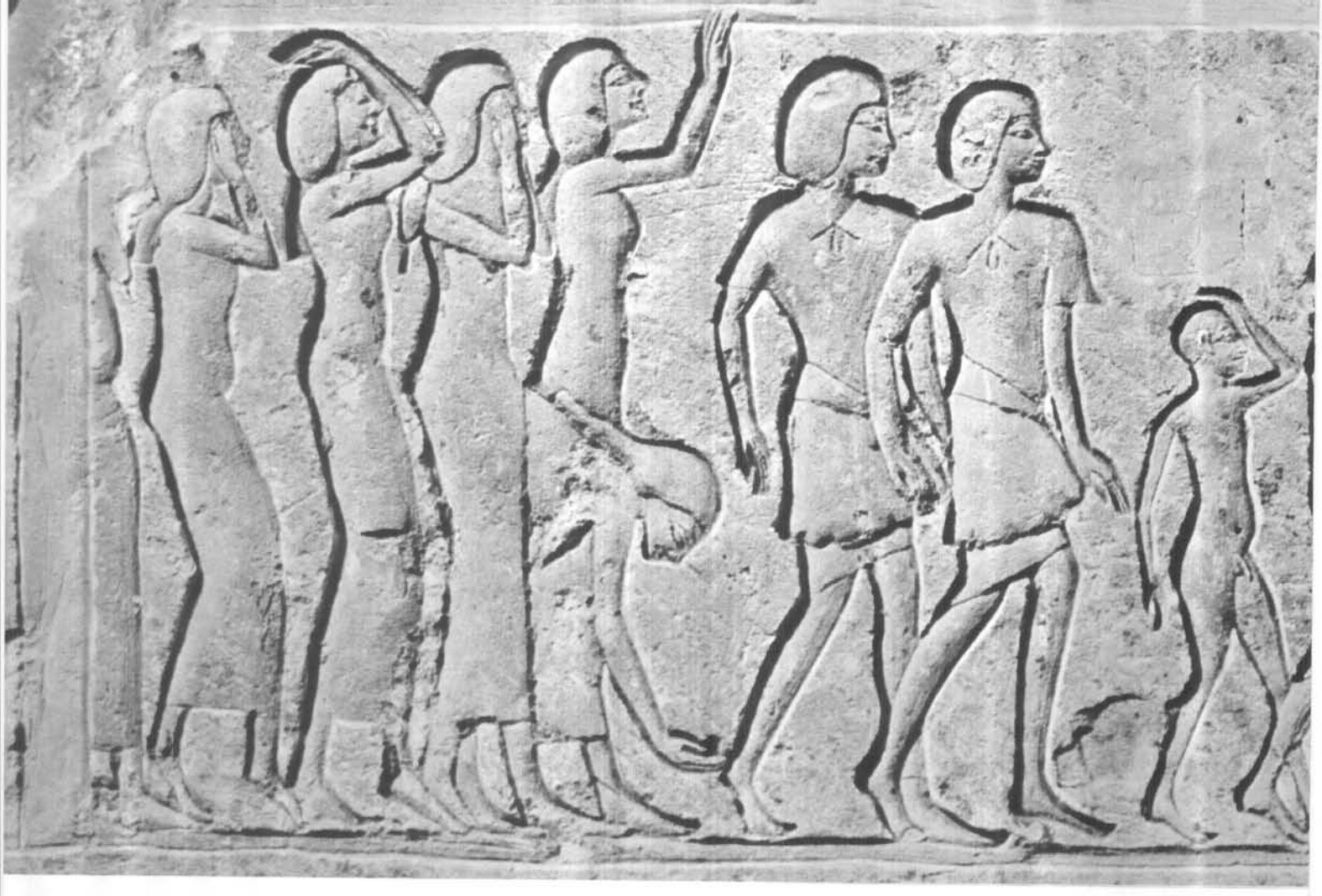
La extraordinaria amplitud que la ciencia adquiriría en Alejandría bajo los Ptolomeos demuestra que debía de llevar largo tiempo gestándose, y la aportación de la ciencia egipcia queda atestiguada en los idiomas modernos por el nombre «química», procedente del que el Egipto antiguo se daba a sí mismo: *Kemi* [108].

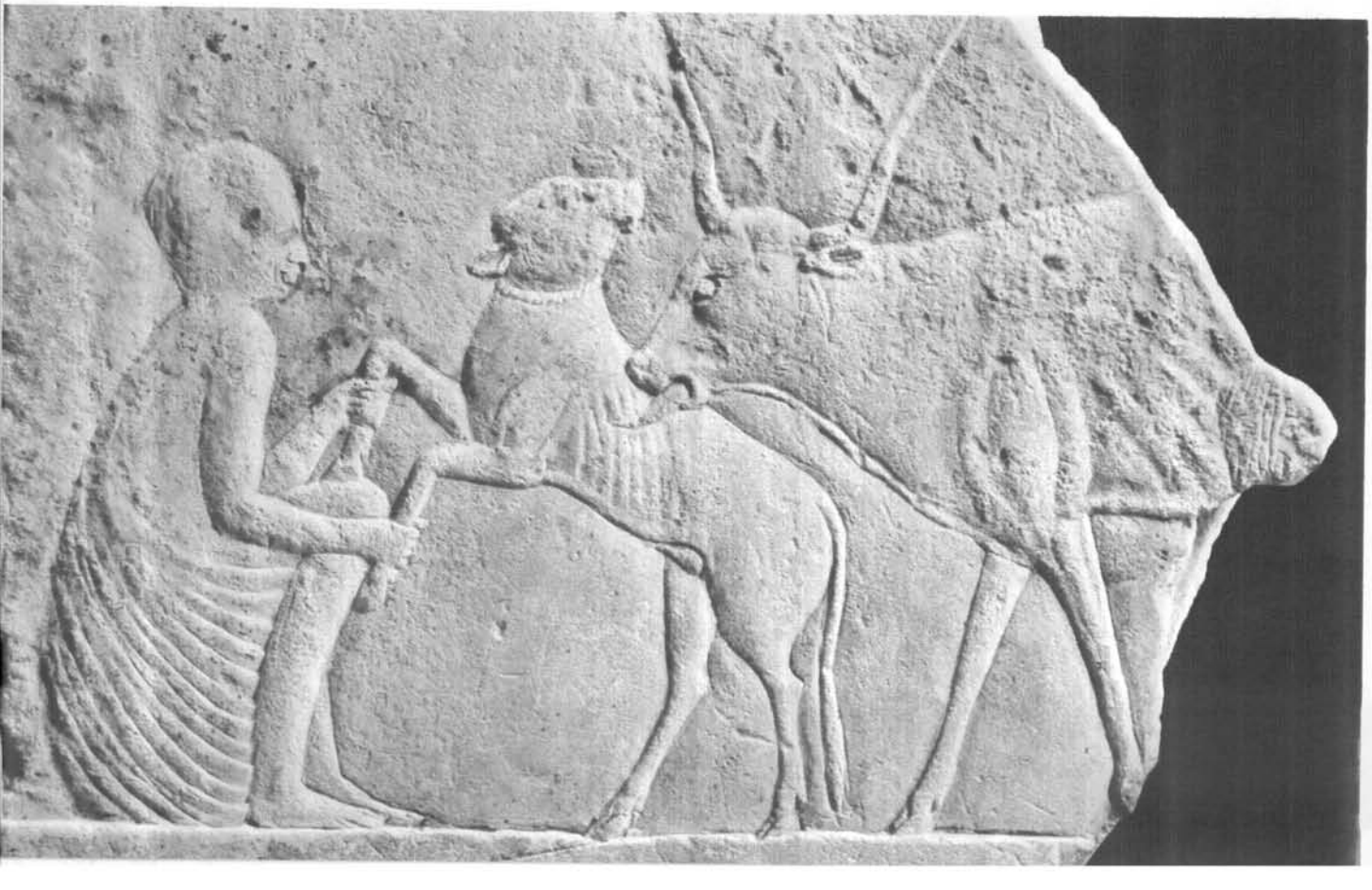
Aunque la época saíta no dé la impresión de haber producido una literatura original, se interesó vivamente por la literatura antigua, y no cabe duda de que los autores de todas las épocas fueron utilizados en la enseñanza de las escuelas saítas, puesto que incluso los extranjeros los conocían. La fama y la influencia de la escuela de medicina de Sais eran tan grandes que durante la época persa los médicos egipcios debían ser estimados como los primeros del mundo.

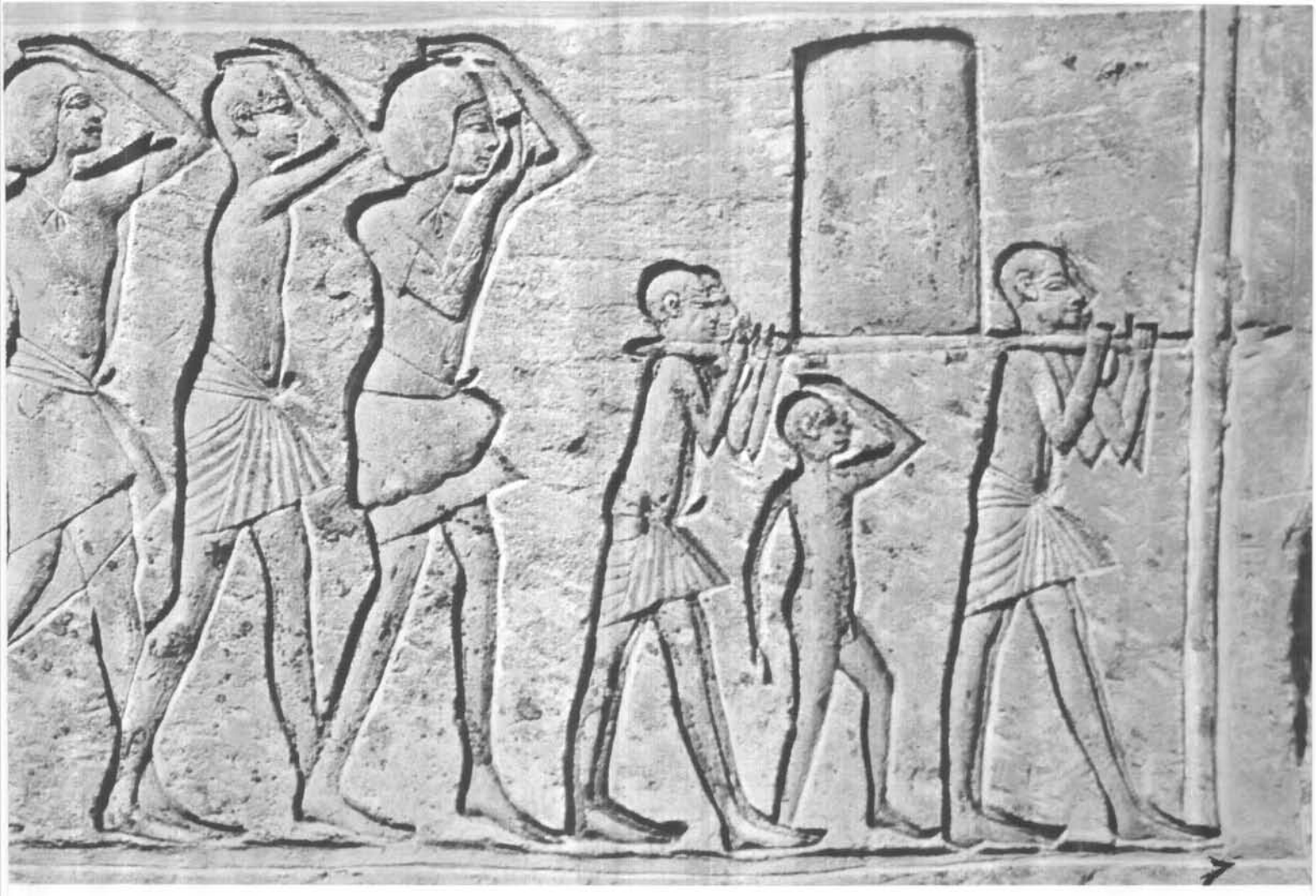
Por otra parte, la medicina griega procede directamente de ella. Se ha demostrado

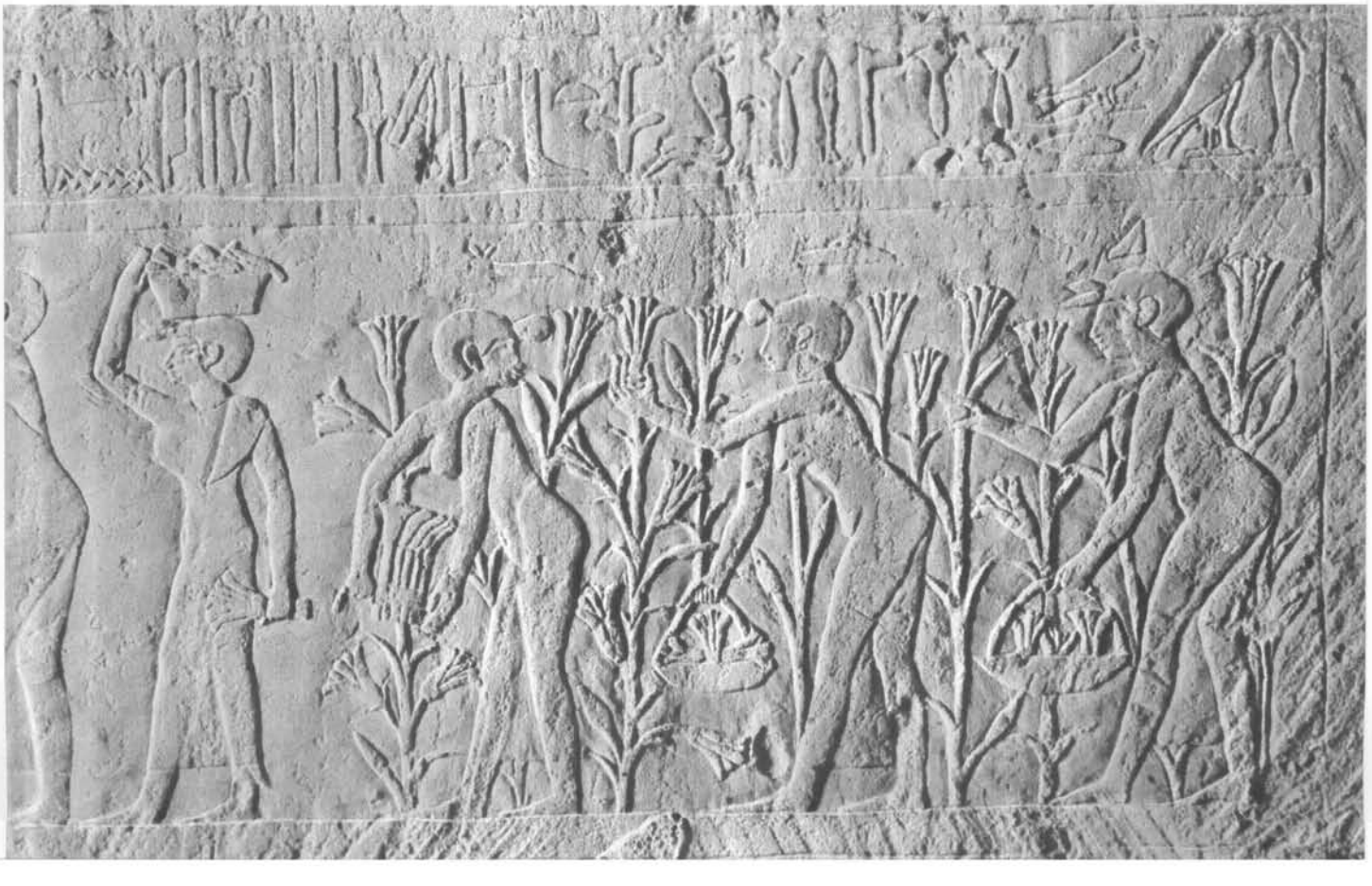
LÁMINAS 49 A 58 ►







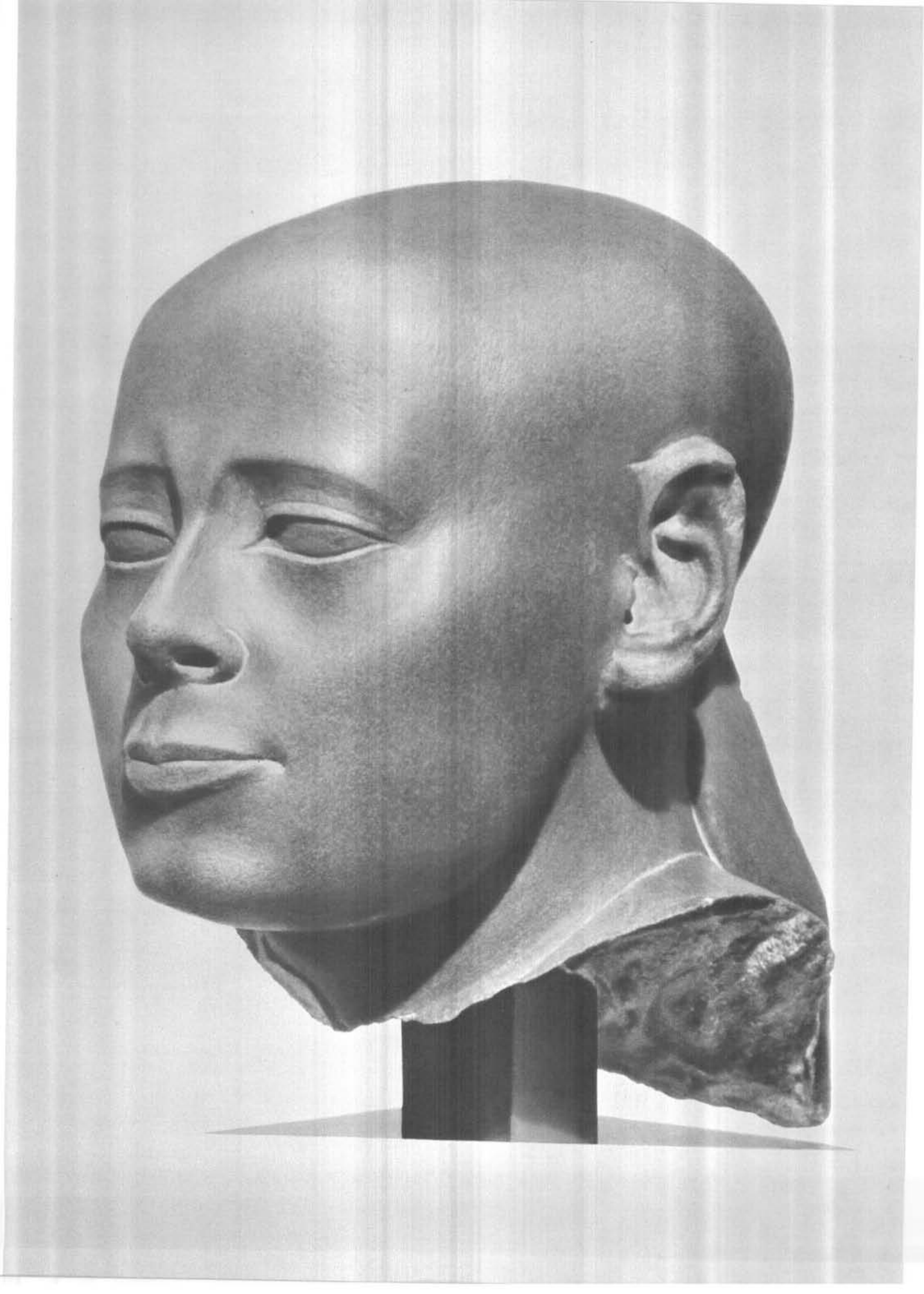
















recientemente que Hipócrates, en su tratado de ginecología, se limita a seguir un tratado de ginecología egipcio recopilado en diferentes épocas y que se remontaba por lo menos a la XII dinastía [109], nueva prueba de la actualidad que conservó en Egipto, a partir de la época saíta y durante todo el período helénico, la producción científica de todas las épocas anteriores.

El índice del considerable renacimiento de la actividad intelectual durante la dinastía saíta queda demostrado por la difusión que conoció la escritura en Egipto durante el siglo VI, extendiéndose hasta el punto de que una escritura cursiva, llamada demótica [110], sustituyó en el uso corriente a la antigua escritura jeroglífica.

La actividad económica, la movilidad de los bienes y la formación de importantes fortunas mobiliarias propagan el uso de los contratos por escrito. A imitación del Imperio Antiguo, el idioma jurídico recupera una precisión que había perdido hacía largo tiempo. El decreto de Apries, grabado en la estela que existe todavía en el emplazamiento de la antigua Menfis, está redactado siguiendo unas fórmulas copiadas al pie de la letra de las de la V dinastía. En cuanto a la forma de los contratos, que la codificación de Darío establecerá definitivamente, prepara ya el lenguaje y las fórmulas del derecho, que permanecerán inalterados desde entonces [111] hasta las postrimerías de la época de los Ptolomeos.

El renacimiento del derecho del Imperio Antiguo es una consecuencia directa de la renovación del individualismo, pero al propio tiempo demuestra un estudio sistemático del derecho, ya que sólo puede haber sido obra de especialistas. El derecho del Imperio Antiguo había alcanzado una evolución más elevada que la del Imperio Nuevo. La precisión de los vocablos [112], la concisión de las fórmulas y la redacción de los documentos públicos y privados indican una práctica del derecho mucho más segura de sí misma. Si los juristas de la época saíta se inspiran en un derecho que había sido utilizado más de veinte siglos antes porque les ofrecía unos principios y unas fórmulas más rigurosas que el derecho del Imperio Nuevo, se debe a que lo conocían a fondo. Por lo tanto, es forzoso admitir que en las escuelas administrativas de la época el derecho fue estudiado por especialistas. Una tendencia a un mayor rigor y a una mayor rigidez en las fórmulas empleadas en el derecho contractual nos aporta una nueva prueba. Es evidente que el derecho ha sido codificado. ¿Cómo? No lo sabemos, pero es casi seguro que ello fuese la consecuencia de unas medidas concertadas. El código de contratos publicados por Bocchoris alrededor de 715 — y que no hemos podido conservar — demuestra que incluso en Sais debía de existir un estudio del derecho que, a juzgar por los textos jurídicos de la XXVI dinastía, se hallaba tan avanzado como el de los primeros siglos del Imperio romano, por lo menos en lo que se refiere a las nociones jurídicas, con la diferencia de que en Egipto no se encuentra doctrina jurídica.

◀ LÁMINAS 49 A 58

La reforma jurídica iniciada por Bocchoris y continuada por los reyes saítas, especialmente por Amasis, y que culminaría en la codificación de Darío, fue una de las obras más importantes que Egipto realizó en el transcurso de su larga y rica historia. Los griegos le rindieron homenaje colocando a Bocchoris, Amasis y Darío entre los grandes legisladores de la antigüedad.

No cabe duda de que dicha reforma, a juzgar por los numerosos contratos que obran en nuestro poder, queda muy por encima de la que realizó Hammurabi en Babilonia. Cuando se hayan estudiado sistemáticamente los documentos saítas y ptolemaicos — los Ptolomeos no aportaron ninguna novedad a la codificación saíta y persa —, se observará que hay que colocar la obra jurídica de los saítas entre las grandes realizaciones de la antigüedad, tal como lo hicieron los griegos [113].

El renacimiento de la antigüedad no se manifiesta únicamente en el aspecto del derecho. También la literatura sagrada busca modelos en los textos del Imperio Antiguo. En las tumbas saítas, las inscripciones reproducen a menudo las de las pirámides de la V y VI dinastías, cuyo uso se había perdido desde entonces.

Como es lógico, el renacimiento de la antigüedad se manifiesta paralelamente en el arte y en el derecho. El período saíta fue importantísimo artísticamente. Por desgracia, nos es poco conocido, porque los principales trabajos de sus reyes fueron emprendidos en el Delta. La arquitectura había seguido produciendo obras interesantes, después de la caída del Imperio, en las capitales de Tanis, Bubastis y Sais. No obstante, con los saítas cobró nuevo impulso. Nectanebo reconstruyó el gran templo de Tanis, dándole unas proporciones más vastas que las del templo de Khonsu en Karnak [114]. Sabemos por Heródoto que Amasis había hecho erigir unos inmensos pórticos en los templos de Sais y de Bubastis; había edificado un pequeño templo en Karnak, consagrado a la diosa Isis, y había construido un santuario de estilo protodórico en Elefantina [115].

Nada hemos podido encontrar acerca de los templos del Bajo Egipto, ni siquiera sus plantas [116]; pero Heródoto los admira como los más bellos del valle del Nilo. MASPERO opina que hay que atribuir a la época saíta las innovaciones que vemos manifestarse en la arquitectura durante los Ptolomeos [117]. Es probable. Sus características esenciales son la profusión en la decoración y ciertos cambios de detalle en la planta de los templos, especialmente la proyección hacia el exterior, y bajo la forma de un pequeño santuario especial, del «mammisi», lugar donde la diosa madre debía dar a luz a su hijo.

La idea de que el templo, e incluso cada una de las cámaras, representa el universo ha introducido la nueva costumbre de decorar la parte inferior de los muros con anchos frisos que representan plantas entre las cuales pululan animales [118]. En cuanto a los mammisis, el más antiguo que se ha conservado hasta nuestros días es el de Edfú.

Para la historia general del arte reviste auténtica importancia. Su planta recuerda con gran exactitud la del pequeño templo de Buhen, construido alrededor de 1500, durante el reinado de la reina Hatshepsut [119]. «Casi siempre», escribe MASPERO, «se dio al mammisi la forma de un templo períptero, forma a la que se había renunciado a partir de la XVIII dinastía, y que se manifiesta en casi todas las partes por una sala única, rodeada de un pórtico y precedida a veces de un patio y de un portal monumental» [120]. Al estudiar la influencia de Egipto sobre el arte griego veremos cuán grande fue la importancia de las innovaciones saítas en este aspecto.

Basta, además, leer una descripción que del templo de Bubastis nos hace Heródoto [121] para darse cuenta de la ciencia urbanística que presidía entonces el trazado de las grandes ciudades, en las que las plazas, las amplias avenidas bordeadas de árboles y los canales también sombreados habían sido proyectados desde hacía mucho tiempo, puesto que los árboles que los orillaban eran ya muy altos.

En estas grandes ciudades soberbiamente construidas y en las que los saítas reanudaron la costumbre de erigir colosos y obeliscos, las plantas de las espaciosas y confortables casas no han cambiado desde la XIX dinastía, y se conservarán hasta el Imperio romano.

La única innovación verdadera fue introducida en la construcción de las tumbas, tal como hemos indicado anteriormente.

La escultura es lo que mejor nos permite juzgar el arte saíta [122]. También en este aspecto se manifiesta la influencia del Imperio Antiguo. Sin embargo, aunque su técnica trate de reproducir el estilo menfita, la escultura saíta no deja de poseer una asombrosa originalidad, debida a la orientación social de su tiempo. La burguesía urbana es ahora la clase dominante, y los artistas trabajan para una clientela de hombres de negocios y de patricios. Ésta es la razón de que el arte saíta se haya superado en el retrato. Aunque regresando a las fórmulas de la IV y V dinastías — a veces imitadas servilmente, pero siempre con una técnica extraordinariamente inteligente —, los escultores han buscado ante todo la semejanza. El cuidado de lo verdadero y la búsqueda de la psicología personal son sus cualidades esenciales. El cuello, la nuca y la forma del cráneo son reproducidos con una asombrosa sinceridad, pues nada debe tratar de embellecer al modelo.

El gusto por lo antiguo se une a una nueva visión de las cosas. El canon tradicional, un poco rechoncho, que inscribía el cuerpo del hombre en dieciocho cuadrados, es desechado por un tipo más esbelto construido sobre veintiún cuadrados [123], que confiere cierta elegancia a los sujetos tratados, aunque no siempre consiga escapar a determinado amaneramiento [124].

El carácter voluptuoso del arte, manifestado en el Delta desde el período feudal, se acentúa. El encanto femenino no reside ya únicamente en la esbeltez idealizada del

cuerpo, sino en un realismo que anuncia el gusto ptolemaico por la riqueza de las formas.

En el retrato, el arte saíta ha dejado verdaderas obras maestras, en las que se afirma tanto la personalidad del escultor como la del modelo. En él se prepara el arte ptolemaico, del que surgirá el retrato romano.

Al lado de este arte individualista y realista, propio de una época de gentes enriquecidas por su trabajo, aparece también un arte industrial, objeto de un comercio cuya influencia fue muy grande en todo el Mediterráneo oriental, y cuyos productos fueron transportados por los griegos hasta la desembocadura de los grandes ríos rusos. Los artículos de bazar, las estatuillas, las joyas, los bronces incrustados, laborados con una refinada técnica, y en los que se distinguían a veces influencias griegas y asiáticas, salen en considerables cantidades de los talleres de las ciudades septentrionales.

Como el pensamiento religioso y moral, y como la ciencia, el arte egipcio ejerce en el exterior, durante la época saíta, una inmensa influencia.

Hemos señalado varias veces la profunda huella marcada desde el Imperio Antiguo en Siria por la arquitectura y la escultura egipcias. Esta influencia se ha hecho notar sucesivamente en el arte hitita, asirio, fenicio y chipriota, todos los cuales han conocido el capitel de volutas más o menos semejantes al de los modelos egipcios [125]. El propio arte persa experimentará el influjo ejercido por Egipto en la arquitectura. El pensamiento judío es ampliamente tributario del egipcio. Pero es principalmente Grecia la que ha sido indiscutiblemente influida por Egipto durante la época saíta, tanto en el pensamiento como en el arte.

1. A. MORET, *Sarcophages de l'époque bubastite à l'époque saïte,* en *Catalogue Général du Caire* (tabla genealógica aneja al tomo I). Véase también el proceso relatado en los *Rylands Papyri* (= J. CAPART, *Un roman vécu*).

2. J. CAPART, *Un roman vécu,* págs. 40 y ss.

3. Véase el proceso de Peteisis (J. CAPART, *Un roman vécu*).

4. HERÓDOTO, II, 37.

5. *Idem,* II, 37.

6. *Idem,* II, 64.

7. J. CAPART, *Un roman vécu,* pág. 20.

8. «El que gasta sin contar con ingresos debe pagar los intereses de los intereses» (*Pap. Insinger,* 6, 24 = A. VOLTEN, *Das Demotische Weisheitsbuch,* en *Analecta Aegyptiaca,* II (Copenhague, 1941), pág. 171).

9. HERÓDOTO, II, 81.

10. *Idem,* II, 80.

11. *Idem,* II, 77.

12. *Pap. Insinger,* 3, 4 (= A. VOLTEN, *op. cit.,* página 157).

13. HERÓDOTO, II, 78. Cf. acerca del tema «haz un día feliz»: E. F. WENTE, en *J.N.E.S.,* XXI (1962), págs. 118 y ss.

14. F. CHABAS, *Sur une stèle du Musée de Turin* (*Oeuvres diverses,* IV, pág. 85).

15. Prueba de ello es la historia de Democedes.

16. HERÓDOTO, II, 84.

17. F. CHABAS, *op. cit.* (*Oeuvres diverses,* IV), páginas 87-89.

18. HERÓDOTO, II, 91.

19. *Idem,* II, 177.

20. *Idem,* II, 15.

21. Inscripción de Udjahorresne, ll. 34 y ss. (G. POSENER, *La première domination perse en Égypte* (El Cairo, 1936), págs. 21 y 22; G. ROEDER, *Die Ägyptische Religion in Texten und Bildern,* I: *Die Ägyptische Götterwelt* (Zurich-Stuttgart, 1959), págs. 75 y ss.

22. P. MONTET, *Tanis,* págs. 49-53.

23. Luxor tiene aproximadamente la misma longitud por un máximo de 60 metros de ancho.

24. P. MONTET, *op. cit.,* págs. 78, 80.

25. *Ibidem,* pág. 81.

26. *Ibidem,* págs. 57-61.

27. Véase más abajo las fiestas religiosas.

28. P. MONTET, *op. cit.,* pág. 102.

29. HERÓDOTO, II, 163.

30. *Idem,* II, 130, 132.

31. *Idem,* II, 131.

32. *Idem,* II, 163, 169.

33. El codo de Samos equivale a 0,25 metros, el codo ordinario a 0,54, y el codo real egipcio a 0,72. La descripción de esta cámara, que tiene 5 codos de altura, excluye el codo de Samos, pues la cámara no podía medir 1,25 m. de altura; debe por tanto, admitirse,ya el codo ordinario egipcio de 0,54, ya el codo real de 0,72. Es probable que para los trabajos ejecutados por el rey sea este último el que emplea Heródoto, especialmente si se tiene en cuenta que para las medidas oficiales los egipcios se sirvieron tradicio-

nalmente del codo real. Por consiguiente, la cámara monolítica tiene exteriormente unos 15 metros de largo, 10 metros de ancho y 6 metros de altura, e interiormente unos 13 metros de largo, 8,5 de ancho y 3,75 de alto.

Acerca del codo: P. PIGUET, *Histoire d'Hérodote* (París, 1895), pág. 565.

34. HERÓDOTO, II, 175.

35. Si el pie equivale a dos tercios del codo, ello representaría 36 metros de altura, lo que no parece admisible. No cabe duda de que hay aquí un error de copia.

36. El codo real daría 9,60 metros de altura, lo que corresponde exactamente a la dimensión de los grandes colosos del Imperio Nuevo.

37. HERÓDOTO, II, 176.

38. En efecto, hemos relatado antes que una tradición más antigua pretende que Abidos era el lugar donde se hallaba la sepultura de Osiris.

39. HERÓDOTO, II, 170.

40. *Idem,* II, 170.

41. *Idem,* II, 171.

42. La braza equivalía a 4 codos, lo que representa, si nos referimos al codo real, 2,88 metros. Por lo tanto, los pórticos debían de tener 17,28 metros de altura, medida probable si recordamos que en la sala hipóstila de Karnak, las grandes columnas tienen 21 metros y las de las alas bajas 14 metros de altura.

43. Se trata del codo real, lo que representa 28,80 metros.

44. O sea 2,88 metros.

45. HERÓDOTO, II, 155.

46. *Idem,* II, 38. El pie equivale a los dos tercios del codo, o sea, si se trata del codo real, a unos 50 metros de ancho. Si se debe admitir que Heródoto emplea el codo de Samos, el ancho de estos canales sería solamente de 17 metros.

47. O sea 28,80 metros de altura, lo que haría de ellos los más altos de Egipto.

48. HERÓDOTO, II, 138.

49. El estadio de Samos equivale a unos 100 metros, y el estadio olímpico a 184,40 metros; de relacionar este estadio con el codo real, tendría 288,80 metros. Parece que esta última cifra se halla más en consonancia con las dimensiones de un gran templo. Recuérdese que los templos de Luxor y de Tanis tienen cada uno alrededor de 250 metros de longitud, aunque no son cuadrados como el que nos ocupa.

50. El pletro es la sexta parte del estadio, o sea 17 metros para el estadio de Samos, unos 30,80 metros para el estadio olímpico, y 46 metros para el estadio calculado según el codo real. Por consiguiente, el ancho de la avenida varía entre 70 y 275 metros, lo que parece evidentemente excesivo. Es posible, por tanto, que Heródoto no haya empleado la misma medida para indicar las dimensiones de los edificios y las de los terrenos. Sabemos que, según los casos, emplea para las distancias geográficas el estadio olímpico o el de Samos.

51. HERÓDOTO, II, 138.

52. *Idem,* II, 99.

53. Es históricamente cierto que Menfis fue fundada por los reyes del Imperio Antiguo para que les sirviese de capital.

54. HERÓDOTO, II, 100.

55. *Idem,* II, 61.

56. *Idem,* II, 62.

57. *Idem,* II, 42.

58. El cerdo es el animal de Seth, el dios del mal que dio muerte a Osiris.

59. Heródoto identifica por completo a Osiris con Dionisos.

60. HERÓDOTO, II, 48.

61. *Idem,* II, 60.

62. ¿Tal vez se trataba de Seth?

63. Heródoto, II, 63.

64. Cf. E. Drioton, *La dévotion privée à l'époque pharaonique,* en *Cahier d'Histoire Égyptienne,* I, núm. 4 (1949), págs. 295-305.

65. Heródoto, II, 37.

66. *Idem,* II, 65-67.

67. *Fouilles de Tounah el Gabal de l'Univ. égyptienne,* en *C. d'É.,* XIV/28 (1939), pág. 278.

68. Heródoto, II, 66-67 (gatos enterrados en Bubastis); perros, mangostas, musarañas y halcones llevados a Buto, ibis a Hermópolis (II, 67); cocodrilos sagrados (II, 68-69).

69. A. Erman, *La Religion des Égyptiens* (trad. fr.), págs. 368 y 369.

70. *Ibidem,* pág. 367.

71. *Ibidem,* pág. 368.

72. *Ibidem,* pág. 368.

73. Trad. A. Moret, *Le Nil,* pág. 437.

74. *Pyr.,* 800, 1015, 1720.

75. Trad. A. Moret, *Le Nil,* pág. 450.

76. A. Erman, *La Religion des Égyptiens* (trad. fr.), pág. 372.

77. Br., *A.R.,* IV, §§ 771-774, 778, 785.

78. *Ibidem,* IV, § 884. Véase acerca del *Apis:* H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* (Berlín, 1952), págs. 46 y ss.

79. *Ibidem,* IV, §§ 917 y 918.

80. *Ibidem,* IV, § 965.

81. *Ibidem,* IV, § 960.

82. Heródoto, III, 28.

83. *Idem,* II, 42.

84. *Idem,* II, 41, 67, 67.

85. Heródoto (II, 46) indica que los egipcios no creen que el dios Khnum tenga una cabeza de macho cabrío, aunque lo representen con ella.

86. Heródoto, II, 65.

87. *Idem,* II, 66.

88. *Ibidem,* II, 41.

89. *Ibidem,* II, 47.

90. A. Erman, *La Religion des Égyptiens* (trad. fr.), página 328.

91. Es lo que hace decir a Heródoto, II, 136, que los egipcios dejan en prenda los cadáveres de sus padres.

92. Cf. las rentas obituarias en la Edad Media.

93. Heródoto, II, 66-68.

94. A. Moret, *Sarcophages de l'époque bubastite à l'époque saïte (Cat. Gén. Caire), passim.*

95. El mejor ejemplar conocido del *Libro de los Muertos* se conserva en el museo de Turín (cf. B. de Rachewiltz, *Il libro dei Morti degli antichi Egiziani,* Milán, 1958). En la edición saíta se ha añadido una serie de capítulos a las ediciones del Imperio Nuevo; se trata de los capítulos 19, 20, 30, 32, 60, 128, 135, 140, 142, 145, 157, 158, 159, 162, 163, 164 y 165.

96. Lo demuestran las máximas demóticas que conocemos a través de textos anteriores a la época de los Ptolomeos. Las estudiaremos más adelante.

97. *Libro de los Muertos,* caps. CLV-CLX.

98. G. Roeder, *Die ägyptische Religion in Texten und Bildern,* IV: *Zauberei und Jenseitsglauben* (1961), págs. 173 y ss.

99. J. Capart, *Les sept paroles de Nekhabit,* en *C. d'É.,* XV/29 (1940), págs. 21-29.

100. Heródoto, II, 61, 86, etc.

101. *Idem,* II, 82. Ya Ramsés III hizo grabar en los muros del templo de Medinet Habu un calendario que incluía todas las fiestas que deben celebrarse en los distintos días del año, tanto en honor de los dioses como en honor del rey.

102. F. CHABAS, *Le Calendrier des jours fastes et néfastes de l'année égyptienne (Oeuvres diverses,* IV, páginas 127-235); G. ROEDER, *Günstige oder Ungünstige Bedeutung der Tage des Jahres,* en *Die ägyptische Religion in Texten und Bildern,* IV: *Der Ausklang der äg. Religion mit Reformation, Zauberei und Jenseitsglauben* (Zurich-Stuttgart, 1961), págs. 126-144, junto con la bibliografía (páginas 131 y 132).

103. HERÓDOTO, II, 82.

104. DIODORO, I, 71.

105. *Idem,* I, 49.

106. HERÓDOTO, II, 77. S. DONADONI, *Scienze dell'Egitto antico* en *La Civiltà dell'Oriente,* III (Roma, 1958), págs. 34-52. El autor presenta un breve resumen de la ciencia egipcia, con bibliografía de los trabajos esenciales sobre medicina, matemáticas, astronomía y conocimientos técnicos.

107. DIODORO, I, 49.

108. A. MORET, *Le Nil,* pág. 527.

109. E. IVERSEN, *Papyrus Carlsberg n.º VIII, with some Remarks on the Egyptian Origin of some Popular Birth Prognons,* en *Ak. Copenhague,* XXVI, 5, 1939. Cf. M. A. BAYOUMI, *Survivances égyptiennes,* en *R. Ég. Anc.,* III (1931), págs. 110 y ss.

110. Cf. Michel MALININE, *Choix de Textes Juridiques en hiératique «anormal» et en démotique* (París, 1953), págs. VII y ss.

111. Salvo ligeros detalles modificados bajo Darío, especialmente en el modo de enunciar la identidad de las partes y de establecer la solidaridad en los compromisos contraídos por diversas personas que actúan juntas.

112. Incluso durante el Imperio Antiguo, la terminología jurídica egipcia es bastante sucinta, y sigue siéndolo durante la época saíta.

113. El derecho, a partir de la época saíta, ha sido sistemáticamente estudiado por E. SEIDL, *Ägyptische Rechtsgeschichte der Saiten- und Perserzeit* en *Ägiptol. Forschungen,* Gluckstadt, 1956.

Para lo referente al derecho ptolemaico véase R. TAUBENSCHLAG, *The Law of the Greco-Roman Egypt in the Light of the Papyri,* 2.ª ed., Varsovia, 1955, y sobre todo E. SEIDL, *Ptolemäische Rechtsgeschichte,* en *Aegyptol. Forschungen,* núm. 22, Gluckstadt, 1962.

114. Cf. A. LEZINE, *Le temple du Nord à Tanis,* en *Kêmi,* XII (1952), págs. 46-58.

115. G. MASPERO, *Hist. de l'Art (Ars Una,* París, 1912), pág. 244.

116. P. MONTET, *Tanis,* ha trazado la planta del gran templo de Tanis. Los reyes saítas, sin embargo, no intervinieron en su construcción. Hemos relatado antes lo que Heródoto nos dice a este respecto.

117. G. MASPERO, *op. cit.,* págs. 230 y ss.

118. *Ibidem,* pág. 240.

119. P. GILBERT, *Eléments égyptiens à l'origine des Ordres grecs,* en *C. d'É.,* XVI/31 (1941), pág. 58.

120. G. MASPERO, *op. cit.,* pág. 239. Cf. acerca de los *mammisis:* H.BONNET, *Reallexikon der äg. Religionsgeschichte,* págs. 209 y 210 («Geburtshaus»); F. DAUMAS, *Les Mammisis des Temples égyptiens* (París, 1958).

121. HERÓDOTO, II, 137.

122. W. WOLF, *Die Kunst Ägyptens* (Stuttgart, 1957), págs. 616 y ss.; W. St. SMITH, *The Art and Architecture of Ancient Egypt* (1958), págs. 249 y ss.; B. V. BOTHMER - H. DE MEULENAERE - H. W. MUELLER, *Egyptian Sculpture of the Late Period 700 B. C. to A.D. 100* (Brooklyn, 1960).

123. J. CAPART, *Leçons sur l'Art égyptien,* pág. 180.

124. Éste aparecerá sobre todo en la época ptolemaica.

125. E. BELL, *Hellenic Architecture* (Londres, 1920), págs. 139 y ss.

VII. LA INFLUENCIA DE EGIPTO EN EL PENSAMIENTO MEDITERRÁNEO

1. La influencia egipcia en el pensamiento judío En la época en que la monarquía saíta domina en Egipto y el imperio neobabilónico en Mesopotamia, las ideas religiosas de los pueblos del Asia Anterior se aproximan y son arrastradas por una corriente general hacia un mayor espiritualismo. En Fenicia — en las ciudades comerciales de Biblos, Sidón y Tiro —, el culto místico de Adonis [1], estrechamente vinculado con el de Osiris, suplanta a las sangrientas barbaries de las que se rodeaba el dios Melqart en Tiro.

En Caldea, el dualismo penetra en la cosmogonía y cede paso al espíritu sobre la materia. En el universo formado de materia y espíritu, este último, alma del mundo e inherente a toda la creación, se encarna en cada ser para darle su alma individual; puro espíritu mientras se halla confundida con el alma original que reside en la séptima zona del universo, la zona astral, el alma individual adquiere mayor peso al atravesar las sucesivas zonas, cada vez más materiales, para incorporarse finalmente al cuerpo del hombre, donde adquiere una personalidad propia. Esta espiritualidad progresivamente mayor del universo, a medida que uno se eleva hacia las regiones astrales, es una idea expresada ya en los «Textos de las pirámides»; después de la muerte del cuerpo, el alma se purifica acercándose al horizonte. ¿Acaso hay en ello una influencia egipcia? Cabe preguntarse, en efecto, si durante la época neobabilónica la noción del *ka* egipcio, emanación de Ra, alma y conciencia del universo, no fue trasladada por los babilonios al plano astrológico.

En la misma época, Zoroastro predica en los confines orientales del Irán una religión esencialmente preocupada por el más allá, como la religión egipcia, mientras el pensamiento de los hebreos se impregna, en el transcurso del cautiverio y durante la reconstrucción, de ideas caldeas, zoroástricas y egipcias [2].

Al entrar en contacto con la civilización caldea, los escribas judíos han adquirido conocimientos de la literatura oriental, y los profetas, que ya no podían desempeñar su papel político y social, se han transformado en teólogos. Los escritos de Ezequiel y de Zacarías parecen haber aportado a la religión israelita ciertas concepciones sacadas de las ideas babilónicas. Los ángeles y los querubines que aparecen entonces recuerdan directamente a Babilonia. Y Satanás, que se alza ante Dios como el espíritu del

mal, revela tal vez ciertas afinidades con el zoroastrismo, cuya influencia había penetrado ya en Caldea antes de las victorias de Ciro [3]. Las ideas que sobre el más allá profesa Isaías son parecidas a las concepciones tradicionales de la religión sumerobabilónica. Para él, el otro mundo no es sino una residencia temporal y miserable en la que los difuntos viven una existencia disminuida. El *sheol* es el lugar del silencio [4], y los que han descendido a él no esperan ya en la felicidad de Yahweh [5]. No obstante, aparece ya el gran resplandor de la idea de que un día el Mesías vendrá a salvar a los hombres, idea que profesan igualmente los zoroastrianos y los judíos. Pero aunque estos últimos han experimentado la influencia de ideas y mitos babilónicos, se han mostrado absolutamente refractarios al dualismo que triunfaba en la cosmogonía caldea durante el período del cautiverio. Resueltamente fieles a su concepto de la divinidad, afirman su monoteísmo de un modo definitivamente victorioso, sin dejarse arrastrar en absoluto por el dualismo de origen panteísta que conquista el Asia Anterior. En cambio, la moral egipcia, única hasta entonces en expresar la grandiosa idea de la caridad y con la que el pueblo judío había trabado contacto durante el reinado de Salomón, iba a penetrar profundamente en la sabiduría hebrea. Parece como si el siglo VI hubiese marcado un momento decisivo en el trabajo de redacción de la Biblia [6]. No cabe duda de que la influencia de la literatura egipcia se revela en este momento, quizá no en las ideas religiosas de la Biblia, pero sí en la moral judía y en la expresión literaria adoptada por sus escribas.

Además, como ya hemos visto, esta influencia parece ser anterior al exilio. Hemos dicho antes que empieza a manifestarse a partir de la época de Salomón y, en adelante, no cesa de actuar sobre las máximas bíblicas. La misma influencia egipcia se encuentra a través de los *Proverbios,* el *Libro de Job,* el *Eclesiastés,* el *Eclesiástico,* el *Libro de Tobías,* el *Tercer Libro de Esdras* y el *Libro de Ahiqar.*

Cualesquiera que sean las fechas asignadas a los *Proverbios*, es cierta la anterioridad de las máximas egipcias con respecto a los escritos bíblicos [7]. Su influencia no se manifiesta por la actitud momentánea de un determinado moralista egipcio sobre una parte bien delimitada de la Biblia, sino por un constante parentesco de las máximas con el conjunto de la literatura sapiencial de Egipto.

La XXVI dinastía abarca una época de gran renacimiento social e intelectual, y marca un abierto retorno a la antigüedad egipcia, o sea a la civilización del Imperio Antiguo. En ella ha sobresalido la literatura de todas las épocas, especialmente aquella literatura moral que constituye durante veinticinco siglos una tradición constante vinculada a sus más lejanos orígenes, las *Máximas de Ptahhotep*, escritas durante la V dinastía. En numerosos párrafos de los libros bíblicos que acabo de citar se han podido observar préstamos directos o influencias de escritos egipcios de todas las épocas. Las *Máximas de Ptahhotep*, las *Instrucciones a Merikare*, las *Censuras de un viejo sabio*, las

Palabras de Ankhu (Khakheperreseneb), las *Sentencias de Neferti*, las *Enseñanzas de Amenemhat I a su hijo*, *El labriego pleiteador* o *El habitante del Oasis*, el *Diálogo de un desesperado con su alma*, la *Sátira de los Oficios*, y muy especialmente las *Máximas de Any* y las de *Amenemope*, han dejado rastros directos o indirectos en la Biblia, debido a que durante la época saíta, todas estas obras eran enseñadas en las escuelas y difundidas entre la gente. La enseñanza que de ellas se desprendía formaba un todo, y las tradiciones literarias impuestas a los escritos morales se han implantado con tanta solidez que vuelven a encontrarse fuera de Egipto, y especialmente entre los escribas judíos, para los cuales Egipto era, además, el país clásico de la sabiduría.

En una comunicación presentada al congreso de Orientalistas en 1935 [8], MORET, al examinar lo que él llama en Egipto la «doctrina de Maat», según la cual toda la vida, tanto en el aspecto privado como en el ámbito público, debe ser dominada por el respeto a la «Verdad-Justicia», comprueba que esta doctrina se halla en las máximas de la Biblia.

Después de las invasiones y ocupaciones extranjeras, la religión egipcia se ha espiritualizado cada vez más. Las ofrendas presentadas a Amón, concebido desde entonces como un «dios al que no se puede representar porque es espíritu puro», pierden todo carácter material. En el ritual, las ofrendas en especies, antaño largamente enumeradas en las paredes de las tumbas, sólo son mencionadas en la vaga forma de «las ofrendas que se hallan en manos del oficiante». La verdadera «ofrenda», descrita detalladamente en el ritual, es la presentación a Amón de su hija Maat, considerada «como la carne, el alma, el adorno, el vestido, el alimento del dios y el alimento vital que lo anima». «Amón-Ra», termina diciendo el oficiante, «tú existes porque Maat existe, y recíprocamente.» «En realidad, concluye MORET, «al comienzo del primer milenario, por lo menos, la ofrenda esencial que resume y supera a todas las demás es una ofrenda espiritual y simbólica de la estatuilla de Maat, que significa: "He practicado la Verdad-Justicia según la doctrina del dios". Esta ofrenda de Maat se inscribe en todos los templos de la época reciente y en todos los santuarios en la pared del fondo, en el Santo de los Santos, donde se efectúa el acto final del culto, expresado en esta escena suprema que resume el culto: la presentación de Maat a su creador.»

Y MORET se plantea esta pregunta: ¿fue conocida en Israel la doctrina de Maat, y ha determinado más o menos, en el sacrificio a Yahweh, la evolución que se perfila en tiempos de los profetas?

Situando lógicamente el problema, MORET recuerda que las llanuras de Palestina y de Galilea fueron ocupadas militarmente por Egipto desde Thutmosis III hasta Ramsés III (1480 a 1160). En el transcurso de estos tres siglos fueron construidos allí templos a los dioses egipcios, cuyos vestigios han sido hallados en Megiddo, en Sidón y en Beishan. Mucho más antiguamente habían sido ya erigidos templos egip-

cios en Biblos, Qatna, Qadesh y otros lugares. Los dioses indígenas eran adorados en estos templos, y, siguiendo el ritual egipcio, se les hacía la ofrenda de Maat [9].

Tras una interrupción de dos siglos, los ejércitos egipcios reaparecieron en Palestina al mando de Sheshonq, alrededor de 930, y ocuparon Jerusalén, saqueando el templo. Se mantuvieron allí hasta 850, aproximadamente, bajo el reinado de Osorkón, y durante esta época los templos egipcios restauraron su culto. Samaria, entonces rival de Jerusalén, experimentó una fuerte influencia por parte de Egipto, al que pidió soldados, artesanos, funcionarios y también «enseñanzas», un cuerpo doctrinal destinado a la formación de los funcionarios. En dicha época fueron escritos los *Proverbios* de Salomón, por lo menos en parte, para «formar a los consejeros del rey» [10]. Se han observado los préstamos tomados de Amenemope en los *Proverbios* en lo que se refiere a las reglas de urbanidad cuando un funcionario come en la mesa de un noble [11], y los de Ptahhotep cuando el funcionario se halla en presencia de una mujer mundana, o sea de mujeres de costumbres ligeras. También se inspiran en Any los *Proverbios* para dictar a los funcionarios una doctrina sólida, dándoles a conocer sus deberes y sus derechos.

Se ha comprobado, escribe MORET, que una parte de los *Proverbios* [12] traduce — literalmente alguna vez, y con mayor frecuencia imita libremente — en treinta máximas treinta capítulos del sabio Amenemope. Por otra parte, ¿acaso la Biblia no recuerda que Salomón había sido instruido con «toda la sabiduría de los egipcios y con la sabiduría de los hijos del Oriente»? [13]. La época de la ocupación de Palestina por Sheshonq y sus sucesores es aquella de la espiritualización del culto egipcio, en la que Maat, ofrenda espiritual, simboliza la comunión del hombre con la divinidad. Al mismo tiempo, y hasta el siglo VII a. C., se persigue una evolución paralela en la literatura profética. «La obediencia a Yahweh vale más que los sacrificios y que la grasa de los carneros», dice Samuel al principio del primer milenio [14]. A finales del siglo VII a. C., Yahweh dice a Isaías: «Estoy cansado de holocaustos y de machos cabríos... Tengo horror al incienso... Dejad de traerme vanas ofrendas, aprended a obrar el bien, buscad la justicia..., proteged al oprimido, haced justicia al huérfano, defended a la viuda» [15].

Otras influencias egipcias parecen evidentes: «El que pesa los corazones [16] es Yahweh; la práctica de la justicia y de la equidad, he aquí lo que Yahweh prefiere a los sacrificios» [17]. Y, también: «Haced el sacrificio de la justicia y confiad en Dios» [18]. Resulta característico que los judíos no hayan admitido hasta más tarde la idea de la supervivencia en el reino de Dios.

Esta alusión de Samuel al «peso de los corazones» por Dios parece indicar que la idea de una supervivencia celeste, recompensa concedida a los justos, empieza a abrirse camino en este momento, tal vez bajo la influencia de Egipto.

Un texto del *Eclesiastés* hace también alusión a la recompensa de los buenos en el otro mundo: «Sabe solamente que Dios te llamará un día a juicio por todo esto» [19]. Nosotros nos limitamos a señalar esta cuestión, que no nos corresponde abordar en la presente obra.

MORET halla la confirmación de la influencia del culto egipcio sobre el culto a Yahweh en recientes descubrimientos arqueológicos que parecen confirmar los textos antes citados.

En el palacio del rey Acab de Samaria (875-851) se han encontrado unas placas de marfil que estaban incrustadas en unos lechos. Una de ellas representa el pilar Djed de Osiris, encuadrado por las alas de las diosas Isis y Neftis, símbolo de la resurrección del dios; en otra se ve el dios Ra, aún niño, saliendo del loto, símbolo del cotidiano renacimiento del sol; y en otra la presentación de la estatuilla de Maat a este joven dios sol [20]. Otra placa de marfil, hecha en Damasco para el rey Hazael, representa asimismo el renacimiento del dios sol, al que le es presentada Maat [21]. «Hay que extraer la conclusión», escribe MORET, «de que los artistas cananeos buscaban la inspiración en las escenas más sagradas y sorprendentes del ritual egipcio, ilustrando de este modo, mediante una decoración artística, las enseñanzas literarias que los sabios de Israel hallaban también en los escritos, antiguos o recientes, de los sabios egipcios.»

Y continúa diciendo: «El Dios de los judíos, que era al principio parcial, fiero, celoso, y se alegraba con el humo de los holocaustos y el olor de los alimentos, va ennobleciéndose en el espíritu de sus intérpretes, los profetas, y exige homenajes más elevados. ¿Han conocido los profetas la doctrina de Maat? Las placas de marfil de Samaria y de Damasco parecen confirmar esta hipótesis. Si esto fuese cierto, habría que convenir que la sabiduría egipcia ha iluminado de modo singular a Salomón y ha despejado el camino al cristianismo» [22].

Por su parte, Paul HUMBERT escribe: «La analogía entre las máximas bíblicas y la moral egipcia es sorprendente: en ambas se encuentran el mismo ideal de moderación y de prudencia, el mismo esfuerzo hacia una felicidad concebida de un modo pasablemente utilitario, la misma fe en la justicia divina y la misma invocación a la justicia humana, los mismos métodos pedagógicos, la misma misión de la tradición, las mismas formas literarias y la misma retórica, a menudo hasta las mismas fórmulas, y el conjunto se halla animado por un parecido soplo de humanismo, aunque revela también un desdén igual hacia los ignorantes o los trabajadores manuales» [23].

No obstante, aunque los judíos se sirvan de la literatura sapiencial egipcia, no la copian servilmente, sino que la adaptan a sus ideas religiosas, en aquella época más rudimentarias desde el punto de vista moral que las de Egipto.

Los judíos sólo adoptan la moral corriente de Egipto, no su moral religiosa. La

moral egipcia presenta dos aspectos totalmente distintos: unas reglas de vida práctica y unos preceptos en relación directa con la divinidad. Estos últimos no se encuentran en las obras de los moralistas sino en los textos religiosos, que los judíos no utilizaron porque no creían en la recompensa de los justos en el más allá.

Tampoco se leen todavía en la Biblia las obras de misericordia, ni la promesa de la vida eterna para los que lloran.

Puede parecer curioso que los judíos, tan al corriente de la literatura egipcia, no hubiesen sido influidos por la creencia en la remuneración en otra vida. No se trata de que no la hubiesen conocido, sino de que la rechazaron deliberadamente. El monoteísmo judío no triunfa definitivamente de los cultos agrarios hasta producirse el cautiverio. El misticismo osiríaco, estrechamente asociado a la vida de ultratumba y obstaculizado por mitos panteístas, tenía que aparecer ante ellos como el enemigo más peligroso para sus creencias. Por ello, el monoteísmo judío permanecería en conjunto apartado, hasta el siglo III a. C., de la idea de la recompensa en el más allá, a pesar de que dicha idea, como sugiere MORET, parece haber surgido con los profetas bajo la influencia de Egipto.

2. La influencia egipcia en la filosofía jónica

El acontecimiento capital de la historia del pensamiento en los siglos VII y VI a. C. es, indudablemente, la aparición de la escuela filosófica milesia. Egipto ha desempeñado un papel preponderante en la eclosión del pensamiento griego, pues no cabe duda de que éste se formó al contacto de las creencias religiosas y de los conocimientos científicos de Asia y de Egipto.

Tales, milesio de origen fenicio [24], nacido entre 640 y 630, era, como todos sus compatriotas, un gran viajero y un hábil hombre de negocios. Como es lógico, sus viajes le llevaron a Sardes y a Egipto. En este último país estudió geometría y astronomía y entró en contacto con las ideas religiosas. En Sardes se inició en los conceptos de la cosmogonía y la astrología babilónicas. Dotado de un espíritu enciclopédico, fue a la vez estadista, comerciante, ingeniero, científico y filósofo. Como hombre de negocios, puso sus conocimientos científicos al servicio de sus intereses, ya que, habiendo previsto un clima favorable para la cosecha de aceitunas, arrendó todas las prensas de aceite de la región de Mileto y de Quío y obtuvo ingentes beneficios al subarrendarlas [25]. Como sabio, asimiló los conocimientos de las ciencias egipcia y babilónica; era capaz de calcular desde lo alto de una torre la distancia a que se hallaban los buques en el mar, así como de medir la altura de una pirámide comparando dos triángulos de sombra semejantes producidos por el sol. Pronosticó un eclipse total de sol que sucedió, efectivamente, en el transcurso de una batalla entre lidios y medas (año 610 a. C.).

Este extraordinario realista fundó la primera escuela filosófica griega. Su filosofía, así como sus conocimientos científicos, proceden por completo del pensamiento oriental. De las cosmogonías babilónicas y egipcias aprovechó la idea de que el agua es el origen de todas las cosas creadas, y en Egipto adoptó el dualismo entre la materia y el espíritu.

Aunque no aporte nuevas ideas, Tales inaugura una nueva forma de pensamiento. Despojando a los conceptos de las cosmogonías babilónica y egipcia de su marco religioso, que para él no representaba nada, llegó a considerar a los elementos en sí mismos y a buscar la explicación física de conclusiones formuladas ya por los caldeos y los egipcios, y que había adoptado, además, tal como eran [26].

Su concepción según la cual un alma penetra por completo el mundo entero no es más que una idea egipcia. Pero así como para los egipcios la materia es penetrada por el espíritu del mundo, que se manifiesta en su forma consciente y creadora en Ra, para Tales la estructura religiosa desaparece, y espíritu y materia son enfocados independientemente de la divinidad. Sin embargo, no conviene exagerar en este mundo, pues al decir que «todo está lleno de dioses», Tales asocia su filosofía al concepto panteísta egipcio [27].

No se posee ninguna obra de Tales, y ni siquiera se sabe si escribió su doctrina; pero creó una escuela y formó a discípulos.

Anaximandro, nacido alrededor de 610 [28], le sucedió en la dirección de su escuela. Como Tales, se había instruido en las teorías astrológicas y meteorológicas babilonias y egipcias. Dio a conocer en Grecia la división del día en doce horas, que Heródoto trajo de Egipto, y construyó en Esparta un cuadrante solar según los principios caldeos [29]. Inspirándose en unos mapas lidios trazados para el uso de las caravanas que se dirigían a Babilonia [30] y que se limitaban a reproducir datos babilónicos [31], tuvo la idea de levantar un mapa completo de los límites de las tierras y de las aguas, sin preocuparse de buscar a ello un fin utilitario. De igual modo, aunque estudia la astrología caldea, no lo hace para predecir, como ella, el porvenir, sino para descubrir la relación entre la tierra y los astros.

Evolucionando en el dominio de las ideas puras, Anaximandro transpone su punto de vista desde el aspecto religioso, que era el de los egipcios, al aspecto filosófico. Para Anaximandro, la materia es un cuerpo infinito, dotado de un movimiento eterno bajo cuya acción tiene lugar el nacimiento de los mundos [32]. En su origen, dicha materia era un caos del que se destacaron los elementos primordiales [33]. De ello deduce la noción del infinito, al que concibe bajo la forma del caos primordial egipcio, o sea, un cuerpo ilimitado del que un día emergió la tierra [34].

Lleva al plano físico la tesis egipcia del origen del mundo, con la diferencia de que el movimiento reemplaza en ella al espíritu difuso que, según enseñaban los egip-

cios, al adquirir conciencia de sí mismo se convirtió en el gran dios, o sea, el principio creador.

Para Anaximandro, bajo la acción del movimiento se separan en el seno del caos dos elementos opuestos, el frío y el calor, bajo el aspecto del aire y el fuego. Con ello sigue paso a paso la cosmogonía solar que hace proceder de Ra a Shu y Tefnet, el fuego y el aire.

La cosmogonía egipcia adquiere en las teorías de Anaximandro el aspecto de una teoría de la evolución cuyo principio había sido ya formulado en Caldea. El filósofo toma del pensamiento caldeo la noción según la cual los seres vivientes han evolucionado siguiendo un proceso que hace aparecer a los primeros de ellos en el agua, los adapta seguidamente a las regiones secas y culmina finalmente en el hombre [35].

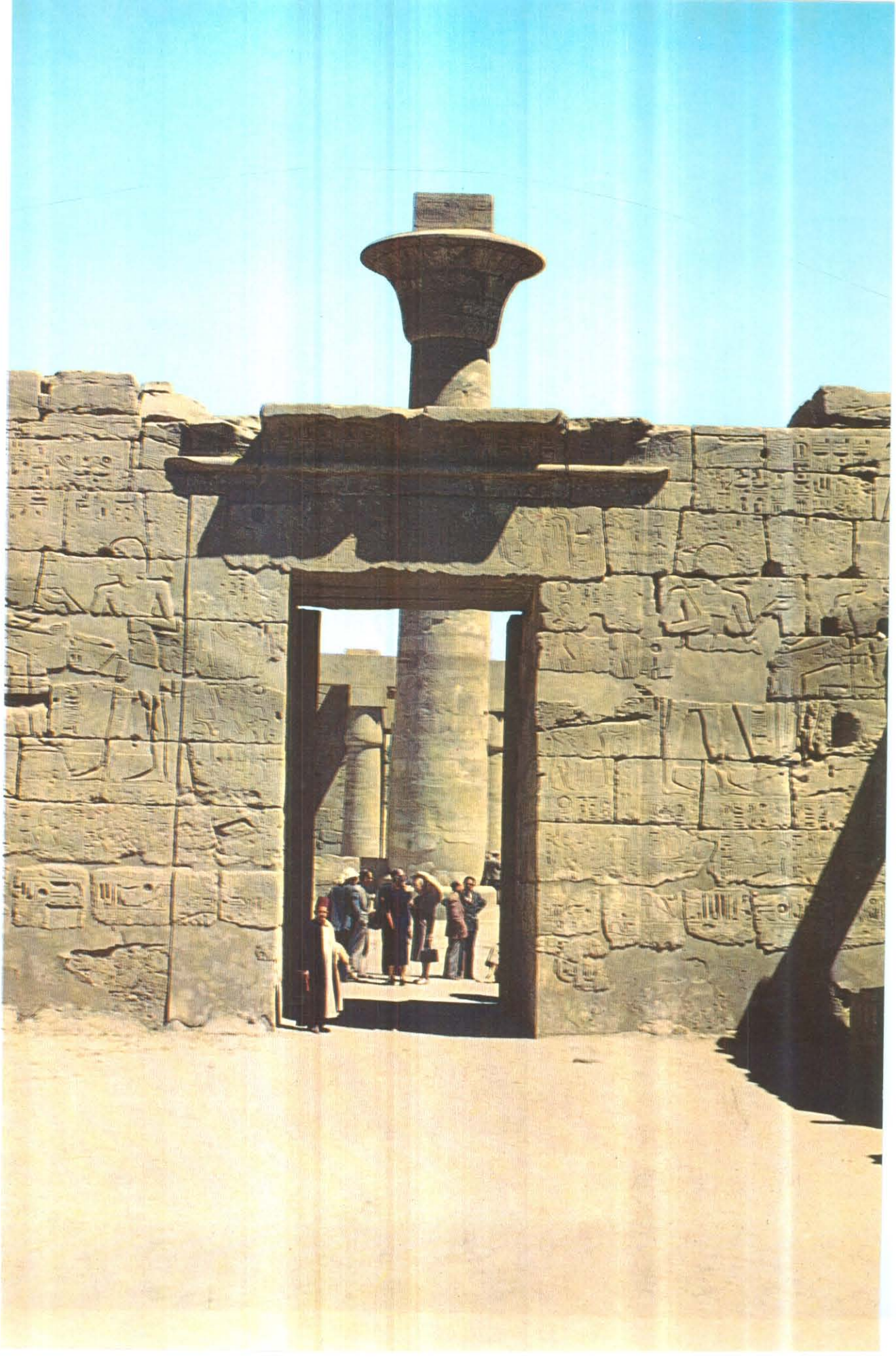
Anaximandro extrajo de su teoría física una religión en la que Dios se confunde con el infinito, y una moral en la que del dualismo entre el frío y el calor deduce un conflicto entre los contrarios, o sea entre el bien y el mal, entre la vida y la muerte. Todo procede del infinito, y todo regresa a él: «Aquello de lo que nace lo que existe», dice Anaximandro, «es también aquello a lo que tiende necesariamente la corrupción, ya que los seres se pagan entre sí la penalidad y la reparación de su injusticia, siguiendo el orden del tiempo» [36]. Por lo tanto, toda evolución termina en una disolución. Los mundos retornan al infinito y el ciclo vuelve a comenzar [37]. Se ha visto [38], y yo creo que con razón, una relación entre la doctrina de Anaximandro y el misticismo órfico.

En Anaximandro, el panteísmo de Tales se desarrolla hasta llegar a expresar una moral emparentada con la tesis de la religión egipcia según la cual, al morir todo hombre, su *ba*, o sea su alma unida a su *ka* — que es el elemento divino existente en todo individuo —, regresa al propio *ka* del mundo, que no es otro que Dios, con la condición de que este *ba* se haya desprendido de la parte material que forma el cuerpo para unirse al elemento espiritual, el *ka*, la «razón» que Dios infunde en cada uno de nosotros.

Para Anaximandro, el destino del alma se decide en el transcurso de la lucha que se entabla en cada ser entre el bien — o sea el espíritu — y el mal — o sea la materia —, del mismo modo que la propia materia se halla entregada al conflicto entre el frío y el calor.

Aparte de su teoría de la evolución de los seres vivientes, de origen caldeo, la filosofía de Anaximandro, por lo tanto, no es más que una transposición directa de la cosmogonía egipcia.

Anaximenes [39] sucedió a Anaximandro en la dirección de la escuela de Mileto, y en 546, cuando esta ciudad fue conquistada por los persas, seguía enseñando en ella. Fiel a la idea del principio inicial, sitúa a éste en el aire, al que concibe como infinito.



Al dilatarse o comprimirse, el aire produce todas las cosas. El fuego es aire rarificado; los vientos se deben a la condensación de una parte del aire impulsada por un aire menos denso, y una condensación cada vez más intensa produce las nubes, la lluvia, la tierra y, finalmente, las rocas [40].

Pero el aire es una potencia viviente, es un dios, y el alma del hombre no es más que una parte de él. «Puesto que pertenece al aire, nuestra alma es, en cada uno de nosotros, un principio de unión; asimismo es el soplo en el que el aire contiene al mundo en su conjunto» [41]. No se puede dejar de observar en el «soplo» de Anaximenes el *ka* egipcio, cuya reunión con la materia asegura forma y vida a cada ser, así como al mundo creado; por ello, su asimilación es más completa, ya que para Anaximenes el aire es Dios [42].

No obstante, aunque fuertemente influido por el pensamiento egipcio, Anaximenes trata de separarse de él. Razonando sobre la física de Anaximandro y no sobre la religión solar en sí, procura evadirse del dualismo para buscar en el aire una sustancia única de la que procedan al mismo tiempo la materia y el espíritu; pero al no poder explicar, sólo mediante la física, la propia vida, retorna a las concepciones religiosas de Egipto.

Aunque todavía no totalmente libre, el pensamiento griego empieza a trazarse un nuevo camino. La escuela de Mileto ha sentado las bases de un método del que surgirán a la vez la ciencia y la filosofía griegas. Éste es el origen de lo que se ha llamado el «milagro» griego. Como puede verse, procede directamente del pensamiento oriental, y en su principal aspecto del pensamiento egipcio.

No obstante, con la escuela de Mileto la historia del pensamiento humano cubre una etapa considerable. Nacida en Oriente, ejerce profunda influencia en él. ¿Por qué? Si queremos comprender el enorme influjo que el pensamiento milesio ha marcado en el mundo mediterráneo en formación, es conveniente que tratemos de captar su génesis.

En el momento en que los jonios se inician en los conocimientos científicos y en las creencias religiosas de Egipto y Asia, éstos llegan a su apogeo después de treinta siglos de evolución. La religión egipcia ha planteado el problema del origen y la finalidad del universo y del hombre. En Caldea y en Egipto la ciencia ha obtenido considerables resultados en aritmética, geometría, astronomía y medicina, sin superar, de todos modos, la fase del empirismo. Los griegos, al aparecer en la vida internacional, no aportan a ella ni ideas religiosas ni conceptos científicos originales, pero recogen de una vez el fruto de tres mil años de civilización.

Las conclusiones del pensamiento caldeo y del pensamiento egipcio se hallan envueltas en multitud de tradiciones sagradas, preciosas para los pueblos que las han vivido, pero a menudo incomprensibles para los griegos. Estos anacronismos, celosa-

mente conservados como verdades adquiridas, son un obstáculo para el progreso del pensamiento. En especial, impiden a los egipcios conseguir la fórmula monoteísta hacia la que tendía toda su evolución religiosa.

Al no hallarse trabados por tradición alguna, los griegos toman de los orientales sus conclusiones religiosas y científicas, sin cargar con el fárrago de sus antiguas creencias nacionales. La comparación de estas conclusiones, que para ellos no presentaban ningún carácter sagrado, debía orientarles en el camino de la investigación y la crítica. Al disponer de todos los medios puestos por su época a la disposición de los pensadores (escritura, técnica, obras de teólogos y moralistas, manuales de matemáticas, de astronomía y de medicina, anales históricos y mapas geográficos), adquieren de golpe tanto los más altos conocimientos como los medios de discutirlos sin verse sometidos a ninguna clase de conformismo tradicional. Esta ausencia de todo conformismo se explica en sí misma por el carácter esencialmente comercial de las ciudades jónicas. Los pueblos que han evolucionado sobre una base terrestre sólo han conocido progresos intelectuales lentos. Las solidaridades impuestas por la tierra y por la familia, al obstaculizar la independencia del individuo, han otorgado a los conceptos del espíritu, así como a las formas sociales, una estabilidad poco favorable a la creación de nuevas actitudes de pensamiento.

Muy al contrario, el comercio marítimo y la riqueza mobiliaria por él creada han tenido como consecuencia la aparición en las ciudades jónicas y griegas — como antaño ocurrió en las ciudades del delta del Nilo y en el país de Sumer — de una burguesía opulenta y organizada según el principio de la independencia individual. En el siglo VII la sociedad milesia es esencialmente individualista. No hay que olvidar que mientras en Atenas se desconocía todavía el testamento, en Mileto existía el fideicomiso, que permitía a todo ciudadano disponer con entera libertad de sus bienes [43]. Por consiguiente, los jonios no sólo habían conseguido, gracias a su actividad comercial, el individualismo que los egipcios y babilonios practicaban después de haberlo conocido en diversas épocas de su historia, sino que, además, lejanos viajes les inculcaban una tendencia a la iniciativa, a la audacia y a la creación, que debía aparecer también en las obras de sus filósofos, de sus escritores y de sus artistas.

Puestos en contacto con los pueblos más civilizados de su tiempo, eran capaces no sólo de asimilar sus conceptos religiosos, científicos y artísticos, sino también de escapar a su influencia.

Los jonios «reelaboran» las creencias y los conocimientos orientales con una asombrosa libertad de espíritu y un anhelo de hallar la verdad que constituye su aportación más considerable al pensamiento antiguo. Por otra parte, los propios griegos se dan cuenta de esta misión suya de «renovadores» del pensamiento oriental. «Todo lo que nosotros, los griegos, adoptamos de los bárbaros», dirá el Seudo-Platón, «lo trans-

formamos en algo más bello» [44]. De este modo convierten el empirismo en un método científico, y, al someter las ideas religiosas al examen de la razón, sientan las bases de la filosofía.

En el plano filosófico los milesios son verdaderos innovadores, aun cuando no creen ideas nuevas, sino que se limiten a formular las conclusiones de egipcios y asiáticos como principios elementales. De las cosmogonías deducen la idea del principio inicial de la materia, y de las teologías la del dualismo entre la materia y el espíritu. Inspirado por la idea del *ka* egipcio, Anaximenes extrajo del panteísmo de tendencia monoteísta una moral acorde con un sistema físico del universo, mientras Anaximandro, escrutando el concepto del caos primitivo, formulaba la idea del infinito.

Los pensadores griegos llegan a este resultado porque crean un método al cual han sido llevados por la comparación de las conclusiones adquiridas por las civilizaciones antiguas. Este método es su gran descubrimiento. Gracias a él han roto la cubierta que tenía encerrado al pensamiento oriental, al que han despojado del fárrago de simbolismos que le asfixiaba y de los rasgos específicamente nacionales que lo limitaban en su evolución. Al sustituir unos conceptos sagrados, grandiosos, pero confusos, por unas ideas sencillas y coherentes, procedentes de un método racionalista, los filósofos milesios han conferido al pensamiento el valor universal que en vano los más grandes espíritus de la antigüedad oriental — me refiero especialmente a Amenofis IV — habían tratado de alcanzar.

3. Egipto y el pitagorismo

La época de la filosofía milesia coincide con la gran crisis social de la democracia que sufrieron las ciudades jónicas antes de ser conquistadas por Ciro. El fracaso de las democracias urbanas al tratar de establecer gobiernos permanentes coincidió con la oleada de pesimismo intelectual provocada por la incapacidad de los sistemas filosóficos para sustituir a los cultos nacionales, gravemente afectados por ellos, toda vez que los cultos griegos, constituidos bajo influencias diversas, no representaban ningún sistema coherente que pudiese servir de base a una religión, una moral o una política.

El pensamiento griego había creado un método y se había liberado orgullosamente de los dogmáticos orientales; pero, aristocrático y accesible solamente a una clase selecta, no ofrecía a las masas populares, en plena evolución, la seguridad, que era lo único que podía aportarles un nuevo equilibrio.

Egipto, por el contrario, con una evolución antiquísima, había sabido darse una religión ampliamente abierta tanto para las minorías selectas como para el pueblo, y en ella podían hallar su justificación las más diversas tendencias sociales. La moral de veinticinco siglos que en Egipto daba un sentido tanto a la vida social como a la vida

individual por hallarse en relación directa con unas verdades eternas, faltaba en Grecia. Los egipcios conocían a Dios. Todos ellos, unánimemente, se volvían con fe, amor y confianza hacia la divinidad, que, al indicarles sus deberes, les aportaba también el supremo consuelo de la recompensa de los justos en la vida eterna. Las desigualdades humanas eran más fácilmente admitidas por un pueblo para el cual la igualdad de los hombres ante Dios era una verdad esencial. Ya que el creador así lo deseaba, la autoridad aparecía como legítima ante la masa, e imponía a los que la ostentaban unas responsabilidades de las que debían responder ante Dios.

Esta armonía existente en Egipto entre la religión, la moral y las formas de la vida política, faltaba por completo a los griegos. Egipto disponía de una civilización clásica cuyos principios eternos no eran puestos en duda por nadie. Los griegos, en plena evolución, agrupados en ciudades hostiles entre sí y desgarradas por terribles luchas intestinas, no poseían ni sistema moral ni sistema religioso. El pensamiento milesio, en su altiva serenidad, no podía aportar a unos hombres que acababan de desprenderse de las jerarquías sociales bajo las cuales habían vivido durante siglos, ningún nuevo ideal colectivo, porque no les proporcionaba la fe acompañada de la certeza.

Resultado de ello fue una ola de pesimismo [45] bastante parecida a la que Egipto había conocido al final del Imperio Antiguo, cuando se hundió su primera gran civilización clásica. En aquellos momentos, Egipto se había refugiado en la religiosidad. Pero los griegos no tenían, como los egipcios de dicha época, una religión que pudiese facilitarles la esperanza suprema del más allá. Los poetas de la época, Simónides de Ceos, Simónides de Amorgos y Mimnermo, desarrollan todos ellos el tema de la vanidad de la vida: los hombres son como las hojas, que, apenas han crecido, se secan y son arrastradas por el viento; la vida transcurre miserablemente y desaparece. Teognis de Megara maldice a los tiempos nuevos de la democracia, y al ver hundirse las antiguas formas de la sociedad se desespera; mejor habría sido no haber nacido e invoca a la muerte como final de sus males. Resulta inevitable pensar en el *Diálogo de un desesperado con su alma*, que nos había traído el eco del pesimismo egipcio al ocurrir el hundimiento del Imperio Antiguo. Aparece entonces en el mundo griego una corriente de misticismo. Hemos señalado ya la extensión adquirida en todo el Mediterráneo oriental por las ideas místicas del siglo VII. Desde el advenimiento de las tiranías y de la democracia, los «misterios» orientados hacia la vida del más allá ejercían una acción cada vez más intensa sobre el pueblo. Pero el misticismo griego no disponía de las preocupaciones morales que constituían la fuerza y la grandeza del misticismo egipcio, y de las que habría podido servirse a guisa de gran palanca social. La gloria de Pitágoras consistiría en revelarlas.

Pitágoras había recibido en Samos las enseñanzas de Ferécides de Siros, profundamente penetradas por preocupaciones religiosas. Mientras Tales y sus discípulos esbo-

zaban en Mileto las primeras formas del pensamiento filosófico, Ferécides trataba de hacer de la mitología griega una cosmogonía en la que Zeus, parecido a Ra, era concebido como el soplo que, bajo la forma del aire, penetraba en el universo; enseñaba también que el alma es inmortal.

Gran viajero, como tantos griegos de su época, Pitágoras no había recorrido los mares para enriquecerse con el comercio, como hacían los demás. Precediendo a Heródoto, había visitado el mundo como curioso. Había estado en Creta, en Asia y en Egipto. Es posible que en Asia hubiese recogido ecos de la predicación de Zoroastro; se dice que en Creta se hizo iniciar en los misterios y se cree que en Egipto llegó a ser celador de Osiris. Sea lo que fuere de tales tradiciones, lo cierto es que Pitágoras conoció las grandes concepciones místicas y científicas de Egipto y de Caldea. Pero, al revés de lo que ocurrió con los milesios, fue el carácter religioso de Egipto el que debía marcarle con una profunda huella [46].

El orfismo, del que fue continuador directo y gran renovador, le llevaba hacia el misticismo. Lejos de poder ser considerado como sabio, Pitágoras, continuador de la tradición de los cretenses y de los predicadores órficos, aparece como una especie de profeta. Cual los profetas hebreos que en la misma época desempeñan un papel tan importante en la renovación del pensamiento judío, es un inspirado. Conoce la verdad porque la recibe de Dios. No enseña: predica y hace milagros.

Para poder apreciar el inmenso alcance de la actividad ejercida por Pitágoras, es conveniente no aislarla. En el mundo jónico es el apóstol de la corriente internacional extendida durante el siglo VI en todo el Mediterráneo oriental y en la Magna Grecia, y representada en Persia por los magos, en Caldea por la introducción de la creencia en el alma inmortal, en Israel por las ideas de Isaías, Ezequiel — quienes durante el cautiverio habían entrado en contacto con las ideas caldeas — y Jeremías — que, refugiado en Egipto, había conocido el misticismo egipcio —, y en Siria por los misterios de Adonis. Es el momento en que la monarquía saíta se halla, bajo Amasis, en el apogeo de su poderío. El culto de Osiris arrastra a las multitudes, y se propaga una obra de fervor místico que extiende por todas partes, junto con el nuevo sentimiento del temor a Dios, la preocupación constante de conformarse en todo a la voluntad divina para conseguir, mediante la práctica de la justicia, la vida eterna.

En el mundo griego, la desaparición de las antiguas clases sociales, la emancipación individual y la tendencia mística del pensamiento religioso eran otras tantas aspiraciones confusas a las que Pitágoras aportaría una armonía, un orden y un ideal que le hicieron adquirir un ascendiente inmenso entre las minorías selectas.

Actuó al principio en Samos, pero después, exiliado hacia el año 535 por el tirano Polícrates, se refugió en Crotona, en la Magna Grecia, donde su predicación religiosa y moral congregó a su alrededor a discípulos llegados de todas partes del mundo grie-

go, hombres y mujeres a los que Pitágoras — imitando tal vez a los egipcios — situaba en un nivel de igualdad absoluta.

Pitágoras dio entrada en Grecia a la moral egipcia e inició a su país en la relación necesaria que los egipcios habían establecido entre la creencia en la inmortalidad del alma y la moral revelada. Así como los filósofos milesios resumen las conclusiones a las que había llegado el pensamiento oriental, él despoja de las creencias egipcias las ideas que se hallan en la base de toda religión y despierta en Grecia el espíritu religioso. Sus enseñanzas aparecen esencialmente como la revelación mística y profética de una norma de vida, independiente de toda consideración nacional, de las estructuras religiosas de las ciudades, o sea de los misterios tal como existían entonces en Grecia. Su meta consiste en procurar al alma la vida eterna librándola de «la tumba» que es para ella el cuerpo. Lo que distingue al pitagorismo de los misterios griegos es que éstos pretendían asegurar la salud del alma mediante un culto y unas prácticas, mientras Pitágoras, como los egipcios, busca dicha salvación en la moral.

No obstante, y siguiendo con ello las huellas de los egipcios, no quiere desembarazarse de toda práctica. Precisamente porque deseaba crear una religión, conservó unas formas exteriores y un ritual que él mismo observó ampliamente. Pero, detalle característico, los tabúes y las reglas que impuso a sus discípulos no derivan únicamente de las tradiciones griegas, sino también de Egipto, como si mientras predicaba en Grecia una nueva moral quisiese mantenerse fiel a las obligaciones que tal vez había asumido al hacerse iniciar en los misterios osiríacos. ¿Por qué, si no, habría exigido de sus adeptos, como si fueran iniciados en Osiris, que no usasen vestidos de lana sino sólo túnicas de lino blanco, y que se abstuvieran de comer habas? La prohibición de alimentarse con la carne de los animales se halla también relacionada con las prescripciones que encontramos en Egipto — así como también entre los pueblos semíticos — que impiden comer la carne de ciertos animales; los egipcios se abstenían de comer cerdo, y si tenemos que dar crédito a Heródoto, en el siglo VI el fervor religioso les prohibía asimismo comer vaca. El secreto de los misterios, aplicado por Pitágoras tan estrictamente que sólo hablaba a los novicios oculto detrás de una cortina, parece haber sido también de uso corriente en los ritos osiríacos.

En cuanto a la base misma de la moral pitagórica, tan diametralmente opuesta a las ideas entonces en vigor entre los griegos, esta pureza, para la cual, según se dice, fue inventado el vocablo «filosofía», procede por entero de las «sabidurías» egipcias.

Enseña Pitágoras que el objetivo de la vida consiste en liberar el alma inmortal de la materia por medio de la pureza. Después de esta vida, y tras una estancia temporal en el Hades, donde los dioses la castigarán por sus pecados, el alma se reencarnará — aquí se aparta de las creencias egipcias — en otro ser viviente, hombre o animal,

hasta que haya podido separarse de la materia y consiga asistir a la redención final en la morada de los dioses [47].

Para adquirir la pureza que asegurará al alma la desencarnación completa, no hay más que un camino: el de la ley moral. Por lo tanto, cualquier adepto del pitagorismo hará cada noche un examen de conciencia. El influjo de la «confesión negativa» parece haber actuado decisivamente sobre esta parte esencial de su doctrina. Esta moral, que aparece por vez primera en las especulaciones religiosas griegas, fue recopilada más tarde en un catecismo redactado en forma de preguntas y respuestas, como hacían los glosadores egipcios del *Libro de los Muertos* durante la XXVI dinastía. Su base consiste en el respeto a los dioses, la defensa de la legalidad contra los facciosos, la fidelidad a los amigos, la moderación en el uso de los bienes en este mundo y el respeto a la palabra dada, preceptos morales a los que se añaden ciertas prescripciones rituales como las de no jurar en vano y guardar el secreto de las enseñanzas recibidas. Como puede verse, el pensamiento pitagórico coincide en esto con las máximas egipcias.

El catecismo aborda también cuestiones doctrinales: «¿Qué es la isla de los Bienaventurados? — El Sol y la Luna». También en esto nos hallamos en pleno sistema egipcio. Para los egipcios, el alma se reune con la divinidad fundiéndose con ella, o sea incorporándose a Ra, el Sol. Por otra parte, el *Libro de los Muertos* considera a la Luna como el símbolo de Osiris, pero también como su residencia, pues, como él, ella muere para renacer. El capítulo LXV del *Libro de los Muertos* muestra al *ka* del difunto abandonado a la «multitud de los hombres» para regresar a su principio en la Luna [48].

El misticismo de Pitágoras alcanza a la filosofía: «¿Qué es lo más sabio? — El número. ¿Qué es lo más bello? — La armonía» [49].

Resulta difícil establecer, en las teorías de la armonía y de los números, lo que fue obra del propio Pitágoras y lo que fue obra de sus discípulos [50]. Pero sabemos con certeza que, en su forma primitiva, la teoría pitagórica de los números aparece como directamente procedente de las ideas caldeas y egipcias. El valor sagrado de ciertos números es claramente caldeo; siete es el número sagrado de la astronomía y la representación del universo, el ziggurat de los templos, de siete pisos, representa a los cinco planetas, y al Sol y la Luna, pero también a las siete regiones del universo, de las que la séptima es la morada de las almas; el siete es también el número de los días de la semana, y determina un ciclo de años que los hebreos hacen terminar con el año sabático. Pero Egipto tiene también sus números sagrados, pues el tres representa la trinidad de Amón, Ra y Ptah, convertida en la época saíta en Osiris, Ra y Ptah; «tres dioses y, en conjunto, uno». Nueve es el número de los grandes dioses primordiales que constituyen la Enéada solar. Y el diez es, en Egipto, la base de toda numeración.

En el pitagorismo se produjo, en lo que concierne a los números sagrados, lo mismo que ocurrió en la escuela milesia respecto a las cosmogonías caldeas y egipcias. La idea, mística en su origen, pasó del plano sagrado al plano racional.

La escuela de Pitágoras trata de explicar el carácter sagrado de estos números en función de sus cualidades intrínsecas. Bajo la influencia de la teoría de los contrarios se buscó una base en el par y el impar, que representaban lo ilimitado y lo limitado, cuya oposición se confunde en el absoluto, como el ser y el no ser, en la teología egipcia, se confunden en la divinidad.

Lo que hace que existan las nociones de par e impar es la unidad. La unidad, inmóvil base de todas las construcciones aritméticas, representa, por tanto, la inteligencia suprema, la armonía y la reunión de los contrarios. Es el símbolo de Dios. Por ello el pitagorismo, pasando del plano místico al filosófico y científico, llega a avenirse con la tendencia monoteísta del panteísmo egipcio. La unidad se halla en todo número, como Dios se halla en toda manifestación del universo, y, como en la unidad, los contrarios se armonizan en Dios, puesto que en la teología menfita no hay para Dios espacio ni duración.

Las especulaciones acerca de las propiedades de los números, de las que surgió la aritmética considerada como ciencia, nacen de ideas religiosas. En su origen éstas adoptan una forma no aritmética, sino más bien geométrica. En sus comienzos, los pitagóricos no consideraron a los números como abstracciones. El número tiene una extensión, un volumen; por lo tanto, razonar sobre las propiedades del número equivale a razonar sobre figuras planas o volúmenes. Con ello se aproximaban también a los egipcios, quienes habían establecido ya un conjunto muy completo de teoremas y fórmulas. El cuadrado de la hipotenusa era familiar para los egipcios, pero éstos no lo demostraban; al razonar sobre las propiedades de los números, Pitágoras (o sus discípulos) establecieron la demostración. Y las matemáticas, abandonando a partir de entonces el camino del empirismo, entraron en la nueva senda de la ciencia [51].

Como fundador religioso, Pitágoras vincula la moral a la cosmogonía, como habían hecho los egipcios. Lo mismo que su moral, su cosmogonía ha sido directamente inspirada por Egipto. Para Pitágoras, los dos elementos primordiales son el aire y el fuego, los dioses Shu y Tefnet de Egipto. Pero, influido por la filosofía milesia, ofrece una explicación física del génesis. Dice que el universo se ha formado de la aspiración del aire ilimitado por el fuego central. Una vez constituido, el universo forma una esfera [52], cuya parte central es la más material, y las más lejanas las más espirituales e impalpables; idea que hemos encontrado también en los «Textos de las pirámides», en los que el alma se purifica elevándose hacia aquellas regiones más espirituales del horizonte, donde se hallan los astros. Para Pitágoras, así como para la teología menfita, la región superior donde se hallan las estrellas fijas es la morada de los dioses, o sea

el Olimpo. Debajo de éste, el mundo creado, el cosmos donde se mueven los cinco planetas, el Sol y la Luna, es la morada de las almas que han llegado al estado de desencarnación, o sea a la salvación eterna. Finalmente, y todavía más abajo, se hallan las partes del universo donde reina la materia, el uranos, región sublunar y circunterrestre, y, por último, la Tierra. De estas ideas egipcias y caldeas los pitagóricos sacaron las primeras nociones de una verdadera astronomía. La creación perpetua concebida por la teología egipcia y transportada al plano físico se había convertido en Anaximandro en el movimiento perpetuo inherente a la materia. Al aplicarlo a los astros, los pitagóricos trataron de explicarlo por la rotación de la Tierra sobre su eje.

De este modo, el pitagorismo pasaría, tanto en el campo de las matemáticas como en el de la astronomía, del plano místico al científico, y al escindirse originaría más tarde una secta puramente religiosa por una parte, y una escuela científica y racionalista por la otra.

Estas ideas, que combinan el sistema teológico y moral de Egipto con las teorías astrales de los caldeos y el método racional de los filósofos milesios, no se reunieron de golpe en una misma doctrina. Son aspectos diversos del pensamiento pitagórico. Si los reunimos aquí lo hacemos para tratar de dar a entender la evolución que vincula directamente la filosofía y la ciencia griegas con el pensamiento oriental, y especialmente con el egipcio.

La introducción por Pitágoras de la mística y de la moral egipcias en la mitología griega, que a partir de entonces adquiere el aspecto de una religión, se produce sin herir las creencias de los fieles a quienes se dirigía [53]. La idea de la divinidad queda unida a la creencia en los dioses del Olimpo. Los oráculos tradicionales conservan todo su prestigio. Las formas religiosas de Grecia no se ven modificadas; el sentimiento religioso y el concepto de una moral revelada, tomados de Egipto, se introducen en el pensamiento griego tan profundamente que la doble parte espiritual que, según la teología egipcia, posee cada hombre, el *ka* — o sea la partícula divina, la fuente de la vida, la razón — y el *ba*, el alma individual, van a hallarse nuevamente en el pitagorismo con sus caracteres propios bajo las formas del νούς y de la ψυχή, que más tarde volvería a adoptar Platón.

Por otra parte, los griegos no ignoran el origen egipcio del pitagorismo. Plutarco, en *De Iside* [54], asegura que Pitágoras no ha hecho más que «imitar el carácter simbólico y misterioso» de lo que dicen los sacerdotes egipcios al ocultar sus teorías tras enigmas. «La mayor parte de sus escritos», añade Plutarco, «no difieren de los llamados escritos jeroglíficos», y éstos no son sino el *Libro de los Muertos*, del que procede, como hemos demostrado, buena parte de la doctrina pitagórica. Además, Pitágoras fue un continuador del orfismo, que, según Diodoro, tenía también su fuente original en Egipto [55].

La misma tradición vuelve a encontrarse en la *Vida de Pitágoras*, de Iámblico. El autor dice que el filósofo se había hecho iniciar en Biblos en los misterios de Adonis, «iniciaciones acompañadas de magníficas ceremonias», en el transcurso de las cuales había aprendido que los misterios de Siria no eran «en cierto modo más que colonias y descendencias de los de Egipto». «Habiendo esperado unas iniciaciones más bellas y más divinas, y sin mezcla alguna, partió, pues, para Egipto, donde pasó veintidós años en los templos estudiando astronomía y geometría y haciéndose iniciar, pero no con prisas ni de cualquier modo, en todas las iniciaciones de los dioses» [56].

4. El «ser superior» de Jenófanes procede del panteísmo egipcio. A Jenófanes correspondería formular por vez primera en lengua griega la noción de un dios supremo, capaz de ser considerado como la misma consciencia de todo el universo.

Nacido hacia 570 en Colofón, Jenófanes era también jónico. Ferviente partidario de la democracia, se expatrió después de la conquista de su patria por Ciro, y, al cabo de veinte años de viajes por el mundo griego, se instaló en Elea, pequeña ciudad de la Magna Grecia, donde fundó la escuela eleática, que tan profunda influencia llegaría a ejercer en la filosofía griega [57].

Como los moralistas egipcios, Jenófanes está completamente convencido de la superioridad de la labor intelectual. Ridiculiza implacablemente a sus compatriotas, que no cesan de expresar su admiración por los atletas y los vencedores olímpicos, y dice: «No valen lo que valgo yo, pues nuestra sabiduría es mejor que la fuerza de los hombres y de los caballos» [58].

Aun estimándose mucho, Jenófanes no abusaba de ello, pues fue al mismo tiempo que un refinado poeta uno de los más grandes pensadores griegos. Espíritu profundamente religioso, se dedicó esencialmente al problema de la divinidad. «Los griegos», dice, «han concebido a los dioses a su imagen y semejanza, y les han atribuido las pasiones más vergonzosas de los hombres». Para él, no es posible concebir a Dios más que separándolo del mundo sensible. «Es un Dios único» dice, «el más grande entre los dioses y los hombres, y no es igual a los hombres ni por su forma ni por su pensamiento» [59]. «Lo ve todo, lo piensa todo y lo entiende todo» [60]. «Sin ningún esfuerzo, gobierna todas las cosas gracias al poder de su espíritu» [61]. «Mora siempre en el mismo lugar, sin hacer el menor movimiento, y no le conviene inclinarse a uno u otro lado» [62].

Aristóteles indica que Jenófanes, cuya obra conoció, aunque para nosotros puede considerarse como casi totalmente perdida, «considerando al mundo entero, decía que dios era el Uno», y que no existe hegemonía entre los dioses. El mundo es Dios. Posee

sensaciones sin órgano, lo que equivale a decir que es consciente; es el «dios único que gobierna mediante los pensamientos de su espíritu» [63].

Teofrasto definió al Dios de Jenófanes con las siguientes palabras: «Este Dios lo ve todo, lo oye todo y lo comprende todo. Por ser inmutable e inmóvil, no necesita moverse hacia la derecha o hacia la izquierda para ejecutar su voluntad, sino que gobierna todas las cosas sin esfuerzo y sólo con su pensamiento. En lugar de estos seres imaginarios (de la mitología), adoremos al ser uno e infinito que nos lleva en el seno, y en el que no existe ni generación, ni concepción, ni cambio, ni devenir» [64].

Por lo tanto, Jenófanes fue el primer griego que formuló la noción de un Dios infinito e inmaterial, cuya conciencia penetra y gobierna el mundo.

¿No es ésta, casi palabra por palabra, la definición que de la divinidad daban los himnos solares egipcios? ¿No es el Dios de Jenófanes aquel mismo dios Ra: «Uno en su misión, dueño de la verdad, dueño del tiempo y autor de la eternidad; el que posee la inteligencia, cuya palabra es sustancia, que da la vida eterna y el movimiento a todas las cosas, el Único que está solo y del que proceden todas las cosas, el Dios que no ha recibido la existencia de ningún otro ser y que existe por sí mismo, invisible y sólo conocido por la misión que lleva a cabo, el misterioso innominado sin forma aparente» [65]? El Dios «demasiado misterioso para que pueda revelarse su esplendor, demasiado grande para que se pueda formar una opinión de él, demasiado poderoso para que se le pueda conocer» [66].

En el transcurso de sus viajes, que seguramente le llevaron a Naucratis, Jenófanes no pudo ignorar esta admirable concepción egipcia de la divinidad. Sin embargo, libre de los arcaísmos religiosos de Egipto, supo aislar a Dios y reducirlo a una abstracción despojada de todo simbolismo y de toda mitología, dándole un nuevo significado.

Egipto no había sabido romper con el politeísmo sagrado que paralizaba desde hacía siglos su gran esfuerzo espiritualista y monoteísta [67]. Jenófanes lo consiguió al primer intento, realizando con ello uno de los hallazgos más asombrosos del «milagro griego», que consistió en aislar, después de haberlas adoptado, las conclusiones que Egipto y Asia habían formulado desde hacía tanto tiempo, pero sin conseguir despegarlas de las milenarias tradiciones que las asfixiaban [68].

5. La influencia de Egipto en el arte griego A partir del siglo VII, o sea en el momento de la creación de estrechos lazos entre Egipto y Grecia, esta última emprende una rápida evolución artística que se hace notar particularmente en el gran desarrollo de su arquitectura [69].

No parece haber duda de que este brusco florecimiento del arte griego fuese en gran parte tributario de las influencias asiáticas y, sobre todo, egipcias.

Estas últimas se reflejan ya en las primeras obras del arte griego. Los vasos del siglo IX descubiertos en las tumbas del Dípilo, en el Ática, presentan un dibujo aún primitivo, pero netamente egipcio [70]. Los vasos jónicos, difundidos por toda Grecia, están adornados con decoraciones florales, animales y seres humanos, de un estilo orientalizante, que halló en Mileto, Lesbos y Samos, o sea en los puertos más en contacto con Egipto, su más bella expresión [71], y dio origen a la cerámica corintia, que, entre 650 y 550, adquirió fama internacional [72].

Las artes decorativas, orfebrería, marquetería y glíptica, importadas de Jonia en todo el país griego, revelan una influencia directa de Egipto y Asiria.

Este influjo se acusa tal vez aún más en la escultura. Especialmente en Jonia, la escultura griega conoció en el siglo VII, merced al contacto con Egipto y el Oriente, un magnífico perfeccionamiento. Las deliciosas «corai», erigidas en el siglo VI sobre la Acrópolis de Atenas, obras maestras dotadas de una gracia a la vez voluptuosa y púdica, recuerdan tanto a Egipto como a Creta.

En Jonia se dieron cita todas las influencias. El coloso de Tasos, de una altura de 3,50 metros, parece una creación asiria [73]; la esfinge hembra ofrecida por los habitantes de Naxos a Delfos se halla directamente inspirada en Egipto [74]; el Apolo de Samos, obra de los escultores samios Telecles y Teodoro, quienes habían aprendido su arte en las riberas del Nilo, era reivindicado por los egipcios como una obra realizada bajo su influencia [75].

En cuanto a la avenida sagrada de Mileto, su concepción es completamente egipcia, tanto desde el punto de vista urbanístico como desde el escultórico; los donantes, sentados y con las manos apoyadas en las rodillas, habían sido representados como los faraones cuyos colosos adornaban los patios sagrados de los santuarios.

Pero, admitiendo que Egipto fuese el inspirador de la escultura y de las artes menores de Grecia, ¿puede admitirse asimismo una influencia semejante de su arquitectura sobre la de los helenos?

Recientes trabajos [76] creo que permiten contestar afirmativamente. Pero antes de examinar esta cuestión importa no perder de vista que toda la vida económica, social e intelectual de Grecia resulta inconcebible en los siglos VII y VI si se la separa de las estrechas relaciones que la unían entonces con Egipto. No cabe ya plantearse la cuestión de si los griegos pudieron verse influidos por los egipcios. La huella que el pensamiento egipcio imprime en las escuelas filosóficas griegas del siglo VI demuestra que los griegos han sido iniciados en su civilización. Durante este siglo, en el que Solón se inspira en el código de Bocchoris para trazar las reglas esenciales de su constitución, Naucratis, ciudad egipcia, se convierte en uno de los centros griegos más activos

de todo el Mediterráneo. Los griegos viajan continuamente por Egipto como mercaderes o mercenarios, y, al igual que Tales o Pitágoras, acuden allí para iniciarse en la antigua sabiduría acumulada en el país durante siglos. Por consiguiente, en este momento sólo puede estudiarse Grecia colocándola ante el telón de fondo egipcio, que constituye el ambiente en el que ella se formó. Y de todas las manifestaciones de la civilización egipcia, la arquitectura es la más visible y la más asombrosa.

Sin duda alguna, las pequeñas ciudades griegas no podían ni soñar en adoptar el estilo de los grandes santuarios egipcios; eran el resultado de una riqueza, una población y una técnica que ellas no poseían. Pero sus nociones arquitectónicas se formaron gracias al contacto con Egipto.

En primer lugar, la planta del templo clásico que, después de haber sido adoptada por los jonios lo fue por unanimidad en todo el mundo griego, existía ya en Egipto.

Hemos señalado, desde la XII dinastía, aquel tipo de templos entre los cuales el de Sesostris, reconstruido en Karnak, constituye un magnífico ejemplo. Este modelo de templo vuelve a hallarse durante la XVIII dinastía; había uno en Elefantina, construido por Amenofis III, que presentaba en su fachada un pórtico de dos columnas [77].

En la época de la reina Hatshepsut apareció una nueva planta. La cella fue rodeada por un pórtico, y así surgió el templo períptero [78]. El estilo protodórico fue muy empleado en la construcción de este tipo de templos. El mejor ejemplar conocido es el templo de Buhen, que consiste en una cella rodeada en sus cuatro lados por un pórtico de columnas acanaladas. La fachada presentaba seis columnas. La planta es exactamente la de un templo griego. Parece ser que después del Imperio Nuevo este tipo de templo fue abandonado; pero, como hemos señalado antes, volvió a ser adoptado durante la época saíta en los mammisi construidos fuera de los santuarios [79]. Se cree, no obstante, que en dicha época los pórticos fueron concebidos con columnas palmiformes en vez de columnas protodóricas.

No es menos cierto que cuando los griegos acudieron en gran número a Egipto durante el siglo VII trabaron conocimiento con los templos perípteros; precisamente en dicha época transformaron sus templos de madera en templos de piedra. ¿Puede admitirse que, cuando construyeron en Éfeso el Artemisión, siguiendo una planta que coincide exactamente con la del templo de Buhen, no se inspiraron en éste? Yo no lo creo, especialmente por el hecho de que los jonios, sometidos más directamente a la influencia egipcia, fueron los primeros en adoptar el trazado períptero, que en aquellos tiempos sólo era utilizado en Egipto.

Los primitivos templos griegos, unas simples salas precedidas por un atrio, fueron dotados de ventanas, siguiendo el principio utilizado en las grandes galerías de los templos y las casas egipcias. DEMANGEL ha demostrado que los recuadros o metopas que predominaban bajo las cornisas de los templos griegos reproducían las ventanas

provistas de barrotes situadas en los edificios egipcios bajo el techo de las salas realzadas [80].

Detrás de los triglifos, el techo de los templos griegos está decorado a menudo con estrellas pintadas sobre un fondo azul. El techo estrellado de los templos egipcios se explica por la liturgia, que convierte el santuario en una representación del universo; en Grecia, se ha convertido en un simple motivo ornamental [81].

El hocico de león que hace las veces de gárgola en los primeros templos dóricos es egipcio [82], y la cornisa de barro cocido que los coronaba no es más que una cornisa egipcia. Escribe Pierre GILBERT: «No sólo tiene el bocel y la gola, sino también las cintas que ciñen el bocel y las hojas verticales que adornan la gola. Éste es el modelo más corriente en Grecia a fines del siglo VII» [83].

El perfil de la cornisa, bocel y gola, era repetido por los egipcios en forma de capitel de antas [84]. La misma fórmula ha pasado al dórico antiguo [85] en la «basílica» de Pestum [86] y, especialmente, en el tesoro de Megara, en Olimpia [87].

La misma columna dórica no es menos oriunda de Egipto que los detalles arquitectónicos que constituyen los elementos del entablamento.

«La primitiva columna dórica», escribe Pierre GILBERT [88], «presentaba un capitel muy ensanchado sobre una estrecha gola». [89] Dicha columna era entonces de madera.

Hacia el año 600, cuando los griegos construyeron las primeras columnas de piedra, copiaron al principio las de madera de ciertos templos arcaicos, con altos fustes troncocónicos sin prominencias [90]. Gilbert hace notar que son los únicos representados en las pinturas de vasos [91], y escribe también: «¿Por qué en el templo de Corinto [92], en la basílica, y en el templo, algo más reciente, de Ceres, en Pestum, así como en muchos otros lugares, las columnas presentan un perfil totalmente distinto, muy hinchado? Porque sus autores reprodujeron, al lado del pilar de anta al estilo egipcio, la hinchazón de las columnas vegetales que en Egipto acompañaban a dicho pilar.

»En Pestum, un delicado relieve de lotos en el equino de los capiteles de las columnas, y, debajo de él, una corona de hojuelas procedente de las columnas del tesoro de Atreo y debida tal vez a la influencia anterior de Egipto sobre la civilización egea, invitan a buscar en estos soportes un carácter vegetal y un recuerdo de Egipto.

»No obstante, la columna dórica no se quedó ni en el delgado fuste directamente tomado de la madera, ni en el fuste casi bulboso imitado de las columnas de papiro egipcias; en el siglo V el gálibo alcanzará un rigor depurado y exacto que, haciendo olvidar todas las demás tentativas, se convertirá en la regla. ¿Cómo tuvo lugar este progreso? Tal vez a causa de una contaminación entre los dos tipos de la columna del siglo VI, o quizá bajo la influencia de aquellas columnas egipcias llamadas protodóricas» [93].

Se han conservado hermosos ejemplares de estas columnas, acanaladas con dieci-

séis facetas, en el pórtico norte de la terraza intermedia del templo de la reina Hatshepsut en Deir el-Bahari; pero sabemos que durante el Imperio Nuevo, en los siglos XVI y XV a. C., el estilo protodórico había sido muy utilizado en la construcción.

Un examen detallado revela además el estrecho parentesco que une la columna egipcia con la griega. La columna de Deir el-Bahari tiene dieciséis facetas ligeramente cóncavas, y la columna dórica, en su origen, dieciséis canales.

El templo F de Selinonte, perteneciente a la primera mitad del siglo VI, «tenía entre sus columnas un muro de piedra cuya concepción era egipcia y cuya decoración representaba fielmente un pórtico egipcio de pilares cuadrados como el que se encuentra al lado del pórtico de columnas de Deir el-Bahari». «Parecerá tal vez sacrílego», escribe P. GILBERT, «considerar que éstas, de un dibujo más circunspecto que las columnas dóricas del siglo VI, presentan mayor delicadeza. No obstante, ésta fue también la opinión de los propios arquitectos griegos. En el transcurso del siglo VI atenúan la hinchazón excesivamente bulbosa de algunas de sus columnas, y rompen con una ligera dilatación el perfil demasiado seco de sus otras columnas de fuste rectilíneo imitado casi exactamente de las columnas de madera.

»Lo que hace pensar que acaso el modelo egipcio les ha orientado en su búsqueda es que la columna de Deir el-Bahari, sin contar el capitel, tiene una altura equivalente a cinco diámetros de la base, como las columnas de los Propileos y del Partenón, y que las columnas de Amada y de Buhen tienen un diámetro de un metro en su base, como las columnas de los templos de Zeus en Olimpia y de Neptuno en Pestum»[94].

Debe reconocerse que la columna griega, después de haber copiado sus proporciones de la columna egipcia, añadiría más tarde a su estética dos elementos que iban a procurar al estilo dórico su originalidad y perfección: el friso de tríglifos y el capitel con moldura convexa.

Por último, también en la forma de colocar la columna se inspiró Grecia en Egipto. «En el pórtico norte de Deir el-Bahari, los muros presentan la conicidad habitual de los muros egipcios, pero muy leve. El intercolumnio central es sólo ligeramente más ancho que los demás». ¿No hay que ver en ello el origen de los principios aplicados por el dórico cuando éste llegó a su plena expansión, o sea la inclinación del eje de las columnas hacia el interior y la disminución de los intercolumnios desde el mismo centro hacia los ángulos? [95].

Tantas precisiones en las semejanzas no parecen permitir la negación de una influencia directa.

Las afinidades entre el arte egipcio y el orden jónico resultan menos señaladas, pero no dejan de existir también. Sin embargo, en este aspecto el original egipcio no debe ser buscado en la arquitectura de piedra. Son las columnas de madera las que han servido de prototipo al capitel jónico. No obstante, estas columnas han desapa-

recido, y sólo nos son conocidas a través de objetos procedentes del arte decorativo, o por representaciones pictóricas [96].

El capitel egipcio de volutas, tal como aparece reproducido en un techo decorado del Imperio Nuevo, procedía del lis, emblema del Alto Egipto, esculpido en el pilar de Tutmosis III en Karnak [97].

No obstante, antes de ser conocido por los griegos, este capitel había sido interpretado en Asia, donde había adquirido, especialmente en Lidia, una forma muy parecida a la de los primeros capiteles jónicos, tal como se encuentran en Neandria y en Larissa. Parece, pues, que en lo referente al orden jónico, su origen directo debe de ser buscado en Lidia [98], por cuanto los jonios habían desarrollado ya un arte avanzado al entrar en contacto con los lidios, antes de iniciarse en la civilización egipcia. Además, los primeros capiteles jónicos son utilizados ya en Jonia antes de la introducción del templo períptero.

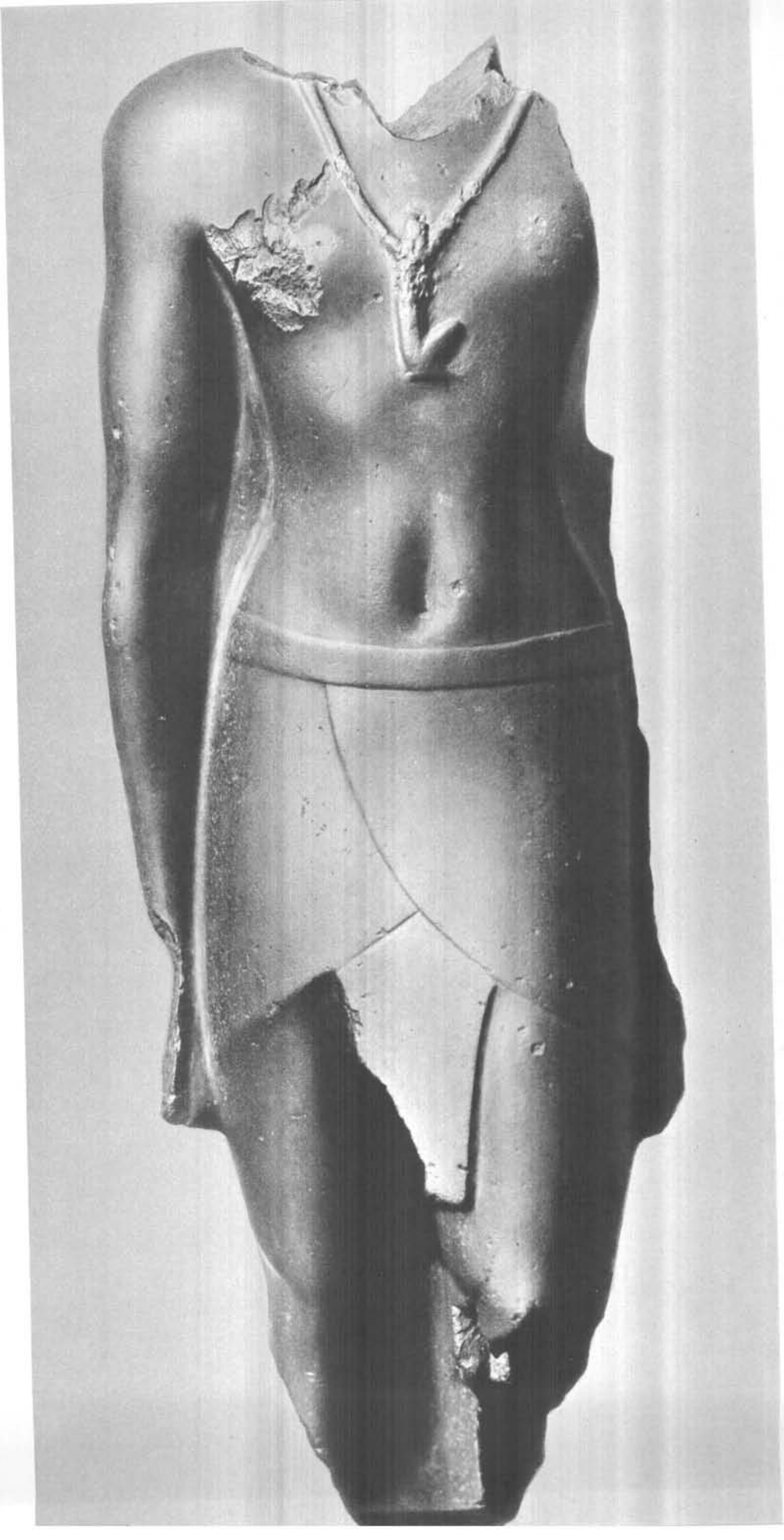
El mismo capitel fue empleado por los griegos en la construcción del templo de Naucratis [99], y después en el Artemisión de Éfeso, donde se formó el tipo clásico de capitel jónico, y donde, también, manifestóse entonces una influencia egipcia directa en la adopción de la planta períptera.

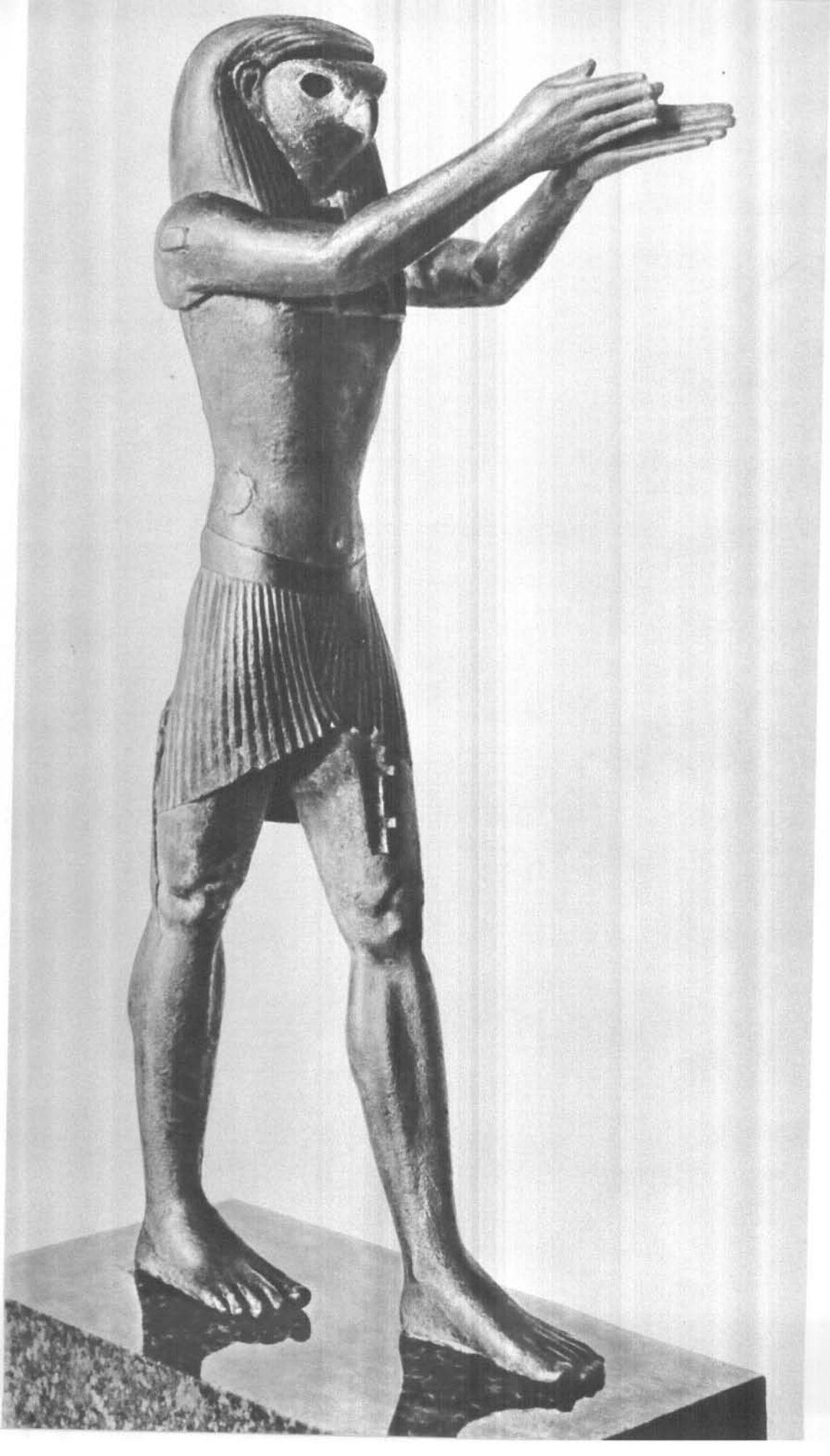
Más directo fue el influjo de Egipto en el orden corintio. A partir del siglo VI aparecen en Delfos, en los tesoros eolios de Massalia y Clazomene, capiteles palmiformes de una o dos filas [100] que proceden directamente del estilo egipcio.

Cabe destacar también que el famoso arquitecto Metágenes, quien alcanzó fama al terminar el grandioso Artemisión de Éfeso, reconstruyó con Coroilos y Jenocles [101] la sala de iniciación de Eleusis según el trazado de las salas hipóstilas de los templos egipcios, con seis hileras de siete columnas que sostenían una vasta sala cuadrada de 50 metros de lado.

De estas observaciones podemos extraer la conclusión de que entre Egipto y Grecia existió la misma continuidad en la arquitectura que en el pensamiento y en la ciencia. En estos dominios, Grecia se apropia de todas las adquisiciones de la civilización egipcia, y ello le resulta fácil, puesto que los jonios, que fueron los verdaderos fundadores del pensamiento y el arte griegos, continuaban la tradición aquea, que había sido influida durante siglos por parte del genio egipcio. Sin embargo, tanto en el arte como en la ciencia, Grecia no se limita a apropiarse las ideas egipcias; las simplifica, ordena y aclara, marcándolas con su propio genio. Pero también es cierto que este mismo genio se abre como una flor que hubiese nacido en el fecundo suelo egipcio.

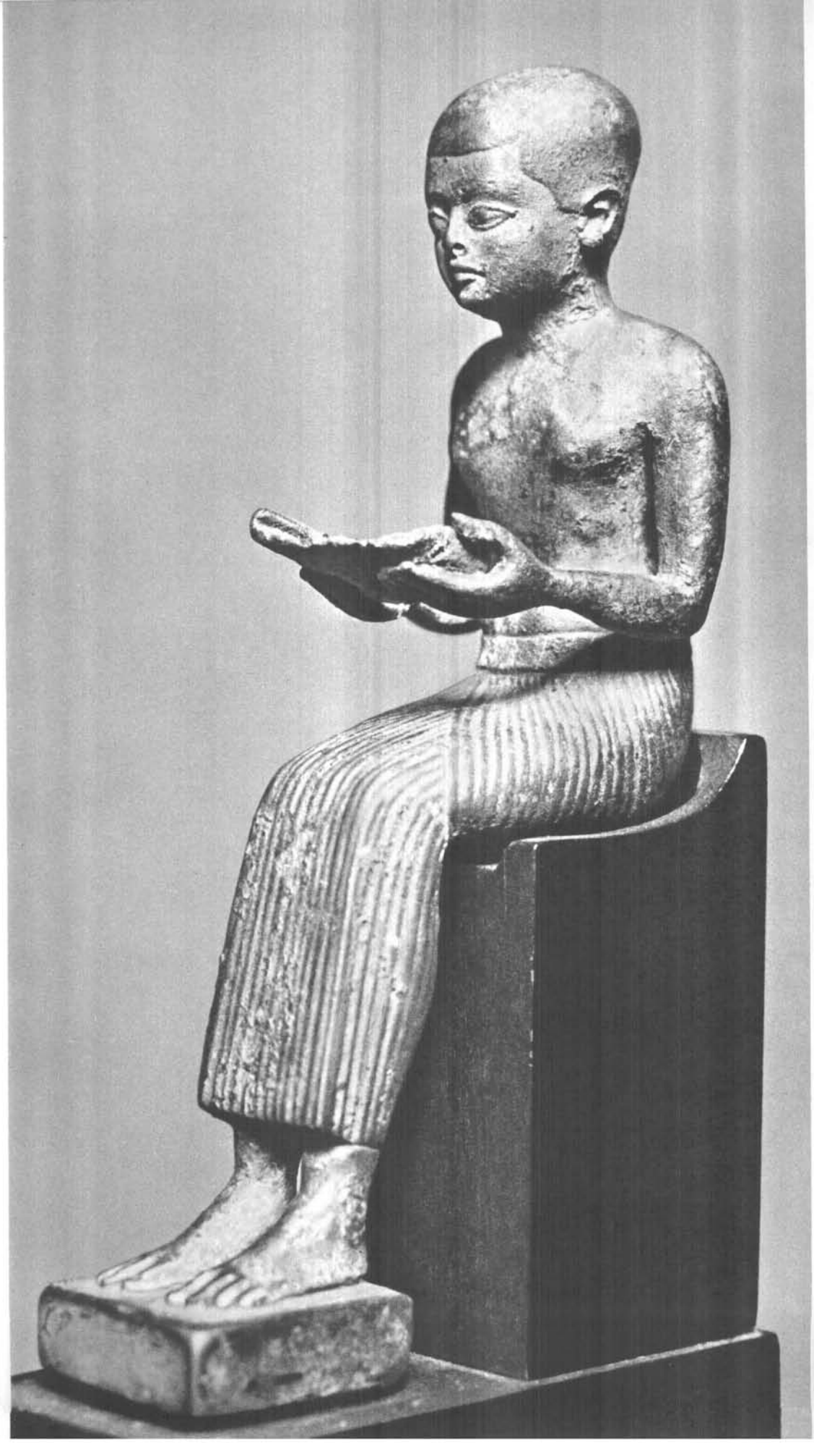
LÁMINAS 59 A 66 ▶

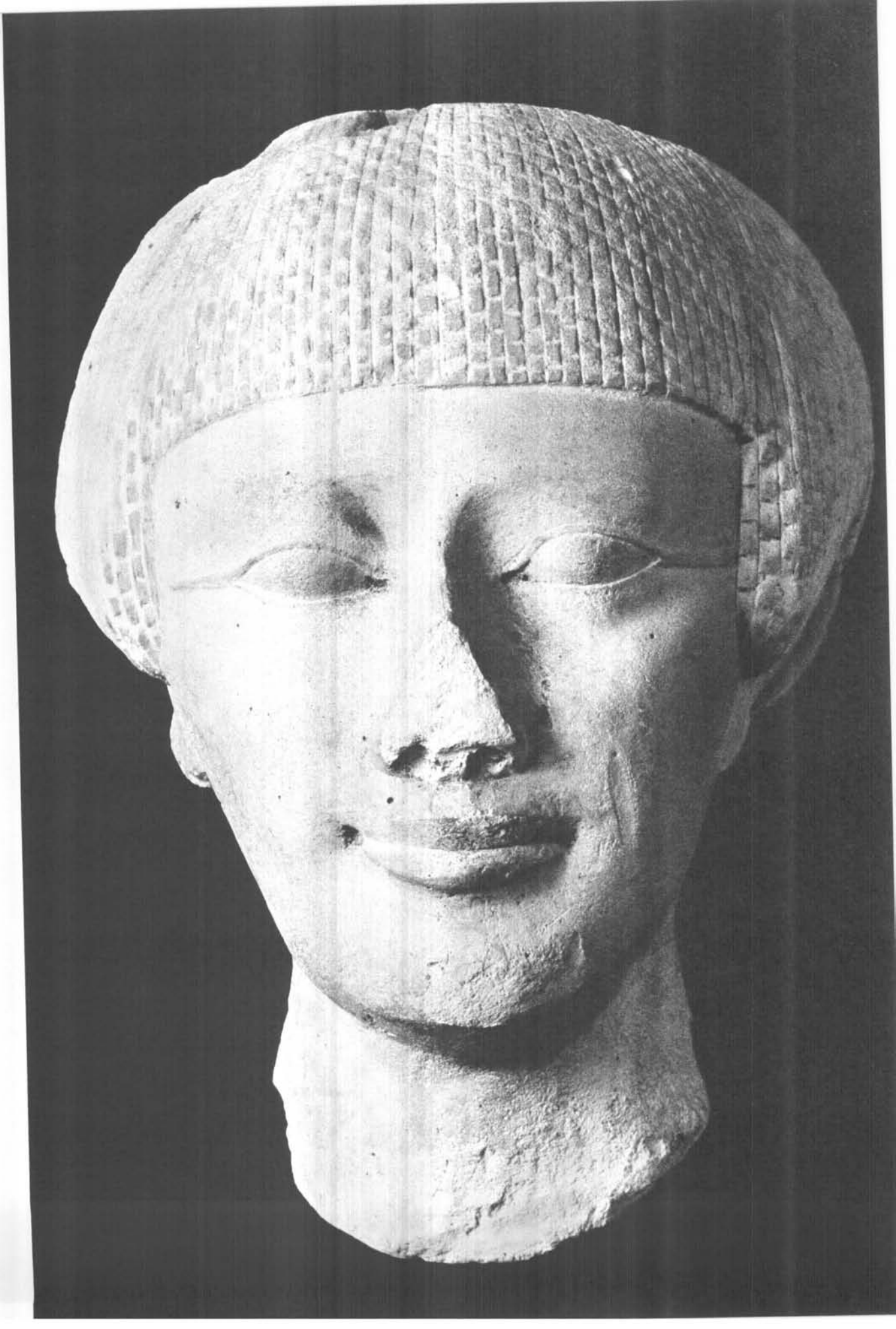




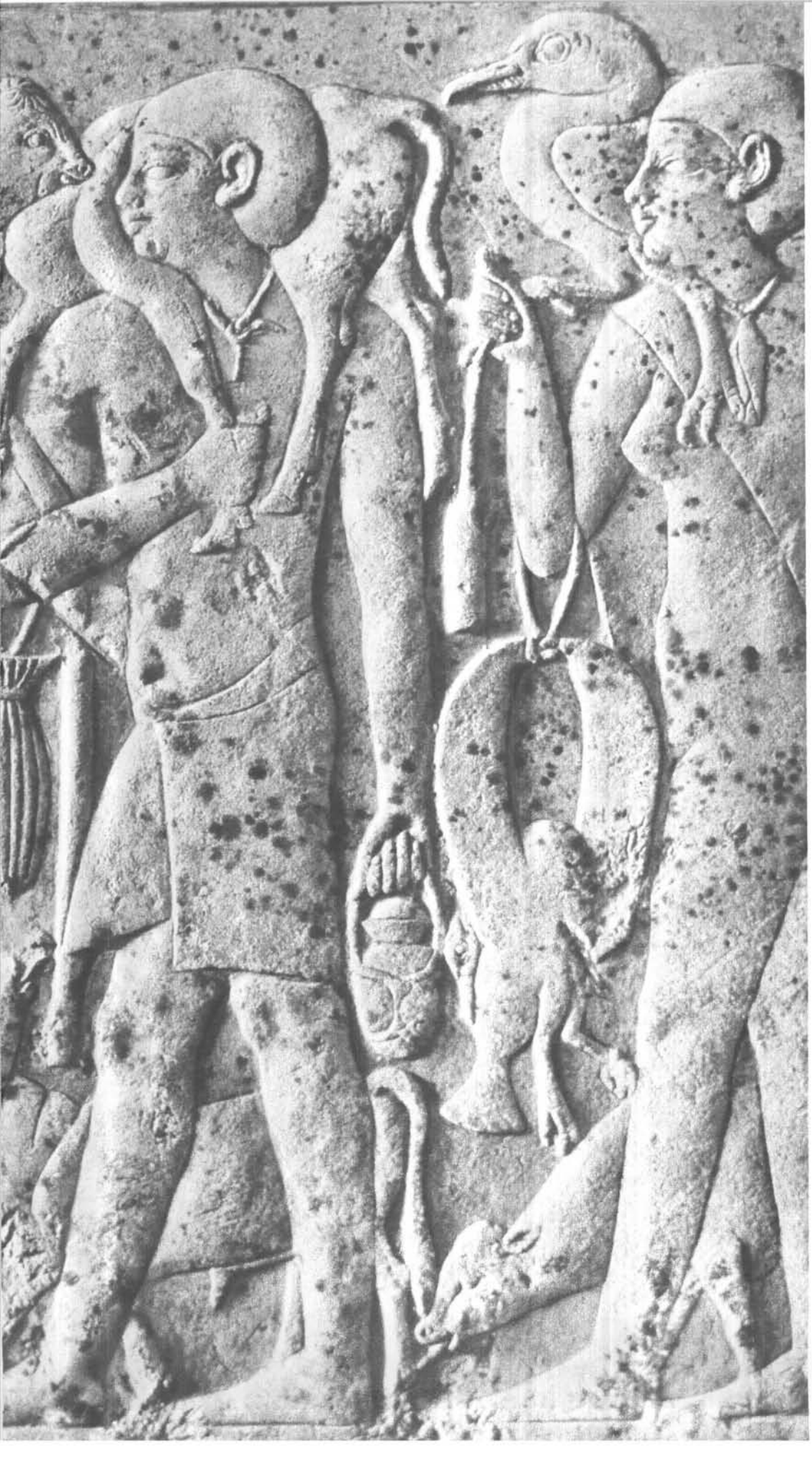














1. C. VALLAY, *Le Culte et les Fètes d'Adonis-Tammouz dans l'Orient Antique,* París, 1904.
2. MAGNIEN, *Les Mystères d'Eleusis,* págs. 143 y 144.
3. A. MORET, *Hist. Or.,* II, pág. 788.
4. *Salmos,* CXV: 17.
5. *Isaías,* XXXVIII: 18; XIV (descenso a los infiernos).
6. Parece que, efectivamente, se pueden clasificar, como explicamos a continuación, las fuentes del *Pentateuco* y de los libros que le siguen. La fuente *yahvista,* originaria del Sur, dataría del siglo IX; la fuente *elohista,* originaria del Norte, dataría del siglo VIII. Estas dos fuentes se unirían en el siglo VII. En tal momento, una cuarta fuente, descubierta en 621 en el templo, durante el reinado de Josías, habría producido el *Deuteronomio.* En el siglo VI estas diversas fuentes se habrían refundido en una versión única. En el siglo V, habría sido añadido el *Código Sacerdotal;* el capítulo I del *Génesis* pertenecería a dicha fuente. Finalmente, durante el siglo V o IV todas estas fuentes se habrían unido con carácter definitivo.
7. E. DRIOTON ha expuesto la idea de que las *Máximas de Amenemope,* obra tardía, fuesen la transposición egipcia, a menudo bastante errónea, de un escrito semítico original. Pero si el papiro data efectivamente de la época baja, las *Máximas* contienen nociones y giros que pertenecen al viejo fondo egipcio (cf. R. J. WILLIAMS, *The Alleged Semitic Original of the Wisdom of Amenemope,* en *J.E.A.,* XLVII (1961), págs. 100-106).
8. A. MORET, *La doctrine de Maât,* en *R. d'É.,* IV (1940), págs. 1-14.
9. Como lo prueba una estela dedicada por Ramsés II, alrededor de 1290, a una diosa Agana-Zapun, tocada con una corona de acerados cuernos que recuerdan los de Hathor (representada en G. MASPERO, *Hist. Anc. des Peuples de l'Orient,* II, pág. 677); cf. B. PORTER - R. MOSS, *Topographical Bibliography...,* VII (1951), pág. 383; A. ERMAN, *Das Denkmal Ramses II. im Ost-Jordanland* (en *Z.A.S.,* XXXI, 1893, pág. 100-101), que transcribe el nombre *i-r*^{3}*-k*^{3}*-n.i-d*^{3}*-p*^{3}*-n.*
10. *Prov.,* XXII: 39.
11. *Prov.,* XXIII: 1.
12. *Prov.,* XXII: 17 - XXIII: 11.
13. I *Reyes,* IV: 30.
14. I, *Sam.* XV: 22.
15. *Is.,* I: 11-17. Compárese con las *Instructions à Merikarê,* 128 y 129: «La virtud del justo es más favorablemente acogida (por Dios) que el buey del hombre injusto.»
16. El peso del corazón, o sea de la conciencia (en una balanza, uno de cuyos platillos contiene el corazón del difunto y el otro una estatuilla de la diosa Maat), es una noción propia de Egipto ausente de las demás religiones orientales. MORET observa que no vuelve a encontrarse más que en el Avesta reciente (el de los sasánidas) y, hacia la misma época, en el Corán.
17. *Prov.,* XXI: 3.
18. *Salmos,* IV: 6.
19. Paul HUMBERT, *Recherches sur les sources égyptiennes de la Littérature Sapientiale d'Israël, (Memoires* de la Universidad de Neuchâtel, 1929), considera que este párrafo es probablemente una glosa ortodoxa (pág. 112, n. 2). Véase en HUMBERT (págs. 17-74) la comparación de los pasajes de los *Proverbios* con las *Máximas de Amenemope,* que verdaderamente les sirvieron de modelo. Cf. H. GESE, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüchen Solomos und zu dem Buche Hiob,* Tubinga, 1958.
20. Dichas piezas han sido descubiertas en las excavaciones efectuadas por la Universidad de Harvard.
21. Pieza descubierta por THUREAU-DANGIN en el palacio construido por Adadnirari III en Arslan Tach.
22. Acerca de las relaciones entre Palestina y Egipto durante la dinastía XXVI véase A. DUPONT-SOMMER, *Un papyrus araméen d'époque saïte découvert à Saqqarah,* en *Semitica,* París, I, 1948, págs. 43-68. B. VAN DE WALLE, *Inscriptions égyptiennes,* en *Dictionnaire de la Bible,* Suplemento IV (París, 1949), presenta todo el material arqueológico y filológico egipcio referente a Siria y Pa-

◀ LÁMINAS 59 A 66

lestina desde los orígenes hasta el año 525 a. C.; para la época baja, véanse las cols. 469-482.

23. Paul HUMBERT, *op. cit.*, pág. 178. Sobre el mismo tema véase: CAUSSE, *L'Origine étrangère et la tendance humaine de la Sagesse juive,* en *Actes du Congrès d'Hist. des Religions,* II, 1925, págs. 45 y ss.; DOM HILAIRE DUESBERG, *Les Scribes Inspirés* (2 vols., París, 1938-1939) ha realizado un trabajo exhaustivo al destacar todos los pasajes de los moralistas judíos, egipcios y babilonios que aparecen emparentados (págs. 17-74); G. VON RAD, *Hiob. XXVIII und die altägypyische Weisheit,* en *Wisdom in Israel and in he Ancient Near East* (Leiden, 1955), págs. 293 y ss.

24. HERÓDOTO, I, 170. Acerca de Tales: P. TANNERY, *Pour l'Histoire de la Science hellène de Thalès à Empédocle* (2.ª ed., París, 1930), págs. 37 y ss., 54 y ss.; T. GOMPERZ, *Les Penseurs de la Grèce,* I (trad. franc. de A. REYMOND, París, 1928), págs. 69 y ss.; Leon ROBIN, *La Pensée grecque,* págs. 43-48; E. AMÉLINEAU, *La cosmogonie de Thalès et les doctrines de l'Égypte,* en *Rev. Hist. Rel.,* LXII, 1910; A. CHIAPARELLI, *L'Oriente e le origine della filosofia greca,* en *Athena e Roma,* XVII (1914), págs. 265-299; Gaston MILHAUD, *Nouvelles Études sur l'Histoire de la Pensée scientifique* (París, 1911), cap. *L'apport de l'Orient dans la Science grecque;* Stefan OSWIECIMSKI, *Thales, the Ancient Ideal of a Scientist,* en *Charisteria Thaddaeo Sinko oblata* (Varsovia, 1951), págs. 229-253; R. BACCOU, *Histoire de la Science grecque de Thalès à Socrate* (París, 1951), págs. 44 y ss.

25. John BURNET, *L'Aurore de la Philosophie grecque* (edición franc. de A. REYMOND, París, 1919), páginas 42-44. ARISTÓTELES, *Política,* I, 4-5.

26. ARISTÓTELES, *Metafísica,* I, 3.

27. ARISTÓTELES, *Del alma,* I, 5.

28. Sobre Anaximandro: T. GOMPERZ, *op. cit.,* páginas 80 y ss.; H. DIELS, *Anaximandre von Milet,* en *Neue Jahrb. für das kl. Alt.* LI, (1923), páginas 65 y ss.; J. BURNET, *op. cit.,* págs. 52 y ss.; R. BACCOU, *Histoire de la Science grecque,* páginas 66 y ss.

29. HERÓDOTO, II, 109; PLINIO, *Hist. Natur.,* II, 78.

30. G. RADET, *La Lydie et le monde grecq au temps des Mermnades,* pág. 284.

31. Los mapas egipcios más antiguos que conocemos datan de Seti I, y son los de la región de las minas de oro de Redisiyeh (F. CHABAS, *Oeuvres diverses,* I, pág. 53; G. GOYON, *Le Papyrus de Turin dit «des mines d'or» et le Wadi Hammamat,* en *A.S.A.E.,* XLIX (1959), págs. 337 y ss.).

32. J. BURNET, *op. cit.,* pág. 55.

33. ARISTÓTELES, *Fís.,* V, 204.

34. BURNET, *op. cit.,* pág. 61.

35. DHORME, *Littérature babylonienne,* pág. 34.

36. Citado por R. ROBIN, *op. cit.,* pág. 52.

37. *Ibidem,* pág. 53.

38. A. RIVAUD, *Le Problème du Devenir et la notion de la Matière dans la Philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste* (París, 1906).

39. Acerca de Anaximenes, v. T. GOMPERZ, *op. cit.,* págs. 87 y ss.; BURNET, *op. cit.,* págs. 76 y ss.; Robert BACCOU, *Histoire de la Science grecque,* páginas 79 y ss.

40. ROBIN, *op. cit.,* pág. 55.

41. Citado por ROBIN, *op. cit.,* pág. 54.

42. CICERÓN, *De Nat.,* I, 26 (J. BURNET, *op. cit.,* pág. 83).

43. DIÓGENES LAERCIO, I, 1; Tales lo utiliza en su testamento.

44. G. GLOTZ, *Histoire grecque,* I, pág. 557.

45. H. DIELS, *Die antike Pessimismus* (Berlín, 1922).

46. Acerca de Pitágoras: J. BURNET, *op. cit.,* págs. 93-126; G. MILHAUD, *Leçons sur les origines de la Science grecque,* págs. 190 y ss.; A. DELATTE, *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce,* Bruselas, 1922; *Essai sur la Politique pythagoricienne,* en *Bibl. Fac. Philos. Liège,* XXIX, 1922; *Études sur la littérature pythagoricienne,* en *Bibl. Éc. Pratique des Hautes Études,* núm. 217, París, 1915; L. ROBIN, *op. cit.,* págs. 59 y ss.; H. DIELS-W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker,* I (Berlín, 1951), págs. 446 y ss.; P. TANNERY, *op. cit.* (2.ª ed., París, 1930), págs. 381 y ss.; P. M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la Pensée grecque* (2.ª edición, París, 1949), págs. 195 y ss.; Abel REY, *La Jeunesse de la Science grecque* (París, 1933), págs. 103 y ss., 230 y ss., 270 y ss.; 364 y ss.; Jacques CHEVALIER, *Histoire de la Pensée,* I (París, 1955), págs. 71 y ss.

47. PORFIRIO, *Vida de Pitágoras,* 19. Esta idea de la metempsícosis, que se interpone entre la vida de este mundo y la vida eterna como una prueba, es, desde luego, de origen egipcio. No aparece en la doctrina osiríaca, pero el hecho de que también Heródoto haya atribuido a los egipcios la creencia en la metempsícosis demuestra que

ciertos símbolos que se encuentran en el *Libro de los Muertos* han sido interpretados por los griegos en este sentido: «Los egipcios pretenden que Isis y Osiris reinan sobre los muertos —escribe Heródoto (II, 123)—; no obstante, son los primeros que han hablado de esta doctrina según la cual el alma del hombre es inmortal y, después de la destrucción del cuerpo, entra siempre en otro ser que nace. Dicen que cuando ha recorrido todos los animales de la tierra y del mar y todos los pájaros, vuelve a entrar en un cuerpo humano. El circuito se efectúa en tres mil años. Hay griegos que se han apoderado de esta doctrina como si fuese suya propia; unos de antiguo, otros recientemente. Yo sé sus nombres, pero no los escribo». Estos griegos son Ferécides y Pitágoras. Heródoto confunde aquí manifiestamente ideas egipcias e ideas pitagóricas. El «renacimiento» del egipcio difunto *(Libro de los Muertos,* XVII, 81,86; LXXXV) es un símbolo constante que los griegos debieron aprender al dedillo. La estancia en el Hades de que habla Pitágoras es objeto de numerosos capítulos del *Libro de los Muertos* consagrados al viaje y la estancia de las almas en el mundo inferior de la *duat,* donde las almas son juzgadas por el tribunal de Osiris, y castigadas por los pecados que han cometido *(Id.,* XVII, 64 y ss.). Según el egipcio, el alma no llega a la morada de los espíritus más que cuando ha podido desembarazarse de la materia que trata de retenerla *(Id.,* XXXIV a XLII y XVI.) Ello es, sin duda, lo que los griegos han interpretado como obligación del alma de permanecer encarnada en el cuerpo de un animal hasta el día de su suprema liberación. Los símbolos del *Libro de los Muertos* que narran la transformación del alma del difunto en gato *(Id.,* XVII, 45), en gavilán *(Id.,* XVII, 60), en fénix *(Id.,* LXXXIII), en golondrina *(Idem,* LXXXVI), en serpiente *(Id.,* LXXXVII), o en cocodrilo *(Id.,* LXXXVIII), son indudablemente el origen de esta metempsícosis que los griegos han creído hallar en la religión egipcia. El propio Pitágoras nos facilita una prueba de ello al ver en la metempsícosis la razón del culto de los animales en cuyos cuerpos se reencarnan las almas con mayor frecuencia. Véase A. DELATTE, *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce,* y BURNET, *op. cit.,* pág. 103; estos autores no han podido explicar dicha metempsícosis. Como tantos otros puntos precisos de la doctrina pitagórica, ésta queda explicada por el propio texto del *Libro de los Muertos,* que Pitágoras conoció sin duda alguna. H. RANKE, *Zum Wiedergeburtsglauben der alten Aegypter,* en *Z.A.S.,* LXXIX (1954), págs. 51-54, demuestra que los egipcios no han creído nunca en la metempsícosis.

También del *Libro de los Muertos* obtuvo Pitágoras la idea de que ciertos seres selectos recuerdan las sucesivas visitas hechas por su alma al Hades, lo que les vale conocer la verdad, conocimiento que el *Libro de los Muertos* atribuye efectivamente, como se recordará, a las almas de los difuntos que sobreviven en el reino de los dioses (XXV y XVII, 5).

La afirmación de Heródoto que pretende que el alma, después de haber pasado por los cuerpos de diferentes animales, vuelve a entrar en un cuerpo humano, es una interpretación errónea del símbolo que para expresar que el alma es admitida a la vida eterna la presenta como reunida a su personalidad.

En cuanto al ciclo de 3.000 años al que alude Heródoto, es totalmente extraño a Egipto. Son los babilonios los que establecieron, de acuerdo con la sucesión de los equinoccios, un ciclo cósmico, cuya idea, en la época de Heródoto, había sido aprovechada por Heráclito (BURNET, *op. cit.,* pág. 178). El ciclo después del cual el alma conseguirá la liberación es también una concepción zoroástrica que prevé dos ciclos de 3.000 años, transcurridos los cuales vendrá el Mesías y hará triunfar el Bien.

48. *Libro de los Muertos,* II, 1; XLV, 1; Thot, el dios de la sabiduría, vive también en la luna (LXXX, 6).
49. L. ROBIN, *loc. cit.,* pág. 68.
50. J. BURNET, *op. cit.,* págs. 111 y ss.
51. J. BURNET, *op. cit.,* pág. 109.
52. En opinión de BURNET, Pitágoras no se representaba todavía a los cuerpos celestes como esferas sino como círculos. Tampoco los concebía como cuerpos materiales sino, al igual que los egipcios, como espíritus o como la morada inmaterial de estos últimos.
53. Isidore LEVY, *La Légende de Pythagore,* pág. 9, n. 1, y F. CUMONT, en *Rev. Hist. Rel.,* II, pág. 206. Véase también MAGNIEN, *op. cit.,* págs. 105 y ss.
54. PLUTARCO, *De Iside,* X; Theodor HOPFNER, *Plutarch Über Isis und Osiris,* II (Praga, 1941), págs. 90 y ss.
55. DIODORO, I, 96.
56. IÁMBLICO, *Vie de Pythagore,* 18.

57. Paul TANNERY, *Pour l'Histoire de la Science hellène* (2.ª ed., París, 1930), págs. 123 y ss.; P. M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la Pensée grecque* (2.ª ed.), págs. 273 y ss.; Mario UNTERSTEINER, *Senofane, testimonianze e frammenti* (Florencia, 1956), págs. I-CCLXXX y 1-155 (fragm. y trad.).
58. J. BURNET, *op. cit.*, cap. II.
59. JENÓFANES, frag. 23.
60. Fragm. 24.
61. Fragm. 25.
62. Fragm. 26.
63. Véase J. BURNET, *op. cit.*, págs. 142 y 143.
64. J. BURNET, *op. cit.*, pág. 136.
65. Trad. E. GREBAUT, *Hymne à Ammon-Ra du Musée de Boulaq;* G. ROEDER, *Urkunden zur Religion des alten Aegyptens* (Jena, 1915), págs. 4 y ss.
66. Himno de Amón de Leiden, trad. A. ERMAN, *La Religion des Égyptiens* (trad. fr.), pág. 164; J. ZANDEE, *De Hymnem van Amon van Papyrus Leiden I 350* (Leiden, 1947), pág. 75 (IV, 19); G. ROEDER, *Die ägyptische Religion in Texten und Bildern, II: Die ägyptische Götterwelt,* págs. 276 y siguientes.
67. E. FAURE, *L'Égypte et la Pensée présocratique* (París, 1923).
68. Cf. Max GUILMOT, *Xénophane et l'Egypte,* en *C. d'É.,* XIX/37 (1944), págs. 74-84 (textos griegos y egipcios citados).
69. W. WOLF, *Die Kunst Aegyptens, Gestalt und Geschichte* (Stuttgart, 1957), págs. 602 y ss.; W. St. SMITH, *The Art and Architecture of Ancient Egypt* (1958), págs. 238 y ss.
70. PERROT y CHIPIEZ, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité,* VII, págs. 57 y ss., fig. 5 y 6; pág. 173, fig. 56.
71. C. DUGAS, *La Céramique des Cyclades,* págs. 226 y 227.
72. C. POTTIER, *Catalogue des Vases Antiques du Musée du Louvre,* págs. 416 y ss.
73. HERÓDOTO, I, 51, 141; IV, 152.
74. *Bulletin de Correspondance Hellénique,* XLVII (1923) pág. 539, fig. 16.
75. PERROT y CHIPIEZ. *op. cit.*, VIII, pág. 392, figura 185.
76. P. GILBERT, *Eléments égyptiens à l'origine des Ordres grecs,* en *C. d'É.,* XVI/31 (1941), págs. 52-68. En lo que se expone a continuación utilizó sus documentos.
77. J. CAPART, *Architecture,* lám. 99.
78. L. BORCHARDT, *Aegyptische Tempel mit Umgang,* en *Beitrage für ägyptische Bauforschung und Altertumskunde,* II (El Cairo, 1938).
79. G. MASPERO, *Hist. de l'Art (Ars Una),* pág. 228, fig. 427.
80. R. DEMANGEL, *Fenestrarum imagines,* en *Bull. Corr. Hell.,* LV (1931), págs. 116-163.
81. P. GILBERT, *op. cit.*, pág. 53.
82. *Ibidem,* pág. 53.
83. *Ibidem,* pág. 54; lám. I, a, b, c, d, e.
84. *Ibidem,* pág. 54, lám. I, f., según G. JÉQUIER, *Manuel d'Archéologie égyptienne,* I, *Les éléments de l'architecture* (París, 1924), pág. 163.
85. E. NORMAN GARDINER, *Olympia* (Oxford, 1925), pág. 226; A. MARQUAND, *Greek Architecture* (Nueva York, 1919), págs. 73 y 74, fig. 56 y 57.
86. P. GILBERT, *op. cit.*, pág. 54 y 55.
87. P. DUCATI, *L'Arte classica* (Turín, 1927), pág. 117, fig. 134.
88. P. GILBERT, *op. cit.*, lám. I, j.
89. *Ibidem,* pág. 55, lám. I, i.
90. *Ibidem,* pág. 55, según D. S. ROBERTSON, *A Handbook of Greek and Roman Architecture* (Cambridge, 1929), pág. 65.
91. P. GILBERT, *op. cit.*, lám. I, k.
92. *Ibidem,* lám. I, h.
93. Reproduzco aquí el pasaje donde P. GILBERT, pág. 57, expone su tesis. Personalmente, la creo justificada.
94. P. GILBERT, *op. cit.*, pág. 59.
95. *Ibidem,* pág. 60.
96. *Ibidem,* págs. 61 y ss.
97. *Ibidem,* véase fig. 5.
98. Por consiguiente, P. GILBERT halla el origen del capitel jónico en Egipto, pero a través de Lidia.
99. F. PETRIE, *Naukratis,* Londres, 1888, pág. 13, lám. III.
100. P. DE LA COSTE-MASSILIÈRE, *Au Musée de Delphes* (París, 1936), págs. 455-459.
101. F. NOACK, *Eleusis, Die Baugeschichte. Entwickl. d. Heiligtums* (Berlín, 1927), págs. 16, 48, 93, 139, 167.

1. La evolución política en Persia [1] A mediados del siglo VI, en el momento en que Egipto, regido por Amasis, se halla en el apogeo de su prosperidad, la evolución general que predomina en Oriente ha creado una estrecha interdependencia entre todos los pueblos. Ninguna nación puede ya vivir en el aislamiento. Dondequiera que sucedan, los grandes acontecimientos políticos tienen una inmediata repercusión internacional. El mundo oriental es dominado esencialmente por cuatro grandes estados: Egipto, que ha dejado ya de extenderse por el continente asiático; Lidia, que domina toda el Asia Menor hasta el Halys; Babilonia, que se extiende desde el golfo Pérsico hasta Siria y cuenta con la gran vía de comunicación que, a través de Fenicia y de Mesopotamia, une el Mediterráneo con la India; y, finalmente, el Imperio medo, que, desde las orillas del mar Negro hasta las del Caspio y la frontera de las Indias, rodea al mundo oriental con un vasto estado feudal donde reina Astiages, en Ecbatana, su remota capital.

De todos los grandes Estados, el Imperio medo es el que menos ha evolucionado. No presenta una tradición nacional como Egipto, ni una potencia comercial como el Imperio de Babilonia, ni una expresión geográfica que reúna en una poderosa unidad económica pueblos de razas, idiomas, religiones y costumbres diversos, como sucede con el reino lidio. Es una vasta amalgama de pueblos extranjeros entre sí, cuyos príncipes se han visto obligados a aceptar la soberanía del rey medo. Viven bajo un régimen feudo-señorial que los aísla y fracciona en pequeños grupos carentes de homogeneidad nacional e intereses comunes. Es el tipo del imperio feudal que sólo existe mientras se mantienen los vínculos de vasallaje entre los reyes locales y el rey de reyes. Sin embargo, en este grandioso Imperio sin unidad aparecen varios centros de atracción. Lindante con el mar Negro, el Caspio y la India, el Imperio medo es atravesado por numerosas e importantes rutas comerciales que llevan a Europa, el Extremo Oriente y la India. No solamente rodea el antiguo mundo oriental, sino que domina sus vías de acceso hacia otras partes del mundo con quienes las relaciones son cada vez más intensas. La ruta de caravanas que va a la India a través del Elam es una arteria esencial para el continente del Asia Anterior; el mar Negro es una puerta que se abre al mismo tiempo a las minas del Cáucaso, al trigo de Escitia y al mundo marítimo

griego; en cuanto a la ruta que conduce al Extremo Oriente, lo único que de ella conocemos es su existencia. Estas rutas son la armazón que confiere al Imperio medo su consistencia interior y su importancia internacional. Por otra parte, aunque los reyes medos no dispongan de una flota, poseen un ejército nacional reclutado entre los señores feudales persas y entre los terratenientes de Media, pequeña nobleza que se autofinancia sus gastos de equipo.

Esencialmente, el Imperio medo es una creación de los reyes de Ecbatana. Por consiguiente, sólo existe en función de la dinastía que lo dirige y que ha logrado una posición preponderante en las relaciones internacionales. El rey de Babilonia y el de Lidia han tratado de aliarse con el monarca medo, y éste les ha concedido a sus hijas en matrimonio. La inmensidad del territorio del Imperio, el ejército de que dispone, las rutas que controla y las grandes posibilidades que se abren ante él, lo convierten en una especie de árbitro internacional. El equilibrio establecido entre Egipto, Babilonia y Lidia quedará irremisiblemente destruido por cualquier intervención del rey medo, ya fuese en el Asia Menor o en Mesopotamia. La constitución de un gobierno central en Ecbatana según el modelo babilónico, el dominio de los medos sobre las principales vías comerciales, su presencia en el Tigris, por donde penetran en el sistema económico del Oriente clásico, obligan a prever el rápido desarrollo de esta nueva fuerza, cuyo volumen aparece como una grave amenaza para el equilibrio político existente.

Este inmenso Imperio de vastos horizontes se apoya por completo en la fuerza del pequeño estado medo-persa que constituye su núcleo. Ese estado en plena evolución está minado por una crisis interior que la diplomacia babilónica, siempre al acecho, desea aprovechar para impedir que en su frontera oriental se forme una potencia excesivamente importante. La historia interior de las tribus medos y persas durante el reinado de Astiages constituye, pues, el punto neurálgico de la política internacional.

Astiages, el rey medo, no era para los príncipes persas más que un soberano cuya autoridad soportaban a regañadientes. Para asegurarse su fidelidad, había concedido en matrimonio su hija Mandane a Cambises, rey de Anzán [2]. Pero la política monárquica de Astiages tropezaba también con la oposición del feudalismo persa, del que Ciro, hijo precisamente de Cambises y de Mandane, asumirá personalmente la dirección. La oposición de Astiages hizo agruparse a los señores feudales persas; una asamblea formada por la nobleza otorgó a Ciro el poder real, y con ello se consiguió la unidad de Persia. Fortalecido por esta unidad, Ciro rechazó la soberanía de Astiages (555).

Durante esta crisis, el rey de Babilonia no había permanecido inactivo y había apoyado insistentemente a Ciro contra Astiages, esperando con ello romper en dos estados el excesivamente extenso Imperio medo. Estalló la guerra entre el vasallo re-

belde y su soberano. La caballería persa derrotó al ejército medo, y Astiages cayó prisionero de su rebelde nieto. Aunque fue tratado por él con los máximos honores, la dinastía persa, personificada por Ciro, sustituyó en el trono del rey de reyes a la dinastía meda (549).

El rápido triunfo de Ciro frustró los planes de la diplomacia babilónica, que seguía atentamente los pasos de Sardes y de Sais. No obstante, Babilonia, fiel a su política de paz, no efectuó movimiento alguno.

En cambio, Creso, el rey de Lidia, especulando sobre los conflictos interiores que debían acompañar necesariamente a la usurpación de Ciro, tomó abiertamente partido por su aliado Astiages. Con el pretexto de vengarle, cruzó el Halys, apeló a la ayuda militar de Babilonia y Egipto, y envió una embajada a Esparta, que empezaba a convertirse en una potencia militar, para proponerle una alianza.

Comprendiendo todo el interés que para Egipto representaba impedir que el rey persa se instalase en Lidia, Amasis se apresuró a enviar refuerzos a bordo de navíos egipcios, chipriotas y fenicios. Nabonid, rey de Babilonia, cometió el error de observar una neutralidad excesivamente prudente, y Creso, subestimando las fuerzas de su adversario, marchó contra él sin esperar a las tropas egipcias. Junto a las costas del mar Negro tuvo lugar una batalla de resultado incierto. Creso se batió en retirada, pero los persas fueron más rápidos. Según Heródoto [3], los caballos de los lidios, asustados por los camellos que montaban los persas, se negaron a presentar combate, y Creso se vio obligado a refugiarse en su capital. Ésta fue tomada al asalto a los pocos días, antes de que los refuerzos de Amasis pudiesen acudir en su auxilio (546).

Las ciudades de Jonia, que soportaban de mala gana la tutela de Creso, se habían negado a prestarle ayuda, y el inesperado hundimiento del poderío lidio las dejaba solas ante el ejército persa. Divididas por sus conflictos políticos y sociales, no acertaron siquiera a unirse, a pesar de los reproches de Tales, quien les conjuraba a confederarse estrechamente ante el enemigo y a unir las considerables fuerzas de que disponían gracias a su posición, sus flotas y sus recursos financieros. Pero cada una de ellas, rival de sus semejantes, sólo aspiraba a salvarse a sí misma y emprendieron negociaciones con Ciro por separado. Éste rechazó todas sus ofertas de alianza, y, para que resultase imposible cualquier coalición entre ellas, firmó únicamente con la ciudad de Mileto, la más importante, un tratado de amistad [4].

Esparta no contestó a las peticiones de ayuda, y algunos meses más tarde todas las ciudades griegas de Asia — exceptuando a Mileto y las ciudades insulares — sucumbieron ante el ejército del general persa Harpalo, y se vieron integradas, junto con Lidia, en dos satrapías, cuyas capitales eran Sardes y Dascilio.

Ciro, magnánimo, puso en libertad a Creso y le ofreció como compensación algunos burgos de Media [5].

Pocos meses de campaña militar habían bastado para transformar todo el equilibrio del Mediterráneo.

Al dejar de ser un estado independiente orientado hacia Grecia y Egipto, Lidia se convertía bruscamente en uno de los elementos esenciales del Imperio persa. La política común que se perfilaba entre Sardes, Sais y las ciudades griegas, y que aseguraba la paz en el Mediterráneo oriental al mismo tiempo que preparaba allí una compenetración de la vida económica, de la vida religiosa y de las concepciones sociales, produciría una ruptura política total entre el litoral asiático y el litoral europeo del mar Egeo.

A los estados nacionales, Lidia y Egipto, que evolucionaban hacia una civilización cada vez más individualista, y entre los cuales se organizaba una vida internacional basada en los principios de la independencia recíproca, sucedía la concepción absolutista de un gran imperio en formación.

Persia adquiría un rango entre los estados marítimos. El Ponto Euxino, que desde hacía tres siglos se había convertido en un mar griego, quedaba cerrado a la navegación de la Grecia continental. Las ciudades más ricas y activas del mundo griego se hallan integradas en un Imperio asiático, cuya capital, trasladada a Susa, se encontraba en un mundo totalmente desconocido para ellas.

2. La transformación del equilibrio internacional

La victoria persa representaba serias consecuencias para Egipto. No solamente su prosperidad económica se hallaba ligada en gran parte a la de las ciudades jonias; su supremacía marítima se veía también comprometida por el hecho de que Persia disponía a la vez de las flotas fenicias y jónicas. Sin embargo, después de la conquista de Lidia y Jonia, Ciro tuvo la prudencia de no avanzar con excesiva rapidez hacia el mar. De 545 a 539 extendió sus conquistas hasta el lago Oxus (mar de Aral), al norte, hasta el río Yaxartes, al nordeste, y hasta el Indo, al sudeste.

Al ampliar sus estados hasta las mesetas del Alta Asia, ganaba una inagotable reserva de soldados de caballería. ¿Cabe admitir que estas grandes campañas, en el transcurso de las cuales se perdió más de un ejercito persa, sólo fueron determinadas por el anhelo de protegerse ante las incursiones de los nómadas? No lo creo. Al adueñarse de las vastas estepas asiáticas, hasta el Turquestán, Ciro entraba directamente en contacto con el Asia central. Tan poco fue el Iaxartes para Ciro una frontera destinada a separarle de un mundo desconocido, que en un vado del río, sin duda frecuentado ya por los mercaderes babilonios, fundó la ciudad de Cirópolis. Hacia el sur, la ocupación de las mesetas del Irán le convertía en dueño de las rutas de caravanas que se dirigían hacia el rico país del Indo, que, como Mesopotamia y el valle del Nilo,

había sido durante el tercer y el cuarto milenios uno de los grandes centros de la civilización y de la actividad económica del mundo oriental.

Dueño de Lidia y de las ciudades jónicas, Ciro tenía a su merced a toda el Asia Anterior. Después de asistir impasiblemente a la conquista de Lidia, Babilonia había firmado su propia sentencia de muerte. Rodeada en todas sus fronteras por el Imperio persa, que controlaba entonces todas las rutas vitales para el Imperio babilónico — la de las Indias, la del Éufrates, la del mar Negro y la del mar Egeo —, Babilonia se hallaba a la merced de Ciro. Éste entró en ella en 539 sin encontrar ninguna resistencia. Nabonid, respetado como antes lo fuera Creso, fue nombrado gobernador de la satrapía de Carmania, mientras la antigua y prestigiosa capital era entregada a Cambises, el hijo de Ciro, quien, asociado al trono, asumió el título de rey de Babilonia.

Dueños los persas del Asia Menor y de Babilonia, las ciudades fenicias no podían sino someterse, y así lo hicieron. En siete años, toda la costa del Asia Anterior, desde la región del Cáucaso hasta la frontera egipcia, había caído en manos del gran monarca, y toda el Asia Anterior le rendía obediencia.

3. Egipto y Grecia ante Persia

Para disputarle el dominio del mar sólo quedaban Egipto y la isla de Samos, única de las ciudades griegas independientes que poseía una flota importante.

La creciente prosperidad de las ciudades de Jonia y de la Magna Grecia, conseguida al aumentar incesantemente la actividad de la navegación y del comercio entre Oriente y Occidente, había convertido a Samos y a las ciudades del istmo de Corinto en puntos esenciales del tráfico internacional.

A medida que la actividad económica de las ciudades griegas, su población y su riqueza mobiliaria aumentaban y se desarrollaban, el movimiento democrático adquiría mayor amplitud. En las ciudades del istmo, en Corinto, Megara y Sicione, las tiranías, que, después de haber acabado con el régimen aristocrático de los señores feudales, habían tratado de instaurar en ellas un poder hereditario, habían sido derrocadas, y, tras un período de conflictos sociales, se había formado un régimen de democracia moderada en el que dominaba la clase mercantil. En Egina, ciudad industrial donde los artesanos ocupaban un importante lugar junto a los trabajadores serviles, triunfaba, por el contrario, la democracia popular.

Lentamente arrastrada hacia la actividad económica por la influencia de las ciudades de la isla de Eubea y el istmo de Corinto, Atenas proseguía su evolución social. En 561, pocos años después de la revolución que en Sais había llevado a Amasis al poder, y el mismo año en que el partido democrático triunfaba en Sardes con el advenimiento de Creso, Pisístrato [6], al frente de unas bandas populares, instauraba en Ate-

nas una tiranía apoyada en la plebe y la burguesía mercantil, restauraba el orden, acababa de resolver el problema agrario estimulando la pequeña propiedad gracias a la creación de un crédito agrícola, orientaba hacia el mar la actividad urbana y abría de par en par las puertas a los extranjeros que deseasen convertirse en ciudadanos [7].

La conquista de Jonia por Ciro en 546 tuvo profundas repercusiones en el mundo griego. En vez de oscurecer la prosperidad de las ciudades de Grecia y de las islas, dioles un nuevo impulso. La emigración de numerosos jonios a Atenas, entonces ciudad de segunda fila tanto en el aspecto económico como en el cultural, iba a convertirla en la sucesora de Mileto. Magna Grecia, en aquel tiempo en plena efervescencia democrática, al dar asilo a Pitágoras y a Jenófanes se disponía a transformarse en el gran hogar del pensamiento griego en el Mediterráneo central. Por su parte, Samos adquiría un puesto cada vez más preponderante en el tráfico marítimo.

El desarrollo económico de Atenas y de las islas viose acompañado por incesantes conflictos. En Atenas, los partidos luchaban implacablemente entre sí por apoderarse del gobierno, exiliando y volviendo a llamar por tres veces consecutivas a Pisístrato, quien, para asegurar su dominio, formó una estrecha alianza con Ligdamis, jefe del partido democrático de Naxos, y con Polícrates, que preparaba un golpe de estado en Samos.

En 535, las tiranías democráticas triunfaron simultáneamente en Atenas, donde Pisístrato venció definitivamente al partido oligárquico en Maratón; en Naxos, donde Ligdamis instauró un poder popular y autocrático, y en Samos, donde Polícrates, apoyado por los marineros y el populacho, puso punto final a las luchas civiles aplastando al partido oligárquico.

Polícrates era un hombre perteneciente a una clase nueva. Hijo de un aventurero que había amasado una fortuna en la navegación, era propietario de unos talleres de tejidos en Samos y fabricaba vajillas de bronce. Era un individuo brutal y realista, ávido de riquezas, de gloria y de poder. Como la de Pisístrato y la de Amasis, su política estaba dominada por objetivos económicos. La reforma agraria de Polícrates, exactamente paralela a la de Pisístrato en Atenas y a la de Amasis en Egipto, tendía al desarrollo de la pequeña propiedad y de la industria.

El puerto de Samos se convirtió en uno de los grandes puertos de Grecia [8]. Su flota de guerra llegó a contar cuarenta trirremes y cien pentecóntoros.

Como anteriormente Amasis en Sais, y, en menor escala, al igual que los tiranos de Corinto, Megara y Sicione, Pisístrato en Atenas y Polícrates en Samos emprendieron una política de grandes obras públicas, dotando con canalizaciones de agua y templos de piedra a sus ciudades. Aunque en esta época Atenas solamente erigió en la Acrópolis el Hecatómpedon, templo aún muy primitivo [9], Samos, en cambio, edificó el Heraion, que llegaría a rivalizar con el Artemision de Éfeso.

Como había sucedido en Sais, el movimiento democrático fue acompañado en Atenas y Samos por una fuerte corriente de misticismo. Samos presenció en sus calles el desfile de procesiones dionisíacas, seguidas de banquetes generosamente ofrecidos al pueblo. Por consiguiente, la política de los tiranos griegos fue parecida en todos los aspectos a la de Amasis, que, después de la caída de Creso, seguía siendo el único rey poderoso en quien podían apoyarse las ciudades marítimas griegas.

La alianza de Pisístrato, Ligdamis y Polícrates fue acompañada, como era lógico, de un acuerdo entre el último y Amasis [10].

Egipto y las ciudades griegas independientes, con las cuales Naucratis establecía un estrecho y permanente contacto económico, agrupaban sus fuerzas contra Persia.

Desde Chipre y los puertos del Delta, en poder de Amasis, y desde Samos, donde Polícrates disponía de una poderosa flota de guerra integrada por los mayores buques de la época [11], los aliados dominaban a las fuerzas navales fenicias y jonias de que podía disponer Ciro. A la hegemonía continental persa, Egipto y Samos oponían el dominio del mar.

La conquista de toda el Asia Anterior por Persia había unido el continente bajo la autoridad del rey. Para escapar al abrazo asiático, Egipto sólo podía seguir una política: formar un bloque con las potencias marítimas. Se preparaba un duelo entre la tierra, en la que se estaba organizando un gran imperio absolutista, y el mar, dominado por unas potencias en plena efervescencia democrática.

Cuando Ciro murió, en 529, combatiendo en las fronteras orientales de su Imperio, había dado fin a la obra inmensa que antes de él no había podido realizar ningún conquistador: el Indo, el mar Caspio, el mar Negro, el Mediterráneo, el mar Rojo y el golfo Pérsico marcaban los límites de un inmenso Imperio, cuyo soberano, en su lejana capital de Susa, titulábase orgullosamente «Rey de los Países».

Para agrupar el continente bajo su autoridad, Ciro, en vez de practicar una política de terror, se había presentado como liberador de los pueblos. Indudablemente, la conquista no se había llevado a cabo sin violencias y sin pillajes; Sardes, tomada al asalto, había sido totalmente saqueada. Pero los procedimientos de la rapiña organizada, las matanzas y crueldades sistemáticas, la deportación de las poblaciones subyugadas y el suplicio de los príncipes vencidos, habían sido repudiados y reemplazados por una nueva política de colaboración. Después de su derrota en Sardes, Creso había sido acogido como príncipe de la corte de Susa, donde se convirtió en uno de los principales consejeros del rey. Nabonid, derrocado como soberano de Babilonia, vivía como sátrapa en la provincia oriental de Carmania.

En Babilonia, Ciro se había proclamado el elegido de Marduk. La gran capital había sido tratada con benignidad; para no humillarla, Ciro le había conservado su prestigio real, y había entronizado en ella a su propio hijo. Pero al mismo tiempo se

había presentado también como liberador de todos los pueblos antes sometidos a Babilonia. Los dioses que habían sido llevados cautivos a ésta fueron devueltos a sus santuarios y las poblaciones deportadas habían sido autorizadas a regresar a sus países; un primer contingente de judíos había vuelto a Palestina, convertida en satrapía de Damasco bajo el mando de Sesbassar, descendiente de David, y un decreto del rey había autorizado la reconstrucción del templo [12].

Mientras Asia se unificaba en torno al rey de Persia, aclamado como liberador y restaurador de la paz, el mundo griego, dividido y desgarrado por las luchas sociales, se mostraba incapaz de unirse. Ninguna autoridad capaz de agrupar en un mismo esfuerzo la inmensa actividad que desplegaban todas aquellas ciudades podía llegar a imponerse.

Por su parte, Egipto no parecía advertir la gravedad del peligro que le amenazaba. Confiado en su flota, en sus mercenarios extranjeros y en sus alianzas, Amasis no había intentado constituir una fuerza militar nacional, obstaculizado tal vez por la oposición que semejante política hubiese encontrado en las poblaciones urbanas del Delta, que no comprendían su necesidad.

La diplomacia persa, inspirada por Creso, no había dejado de aprovechar estas debilidades. Con la vista puesta en los conflictos interiores que en Egipto habían llevado a Amasis al trono, Ciro había preparado su intervención casándose con la princesa Mitetis, hija de Apries, con lo cual contaba indudablemente para crearse un partido en Egipto. El sacerdocio y la aristocracia terrateniente se mostraban hostiles hacia Amasis. La benevolente actitud de Ciro con respecto a las ciudades jónicas le había granjeado la simpatía de los griegos, lo cual dislocaba la alianza de Samos con Egipto. Los mercenarios carios y jonios de Amasis se hallaban también influidos por el partido persa que se había formado en su país de origen.

En dichas circunstancias políticas falleció Ciro en 529.

Después de algunos conflictos dinásticos, Cambises rehízo la unidad del Imperio y reanudó la política de Ciro que tendía a aislar políticamente a Egipto y a debilitarlo interiormente antes de atacarlo.

En 526, la diplomacia persa consiguió separar a Samos de la alianza egipcia. Polícrates, inquieto ante el creciente poderío del Imperio persa, debilitado en Grecia por la muerte de Pisístrato (528), y seducido tal vez por promesas, puso su flota a la disposición del gran rey.

A partir de entonces, el equilibrio marítimo quedaba roto en favor de Persia. La guerra era inevitable.

En este momento, tan dramático para Egipto, murió Amasis (525), dejando la corona a su hijo Psamético III.

4. La conquista de Egipto La situación de Egipto era casi desesperada. El grupo formado durante la época saíta entre Egipto, Lidia y el mundo griego se había dislocado moral y políticamente.

Una vez conquistada Lidia, Creso aceptó la dominación persa, buscando únicamente hallar en el Imperio una situación personal tan favorable como fuese posible. Se convirtió en íntimo colaborador del gran rey, y su colaboración dirigióse inmediatamente contra Egipto, su exaliado, cuyos medios de resistencia le eran harto conocidos. También las ciudades jónicas habían capitulado y habían llegado a ser fieles súbditas del rey, hasta el punto de combatir a las flotas de Samos. Mileto, que fingía creer en la autonomía que conservaba teóricamente, era uno de los principales puntos de apoyo del potencial marítimo persa, al que la capitulación de Samos, conseguida sin lucha, había hecho invencible.

En cuanto al mundo griego, ninguna reacción se producía en él. La conquista de las ciudades jónicas no había disminuido las transacciones comerciales con las ciudades de la Magna Grecia, todavía dominadas entonces por la burguesía comercial, mucho más preocupada en ofrecer resistencia al movimiento democrático, que se mostraba amenazador, especialmente en Síbaris, que en agrupar a las fuerzas griegas contra Persia. En Atenas, Hipias e Hiparco, que habían sucedido a Pisístrato, llevaban a cabo una política de prestigio, emprendido grandes obras de mejora en la ciudad y rodeándose de una corte brillante, pero permaneciendo apartados de la política internacional y atentos sólo a asegurar sus relaciones con el Ponto Euxino creándose amistades dinásticas en el Helesponto. En cuanto a Esparta, no pensaba en implantar su hegemonía en el Peloponeso.

La caída de Sardes y de las grandes ciudades jónicas había destruido la corriente internacional creada entre todas las riberas del Mediterráneo oriental. En vísperas de los grandes movimientos democráticos que provocarían la caída de los Pisistrátidas en Atenas y la ruina de Síbaris en la Magna Grecia, el mundo griego se dislocaba.

Egipto no solamente se hallaba aislado en su política de resistencia; el mismo frente de alianzas que había constituido se volvía contra él.

Las fuerzas que podía oponer a Persia resultaban francamente insuficientes. Su poderío marítimo, apoyado en la isla de Chipre, era todavía considerable, pero no de la talla suficiente para poder enfrentarlo a las flotas coaligadas de las ciudades fenicias y jónicas, reforzadas por la de Samos [13].

En tierra la desproporción era aún mayor. Compuesto de mercenarios carios y jonios, el ejército egipcio estaba no sólo militarmente en inferioridad respecto del persa y mucho menos equipado que él en máquinas de guerra, sino que, además, la propaganda que minaba a los mercenarios desde la colaboración de las ciudades jónicas con el rey de Persia había reducido sensiblemente su valor combativo. Poco antes de la

muerte de Amasis, Fanes de Halicarnaso, el mercenario griego colocado por el rey al frente de su ejército, se había pasado al enemigo y había entregado a Cambises todos los secretos de la defensa de Egipto [14].

En el interior, el país no se hallaba moralmente preparado para afrontar la guerra. Las sucesivas derrotas sufridas por la diplomacia egipcia, el hundimiento del Asia Menor, la defensa de Samos y la traición de Fanes habían creado un estado de ánimo desfavorable a la resistencia y fortificado la oposición que la política democrática de Amasis provocara entre el sacerdocio y las clases dirigentes. Incluso entre los colaboradores directos del rey se dejaba notar una sorda resistencia; el canciller Udjahorresne, gobernador de Sais y jefe de la administración, al que Psamético III confiaría el mando de su flota, le traicionaría a los primeros reveses.

El entusiástico movimiento que apoyara a la política de rearme marítimo durante el reinado de Necao no hallaba ya eco en la población y ésta permanecía inerte ante un peligro que parecía no comprender, debido sin duda a que sus disensiones interiores la absorbían por completo.

No obstante, el ataque contra Egipto no tenía nada de fácil Aunque su flota no pudiese pretender el dominio del mar, era todavía bastante poderosa para impedir una ofensiva marítima, y el desierto, que levantaba una barrera ante el istmo de Suez, no dejaba al ejército atacante otra ruta de invasión que la del mar, defendida por las fortificaciones de Pelusa, donde se hallaba concentrado el ejército mercenario.

Pero la colaboración de Creso y la traición de Fanes entregarían Egipto al invasor.

«Al llegar junto a Cambises», escribe Heródoto, «Fanes le encontró ocupado en sus preparativos bélicos contra Egipto e inseguro de la ruta que debía elegir para atravesar el desierto. Fanes le puso al corriente de los asuntos de Amasis, le indicó el mejor camino, y le aconsejó que pidiese al rey de los árabes paso y seguridades.

»Como se sabe, éste es el único punto por el que Egipto queda abierto a las invasiones. Efectivamente, desde Fenicia hasta los confines de Jerusalén [15], el país pertenece a los sirios de Palestina [16]; y desde Jerusalén — ciudad que yo considero apenas menor que Sardes — a Jeniso [17], los puertos marítimos pertenecen a Arabia. Por debajo de Jeniso y hasta el lago Serbonis, cerca del cual el monte Casius se adentra en el mar, se vuelve a entrar en territorio sirio. A partir del lago Serbonis, comienza Egipto. Entre la ciudad de Jeniso, el monte Casius y el lago Serbonis..., espacio que no puede ser franqueado en menos de tres jornadas de camino, el terreno es terriblemente árido... [18].

»Cambises, por consiguiente, después de haber escuchado a su huésped de Halicarnaso, envió embajadores a los árabes; su demanda obtuvo una promesa de seguridad y se establecieron garantías mutuas... He aquí lo que se le ocurrió al árabe, una vez puesto de acuerdo con los emisarios de Cambises: llenó de agua unos odres

hechos con piel de camello y los cargó sobre camellos hembras, a las que introdujo en el desierto para que esperasen en él al ejército...» [19].

Avituallado por los árabes, el ejército persa se presentó ante Pelusa. Se trabó una violenta batalla, que terminó con la derrota del ejército egipcio, cuyos supervivientes se batieron en retirada.

La defección de la flota egipcia después de la traición de Udjahorresne permitió a Cambises remontar el Nilo con navíos jónicos. Sais, importante plaza del Delta, fue entregada por Udjahorresne sin combatir. Heliópolis fue asediada y conquistada. El rey no podía ya sino retirarse hacia Menfis, donde preparó su defensa [20].

Cuando los egipcios se hubieron atrincherado en Menfis, Cambises les mandó por el río un navío de Mitilene a bordo del cual iba un heraldo persa con la misión de invitarles a iniciar negociaciones. Pero el pueblo había reaccionado ante el desastre, y las milicias urbanas, agrupadas en torno al rey, se aprestaban a la lucha. «Tan pronto como los egipcios vieron entrar el buque en la ciudad, una muchedumbre furiosa se precipitó al muelle, destrozó el navío, desgarró los miembros de los hombres, los arrastró despedazados y regresó a la muralla» [21].

Los persas asediaron la ciudad, que acabó rindiéndose. Cambises reunió inmediatamente un consejo marcial para castigar la muerte del parlamentario persa y de los marineros mitilenos, y los jueces reales ordenaron que por cada griego muerto fuesen ejecutados diez egipcios.

Heródoto explica la ejecución de las represalias destinadas a vengar la muerte del embajador y de los hijos del traidor Fanes, a quienes los mercenarios griegos habían asesinado antes de la batalla de Pelusa.

«El décimo día después de la toma de Menfis, Cambises, a modo de ultraje, hizo sentar en un arrabal, junto con otros egipcios, al rey Psamético, quien sólo había reinado seis meses, y contristó su alma haciendo lo siguiente: después de haber revestido a su hija con la túnica de esclava, la envió a buscar agua con una jarra en la mano; junto con ella mandó a otras vírgenes, escogidas entre las hijas de los grandes del país, vestidas todas de igual modo que la hija del rey. Cuando pasaron ante sus padres, gimiendo y lanzando grandes lamentos, también los padres, al presenciar la humillación de sus hijas, empezaron a gemir y a gritar. Pero Psamético, aunque vio y comprendió, se limitó a bajar la vista. Una vez pasaron las acarreadoras de agua, Cambises envió en segundo lugar al hijo del rey junto con otros dos mil hijos de egipcios, todos ellos de su misma edad; llevaban una cuerda al cuello y un freno en la boca, y eran conducidos a expiar la matanza de los mitilenos y la destrucción del buque de éstos; así lo habían decidido los jueces reales: diez egipcios debían perecer por cada griego. Y Psamético les vio pasar, comprendió que su hijo era llevado a la muerte, y, aunque los egipcios que le rodeaban, cruelmente apenados, se deshacían

en lágrimas, él hizo lo mismo que cuando había pasado su hija. Apenas habían desfilado los jóvenes, un hombre, en cierto modo su compañero de mesa, de más edad que él, despojado de su fortuna, sin más bienes que los de un pobre que mendiga entre el ejército, se presentó ante Psamético y los egipcios sentados con él en el arrabal. Tan pronto le vio, Psamético se echó a llorar amargamente, llamó por su nombre al compañero y se golpeó la cabeza. Había allí unos guardianes que enviaban mensaje a Cambises de todo lo que Psamético hacía en cada salida, y Cambises, sorprendido por lo que acababa de oír, mandó a uno de los suyos para interrogarle, quien lo hizo en los siguientes términos: "Tu dueño Cambises te pregunta, oh Psamético, por qué al ver a tu hija maltratada y a tu hijo camino de la muerte no has gritado ni llorado, y en cambio has honrado con estos testimonios de aflicción a un mendigo que ni siquiera se cuenta entre tus allegados". He aquí lo que respondió Psamético: "Oh hijo de Ciro, mis propias tribulaciones son demasiado hondas para hacerme llorar; la pena de mi compañero es merecedora de lágrimas, pues de la riqueza y la felicidad ha caído en la miseria cuando llegaba al umbral de la vejez". Al ser transmitidas estas palabras a Cambises, éste las juzgó justas y adecuadas. Los egipcios añaden que Creso se echó a llorar, pues había seguido a Cambises a Egipto, y los persas presentes también prorrumpieron en llanto. El propio Cambises se sintió movido a compasión, y de pronto ordenó salvar de entre los que debían morir al hijo de Psamético, sacar a éste del arrabal, y conducirle a palacio. Sus emisarios no hallaron al hijo con vida, pues había sido el primer ejecutado, pero fueron a buscar a Psamético y lo llevaron ante Cambises.»

Antes de marcharse de Menfis, según refiere Heródoto, Cambises hizo violar numerosas tumbas y ordenó quemar en el templo de Ptah la estatua del gran dios y las de las divinidades pertenecientes a su cosmogonía [22]. En Sais, donde se hizo coronar rey de Egipto en el templo de Neith, cometió, según Heródoto, numerosos excesos. «Cuando entró en la morada real ordenó retirar de su sarcófago el cuerpo de Amasis, y una vez cumplimentada esta orden mandó que se asestasen latigazos al cadáver, que le arrancasen los cabellos, que lo atravesasen con agujas y que fuese abrumado de ultrajes» [23]. Se dice que en Menfis, al regresar de una expedición desastrosa a Etiopía y furioso al ver que tenía lugar una procesión, hizo ejecutar a los magistrados de la ciudad y azotar a los sacerdotes, y golpeó con su espada al buey sagrado Apis, mientras se mofaba de las creencias religiosas de los egipcios [24].

No obstante, no parece que estos excesos, relatados en Egipto a Heródoto setenta y cinco años después de la conquista de Egipto por Cambises, estén demostrados históricamente. Según las estelas del Serapeum, el buey Apis murió efectivamente durante la expedición de Cambises a Etiopía, y el buey Apis que le sucedió, nacido el año 5 de Cambises, vivió hasta el año 4 de Darío [25]. No cabe duda de que estos deta-



lles no bastan para rechazar en conjunto la tradición según la cual Cambises mostró una implacable crueldad en Menfis.

Siguiendo una costumbre de los reyes persas, después de haber vencido a su adversario, Cambises quiso mostrarse magnánimo. Instaló a Psamético III en su corte y le propuso nombrarle sátrapa de Egipto [26]. Sin embargo, después de negarse a colaborar con el conquistador de Egipto, Psamético trató de provocar un levantamiento del pueblo contra el rey de Persia. Descubierta su conspiración, Psamético evitó la venganza de Cambises dándose muerte [27].

Tal fue el final del último de los reyes saítas. Fue el único de todos los grandes jefes de estado de un mundo que se abandonaba que prefirió la lucha a la abdicación y la muerte al deshonor. Las circunstancias de su muerte parecen confirmar cierta verosimilitud en cuanto a las crueles represiones llevadas a cabo por Cambises en Menfis. Si éste se hubiese mostrado clemente y humano con Egipto no se comprende porqué Psamético se había negado, prefiriendo incluso la muerte, a volver a tomar las riendas de su reino en calidad de sátrapa.

El hecho de que el pueblo egipcio hubiese conservado con tanta obstinación el recuerdo de las ejecuciones y ultrajes perpetrados por Cambises es otra razón para creer en la veracidad de los mismos. Cuando Heródoto viajó por Egipto, aún bajo la dominación persa, el relato de las atrocidades que acompañaron a la invasión le fue expuesto con el odio reprimido que se adivina tras sus vívidas frases.

El recuerdo de las crueldades que siguieron a la victoria de Cambises, al ser transmitido de generación en generación, debía impedir toda colaboración auténtica de Egipto con la obra universal que Darío se disponía a emprender. Esta negativa a inclinarse ante la conquista, y la lealtad guardada por la gente del pueblo a la dinastía saíta, son puestas de relieve por el gesto de adhesión de los obreros egipcios que trabajaban en el-Kab, quienes por fidelidad a los reyes saítas, sustituyeron con bloques que ostentaban sus nombres los de Darío en los cimientos del templo de Nekhbet, para atraer sobre aquéllos, y no sobre el rey persa, las bendiciones de Amón, Nekhbet y Uadjet [28]. Esta actitud hostil de la población egipcia fue una de las causas de la decadencia del inmenso Imperio persa, cuya caída debía marcar el fracaso definitivo de las tentativas de organizar el mundo oriental mediante la unificación del continente bajo un poder único.

Sea como fuere, después de la conquista y la represión, Cambises iba a procurar, como había hecho ya en Babilonia, hacerse reconocer como legítimo rey de Egipto, secundado por Udjahorresne, quien adquiriría una influencia preponderante en la política egipcia de Cambises.

1. Acerca de la historia de los Aqueménidas, véase A. T. OLMSTEAD, *History of the Persian Empire (Achemenid Period)*, Chicago, 1948. Cf. *Egypt under Persian Rule*, en E. H. KRAELING, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri* (1953), págs. 27 y ss.; F.-K. KIENITZ, *Die politische Geschichte Aegyptens vom 7. bis zum 4. Jahrhundert*, págs. 55 y ss.

2. HERÓDOTO, I, 107.

3. *Idem*, I, 76-77.

4. *Idem*, I, 76, 141.

5. Sobre esta guerra, véase HERÓDOTO, I, 46, 52, 69, 73, 84, 207, y DIODORO, IX, 2.

6. ARISTÓTELES, *Constitución de Atenas*, XIV y ss.; TUCÍDIDES, VI; PLUTARCO, *Solón*.

7. ARISTÓTELES, *Constitución de Atenas*, XIII.

8. HERÓDOTO, III, 60.

9. Adornado por un peristilo con dos columnas dóricas.

10. Cf. F. BILABEL, *Polykrates von Samos und Amasis von Aegypten*, en *Neue Heidelberger Jahrbücher*, 1934, págs. 129 y ss.

11. HERÓDOTO, III, 60.

12. I *Esdras*, VI: 2-5.

13. Cuarenta años más tarde, la flota de Jerjes contaba, según Heródoto (VII, 95), con 200 buques egipcios; 150 chipriotas; 300 fenicios; 100 cilicios; 50 licios; 30 dorios de Asia; 70 carios; 100 jónicos; 17 insulares; 60 eolios y 100 del Helesponto y el Ponto Euxino. Si se admite una flota más o menos similar al morir Amasis, Egipto sólo habría podido oponer 350 navíos (200 egipcios y 150 chipriotas) contra 827 buques fenicios y griegos.

14. HERÓDOTO, III, 4.

15. Llamada Caditis por Heródoto.

16. O sea a los hebreos.

17. Ciudad fronteriza de Arabia.

18. HERÓDOTO, III, 4-5.

19. *Ibidem*, III, 7 y ss.

20. A. T. OLMSTEAD, *op. cit.*, pág. 88.

21. HERÓDOTO, III, 13.

22. *Idem*, III, 37.

23. *Idem*, III, 16.

24. *Idem*, III, 17, 19.

25. A. T. OLMSTEAD, *op. cit.*, pág. 90.

26. HERÓDOTO, III, 15.

27. *Idem*, III, 15.

28. J. CAPART, *Notes sur les fouilles d'El Kab*, en *C. d'É.*, XV/30 (1940), págs. 205-210. F.-K. KIENITZ, *Die Politische Geschichte Aegyptens vom 7 bis 4. Jahr.*, considera que la tradición ha exagerado las crueldades de Cambises (págs. 55 y ss.); cf. M. F. GYLES, *Pharaonic Policies and Administration, 663 to 323 B.C.*, págs. 38 y ss.

1. El Imperio persa El Imperio persa, en el que se hallaba integrado Egipto, había sido creado por Ciro a medida de las circunstancias y las necesidades. Ciro era en Persia un rey feudal designado por príncipes feudales. Había gobernado su vasto Imperio con la ayuda de un «Consejo de grandes» [1], miembros de la familia real a los que se confiaban los cargos del mando militar [2], y señores feudales, pares del rey a quien habían hecho subir al trono. Había incorporado a su consejo algunos extranjeros, entre los cuales el más influyente fue Creso, el rey de Lidia, vencido pero convertido en aliado. Como antes los reyes de Asiria, Ciro, monarca feudal en su país, era un soberano absoluto en los territorios conquistados, ello si no llegaba a considerarse como legítimo sucesor de los antiguos soberanos nacionales, como hizo en Babilonia.

En tales condiciones era forzoso que surgiese un conflicto entre el rey y los «grandes», a los que debía su poder. Para evitar a la realeza el carácter electivo y asegurarse la sucesión, Ciro había asociado en vida al poder a su hijo Cambises, y como soberano feudal había dotado a su segundo hijo Bardiya de un feudo constituido por las provincias orientales del Irán.

A su muerte (529), su Imperio se dividió. Estallaron sublevaciones y Cambises necesitó tres años para restaurar la unidad del poder, cosa que finalmente logró haciendo asesinar a su hermano.

Con Cambises la realeza perdió su carácter nacional para hacerse imperial. El ejército, exclusivamente persa durante el reinado de Ciro, fue reclutado por Cambises en todos sus estados, en particular entre los griegos de Asia [3].

La flota fue organizada como instrumento bélico, y la política de conquista del continente fue acompañada de otra política tendente al dominio del Mediterráneo.

Dueño de Babilonia, de Lidia, de Jonia y de Egipto, Cambises era el único rey de Oriente. No era ya el monarca feudal de los persas, sino el «Rey de los Países», coronado como soberano de Babilonia por el dios Marduk y reconocido como legítimo faraón de Egipto en el templo de Sais. Una vez rey de Egipto, tomó a su servicio a Udjahorresne, el canciller de Psamético III, y continuó la política de los reyes saítas tendente a la hegemonía marítima. Cirene le envió embajadores para saludarle como soberano. Aleccionado por la desastrosa campaña que Apries había llevado a cabo a

través del desierto contra Cirene, se apresuró a concertar una política de amistad con la ciudad griega de África y le envió con grandes honores a la viuda del rey Amasis, la reina Ladiké, princesa originaria de Cirene.

Cirene no era más que una etapa. Donde Cambises deseaba establecerse era en Cartago. En la conquista de ésta, la flota debía desempeñar un papel decisivo; pero los tirios se negaron categóricamente a combatir contra su propia colonia. Con ello, el avance de Cambises se veía detenido por el mar. Todo el destino del Imperio se hallaba en juego. Incapaces de atacar a Cartago, pero decididos, no obstante, a dominar los mares para conseguir con ello el gobierno del mundo, los reyes persas dirigirían sus intentos a la conquista de Grecia.

Al verse obligado a renunciar a Cartago, Cambises utilizó las tropas que había reunido en Egipto en varias inútiles y costosas campañas en Etiopía y hacia el gran oasis.

Su estancia en Egipto debía tener una considerable influencia sobre el destino del Imperio persa. Llegado como implacable vencedor y dispuesto a practicar una política absolutista inspirada en los métodos cuyo eco había recogido sin duda en el curso de los años que pasó en Babilonia como príncipe heredero, se persuadió rápidamente de que no podía aspirar a convertir a Egipto en una de las bases esenciales de su poderío si él mismo no se convertía en un egipcio más.

Una vez coronado faraón en Sais, hizo propagar por el país que era egipcio por parte de madre — como se recordará, Ciro se había casado con una hija de Apries —, cuando en realidad era hijo de la princesa aqueménida Casandannes [4]. Después, cambiando radicalmente de actitud, emprendió una política favorable al sacerdocio. Con gran habilidad, Cambises, y después Darío, siguiendo evidentemente las recomendaciones de sus consejeros egipcios y dejando actuar a Udjahorresne, se presentaron como partidarios del clero y de las clases poderosas. Debido a sus reformas sociales, Amasis había tropezado con la oposición, que le fue fatal, del sacerdocio y de la clase opulenta. Cambises se erigió en campeón del partido tradicional de los sacerdotes y de la antigua oligarquía.

El año de la muerte de Cambises (522), un movimiento de oposición de los medos contra la política imperial del rey llevó momentáneamente al poder al mago Gaumata; pero una conjuración de los siete señores feudales más poderosos de Persia le derribó y dio el trono a Darío [5]. Investido del poder gracias a una reacción de los feudales, Darío, apenas entronizado, reanudó la política imperial. Los señores feudales mantuvieron en Persia los privilegios de que disfrutaban, pero el Imperio fue centralizado bajo la autoridad del rey.

Extendido en todas direcciones en torno a la meseta central que ocupaban los medos y los persas, el Imperio englobaba a todos los países del Asia Anterior y Egip-

to, comprendiendo además inmensos territorios al este, hasta el mar Caspio, el mar de Aral, el río Yaxartes y el Indo. Por tanto, mientras Egipto, Siria y el Asia Menor eran cada vez más atraídos hacia la economía mediterránea, el Imperio persa profundizaba hacia las vastas extensiones del Asia continental. Susa, la capital del Imperio, hasta entonces situada en los confines del antiguo mundo oriental, adquiría una posición central. El Imperio entraba en contacto con las Indias y el Asia Central. Por encima de esta inmensa amalgama, Darío se disponía a obtener una estructura capaz de organizar las relaciones internacionales siguiendo un plan de conjunto. Por vez primera se planteaba el problema de la soberanía universal que durante tantos siglos habían pretendido los faraones, por lo menos en teoría.

La unidad del Imperio residía en la del poder imperial. Para los pueblos antiguos, el poder era de origen divino. Darío no pretendió en ningún momento ser la divinidad encarnada, pero sí el elegido de Dios. En Persia, rompiendo con la tradición feudal que sólo consideraba al rey como el primero de los señores feudales, se presentó como representante de Ahuramazda; en Babilonia era el escogido de Marduk; y en Egipto, el elegido de Amón y de Neith. En Asia Menor procuraría extender el zoroastrismo, que, por su misticismo y sus tendencias democráticas, respondía a los sentimientos que en este momento agitaban a las ciudades griegas de Jonia. Tanto en Egipto como en Caldea y en Asia Menor, Darío se esforzaría en transformar los grandes santuarios en centros de influencia persa.

Apoyándose por doquier en el culto, Darío emprendió sistemáticamente la estructuración de un gobierno real. Se imponía la preservación de las instituciones que funcionaban en unos países tan diversos. Darío lo comprendió, pero comprendió también que si su Imperio no era más que la yuxtaposición de pueblos diferentes sometidos a una autoridad exterior, tendría las misma fragilidad que el Imperio asirio, y sólo se podría mantener por el terror. Por consiguiente, antes de darle instituciones quiso formular el principio en el cual, según su concepción, debía apoyarse toda la organización del poder. Este principio debía ser la ley de Ahuramazda, que, trasladada al nivel del derecho público, coincidía estrechamente con las ideas que desde hacía 2.000 años formaban la base de las instituciones egipcias. «He caminado siguiendo la justicia y la equidad», así se expresa Darío, «no he cometido violencia alguna contra el huérfano ni contra el pobre... He amado la justicia y he despreciado la mentira... He castigado estrictamente al mentiroso, pero he recompensado a aquel que trabaja [su campo].» [6] El zoroastrismo, que ruega al gran dios Ahuramazda que suscite «jefes justos y poderosos», aparece como paralelo a la teoría dinástica tradicional de Egipto, cimentada sobre la doble idea de que el rey es a la vez el depositario del poder absoluto de Dios y el representante del bien, o sea de la justicia.

Por consiguiente, el poder absoluto del monarca no será un «agradable placer»,

sino la misma expresión de la voluntad de Dios o, en otras palabras, de la justicia. Para dar el triunfo a la justicia, el rey debe gobernar, y el gobierno es el rey. Pero éste se hace ayudar por consejeros, que son, en primer lugar, los siete grandes señores feudales de Persia. De hecho, estos últimos no desempeñan en el consejo del rey más que un papel restringido; el monarca elige entre ellos a los jueces reales de Persia, los generales del ejército y los virreyes de las provincias. Los verdaderos consejeros de su política son babilonios, egipcios, judíos y griegos. Hemos visto ya que Udjahorresne fue llamado desde Egipto para ocupar un puesto en el consejo del rey [7], donde su actuación debería ser considerable.

El rey se rodeó de un conjunto totalmente cosmopolita. Médicos egipcios y griegos ocuparon cargos en el palacio [8]; ingenieros, arquitectos y escultores egipcios, griegos y fenicios trabajaron para la corte [9]; y, al lado de nobles persas, fueron acomodadas en el harén real mujeres egipcias y griegas [10].

Escribas babilonios poblaron las oficinas de la cancillería, aportando con ellos su escritura. El Imperio tuvo cuatro idiomas oficiales: el arameo, el babilonio, el persa y el elamita; pero el arameo fue la lengua universal del Imperio. Se introdujo una verdadera legislación lingüística. En todas las satrapías el Imperio fue bilingüe, y los idiomas utilizados fueron el arameo y la lengua nacional de la satrapía. Por esto, el código que Darío hizo redactar fue promulgado en Egipto en dos idiomas oficiales, y las estelas erigidas para conmemorar la terminación del canal del Mediterráneo al mar Rojo presentan cada una de ellas textos jeroglíficos y cuneiformes [11].

El gobierno central no podía ser más que un órgano de enlace entre el rey y los territorios de su Imperio, donde subsistían las instituciones nacionales. Alrededor del rey de Persia no hubo verdaderos «ministerios» como los que existían en Egipto; los órganos del poder administrativo se hallaban en general en las provincias bajo la forma de los antiguos gobiernos nacionales.

Por lo tanto, la organización de las provincias emprendida por Darío fue, pues, el verdadero fundamento del Imperio.

Éste quedó dividido en veinte gobiernos. Egipto, Babilonia, Siria, el Asia Menor, Mitanni y el Elam constituyeron las provincias esenciales del mundo antiguo; en cuanto a los vastos territorios situados al este de Mesopotamia, entre el mar Caspio y el golfo Pérsico, quedaron agrupados en grandes unidades económicas y sociales. Las provincias fueron puestas bajo la autoridad de sátrapas, verdaderos virreyes elegidos entre las grandes familias persas o entre los antiguos príncipes locales. Al lado del sátrapa se colocaba a un canciller, que le vigilaba y dirigía la policía, y un general al mando del ejército destacado en la satrapía. De este modo, el ejército escapaba a la autoridad del sátrapa y era un instrumento directo del rey.

El sátrapa representaba al gobierno en sus relaciones con los estados extranjeros,

por lo menos en las cuestiones que sólo presentaban un interés local. El sátrapa, el canciller y el general eran independientes entre sí, y cada uno de ellos recibía órdenes directas de la corte por medio de mensajeros. De este modo, la usurpación de la soberanía real por la autoridad provincial se hacía totalmente imposible, debido a la estricta separación entre la administración, la policía y el ejército. Para asegurarse la lealtad de sus sátrapas, el rey enviaba, además, unos agentes, que investigaban sobre el terreno y presentaban informes; de acuerdo con la opinión de éstos, la corte tomaba decisiones irrevocables, deponiendo o ejecutando a sátrapas o generales sin permitirles siquiera defenderse [12].

Para gobernar, el sátrapa disponía de los órganos del gobierno nacional. Su remuneración — muy considerable — era proporcionada por el país que él gobernaba. En Babilonia percibía 6.755 talentos [13] babilónicos de plata por año (?), mientras el tributo pagado por Babilonia al rey sólo ascendía a 1.000 talentos [14].

En Egipto, los funcionarios de Amasis siguieron en sus puestos [15], exceptuando algunos gobernadores locales, que fueron sustituidos por persas [16]. Sin embargo, estos funcionarios persas se hallaban integrados en el cuadro administrativo nacional.

Una de las misiones principales del sátrapa consistía en recaudar el tributo real y hacerlo llegar a Susa. La implantación de este tributo fue una de las obras más considerables realizadas por Darío. Por vez primera quedó establecido que todos los pueblos del Imperio eran iguales ante el soberano. Cualesquiera que fuesen las cargas locales que gravitasen sobre ellos en virtud de sus propias instituciones, todos debían participar en los gastos generales del Estado en una misma proporción de sus ingresos, calculados según idéntica norma: el producto de la tierra. Los pueblos reunidos bajo la autoridad de Darío no le pagaban tributo por el hecho de haber sido vencidos o conquistados, sino porque todos ellos debían participar en los gastos del rey, guardián de los intereses generales del Imperio. Egipto fue gravado con 700 talentos babilónicos, cantidad que debía representar aproximadamente un 10 % del valor del producto de la tierra [17]. Dicho impuesto, ¿era pagado directamente por los propietarios o los cultivadores de la tierra? Así podría creerse por lo que sobre ello dice Aristóteles [18]. No obstante, ello ya no es tan seguro respecto a la época persa, y es posible que el importe total del tributo hubiese sido percibido directamente del conjunto de los ingresos del Estado egipcio.

Heródoto [19] explica con gran claridad que el impuesto real era una contribución territorial proporcional que gravaba el país según los ingresos atribuidos a la tierra, para lo cual se utilizaba el catastro [20]. Da también a conocer el tributo pagado por las veinte satrapías, resultando de ello que los países mediterráneos, Asia Menor, Siria y Egipto, pagaban un total de 2.810 talentos de plata, y Babilonia 1.000 talentos, mientras los países continentales, cuya única riqueza era la tierra, pagaban 3.920 ta-

lentos. El territorio del alto Indo, productor de oro, era el único que pagaba sobre esta producción un tributo de oro equivalente a 4.070 talentos de plata. Ello da un total de 11.800 talentos para todo el Imperio. En el aspecto fiscal, las regiones urbanas, cuyos beneficios comerciales constituían una parte importantísima, tal vez la más importante, de sus ingresos, quedaban abiertamente favorecidas. El tributo de 700 talentos de plata impuesto a Egipto puede ser considerado modesto si se tiene en cuenta que durante cuatro años el rey Osorkón II había hecho a los templos de Egipto donativos que ascendían a cerca de 2.000 talentos de plata anuales [21]. Indudablemente, los diversos donativos ofrecidos por Osorkón II no representaban más que una pequeña parte de sus ingresos, que, por lo tanto, superaban en mucho a dicha cantidad. Por otra parte, cabe afirmar que entre el siglo IX y el VI a. C. la prosperidad había aumentado enormemente. Y, así, los ingresos de los reyes saítas debían de ser mucho más elevados que los de los Sheshónquidas. En definitiva, pues, el tributo de 700 talentos de plata no representa sino una pequeña fracción de los recursos del Estado egipcio en el momento de la conquista persa. Si el tributo indicado por Heródoto es exacto — cosa muy probable — cabe deducir que los ingresos obtenidos de la tierra por Egipto ascendían a 7.000 talentos anuales, menos, por consiguiente, que en Mesopotamia, y menos aún que en los países continentales del este del Imperio. Sin embargo, en diversas épocas de su historia, y especialmente en la época saíta, Egipto ha sido una de las potencias financieras más considerables de su tiempo. De ello debe sacarse una vez más la conclusión de que la riqueza de Egipto no procedía sólo de su agricultura, sino especialmente del comercio internacional de las grandes ciudades del Delta, como no hemos cesado de hacer notar.

El tesoro real disponía no solamente del tributo sino, también de los ingresos del dominio que el rey se había constituido en su lejana provincia de Corasmia, a lo largo del río Oxus, que desemboca en el mar de Aral, dominio que él puso en explotación como los faraones de la XII dinastía hicieron en el Fayum.

Al basar sus ingresos exclusivamente en la tierra, el Imperio persa adquirió una extraordinaria estabilidad financiera que le permitió hacer frente a numerosas crisis. Se sabe que cuando Alejandro el Magno se apoderó de Susa, halló en dicha ciudad una reserva metálica en lingotes de plata y oro equivalente a 180.000 talentos de plata, lo que demuestra la aptitud de la administración financiera de los Aqueménidas.

La organización fiscal fue completada con una reforma monetaria, la más considerable llevada a cabo antes del Imperio romano.

Adoptando como patrón el pequeño siclo babilónico [22], Darío hizo acuñar daricos de oro de 8,41 gramos que, por vez primera, llevaban como distintivo el retrato del rey. Cada darico de oro equivalía a 20 dracmas de plata. Dicha moneda, basada en un doble patrón, el darico de oro y la dracma de plata, fue impuesta como moneda única

en todo el Imperio. Su valor permaneció rigurosamente invariable durante toda la existencia del Imperio persa, y fue un indiscutible factor del enorme desarrollo económico del mundo oriental durante la dinastía de los Aqueménidas.

Darío adjudicaba a la unidad y a la estabilidad monetaria de su Imperio una importancia considerable que hizo condenar a muerte a Ariandes, sátrapa de Egipto, por haber hecho acuñar sin su consentimiento una moneda de plata independiente [23].

Extendió a todas las provincias el mismo sistema de pesos y medidas copiado de Babilonia [24], o sea el talento de 70 minas, y, como medida de longitud, la parasanga, de 30 estadios [25].

Con todo, parece evidente que así como permitió la subsistencia de las instituciones nacionales de los países integrados en su Imperio, Darío no suprimió los valores monetarios locales. Todas las actividades de la vida cotidiana que estudiaremos más adelante confirman que después de la época saíta el *deben* y el *kedet* siguieron en uso, junto con el estáter griego, difundido en Egipto cono equivalente a 2 *kedet* de plata.

En las actas redactadas en egipcio no aparece la moneda real, como ocurre en Babilonia, por ejemplo, y ello ni siquiera en la evaluación de sumas importantes.

De ello cabe sacar la conclusión de que el darico de oro y la dracma de plata acuñadas por Darío fueron empleados principalmente en las transacciones entre los sátrapas y el gobierno central del Imperio, pero que en lo referente al uso local no hicieron desaparecer los instrumentos de valor ya existentes. Egipto parece haberse opuesto con especial empeño al uso de la moneda real. En dicho país no existía una verdadera moneda en forma de piezas, exceptuando las monedas de plata, marcadas con un caballo, a imitación de las de Cartago, y que los reyes saítas acuñaron, pero que sirvieron casi únicamente para el pago de las soldadas de los mercenarios. El Estado egipcio jamás había pretendido reservarse el monopolio de la acuñación de la moneda. Ciertos templos, como los de Menfis y Heracleópolis, ponían en circulación lingotes con su marca, desempeñando con ello el papel de bancos de emisión.

El hecho de que el sátrapa Ariandes hubiese hecho acuñar verdaderas monedas egipcias demuestra, sin embargo, que se hacía notar la necesidad de una moneda emitida en forma de piezas cuyo valor estuviera garantizado por el Estado. Contrario a ese intento, que amenazaba la unidad monetaria que Darío pretendía imponer a su Imperio, cabe pensar que el monarca retardó la adopción por la economía egipcia de una moneda acuñada en vista de que Egipto se mostraba refractario a la moneda introducida por el Gran Rey, que consideraba como extranjera.

A pesar de todo ello, y aun teniendo en cuenta las resistencias con que tropezó, la reforma monetaria de Darío no dejó de ser un acontecimiento histórico de capital importancia. Parece evidente que aunque Darío no consiguió establecer la rigurosa unidad monetaria que pretendía, el tráfico internacional y el sistema bancario recibie-

ron con ello un impulso considerable. Los bancos instalados en los grandes santuarios de Babilonia, Éfeso, Sardes, Pesinonte y Jerusalén, protegidos por el rey en sus actividades financieras, se convirtieron en importantes centros de operaciones. El interés del dinero descendió rápidamente hasta llegar de un 12 a un 16% [26], y en los préstamos concebidos para operaciones de gran riesgo no superaba ya el 33%. El tráfico adquirió tan vastas proporciones que los cargos mercantes, que aforaban 300 barriles [27], transportaban un cargamento con un valor aproximado de 10 talentos mediante unos gastos de flete que no pasaban del 3,5% de dicho valor [28].

La política monetaria de Darío formaba parte de un amplio programa de desarrollo económico. A fin de facilitar los intercambios quiso dotar al Imperio de grandes vías de comunicación terrestres, la más importante de las cuales era la ruta real de Sardes a Susa [29], con una longitud de 450 parasangas (2.400 kilómetros) y flanqueada por ciento once posadas con relevos de postas. La correspondencia real, que en cada posta contaba con jinetes preparados para el relevo, no empleaba más de una semana en recorrer la ruta de Susa a Sardes [30], de cuya seguridad cuidaba la policía real.

A pesar de la importancia que el régimen persa atribuyó a las rutas terrestres, Darío procuró ante todo lograr mejoras en las comunicaciones marítimas entre sus diversas provincias. Encargó a Escilax de Carianda que partiese del alto Indo y, descendiendo por el río, llegase a Egipto contorneando Arabia, viaje que duró varios meses y estableció la comunicación directa entre la India y el mar Rojo [31]. Para afianzar la seguridad en el mar de la India, botó en él una flota.

Pero la obra esencial de su reinado fue la terminación del canal a través del istmo de Suez que habían comenzado los reyes saítas. El canal anterior, utilizado ya durante el Imperio Antiguo y reconstruido varias veces, había sido cegado por la arena. Darío ordenó hacer un informe de los trabajos que debían ejecutarse para terminar el canal iniciado por Necao. El año 518, Darío se encontraba en Egipto para asistir a la llegada de Escilax de Carianda, que terminaba su periplo de Arabia. Tal vez fuese el éxito de este viaje lo que le impulsó a ordenar la inmediata construcción del canal [32]. En menos de seis meses se remataron las obras, y a partir de entonces una magnífica ruta acuática de 45 metros de ancha situó a Bubastis a cuatro días de navegación del mar Rojo [33].

La apertura del canal del mar Rojo parece haber formado parte de un ambicioso proyecto destinado a reunir en un solo conjunto la economía de Oriente y la de Occidente, a las que eran ajenas, antes de la construcción de aquél, la cuenca del Indo por un lado y la navegación griega por el otro.

La política marítima de Darío se apoyó esencialmente en las marinas de guerra fenicia y egipcia, que durante su reinado contaban, según refiere Heródoto [34], con 300 buques cada una.

La apertura del canal a través del istmo de Suez, que les daba acceso a la ruta de las Indias, iba a situar a Tiro y a Sidón en el primer rango de los grandes puertos internacionales. Al mismo tiempo debía aumentar la prosperidad de Egipto, perjudicando, en cambio, a los puertos jónicos. Para compensar a estos últimos, Darío quiso asignarles, dentro de su plan de hegemonía universal, la gran misión de dominar las rutas del mar Negro y llegar, mediante los ríos rusos, a la inmensa Escitia.

Indudablemente, desde hacía ya mil años el Oriente mantenía relaciones con casi toda Europa, aunque no sabemos quiénes eran sus intermediarios. En yacimientos prehistóricos de Inglaterra, Francia, Holanda, Bohemia y España han sido halladas perlas egipcias que se remontan hasta 1.800 años a. C. [35]. Al instalar sus factorías a lo largo del litoral septentrional del Ponto Euxino, los griegos veían abiertas ante sí las vías de los grandes ríos de Escitia. Habían remontado el Tanais (Don), el Boristenes (Dniéper) — hasta tres días de navegación — y el Ister (Danubio) [36]. Darío tenía el plan de convertir a Europa, y especialmente a la Escitia, en un vasto campo de expansión para los puertos jónicos.

Para llevar a cabo este grandioso proyecto, decidió profundizar en las interminables llanuras de la Escitia, como había hecho antes en el Asia central. En el año 512 sus ejércitos se pusieron en marcha, pero la expedición, dirigida por Darío en persona, se perdió en las grandes extensiones de Rusia y tuvo que batirse en retirada [37]. No obstante, el Imperio había puesto pie en Europa. Tracia, con sus yacimientos auríferos, se convirtió en una provincia del Imperio persa, cuyas fronteras llegaron hasta Macedonia, que se reconoció vasalla del Gran Rey. Bizancio, sólidamente fortificada, le dio el dominio del Bósforo y el dominio de la navegación en el mar Negro. Todas las colonias que allí habían fundado los griegos, con su territorio interior ruso y caucásico, cayeron bajo su autoridad y se integraron en la economía imperial. Al norte, el Danubio se convirtió en la frontera del Imperio, quedando éste a partir de entonces al abrigo de las invasiones escitas. Pero la costa septentrional del Ponto y los ríos rusos se le escaparon de las manos. Con ello, la expedición arrojaba un balance medio negativo, pues los puertos jonios no hallaron al norte los nuevos caminos que les debían compensar de los perjuicios que la competencia fenicia les ocasionaba. Ello provocó una crisis en las ciudades griegas de Asia, que, dirigidas por Mileto, se sublevaron contra el Imperio, se apoderaron de Sardes y la incendiaron, derrocaron a los tiranos nombrados por Darío y se dieron regímenes democráticos, promoviendo por todas partes contra Persia el movimiento democrático que se extendía en aquel momento por la Grecia europea. A pesar de ello, Darío quería evitar un conflicto con las ciudades griegas. Desde 499 a 494 se abstuvo de intervenir. Sólo después de cinco años de esfuerzos infructuosos para conseguir una solución pacífica de la crisis, optó por la guerra. Una flota persa, formada por 600 navíos egipcios, fenicios y chipriotas,

derrotó a los 353 buques reunidos por las ciudades jónicas. Mileto fue tomada y arrasada, y en todas las ciudades jónicas la represión fue implacable [38].

La rebelión de Jonia debía ejercer sobre el destino del Imperio persa, y de rechazo sobre el de Egipto, una influencia decisiva. Revelaba que la economía mediterránea había creado entre todos los estados marítimos unas relaciones de intereses o rivalidades que establecían entre ellos una estrecha interdependencia, y también que resultaba imposible separar económicamente el Asia Menor de Grecia sin arruinar definitivamente a las grandes urbes jónicas, una de las bases esenciales de la economía imperial persa. Era necesario, pues, que Persia renunciase a integrar la vida económica mediterránea en la del Imperio, o que extendiese su dominación a la totalidad de Grecia.

A partir del siglo x a. C., el antiguo mundo oriental, cuyo eje fuera hasta entonces Mesopotamia, había sido arrastrado, por la expansión fenicia primero y por la griega después, hacia el Mediterráneo y el Occidente. El centro de la vida económica se había desplazado, fijándose en las costas del Asia Menor, de Siria y de Egipto. La apertura del canal del mar Rojo aumentaba aún más la atracción ejercida por el tráfico mediterráneo que los griegos disputaban a los fenicios. Por tanto, el problema quedaba perfectamente planteado ante el Imperio persa: o bien debía limitarse a ser un imperio esencialmente asiático y continental, o bien extenderse hasta Grecia y englobar a toda la cuenca de la expansión marítima de las ciudades fenicias y helenas hacia Occidente. Sólo en este último caso podría pretender la soberanía universal. Darío no titubeó. Su política, tal como quedaba expresada en las inscripciones de las estelas fijadas a lo largo del canal del mar Rojo y en las orillas del Danubio, pretendía la dominación de «todas las tierras y todos los países extranjeros» [39], así como la de «todas las naciones del continente» [40]. Fiel a su política, basada en la colaboración de los pueblos, Darío trató de imponerse pacíficamente al mundo griego. Consiguió la amistad de las ciudades jónicas mediante una política conciliadora, buscó una alianza con Cartago, y trató de separar entre sí y dislocar interiormente las ciudades griegas de Europa explotando sus luchas civiles y apoyando por doquier a los partidos oligárquicos. Cuando por fin juzgó llegado el momento de actuar (492), mandó embajadores suyos a Grecia para pedir a los diferentes estados que le entregasen «la tierra y el agua». Casi todos ellos accedieron [41], pero Atenas y Esparta rehusaron. Entonces, el inmenso ejército persa se puso en marcha; llegó hasta Atenas, pero fue totalmente derrotado en Maratón por el ejército formado por los ciudadanos de la joven democracia ateniense [42].

La resonancia de la victoria griega fue enorme, y el mismo año de la muerte de Darío (486) provocaría el primer movimiento de disgregación del Imperio: la rebelión de Egipto.

2. Egipto durante los reinados de Cambises y Darío [43]

Cuando Cambises invadió Egipto, su ejército no era ya persa, sino un ejército imperial formado por los más diversos elementos y seguido por bandadas de gentes que vivían a su costa. Entre las tropas propiamente dichas figuraban efectivos babilónicos, acostumbrados al pillaje de los países vencidos [44]. Tras el ejército, se habían introducido también en Egipto persas, corasmios y caspios, procedentes de lejanos países del Asia central, así como judíos y arameos [45] dispuestos a aprovechar las victorias persas tomando parte en la distribución de empleos y honores. Enormes riquezas y hasta egipcios considerados como botín de guerra tomaron el camino de Asia; un contrato del año 525 nos ha dejado el recuerdo de la venta de una egipcia como esclava en Mesopotamia [46].

La inscripción de Udjahorresne, a pesar de la devoción que éste profesaba a Cambises, no deja de citar «la gran calamidad acaecida en el nomo saíta y en todo Egipto, donde jamás había ocurrido cosa semejante» [47].

Sin embargo, tras los abusos de la invasión Cambises procuró restaurar la paz en el país introduciendo en él unos principios de gobierno que respetaban la civilización y las costumbres nacionales [48].

Después de aliarse con Cambises, Udjahorresne se había convertido en su consejero más respetado. No cabe duda de que no olvidó sus propios intereses, pues se jacta de haber sido «un hombre honrado por todos sus dueños» y de haber recibido de ellos «aderezos de oro y toda clase de cosas útiles» [49]. Tampoco olvidó a sus hermanos y a sus padres, a los que hizo adjudicar fructuosas prebendas sacerdotales [50]. Pero también consiguió ventajas para la ciudad de Sais, «salvando a sus habitantes de una gran calamidad» [51], haciendo restaurar el culto en el templo de Neith, logrando la expulsión de los extranjeros que se habían instalado en ellos —en su mayor parte mercenarios griegos —, y obteniendo la devolución de rentas sagradas al sacerdocio [52].

Cambises no se contentó con mantener a su valioso consejero en sus funciones de canciller; le nombró, además, médico en jefe, o sea director de la escuela de medicina de Sais, y «jefe del protocolo real» [53], lo que parece indicar que el protocolo de la corte de Susa se inspiró en el que había rodeado a los faraones.

Cambises trató de asegurar su dominio nombrando por encima de la administración egipcia, cuyo conjunto conservó [54], un cuadro de gobernadores civiles y de guarniciones mandadas por jefes militares dotados de importantes poderes.

El sátrapa Ariandes, puesto al frente del país (592), fijó su residencia en el palacio real de Menfis; disponía de ingresos muy importantes y de una vivienda casi real. Su cancillería fue organizada siguiendo el modelo de la del Gran Rey, instalada en Susa, y el arameo quedó establecido como idioma oficial, aunque el egipcio era empleado para el servicio interior. El país fue dividido en provincias colocadas bajo

la autoridad de gobernadores extranjeros [55], pero revestidos del alto título principesco egipcio de *iri pat*; los distritos, las ciudades y aldeas dependientes de la provincia fueron también dirigidos por gobernadores que dependían directamente del gobernador provincial. Estos altos funcionarios, que representaban la autoridad del rey, se encontraron rápidamente sometidos a la influencia egipcia, la cual no cesaría de aumentar con el tiempo; fueron también revestidos de cargos sacerdotales ante los dioses de Egipto, único medio de hacer aceptar como legítimo el poder que ejercían [56]. Para asegurar la continuidad de Egipto en el Imperio, Cambises situó guarniciones, bajo el alto mando del general persa Arsames, en Tebas, Hermópolis y Bubastis, en los principales puntos estratégicos del país y en las fortalezas que defendían la frontera sur. El gran arsenal marítimo de Menfis, donde se construían los buques destinados a navegar por el Nilo y también los navíos de alta mar para la marina de guerra, y que durante la época saíta dependía del gobernador de Heracleópolis, fue puesto bajo el dominio directo del sátrapa. Las guarniciones estaban formadas por mercenarios oriundos de diversas partes del Imperio. Los mercenarios griegos que habían sido reclutados por los reyes saítas pasaron al servicio de Persia [57], y un efectivo compuesto por judíos fue instalado cerca de Elefantina, en la ciudadela de Geb. Tropas arameas e incluso egipcias — mandadas por oficiales egipcios — quedaron acantonadas en Siene, mientras otras tropas semitas lo fueron en Tebas [58].

Estas tropas se hallaban bajo la jurisdicción de sus comandantes. El general destacado en Siene tenía carta blanca en todo el Alto Egipto, hasta Menfis, en cuanto a jurisdicción militar se refería.

Aparte de sus raciones alimenticias, las tropas extranjeras recibían una soldada que era pagada en plata. Celebraban con entera libertad sus cultos nacionales; está comprobado que los mercenarios judíos construyeron en Siene un templo a Yahweh [59]. Para afirmarse sólidamente en las partes más importantes del país, Cambises instaló colonias persas en las nuevas ciudades de Babilonia, construida cerca de Menfis [60], Cambisu, en el istmo de Suez [61], y Cambisu Tamieia, al sur de la segunda catarata del Nilo [62]. Diodoro le atribuye incluso la fundación de Meroe [63].

La única reforma de profundo alcance que Cambises introdujo en Egipto consistió en suprimir por decreto todos los ingresos que percibían los templos, exceptuando los necesarios para el mantenimiento del culto [64]. No obstante, tres templos escaparon a esta medida, entre ellos el de Ptah en Menfis. Resulta difícil identificar a los otros dos que gozaron de este favor. REVILLOUT cree que fueron los de Heliópolis y Bubastis [65].

Los ingresos arrebatados de este modo a los templos se elevaban a 376.400 *deben,* suma considerable, ya que el tributo que Darío I impondría a Egipto ascendería solamente a 700 talentos, o sea cinco séptimas partes de aquella cantidad.

¿Qué motivo indujo a Cambises a tomar una medida tan radical con respecto a los templos de Egipto, y que debía acarrearle el odio del clero? ¿Trataba de quebrantar el poderío de éste? ¿Se limitaba a perseguir un objetivo económico? ¿Intentaba conciliarse con el partido democrático, esencialmente representado por las poblaciones urbanas, continuando con ello hasta cierto punto la política reformista de Amasis? Resulta imposible contestar a tales preguntas. Lo que sí es cierto es que la hostilidad que tal reforma provocó entre los sacerdotes fue implacable. Es posible que sea el origen de la tradición según la cual Cambises se entregó en Egipto a las peores atrocidades.

Por otra parte, Cambises parece haber procurado hacerse aceptar por la población como legítimo sucesor de los reyes saítas. Sin duda alguna fue la influencia de Udjahorresne la que le impulsó en el año 6 de su reinado a proclamarse hijo de Ra, a prosternarse ante la gran diosa Neith en el templo de Sais, al que entregó sus rentas, a presentar libaciones a Osiris, y a devolver al culto del buey Apis su carácter oficial [66].

Si Cambises, aparte de su decreto que reducía masivamente los ingresos de los templos (medida que, de todos modos, correspondía a la directriz política saíta), no había aportado ninguna reforma al régimen de Egipto tal como éste existía en tiempos de Psamético III, el reinado de Darío iba, por el contrario, a manifestarse en el valle del Nilo con una política de muy vastos alcances. Para establecer el programa de la misma convocó desde el principio de su reinado a consejeros procedentes de las diversas regiones de Egipto. Udjahorresne fue llamado a Susa, y poco después regresó a Egipto para proceder a la reforma de la escuela de medicina de Sais, de la que era director titular ya en tiempos de Cambises.

Esta reforma ilustra de modo bien claro la política social en la que debía ocuparse Darío. La inscripción de Udjahorresne la menciona en los siguientes términos: «La llené con todos los estudiantes que eran hijos de personas de calidad, sin que hubiese en ella hijos de gentes modestas. Los he colocado bajo la dirección de todos los sabios... S.M. ordenó darles lo mejor para que pudiesen efectuar todos sus trabajos. [En consecuencia,] les he dotado de todas las cosas útiles y todos los accesorios indicados por las reglas escritas, tal como sucedía antes» [67].

Una vez reconstituida y dotada del material científico necesario, la escuela dejó de abrir sus puertas a los «hijos de gentes modestas» — quienes durante el reinado de Amasis habían sido dotados de becas de estudio — y admitió solamente a los «hijos de personas de calidad». Darío rompía con la política democrática de los reyes saítas para apoyarse en las clases poseedoras. Su política — llevada a cabo de modo parecido en Jonia — estuvo, pues, basada en la opinión, pero en la opinión de las clases acomodadas. Esta nueva actitud de su poder debía granjearle las simpatías de las clases poderosas y sacerdotales, pues Darío quiso también testimoniar al sacerdocio su benevolencia. Aunque, al parecer, no derogó pura y simplemente el derecho de Cambises,

que privaba a los templos de buena parte de sus ingresos, les devolvió el usufructo de sus antiguos recursos, pero, como veremos más adelante, haciéndolos administrar por el Estado. Colmó además a los templos de favores: establecimiento de fundaciones en los templos de Edfú, Karnak, Menfis, Tanis y Fayum, ejecución de trabajos en los santuarios de Busiris y Nekhen, y construcción de un templo dedicado al dios Amón en el oasis de el-Khargeh [68].

La política religiosa de Darío, que pretendía ser considerado como el legítimo faraón de Egipto valiéndose del apoyo del sacerdocio, fue esencialmente tradicionalista. Los funcionarios persas establecidos en Egipto recibieron la orden de participar en el culto oficial y de asistir a las ceremonias celebradas en Menfis en honor del buey Apis. En sus inscripciones funerarias invocan a los dioses Osiris, Isis y Horus, y adoptan nombres egipcios, como lo hacen los propios nativos [69].

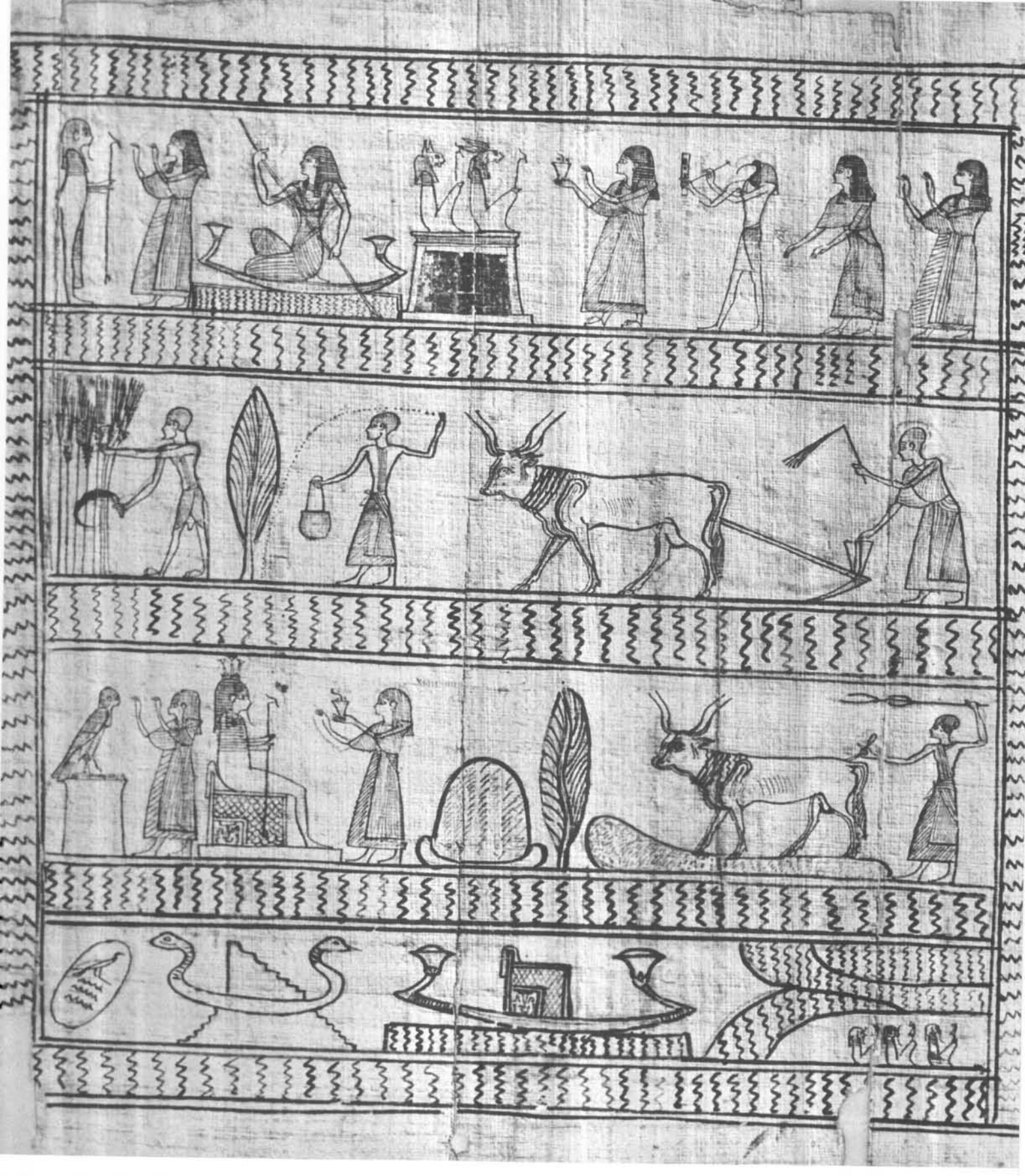
El mismo Darío se hizo reconocer en Sais como hijo de la diosa Neith cuando fue a Egipto el año 4 de su reinado y asumió títulos faraónicos. Sin embargo, deseoso de ser considerado como sucesor de los grandes faraones de la XVIII y XIX dinastías más bien que de los reyes de la dinastía saíta, volvió al culto de Amón, que había sido, durante el Imperio Nuevo, el apoyo del poder. El templo que hizo edificar en honor de Amón en el-Khargeh se convirtió en el santuario dinástico de los Aquemenidas, quienes, yendo mucho más allá que los saítas, pretendieron reanudar la gran tradición amonita.

En el nombre de Amón, dios real, saluda al dios único, creador y eterno, del que dependen el universo y todas sus criaturas, el gran himno grabado en el templo de el-Khargeh [70] por Darío II [71].

Se llevó a cabo abiertamente un gran esfuerzo en favor del sincretismo amonita. Amón, con sus nombres de Ra, Thot, Shu, Khepri, Atón y Atum, fue asimilado a Osiris, y considerado nuevamente como el dios que se creó a sí mismo al comenzar los tiempos, el que concibió el Cielo y la Tierra, el único que se transforma en millones, el que fecunda la tierra mediante las crecidas del Nilo, el dios de los muertos, con el aspecto de Osiris, adorado bajo las formas del toro, el león, el halcón y el cocodrilo, «el gran océano», es decir el caos primordial, el gran dios en quien se hallan los ocho dioses de la Enéada. De este modo cualquier símbolo no es sino representación de Amón, cualquier dios no es más que un aspecto suyo y un punto de apoyo de su alma. Pero Amón es también el dios real, el «*ka* viviente del rey», y su protección se extiende sobre Isis (de este modo se integra también al culto de la gran diosa madre), para que su hijo pueda durar en el trono de su padre, este hijo que no es otro que Horus, el rey, cuyo padre es Osiris, o sea Amón.

La antigua teoría dinástica que hacía del rey el hijo de Ra queda con ello reafirmada, aunque adaptada a una concepción muy cercana al monoteísmo, que se expresa esta vez en la tríada de Osiris, Amón y Ra, simbolizado por el buey Apis.

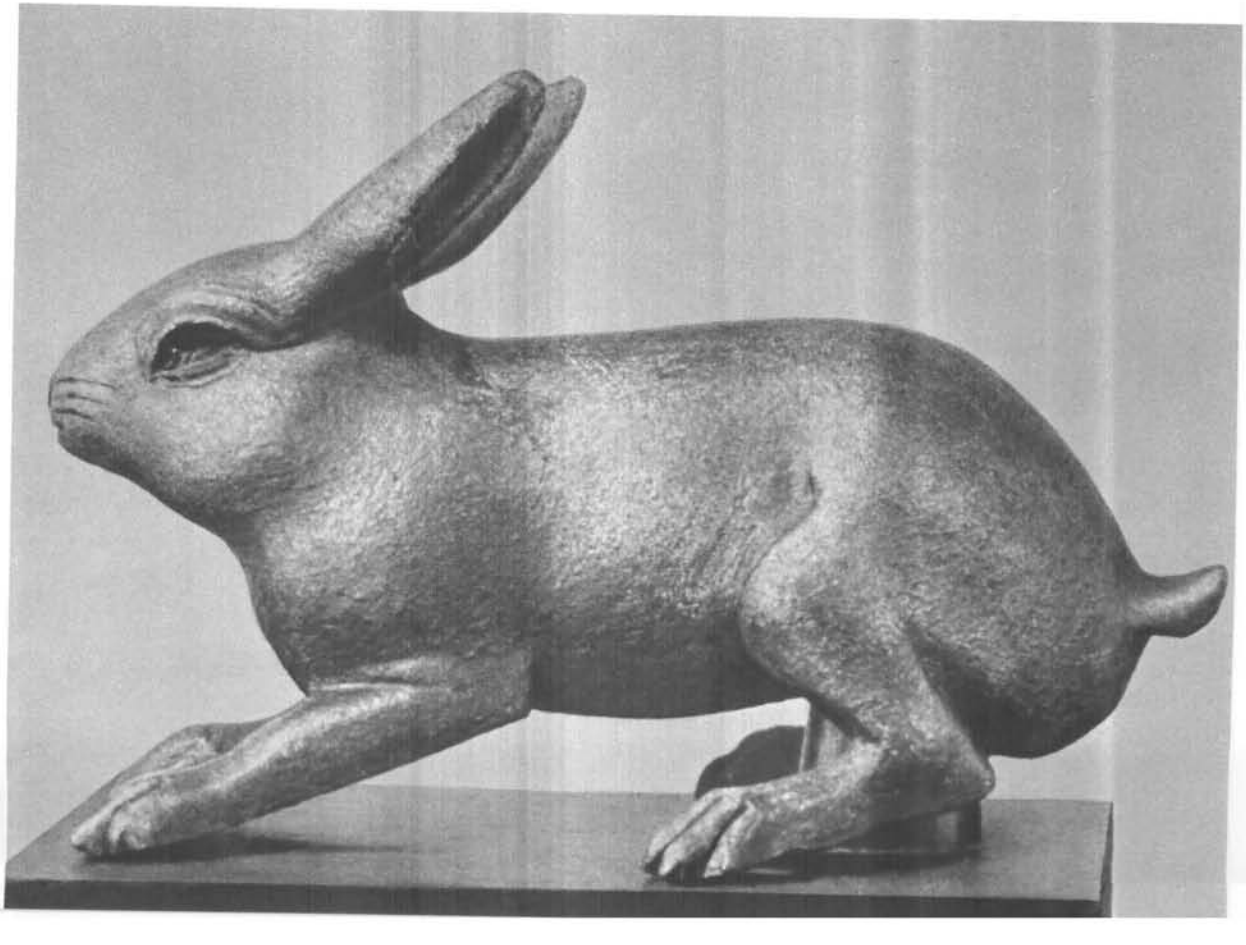
LÁMINAS 67 A 78 ►











Se perfila un nuevo sincretismo religioso, que, considerando como dios único a Amón en Egipto, a Marduk en Babilonia y a Ahuramazda en Persia, tiende a confundirlos a todos en una misma divinidad, cuyo representante en la tierra es el rey. Con ello se reanuda la teoría de la soberanía universal, pero esta vez en beneficio del Gran Rey.

Por esta razón desaparece, después del reinado de Darío, la «Divina adoradora de Amón», en cuyo provecho los grandes sacerdotes de Tebas habían acaparado el poder divino de Amón [72]. Entre el rey y Amón no existe ya ningún intermediario. La gran teoría amonita del poder faraónico vuelve a estar en vigor como en los mejores tiempos del Imperio Nuevo.

Aunque Darío se adjudique la autoridad de Amón, no por ello considera que deba aceptar la tutela de su sacerdocio. Es cierto, de todos modos, que éste no se halla en condiciones de imponérsela. Muy al contrario, las reformas saítas lo han sometido al más estricto control estatal. En este aspecto, como en tantos otros, Darío prosigue fielmente la política de la XXVI dinastía.

Durante su reinado, la gestión financiera de los templos es controlada por un agente real, y son escribas reales quienes recaudan para los templos las rentas de sus colonos y las tasas de mutación sobre los traspasos de los terrazgos [73]. También son funcionarios reales los que, después de haber cobrado y contabilizado para el tesoro los ingresos de los templos, otorgan a los sacerdotes las rentas acordadas por el Estado. Un papiro de San Petersburgo del año 3 de Darío demuestra que sobre 1.358 *deben* de plata y 236 *deben* de oro cobrados en nombre de un templo de Horus, 30 *deben* de plata y 69 *deben* y 5 *kedet* de oro son entregados a los sacerdotes a título de remuneración, y que el resto de la suma — o sea 1.328 *deben* de plata y 166,5 *deben* de oro — pasa al tesoro del Estado, que, como compensación, toma a su cargo la conservación de los templos [74]. Esta política de primacía del poder temporal va acompañada de una laicización cada vez más marcada del derecho, que no hace sino estimular la evolución en curso desde la época de Bocchoris.

3. La evolución jurídica y social

Como se recordará, Amasis hizo establecer un código de contratos en el momento de introducir en Egipto sus profundas reformas sociales. Pero después de su reinado Egipto había conocido una larga crisis, en el transcurso de la cual parecen haberse manifestado dos tendencias opuestas, de carácter conservador y representada por el sacerdocio una, y la otra de un carácter más democrático, y posiblemente apoyada por las poblaciones de las ciudades.

En el año 3 de su reinado, Darío ordenó la convocatoria de una nueva asamblea

◀ LÁMINAS 67 A 78

de notables elegidos entre la clase sacerdotal, la clase militar y la de los escribas [75]. Esta clase «militar» es sin duda la que describe Heródoto, y comprende esencialmente a antiguos militares dotados de feudos hereditarios y convertidos en propietarios o hacendados sujetos a ciertas obligaciones militares. En resumidas cuentas, así como la asamblea de notables reunida por Amasis cuando procedió a sus reformas no comprendía a sacerdotes — quienes representaban a la clase privilegiada por excelencia —, la asamblea que inició sus tareas en el año 3 de Darío para continuarlas durante dieciséis años (519-503 a. C.) se hallaba constituida esencialmente por representantes de las clases más favorecidas. Su misión consistía en reunir y codificar las leyes publicadas en Egipto a partir del año 44 del reinado de Amasis.

Una vez concluidos los trabajos de la asamblea, Darío promulgó las leyes codificadas en dos textos oficiales, uno de ellos en lengua aramea y el otro en egipcio transcrito en escritura demótica.

No ha llegado hasta nosotros este código, cuya publicación hizo que Darío fuese considerado por los griegos como uno de los grandes legisladores de la antigüedad [76].

El descubrimiento en Tunah el-Gebel del fragmento de un código de contratos — que no ha sido aún publicado, lo cual hace difícil de precisar la fecha exacta — viene a confirmar los datos que proporciona la *Crónica demótica* [77].

Queda, por lo tanto, demostrado que después del reinado de Darío existió un código de contratos. Es ésta una conclusión de esencial importancia, pues la difusión que le dio Darío debió de facilitarle forzosamente en todos los países de lengua aramea una amplia esfera de influencia, precisamente en el momento en que la tenencia perpetua se batía en retirada por doquier ante el arrendamiento temporal.

Sin embargo, no parece que la organización judicial [78] ni el derecho privado hubiesen sido profundamente modificados durante el período persa. La evolución hacia el individualismo, que tan abiertamente se manifiesta desde las reformas de Bocchoris, continúa en todo Egipto. Es probable que el derecho privado no haya alcanzado jamás en el transcurso de la historia de la humanidad un individualismo tan absoluto como el que conoció en Egipto entre los siglos V y III a. C.

El derecho matrimonial. La base del derecho privado está constituida por el derecho de familia, que halla su más característica expresión en el régimen matrimonial. Debemos, por lo tanto, detenernos en él con particular interés.

Del reinado de Darío hemos conservado dos contratos matrimoniales [79]. Uno de ellos aparece en forma de una declaración hecha por el futuro esposo. No sabemos si a este compromiso del marido correspondía una declaración de la esposa, pero es probable, pues el segundo contrato que ha llegado hasta nosotros es precisamente una fórmula de compromiso matrimonial presentada por la mujer. He aquí cómo se expresa

el marido: «Yo te he tomado por esposa, tú me has dado 2 *deben* de plata de la tesorería de Ptah. Si yo te abandono como esposa y te repudio, te restituiré este dinero, así como una tercera parte de lo que habré ganado contigo». Se trata, por lo tanto, de un matrimonio en el que la esposa aporta una dote del que hará uso el marido para la manutención de ambos cónyuges; las adquisiciones constituirán un bien comunitario, cuya propiedad pertenecerá, en caso de disolución del matrimonio, al marido en dos de sus terceras partes, y en la tercera parte restante a la esposa o a sus herederos. Cabe admitir también que cada uno de los dos cónyuges conservaba en propiedad sus bienes personales.

El compromiso contraído por la esposa está redactado como sigue: «Tú me has convertido en tu esposa, tú me has dado una cantidad en compensación. Si yo te abandono y si amo a otro hombre, te la restituiré y no reclamaré lo que habré ganado contigo.» Como puede verse, es el marido quien ha constituido unos bienes en propiedad de la esposa al contraer matrimonio, aunque ella deberá devolvérselos si traiciona a su esposo. Existe la comunidad, como en el primero de dichos contratos, pero si tiene que producirse el divorcio la mujer renuncia a todo derecho sobre su parte en los bienes comunitarios. Sin embargo, nada indica que las cláusulas contenidas en cada uno de estos contratos no pudiesen acumularse.

Lo importante es, de todos modos, que el matrimonio aparece avalado por un contrato libremente consentido por cada uno de los esposos. Hay en ello una evolución manifiesta hacia la emancipación cada vez mayor de la esposa, pues, hasta la XXVI dinastía, para el matrimonio de la hija era necesario el consentimiento del padre [80]. A partir de dicha dinastía, al parecer, la necesidad de este consentimiento cayó en desuso, y fue sustituida por el solo consentimiento de los dos futuros esposos. Obra en nuestro poder un contrato que data del reinado de Amasis y está fechado en el año 536 a. C. y en el cual los dos futuros esposos dan ellos mismos, con exclusión de todos los demás, su consentimiento al matrimonio [81]. Durante el reinado de Darío, la intervención del padre, aunque no aparezca ya como jurídicamente necesaria, persiste no obstante en las costumbres, como lo atestigua esta recomendación del moralista Onchsheshonqy: «Escoge para tu hija un marido honesto, no le escojas un marido rico» [82]. El padre interviene incluso en el matrimonio de su hijo, pues el mismo moralista escribe: «No permitas que tu hijo se case con una mujer de otro pueblo; debes ser tú quien le cases» [83].

Ignoramos cuáles eran las ceremonias que acompañaban eventualmente a la boda, pues ningún texto señala la celebración religiosa de los esponsales [84]. Un documento que data del reinado de Thutmosis III relata la celebración de la boda del esclavo de un peluquero del rey con la hija de su hermana ante un consejo de dignatarios del palacio real [85]. Es el único texto en que se hace mención de una ceremonia matrimonial

civil. En ninguna parte se hallan trazas de registros de matrimonios [86]. En cambio parece cierto que el matrimonio, que se caracteriza esencialmente por la cohabitación de los esposos, precisa la redacción de un contrato. Éste comprende la mención del consentimiento de ambas partes, o, antes de la XXVI dinastía, el del padre o familiar más próximo de la futura esposa [87], así como las condiciones en que ha tenido lugar el matrimonio. Un contrato estipula que el marido entrega a su mujer un presente harto modesto, de 0,1 a 0,5 *deben* (o sea de 1 a 5 *kedet*) de plata, cuando el precio de un esclavo varía entre 2,5 y 6 *deben*. En caso de repudio de la esposa, el marido se compromete a dejar estos 5 *kedet* de plata a su esposa y a añadir 5 *kedet* más a dicha suma [88]. Es una dote que prueba con su modestia que su finalidad consiste en establecer la realidad del matrimonio. Por otra parte, resulta puramente ficticia, ya que la entrega de la suma estipulada no debe hacerse más que en caso de divorcio [89].

En otros matrimonios es la propia esposa la que entrega a su marido «el dinero para convertirse en su mujer». Se trata también de una dote, pero constituida esta vez por la esposa [90]. El primer contrato de este género aparece poco después del reinado de Amasis, en el año 517 a. C., fecha a partir de la cual ambos tipos de constitución de la dote, por el marido y por la mujer, se presentan frecuentemente. La cantidad avalada por el contrato como entrega por parte de la mujer, generalmente más elevada que la de la dote constituida por el marido, ya que alcanza en los contratos conocidos de 0,46 a 3,1 *deben* de plata, no es siempre desembolsada. En tales casos, se trata de una dote ficticia. Si el matrimonio tuviese que disolverse, cualquiera que fuese la causa, la esposa, no obstante, quedaría autorizada para volverla a tomar como bien propio [91]. Es una evolución del derecho que favorece a la mujer.

Durante la época persa aparece la nueva fórmula, todavía más favorable para la mujer. En el contrato matrimonial el marido acusa recibo a su futura esposa de una suma — que alcanza incluso a 21 *deben* de plata — considerada como entregada por ella para asegurar su manutención durante el matrimonio. Se trata, en realidad, de una garantía otorgada por el marido a la mujer, quien podría valerse de ella para exigir al marido que cumpla con la obligación que ha adquirido de mantenerla decentemente [92].

En ciertos contratos el marido realiza un inventario de los bienes propios que aporta al casarse, comprometiéndose a dedicar una parte de ellos, que especifica, a las obligaciones que adquiere respecto de su esposa [93]. Más adelante se verá cómo un marido vende todos sus bienes a su mujer a cambio del compromiso que ella contrae de cuidarle toda su vida y enterrarle después de su muerte. Por lo tanto, la mujer no se convertirá en propietaria de los mismos hasta después de la defunción del esposo, siempre y cuando el matrimonio no haya sido disuelto antes por el divorcio [94]. También a veces el marido concede a su mujer, en garantía de sus intereses, el derecho

a quedarse con una parte de los bienes que él posee, o llegará a poseer, si no cumple con sus obligaciones respecto de ella [95].

De lo que resulta que el matrimonio queda establecido mediante un contrato que hace las veces de prueba del mismo y que, según la voluntad de las partes contratantes — voluntad equivalente a ley —, regula las relaciones materiales de los esposos durante el matrimonio y después de su disolución. La principal consecuencia del matrimonio es la constitución por los esposos de un hogar, en cuyo seno, y ligados entre sí por la obligación de recíproca fidelidad, educarán a sus hijos. La mujer no se halla en ningún aspecto bajo la autoridad jurídica de su marido. La supremacía marital no existe. Y el matrimonio sólo persiste mientras ninguno de los dos cónyuges desee romperlo.

Sin duda alguna, el adulterio es considerado como la más grave de las faltas [96]. No obstante, no puede darse crédito a la historia legendaria que narra Heródoto y en la que aparece el faraón Feros (?) entregando a la hoguera a las mujeres adúlteras de una ciudad [97]. Estas historias, así como las que relata el papiro *Westcar* [98], pertenecen al género de los cuentos de las *Mil y una noches* y no tienen ningún punto de contacto con la realidad, que, como veremos, resulta muy distinta.

Diodoro parece aproximarse más a la verdad cuando explica que el hombre que viola a una mujer casada recibe un castigo ejemplar, y que el adulterio puede ser castigado en el hombre con mil (!) bastonazos, y en la mujer con la ablación de la nariz [99]. No conocemos ningún caso de castigo infligido por adulterio. En cambio, sabemos que la mujer que tenía quejas de malos tratos por parte de su marido podía recurrir a la justicia. Una sentencia dictada por el tribunal obrero de Deir el-Medineh durante la XX dinastía nos da a conocer que habiéndose quejado el padre de una joven de que el marido de ésta la insultaba frecuentemente, el tribunal le condenó, en caso de reincidencia, a recibir un centenar de bastonazos y a perder su parte en la comunidad de bienes existente entre los esposos [100]. Pero éstas son costumbres habituales entre la población obrera. Un texto de la época ptolemaica referente a la clase acomodada se expresa del modo siguiente: «No difundas que tu esposa se ha portado mal contigo; despídela decentemente y déjale que se lleve sus bienes consigo» [101]. Es aconsejable, pues, entre personas bien educadas, divorciarse sin dar lugar a escándalo, y que los esposos se separen y cada uno de ellos vuelva a hacerse cargo de sus bienes. No hay duda de que el adulterio puede tener graves consecuencias pasionales, a las que Onchsheshonqy alude diciendo: «El que se acuesta con una mujer casada será muerto en el umbral de su casa» [102]. Pero éstos son dramas inherentes a la naturaleza humana.

El divorcio parece haber existido en Egipto a partir del Imperio Antiguo. Ya el moralista Ptahhotep escribió: «Si te casas con una mujer y resulta ser grosera o liviana, no la repudies, y manténla como es debido» [103]. En el cuento *El habitante del oasis*, que

data de la XII dinastía, se trata también de una mujer divorciada [104]. De la XVIII dinastía poseemos una alusión a un marido impaciente que repudia a su mujer [105]. En estos textos el divorcio aparece como la repudiación de la mujer por su marido. «Te he abandonado como mujer», declara el marido, «me he alejado de ti. Nada tengo que reclamarte, y te he dicho: vuélvete a casar a tu capricho. A partir de hoy, yo no podré presentarme ante ti nunca más» [106].

Este acto ha sido precedido por una liquidación de la comunidad y de la situación material entre los esposos.

Hay quien repudia a su mujer porque es tuerta, otro porque considera que su matrimonio es perjudicial para su carrera, otro porque no ama a su mujer por el hecho de que ésta no le ha dado hijos [107]. El caso más grave de repudio es el adulterio. En él la mujer puede defenderse prestando juramento de inocencia, lo cual no sólo basta para detener la acción del marido contra la esposa, sino que da a ésta derecho a una indemnización.

Si la mujer no presta juramento, es considerada culpable y pierde las ventajas que le confería su contrato de matrimonio. En Egipto existe también la noción de adulterio en lo que se refiere al esposo. Si éste se reconoce culpable, la mujer puede divorciarse y obtener de él una indemnización [108].

Desde 500 años antes de C. los textos demuestran que la mujer puede abandonar a su marido, y que éste puede repudiarla, pero es posible que ella tuviese tal derecho desde tiempos anteriores.

El divorcio es extraordinariamente fácil. En conjunto, nada se opone a que cada cónyuge pueda poner fin al matrimonio unilateralmente, incluso sin razón; pero en este caso, el esposo que rompe el contrato debe abonar una indemnización. Los contratos de la época ptolemaica precisan que en caso de divorcio deberá ser entregada mayor indemnización a la mujer que al marido, a causa del perjuicio mayor que el divorcio ocasiona a la mujer.

El divorcio necesita de la redacción de un contrato que lo confirme, constituya la prueba del mismo y permita a los esposos divorciados volverse a casar [109].

No se sabe lo que ocurre en cuanto a la custodia de los hijos en caso de divorcio. No obstante, algunos contratos nos permiten saber que, al separarse, los padres cuidan de asegurar a sus hijos la parte que les corresponde de los patrimonios paterno y materno, para que no se vean perjudicados por el nacimiento de hijos de un segundo matrimonio, tanto del padre como de la madre [110].

Por consiguiente, desde la época saíta, la mujer aparece en todos los casos en un plano de igualdad respecto del hombre. Lo mismo ocurre con la administración y disposición de sus bienes. Una vez casada, la mujer dispone de sus bienes con la misma libertad que cuando era soltera, y la vemos hipotecarlos, incluso los inmobiliarios,

para garantizar una deuda, percibir una herencia, comprar un esclavo o una casa, alquilar su trabajo, prestar dinero, vender un terreno y hacer testamento sin intervención alguna del marido [111]. A partir del año 364 a. C., y para garantizar la propiedad de sus bienes, la mujer hace figurar el inventario de los mismos en su contrato matrimonial [112].

Únicamente los bienes que la mujer aporta como dote en su contrato son confiados a la administración de su marido, aunque debe recuperarlos si el matrimonio fuese disuelto [113].

Aparte de los bienes libres de ambos esposos, existe una comunidad de bienes —que conocemos desde fines del Imperio Nuevo — constituida generalmente por dos tercios en cuanto al marido y uno por parte de la esposa; además de ello, los bienes gananciales forman también una comunidad, que al disolverse el matrimonio se divide, correspondiendo dos tercios al marido y un tercio a la mujer.

En determinados contratos de la época persa, redactados en arameo, el marido dispone del usufructo de los bienes de su esposa; pero dichos contratos se refieren probablemente a extranjeros que se han instalado en Egipto después de la conquista persa, y que contratan siguiendo las normas de su derecho nacional [114].

El estudio del derecho patrimonial demuestra que la sociedad egipcia evoluciona, a partir del período saíta, hacia un individualismo cada vez más acusado. En la época persa la solidaridad jurídica de la familia acaba extinguiéndose totalmente. Las últimas escrituras relativas a bienes de familia datan del reinado de Darío [115].

El esclavo, cuyo estatuto ha adquirido a partir del período saíta un carácter jurídico cada vez más acentuado, según hemos visto antes, continúa apareciendo en la época persa como dotado de una personalidad jurídica propia: se le inscribe en el registro civil, que menciona también los nombres de sus antecesores; tiene derecho a la propiedad y a intervenir en los contratos; suscribe su propia venta, de modo que tal vez sancione con ello su derecho de propiedad sobre los bienes cedidos al mismo tiempo que su persona; puede casarse, sin que con ello provoque la servidumbre de su esposa, y puede tener hijos legítimos, que tendrán el mismo estatuto servil que su padre [116].

Sólo en la clase sacerdotal conserva el derecho cierto carácter arcaico. Las funciones sacerdotales siguen siendo hereditarias [117]. Heródoto [118] considera este derecho de herencia como norma para los sacerdotes. Es posible que no se tratase ya de una herencia legal [119]; pero, en todo caso, se hallaba tan sólidamente establecida por la costumbre que las funciones sacerdotales eran consideradas como inherentes al patrimonio familiar, y se vendían como simples valores mobiliarios. Se encuentran incluso numerosos contratos de la época persa que reparten dichas funciones entre diversos miembros de la familia [120]. En la región de Tebas, cierto número de personas de modesta

condición desempeñan hereditariamente funciones subalternas en el templo de Amón, y, especialmente, las de coachita, en la necrópolis [121].

Se comprende, por tanto, que el antiguo derecho señorial siga siendo aplicado en la cesión de terrenos sagrados cuando una de las partes es un sacerdote; el arcaísmo de estas cesiones reside más bien, ciertamente, en la forma del contrato que en sus disposiciones jurídicas [122].

A partir de la época persa, el antiguo derecho señorial es absorbido por el derecho individualista. Asistimos entonces a la aparición en el Alto Egipto — donde los antiguos terrazgos habían subsistido más largo tiempo — de una nueva forma de venta. El terrazguero vende su derecho de tenencia mediante una escritura redactada exactamente como si se tratase de la venta de una propiedad libre y que se llama «escrito por dinero» porque fija en dinero el precio de venta del terreno. Seguidamente, después de hecho efectivo el precio por el comprador, el vendedor firma otra escritura llamada «escrito de cesión» por medio de la cual le entrega efectivamente el terreno. El templo no interviene ya en la venta. A partir de la época saíta, su intervención ha quedado sustituida, como ya hemos visto, por un derecho de un 10% que le paga el comprador de la tierra.

El mismo procedimiento se sigue en la venta de funciones sacerdotales hereditarias [123].

La redacción de estas dos escrituras se explica por el hecho de que dos derechos reales se superponen sobre la posesión del terreno, la propiedad eminente conservada por el templo y la posesión, o derecho de disfrute, obtenida por el terrateniente. Lo mismo ocurre en lo que respecta a las funciones sacerdotales dadas por el templo en beneficios hereditarios.

Existe en ello el indicio de una interesante evolución jurídica en la que se combinan el derecho contractual individualista, expresado en la escritura por dinero, y el antiguo derecho señorial, que precisaba del templo la tradición del bien vendido por el terrazguero para que la venta resultase efectiva.

En lo que se refiere a los bienes de propiedad del vendedor, tanto mobiliarios como inmobiliarios, basta la escritura por dinero [124].

A partir del reinado de Darío, la forma de las escrituras no sufrió modificación alguna hasta la época ptolemaica. La escritura contiene, aparte de la designación de las partes contratantes y de sus padres, una cláusula de garantía que sustituye al juramento, el cual desaparece de las escrituras. En cuanto a la sanción, del plano religioso pasa al plano estrictamente jurídico. Esta cláusula de garantía, aún flotante en tiempos de la dinastía saíta, adquiere la forma de una cláusula penal evaluada en metálico en el doble de la cosa garantizada [125]. El vendedor cede además al comprador todos los títulos relativos al origen de la propiedad que se hallan en su poder [126].

Si por un lado, los antiguos terrazgos son vendidos, la tierra, en cambio, no se da ya en terrazgo, que es totalmente reemplazado por el contrato de arrendamiento en forma de aparcería [127].

Durante la época persa se redactan en Egipto documentos en egipcio, y otros en arameo, generalmente muy parecidos [128]. Se cree, no obstante, que estos últimos revelan a veces un derecho menos evolucionado, pues en contratos de préstamo escritos en arameo se encuentra una cláusula que especifica que si el deudor no devuelve la suma prestada más los intereses, el acreedor podrá apoderarse no sólo de los bienes sino también de sus hijos e hijas [129]. El derecho egipcio no conoce estos apremios personales; el deudor se compromete a pagar los intereses, a proporcionar eventualmente una garantía, y especifica que sus hijos responderán de los compromisos por él contraídos [130].

Como es lógico, el desarrollo jurídico y la extensión a todo Egipto del derecho individualista llevan naturalmente a la organización del registro, que había existido durante el Imperio Antiguo y el Nuevo. El mismo debería subsistir sin modificaciones hasta la reforma del año 146 a. C. [131].

Este registro consistía en copiar o resumir los documentos en libros llevados al día [132], y no parece que fuese obligatorio [133]. Por lo tanto, no había sido instituido como un objeto fiscal, sino con el fin de otorgar al documento un carácter de autenticidad que lo hiciera respetar por terceros.

Debe admitirse también como verosímil que la intervención de los notarios, conocidos a partir de la época ptolemaica, date de la reforma de Darío; de lo contrario, ¿cómo cabría explicarse la forma perfectamente fija de los documentos a partir de esta época? Los notarios conservaban las minutas de sus actas cuidadosamente enrolladas [134], y son evidentemente dichas minutas, debidamente reproducidas, las que han mantenido sin cambio alguno hasta la época romana, las fórmulas y el estilo del derecho contractual establecido por la codificación de Darío [135].

Resulta curioso comprobar que durante la época persa los intercambios se efectúan sobre la base del valor en dinero. Pero así como los documentos redactados en egipcio se sirven de los patrones monetarios egipcios, el *deben* y el *kedet*, las actas arameas utilizan el patrón babilónico, el *sekel*, equivalente al *kedet* egipcio, y para las grandes sumas la moneda de oro del rey. El estáter griego, cuyo uso ha empezado a difundirse en el Bajo Egipto en la época saíta, es también empleado con un valor igual a 2 *kedet* de plata [136].

A la evolución individualista del derecho corresponde una economía monetaria, índice del evidente crecimiento de la fortuna mobiliaria creada por el comercio. Los propios templos valorizan sus reservas de metales preciosos haciéndolas circular en forma de lingotes que ostentan la marca del santuario. Como es natural, el templo

de Ptah en Menfis es el que más a menudo aparece mencionado como emisor de esta nueva moneda. Según hemos visto ya al estudiar las donaciones hechas a los templos por Ramsés III y más tarde por el rey Osorkón, aunque el templo de Ptah de Menfis poseyese relativamente pocas tierras era, en cambio, el más favorecido en cuanto a valores en metales preciosos.

Esta rápida evolución individualista de la sociedad egipcia es la que hizo necesarias las codificaciones de Amasis y Darío.

El código de Darío fue sin duda una obra de muy amplio alcance. Pruebas de ello son la invariabilidad del derecho, tal como quedó establecido durante su reinado, hasta el período ptolemaico, así como su doble publicación en las lenguas egipcia y aramea.

La circunstancia de que el derecho egipcio fuese el único — que nosotros sepamos — codificado en tiempos de Darío, y su publicación en la lengua oficial del Imperio, el arameo, parecen indicar que el Gran Rey quiso hacer de él, si no la base, por lo menos uno de los instrumentos esenciales de la vida jurídica del Imperio.

4. La vida económica de Egipto se orienta cada vez más hacia el mar

El gran período de legislación y codificación que representan los reinados de Amasis y Darío queda también marcado por la expansión económica de Egipto, tal vez la más rápida que dicho país hubiese conocido jamás. Su prosperidad tenía dos bases: la producción interior, que alimentaba a la exportación — especialmente la del trigo —, y el mar, que mantenía al país en contacto con el extranjero.

Los reyes saítas habían tratado ya de desarrollar la producción interior mediante la revalorización de los dominios sagrados administrados por el Estado. Darío, que también llevó a cabo en Asia una política de valorización de la tierra, no podía dejar de continuar en este aspecto la política de la XXVI dinastía. El excedente de la producción de trigo a principios de la época ptolemaica ha sido evaluado en diez millones de artabes [137] (5,5 millones de hectólitros). Puede admitirse la misma cifra para la época persa. Estas enormes cantidades de trigo alimentaban el comercio de la exportación, y, según se ha calculado, dejaban al país un beneficio de 800 talentos [138], superior, por consiguiente, a la totalidad del tributo debido al rey de los persas. No se trata en absoluto de una exportación efectuada por el Estado, pues el comercio era libre en Egipto, y la exportación se había hallado siempre en manos de comerciantes egipcios o extranjeros. El Estado era un gran propietario terrateniente, y, como los templos, exportaba tal vez el excedente de la producción de sus dominios; pero en cuanto a la exportación del trigo se refiere, no se reservaba ningún monopolio. La

valorización de la hacienda estatal no tenía como único objetivo la agricultura; sabemos con certeza que los impuestos sobre la pesca en el lago de Moeris, situado en el gran dominio real del Fayum, constituido antaño por Sesostris II, aportaban unos ingresos que durante la estación propicia llegaban a un talento diario [139].

La riqueza de Egipto se hallaba muy lejos de depender únicamente de su agricultura. Lo hemos demostrado ya en varias ocasiones. Pero, a partir del siglo VII a. C., el valor del comercio y de la industria en la economía general del país no dejan de aumentar. La prosperidad de Egipto depende en gran parte de sus relaciones con el extranjero. Prueba de ello son, durante la época persa, las variaciones en la relación del valor del oro con el de la plata en el interior del país. Si Egipto, como a menudo se ha dicho, hubiese vivido de sus propios recursos siguiendo un sistema puramente agrícola y de economía cerrada, el valor relativo de los metales preciosos habría sido determinado únicamente por el rendimiento de las minas de oro de Nubia. Sin embargo, desde la época saíta a la ptolemaica, éstas fueron explotadas con regularidad, y, a pesar de ello, la relación entre la plata y el oro — que era de 1 a 2 durante la XX dinastía — sube de 1 a 13 en el siglo V, para volver a bajar de 1 a 10 después de las campañas de Alejandro, alcanzando una relación de 1 a 8 al principio del siglo III, y subiendo nuevamente de 1 a 13 hacia el año 250 [140]. Estas fluctuaciones se hallan exclusivamente determinadas por acontecimientos exteriores. El motivo de la unificación de la relación entre los metales preciosos en toda la cuenca mediterránea durante el siglo V reside en las transacciones del comercio internacional, y acaso también en la política monetaria de Darío.

El desarrollo del comercio había sido ya una de las preocupaciones constantes de los reyes de la XXVI dinastía. En este aspecto, Darío prosiguió con gran fidelidad la política saíta. Así como Necao había hecho reconocer las costas de África por los marineros fenicios en un intento de abrir nuevas perspectivas, Darío envió a Escilax de las bocas del Indo al mar Rojo para establecer relaciones directas entre la India y Egipto. La ruta entre estos dos territorios parece haber existido desde hacía muchos siglos, pero los egipcios sólo la frecuentaban hasta el país de Punt (Arabia y las Somalias). La tradición pretende que una reina de Saba visitó Jerusalén durante el reinado de Salomón; y aunque ello no fuese más que una leyenda demostraría la existencia de poblaciones árabes que servían de intermediarias entre el mar Rojo y el de la India. Pero una vez establecidas relaciones directas, el tráfico debía de adquirir una amplitud muy distinta. La ruta entre el Indo y el mar Rojo llegaría a convertirse en una de las vías esenciales del Imperio persa. Al crearla, Darío preveía su futuro. Por esto, en el cuarto año de su reinado (518) emprendió su viaje a Egipto para encontrarse allí a la llegada de la expedición confiada a Escilax.

En pocos años, los límites del mundo conocido habían retrocedido mucho, y Egip-

to aparecía como punto de unión de todas las grandes rutas marítimas del mundo civilizado. A partir del Imperio Antiguo, su posición de intermediario entre el Mediterráneo y los países de Oriente fue comprendida por los faraones. El istmo de Suez había sido abierto en varias ocasiones a la navegación, desde Bubastis hasta el mar Rojo por el Wadi Tumilat y los lagos Amargos. Al mismo tiempo que hacía explorar las costas de África, Necao había reanudado, con un proyecto de mayor amplitud, la reparación del antiguo canal. Darío ordenó terminarlo en el momento en que Escilax enlazaba la India con Egipto. El antiguo canal había sido obstruido por la arena, pero en pocos años una soberbia vía acuática de 45 metros de ancha, en la que dos trirremes podían cruzarse o navegar de lado, y provista de caminos de sirga, unió los dos mares [141]. La inauguración, que tuvo lugar en presencia del propio Darío, fue una ceremonia grandiosa. Tres grandes estelas de granito rosa con inscripciones en egipcio y en los idiomas imperiales — arameo, persa antiguo, elamita y babilonio — fueron erigidas, jalonando el canal, en Tell el-Maskhutah, el-Kabrit (Kabret) y Suez [142], para recordar la grandiosa obra realizada por el rey «del Alto y el Bajo Egipto, el Gran Rey, el rey de los reyes, Darío... el hijo de Neith, la imagen de Ra... de quien todo lo que Su Majestad pronuncia existe inmediatamente como todo lo que brota de la boca de Ra» [143].

En estas tres estelas, Darío se afirma como el heredero directo de los faraones; como ellos es el hijo de Ra y dispone de su omnipotencia; al igual que ante ellos, Ra ha colocado «todas las tierras y todos los países extranjeros en adoración ante él» [144]. Pero así como la soberanía universal que pretendían los faraones no era más que simple teoría, para Darío es una realidad que se expresa en las tres grandes estelas con la enumeración de las numerosas y vastas provincias del Imperio.

Al mismo tiempo que estas estelas gloriosas quedaban erigidas, la primera escuadra, compuesta de veinticuatro navíos, atravesaba el canal en presencia del rey para transportar a Persia, por vía marítima, los tributos de las provincias orientales del Imperio [145].

Las mercancías procedentes de Oriente llegaban hasta entonces al Mediterráneo por diversas rutas [146]: la del Oxus y la del Caspio, que Ciro había tratado de valorizar fundando la ciudad de Cirópolis, de la que nos han llegado muy pocas noticias; la de Mesopotamia, que enlazaba el golfo Pérsico con Siria mediante el camino de caravanas que había sido origen de la riqueza de Damasco; la del mar Rojo, por donde llegaban los productos de la India, y que había enriquecido a los sabeos [147], los mineos [148] y los nabateos de Arabia [149], alcanzaba el golfo Elanítico, se dirigía desde allí a los puertos fenicios, por el valle del Jordán, y en Petra enlazaba con la ruta de caravanas procedente del golfo Pérsico [150]. Desde Siria las mercancías arribaban a Egipto por mar o por la ruta del Sinaí.

La apertura del canal de Suez aportaría una profunda transformación a todo este sistema de vías del tráfico internacional. A partir de entonces, los buques procedentes del mar Rojo podían llegar directamente a Bubastis, y desde allí a Menfis o al Mediterráneo. La ruta más cómoda para llegar a los puertos fenicios pasaría en adelante por el delta del Nilo.

La introducción en todo el Imperio, y especialmente en Egipto, de una misma moneda, el darico de oro, y del sistema de pesos y medidas persas, debía ejercer también una considerable influencia en el desarrollo de los intercambios o en el carácter internacional de la economía. Al agrupar Mesopotamia, las ciudades fenicias, el Asia Menor y Egipto en un solo sistema monetario, Darío proseguía por otro camino el mismo plan de organización económica del Imperio al que tendía la creación del canal de Suez. Y a causa de este mismo canal, Egipto debía ocupar una posición clave en la economía general. Por esto Ariandes, el sátrapa de Egipto, fue ajusticiado por haber hecho acuñar una moneda de plata con su efigie, o sea una moneda independiente de la moneda real [151].

El uso oficial de pesos y medidas en Egipto queda confirmado por el hecho de que Heródoto lo utiliza manifiestamente para detallar el importe del tributo impuesto al territorio egipcio.

Por consiguiente, en el aspecto económico, la obra de Darío fue tan considerable como en el plano jurídico. Pero así como el código de leyes había sido establecido enteramente sobre el derecho del país, por cuyo motivo se mantuvo hasta la dinastía de los Ptolomeos, el sistema de monedas, pesos y medidas venía impuesto desde el extranjero. Egipto, que poseía un sistema de pesos y medidas completo y coherente desde hacía varios siglos, no se adaptó a la reforma de Darío, y más tarde volvió en este aspecto a sus tradiciones nacionales.

El impulso que recibió el comercio en Egipto después de la apertura del canal se hizo sentir profundamente en todo el país. La gran ruta de caravanas de Koptos a Qoseir (junto al mar Rojo) por el Wadi Hammamat adquirió una nueva importancia, demostrada por las doscientas inscripciones aqueménidas que se encontraron después en ella. Reconstituida como en los tiempos más prósperos de la antigüedad egipcia, viose jalonada de centros de actividad; las canteras fueron explotadas otra vez, y se creó una nueva ruta que enlazaba directamente a Tebas y el Alto Egipto con Persia y era utilizada por los altos funcionarios — como Atiyawahi, el gobernador de Koptos — para regresar a su país [152].

La apertura del canal de Suez convirtió a Egipto en el centro de la economía oriental. La conquista del valle del Indo y su transformación en satrapía colocó a toda la economía india bajo el dominio de Darío. La ruta marítima que unía directamente Persia, el Indo y las costas de Arabia en el mar Rojo, y por éste a los puertos de Feni-

cia y de Jonia, sustituyó en provecho de Egipto a la antigua ruta terrestre de la India a Babilonia. A partir de entonces la importancia económica de Mesopotamia decaería rápidamente.

Babilonia había debido su supremacía comercial a su condición de gran centro del tráfico en la ruta que unía a los países mediterráneos con los del mar de la India. A partir de entonces, sería Egipto quien desempeñaría esta misión. Todas las guerras económicas que caracterizarán el período helenístico tienen su germen en la rivalidad que iba a surgir entre la ruta continental de Mesopotamia y la ruta marítima del Mediterráneo - mar Rojo - mar de la India. Se avecina un duelo entre el Asia Anterior, que representa la vía terrestre y la economía continental, y Egipto, que, bajo los Ptolomeos, será el centro de los mares y de la economía marítima. Egipto, país de una viejísima cultura y donde los siglos han acumulado inmensas riquezas, se convertirá cada vez más en el punto de cita de los intercambios económicos y, por consiguiente, de los intelectuales. El tránsito desempeñará en su economía un papel progresivamente importante. Y en dicho tránsito, la navegación griega no tardará en suplantar a la fenicia, pues domina ya el comercio con las regiones del Cáucaso y el interior europeo, mientras los puertos fenicios, avanzadas de Babilonia, se hallan fatalmente ligados a su suerte. El tránsito, que se orienta hacia Egipto, se les escapa. Por ello, Fenicia se dispone a convertirse en el campeón de la economía continental para seguir beneficiándose de la ruta terrestre que, a través de Mesopotamia, enlaza el Mediterráneo con el golfo Pérsico y el Elam.

Egipto y Grecia, por el contrario, serán los principales representantes de la economía marítima, hasta el punto de que el canal de Suez, construido por Darío para unir entre sí con mayor solidez las diversas partes de su Imperio, debía obtener como primer resultado un mayor estrechamiento de los intereses de Egipto y Grecia, y la definitiva orientación del delta del Nilo hacia el mar.

Se comprende, por lo tanto, la importancia que tuvieron las guerras médicas no solamente para el Imperio persa, sino también para Egipto. La campaña emprendida por Darío contra los escitas (512) acabó en un semifracaso, y la primera guerra médica, que terminó en Maratón (490), en una gran derrota.

La repercusión en Egipto fue enorme. La victoria de Maratón representaba al mismo tiempo el triunfo de la democracia sobre el absolutismo y la del mar sobre la tierra. Y Egipto tendía cada vez más hacia el mar; entre Persia y Grecia, era hacia esta última adonde le impulsaban sus intereses. No obstante, Egipto debía resentirse seriamente del golpe de rechazo de las guerras médicas, ya que una ruptura económica entre Persia y Grecia debía provocar una seria crisis comercial en el valle del Nilo.

Egipto se hallaba orientado hacia Grecia no sólo a causa de sus intereses económi-

cos. Los persas habían puesto fin a la política democrática de la monarquía saíta. Para el pueblo egipcio, Amasis seguía siendo el gran rey reformador hacia cuyo recuerdo se volvía el partido popular [153]. La monarquía persa se apoyaba en las clases opulentas y el sacerdocio, y ello bastaba para que las poblaciones urbanas la contemplasen con hostilidad. Por esto resulta natural que la economía marítima y el movimiento democrático aparezcan como dependientes entre sí.

La victoria de Maratón constituyó un resonante triunfo para el partido democrático ateniense. Su jefe Temístocles, hombre nuevo e hijo de un meteco [154], lo orientó abiertamente hacia una política marítima. Tanto en Atenas como en Egipto, el partido oligárquico se apoyaba en la propiedad terrena y el partido popular en las relaciones marítimas.

Por dicha causa, los acontecimientos que tuvieron lugar en Grecia, y principalmente en Atenas, provocaron en Egipto una fermentación que degeneró súbitamente, el año 486, en rebelión abierta, un levantamiento popular y espontáneo, puesto que los historiadores griegos no han conservado el nombre de ningún jefe nacional que hubiese asumido su dirección [155], pero cuya gran violencia obligó a los persas a evacuar Egipto, que volvió a conocer inesperadamente la independencia.

«Darío se preparó inmediatamente», dice Heródoto, «para combatir a los egipcios y a los griegos, y reducir a Egipto y Atenas al mismo tiempo» [156]. Nada demuestra mejor que esta sencilla frase de Heródoto las relaciones existentes entre la victoria ateniense y la insurrección de los egipcios.

La guerra entre el Imperio persa y Grecia iba a adquirir el carácter de una lucha entre la monarquía absoluta y la democracia. Alrededor del rey de Persia se agruparon los adalides del régimen aristocrático. En el momento en que Darío se disponía a emprender su campaña contra los demócratas de Atenas y contra el partido que acababa de devolver su independencia a Egipto, Demarato, rey de Esparta exiliado, llegaba a Susa, donde fue acogido como uno de los consejeros del rey [157].

Algunos meses después, moría Darío (486) sin haber podido reintegrar Egipto al Imperio.

5. La crisis del Imperio persa durante el reinado de Jerjes

El fracaso de la campaña contra Grecia y la rebelión de Egipto que fue su consecuencia [158] colocaban al Imperio ante una grave crisis en el momento en que Jerjes ascendió al trono. Para llevar a buen término los grandes proyectos de Darío era necesario, a cualquier precio, recuperar Egipto y reducir a Grecia.

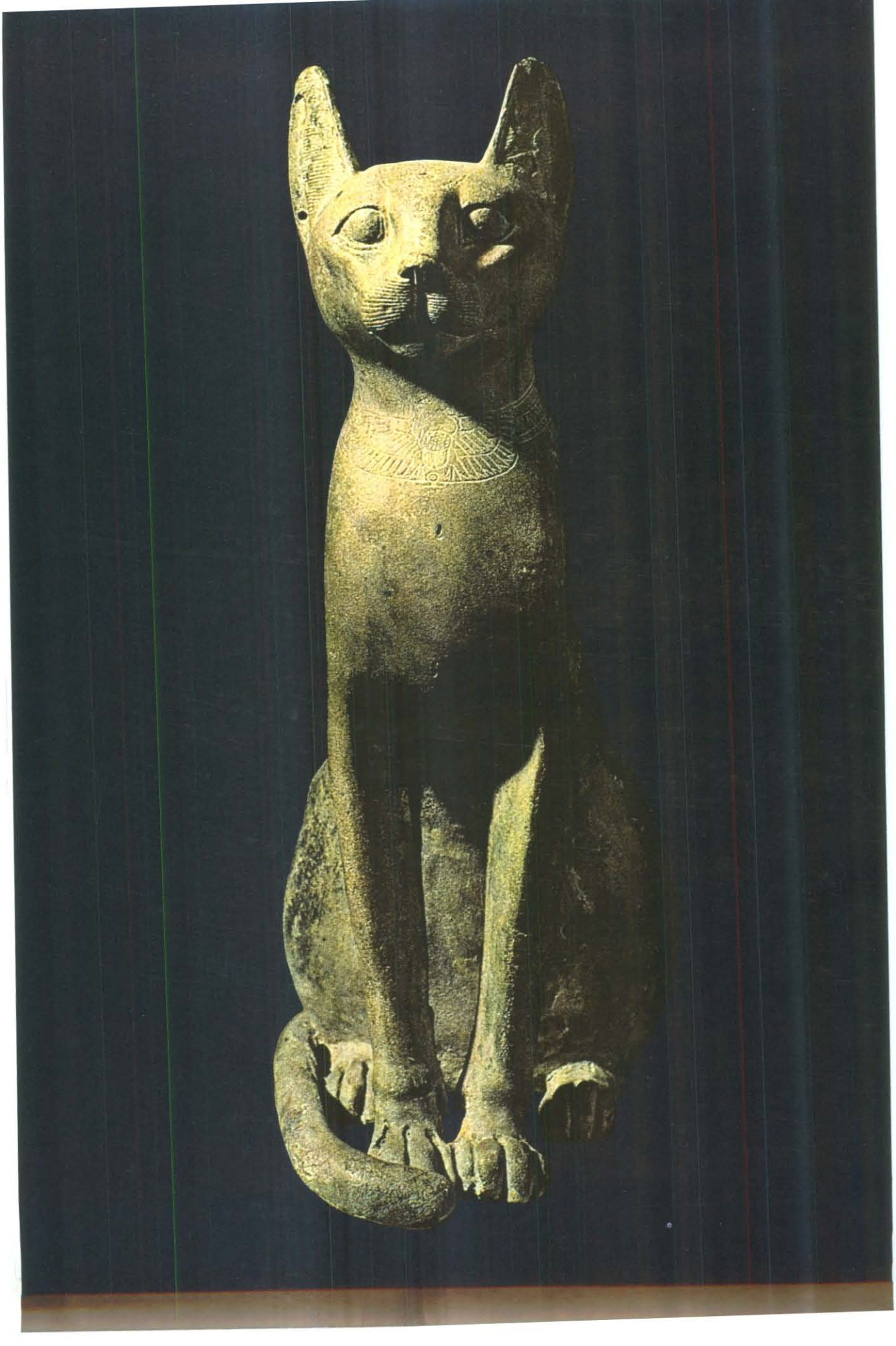
Jerjes dedicó primero su atención a Egipto; en el segundo año de su reinado aplas-

tó a los insurrectos e «hizo pesar sobre Egipto un yugo más duro que el del difunto monarca, y confió el país a su hijo Aquemenes» [159]. Una guarnición de veinte mil hombres fue situada en Menfis, que hubo de cargar con los gastos de su manutención, lo que suponía un tributo suplementario de casi diez talentos, representados por 120.000 artabes de trigo [160]. Además, los ingresos producidos por las pesquerías del lago Moeris (un talento diario) fueron añadidos al tributo, que con ello pasó de 700 a más de 1.000 talentos. Pero, en resumidas cuentas, el gravamen resultaba relativamente moderado.

La reintegración de Egipto al Imperio era contraria a los intereses de Babilonia, pues ésta podía esperar, en el caso de que Egipto se separase de Persia, una reanudación de la actividad de las rutas del tráfico continental. Por consiguiente, Babilonia se sublevó a su vez (483); pero, desmantelada tras su revolución contra Darío, se veía en la imposibilidad de resistir al ejército persa. La rebelión de Babilonia, el mayor centro del imperio continental de Persia, amenazaba la propia existencia de éste, fundado en el inmenso poderío en hombres y en dinero que los reyes aqueménidas obtenían de los vastos territorios del Asia Anterior. Por ello, una vez vencida, Babilonia fue tratada con mucha más dureza que Egipto después de su insurrección. La prestigiosa metrópoli fue saqueada bárbaramente; el dios Marduk y gran parte de la población fueron deportados, y Babilonia, que durante tantos siglos había sido el centro regulador del comercio internacional, no volvió jamás a recuperarse de aquella estúpida e inexorable represión. Sin embargo, su profunda decadencia iba a gravitar pesadamente sobre el destino del Imperio persa. La ruina del gran centro de atracción que Babilonia representaba para el tráfico comercial reduciría aún más la importancia de Mesopotamia, progresivamente abandonada como ruta económica en beneficio de la vía marítima.

De este modo, el Asia Anterior adquiría un aspecto cada vez más exclusivamente continental y, en consecuencia, terrestre. La influencia de la burguesía mercantil de Babilonia cedió terreno ante la de los templos y de los grandes terratenientes. La irradiación económica de Mesopotamia quedó gravemente afectada por ello, y los puertos fenicios acusaron forzosamente el golpe. En resumen, la destrucción de Babilonia tuvo una doble consecuencia: por una parte, aumentó aún más la influencia egipcia en el ámbito del tránsito internacional, y, por otra, disminuyó la importancia de la marina fenicia y favoreció la navegación griega. El movimiento económico seguía alejándose de las vías continentales para concentrarse en las marítimas.

Una vez reprimida la rebelión de Babilonia, Jerjes preparó una nueva expedición contra Grecia que debía ser la suprema tentativa persa para la creación de un Imperio universal. Resulta curioso comprobar que Jerjes procuró hacer de la conquista de Grecia una empresa de la propia Asia, de la que se consideraba representante. Especu-



lando sobre una solidaridad del continente asiático, para justificar la conquista de Grecia invocó la guerra de Troya, que los griegos habían emprendido «pérfidamente» contra los frigios, y las injusticias cometidas por aquéllos contra los fenicios en tiempos de los reyes de Micenas [161]. Asia era presentada como un todo y Jerjes, en nombre de ella, reivindicaba la soberanía sobre Grecia, arrogándose como título de propiedad el origen asiático de Pelops. Por consiguiente, Jerjes aspiraba a la soberanía universal, pero no pretendiendo cumplir una misión divina, como hicieron antaño los faraones, sino en el nombre de Asia. Abandonando la actitud cosmopolita adoptada por Darío, renunció a considerarse elegido de Marduk e hijo de Ra, y aspiró únicamente a ser un monarca «persa», inspirado sólo por Ahuramazda y asistido por un consejo que ya no se hallaba compuesto, como en los tiempos de Darío, por personalidades seleccionadas en diversas partes del Imperio, sino que era una asamblea formada exclusivamente por «grandes» persas [162]. Hay en ello un curioso retroceso hacia una especie de nacionalismo persa apoyado en una personalidad asiática a la que Jerjes pretendía, además, incorporar a Egipto [163]. Es la primera vez en la historia que aparece esta actitud política «nacionalista», en virtud de la cual, y a partir de entonces, los no asiáticos ya no serían tratados como miembros de la comunidad que constituía el Imperio, sino como pueblos sometidos.

Jerjes se daba perfecta cuenta de que la sumisión de Grecia era una condición de la que no podía prescindir si deseaba formar un imperio con el mundo conocido: «Si les subyugamos a ellos [los atenienses] y a sus vecinos que ocupan la región del frigio Pelops — son palabras que le atribuye Heródoto —, haremos que la tierra persa linde con el cielo de Júpiter, y el sol no mirará a ninguna región que linde con ella, ya que ella será la única, en la que yo habré reunido a todas las demás después de haber atravesado toda Europa. Estoy seguro de que no quedará ninguna ciudad ni ninguna nación de hombres que pueda medirse con nosotros una vez yo haya sometido a aquellas que acabo de nombrar. De este modo, los pueblos que no nos han ofendido, como aquellos que han faltado contra nosotros, soportarán el yugo de la servidumbre» [164]. Por tanto, la campaña dirigida contra Grecia cobró el aspecto de una expedición de Asia contra Europa.

Jerjes organizó el mayor ejército jamás reunido. A partir de Cambises, las fuerzas persas habían perdido su carácter nacional y constituían un ejército imperial, formado por contingentes procedentes de todos los rincones del Imperio, cada uno de ellos mandado por sus jefes nacionales. Únicamente eran persas los generales en jefe. Al contrario del ejército griego, exclusivamente formado por ciudadanos encuadrados siguiendo unos principios tácticos únicos, y al contrario de lo que había sido el ejército de los reyes saítas, compuesto casi exclusivamente por mercenarios, Jerjes alineaba multitud de contingentes y mercenarios de diversas nacionalidades, armados unos y

otros según sus costumbres locales. Estos contingentes representaban con gran exactitud al Imperio. Al agruparlos a todos bajo sus órdenes en un gran ejército que, al iniciar su campaña, invocaba la solidaridad de Asia ante Grecia, Jerjes pretendía crear un movimiento de cohesión y de fidelidad a la dinastía que, ante sus pueblos, no se apoyaba ya únicamente en el origen persa de los Aqueménidas, sino en su carácter asiático.

El ejército comprendía 360.000 hombres, entre los cuales había 24.000 persas y medos [165]. La descripción que de él hace Heródoto es tan pintoresca que no resisto a la tentación de reproducirla aquí. Los persas y los medos, que formaban la guardia real, tocados con tiaras y revestidos con túnicas colocadas sobre sus corazas de hierro pulimentado y dispuesto en escamas, iban armados con una lanza, un arco y un escudo de mimbre [166]. Después venían los bactrianos, tocados con una tiara como los persas; los sacios, con sus gorros puntiagudos; los arqueros indios, con sus túnicas de algodón; los arios, revestidos con armadura, como los partos, los corasmios, los sogdianos, los gandarienses y los dadicos; los caspios, de túnica corta y armados con cimitarras; los sarangeos, con sus ropas multicolores; los uleos, los misios y los paricanios, con armadura; los arqueros árabes, con sus amplias sayas; los etíopes de Asia, cubiertos con pieles de leones y panteras, con el cuerpo pintado mitad rojo y mitad blanco, y con la cabeza adornada con crin y orejas de caballo; los etíopes de África, negros y de rizado cabello; los lidios, con sus trajes de cuero; los plafagonios, con sus cascos de malla de hierro y con armaduras como los lidios, los sirios y los frigios; los tracios de Europa, con sus gorros de piel de zorro, los tracios de Asia, con sus cascos de bronce con orejas y cuernos de buey; los moscos, con cascos de madera como los cólquidos [167]. Todo el Imperio abigarrado, con sus bandas reclutadas desde el lejano Iaxartes y el Indo hasta los desiertos de África, que iba a lanzarse contra Europa franqueando los puentes que Jerjes había mandado construir sobre el Bósforo.

La flota tenía la misión de abastecer al ejército. Contaba con 300 navíos fenicios, tripulados por fenicios y sirios, con cascos griegos y corazas forradas de lino; 200 navíos egipcios, cuyas tripulaciones iban equipadas con corazas y cascos de malla de hierro; 150 buques con chipriotas de gorros puntiagudos, y otros 527 aportados por las naciones del Asia Menor [168].

A esta marea humana que avanzaba a punta de látigo [169], y para cuyo servicio habían sido movilizados los más hábiles ingenieros egipcios y fenicios [170], Esparta y Atenas oponían la liga panhelénica, que sólo agrupaba a 31 ciudades y alineaba un ejército de 75.000 hombres y una flota de 378 buques, de los cuales Atenas había proporcionado 180 [171].

El asalto no iba dirigido solamente contra Grecia europea. Los fenicios, cuyo destino era solidario del de Persia, habían conseguido para el Gran Rey la alianza de Car-

tago, que se hallaba entonces en el apogeo de su poderío y lanzaría contra Siracusa todas sus fuerzas navales. El Imperio persa intentaba un esfuerzo supremo para conquistar Grecia y, al mismo tiempo, asegurarse el dominio del Mediterráneo oriental y central. El destino del mundo iba a ser puesto en juego. Como es sabido, luego de haber franqueado el paso de las Termópilas y tomado Atenas, el ejército persa se creía ya victorioso cuando la flota griega decidió en la batalla naval de Salamina la suerte del Imperio persa. Vencida y en gran parte destruida la flota del Gran Rey, su inmenso ejército, privado de sus medios de abastecimiento y con las comunicaciones cortadas, no tuvo más remedio que replegarse precipitadamente hacia Tracia (480). Aún intentaría arrancar la victoria en tierra; pero, al carecer del dominio del mar, sufrió una nueva derrota en Platea (479), y aquel mismo año la escuadra ateniense acabó de destruir el poderío marítimo persa en el cabo Micala.

Al mismo tiempo, en Sicilia, Amílcar sufría un terrible desastre ante Siracusa (480) que le costó 3.600 talentos en botín e indemnizaciones de guerra.

Las consecuencias de la derrota de Jerjes fueron decisivas. Derrotado en el mar, el rey de Persia no pudo conservar en su poder a Jonia, que, una vez liberada, volvió a ocupar el puesto que le correspondía en el mundo heleno. Atenas consiguió en pocos años la supremacía marítima. La Liga de Delos, fundada en 476, la convirtió en una gran potencia, mientras, bajo la dirección de Pericles, y dueña del mar, la democracia ateniense erigía el Partenón en la Acrópolis, recibía las enseñanzas de Anaxágoras, aplaudía las tragedias de Sófocles y Eurípides, y, con el nacimiento de Sócrates, abría una nueva era en la historia del pensamiento humano.

La victoria de Salamina terminó definitivamente con el gran proyecto de imperio universal concebido por Darío. Reducida a un inmenso estado territorial, Persia iba a encerrarse en una política continental que provocaría en el Gran Rey una actitud cada vez más despótica.

A partir de entonces, el mundo mediterráneo se opondrá a la Persia continental. Se trata de dos civilizaciones antagónicas. El Imperio persa, ampliamente extendido hacia el este, se convertirá en un estado esencialmente continental, debido a la ruina de Babilonia, cuya destrucción por el propio Jerjes apartará del mundo marítimo a Mesopotamia, en otros tiempos arteria vital de Oriente. No transcurrirán dos siglos sin que la antigua arteria central del tráfico internacional se encuentre reducida a la categoría de una simple vía de interés local. En sus palacios de Persépolis o de Susa, los reyes aqueménidas no serán más que los soberanos de inmensas regiones con una economía esencialmente agraria.

En cambio, respondiendo a la llamada del mar, Egipto (404), seguido de las provincias costeras (durante el reinado de Artajerjes) [172], se separará del Imperio.

De este modo harán su aparición dos economías opuestas: la continental, que se

impondrá a Persia, y la marítima, que, aun estableciendo estrechas relaciones entre los griegos, los sirios y los egipcios, acabará durante la época helenística enzarzándolos, unos contra otros, en una tremenda pugna por la hegemonía marítima.

A estas dos economías que se perfilan corresponden dos formas políticas y sociales opuestas. El continente que los Aqueménidas tratan de unificar sirve de punto de apoyo a la política imperial y absolutista de Persia. El mar, que estimula las iniciativas y el comercio, favorece la diversidad de las ciudades autónomas y la aspiración de los estados a la independencia. El continente, dominado por Persia, vive bajo una fórmula social aristocrática, aun cuando cada vez más minada por la influencia que le llega de los países marítimos. Por el contrario, el mar, que favorece la vida urbana, ve florecer en todas sus costas una civilización individualista.

Esta evolución continental del Imperio persa no fue fruto de una política deliberada, pues Jerjes, tras la pérdida de Jonia, no renunció a los planes de expansión marítima de Darío. ¿Acaso quería buscar en África compensaciones al fracaso que obtuvo en Europa? Ello podría explicar la tentativa de un nuevo periplo de África confiado a Sataspes, miembro de la familia de los Aqueménidas, quien, partiendo de Egipto, debía llegar al golfo Pérsico. El viaje, no obstante, fracasó [173].

Después del desastre de Salamina, Jerjes no volvió a reaparecer en Occidente; pereció con su hijo Darío en una conspiración palaciega y la regencia fue ejercida por Artabán, jefe de la guardia y uno de los asesinos del rey.

Esta reacción de la nobleza persa provocó un movimiento de disgregación en el Imperio. Uno de los hijos sobrevivientes del rey, Artajerjes I (464-424), se apoderó del trono, pero su hermano Histaspes, presentándose como pretendiente a la corona, provocó un levantamiento en Bactriana. La crisis del poder venía a añadirse a la crisis económica y social a la que se hallaba abocado el Imperio a causa del desplazamiento de las vías de tráfico hacia el mar.

6. Egipto entre el Imperio persa y Grecia

Egipto se había visto obligado a proporcionar 200 navíos a la flota persa para la gran expedición a la que puso punto final la batalla de Salamina; pero en realidad seguía inclinado hacia Grecia, y, como la de Maratón, la victoria de Salamina tuvo una gran repercusión en la opinión pública egipcia [174]. Las relaciones entre Egipto y Atenas, convertida en el centro de interés de todos los demócratas, prosiguieron, según todas las probalidades, puesto que los conflictos dinásticos inmediatamente posteriores al asesinato de Jerjes provocaron, en efecto, un nuevo levantamiento de Egipto, apoyado al momento por importantes fuerzas atenienses.

La rebelión del Delta que estalló en el año 460 no fue, como la de 486, una simple explosión popular. Tuvo sus jefes y adquirió el aspecto de una verdadera guerra nacional. Inhor [175], que ejercía al parecer las funciones de gobernador del Delta, asumió la dirección de la misma. Sais, la gran ciudad siempre en vanguardia, imitó su ejemplo bajo el mando de Amirteo, quien parece haber pertenecido a la familia real [176]. Se reclutó un verdadero ejército, lo que parece indicar que durante el régimen persa las ciudades habían conservado sus milicias. Se apeló a la ayuda de Atenas, y la *Ecclesia* se adhirió entusiásticamente al movimiento de liberación y decidió enviar a Egipto una gran flota de 300 trirremes, según Diodoro [177], tripulados por 200 hombres cada uno, o sea la totalidad de las fuerzas navales de la Liga de Delos. Esta flota patrullaba entonces ante Chipre, desde donde vigilaba a Persia. Dirigiéndose hacia el Delta, remontó el Nilo y acudió en auxilio de las fuerzas egipcias en el momento en que un inmenso ejército persa de 300.000 hombres se disponía a reconquistar el país. Los persas fueron vencidos en Papremis por la coalición de los egipcios y atenienses. Los restos del ejército persa se replegaron hacia Menfis. La ciudad fue asediada y no tardó en caer en manos de Inhor, pero la ciudadela siguió en poder de los persas [178].

La victoria de Atenas en Egipto [179] le valió un inmenso prestigio; pero Corinto, que temía el poderío marítimo de su rival, aprovechó la ausencia de su flota para recurrir a Esparta, que se había convertido en Grecia en el centro de reunión de los partidos hostiles a la democracia; a Egina, enemigo tradicional de Atenas, y a la aristocrática Beocia, cuyos señores terratenientes temían el contagio de las ideas democráticas. Atacada por tierra y mar (458), Atenas se vio obligada a retirar de Egipto el grueso de sus fuerzas, y dejó sólo cuarenta navíos en Menfis. Con una energía feroz, Atenas, galvanizada por Pericles, presentó batalla en todas partes. Egina fue invadida y capituló, viéndose inscrita obligatoriamente en la Liga de Delos con un tributo anual de 30 talentos (457) [180]. Al mismo tiempo, la *Ecclesia* ateniense votaba amplias reformas democráticas que introducían el principio de las magistraturas pagadas y de las remuneraciones militares [181].

Pero en Egipto la situación se agravaba. Un ejército persa había invadido el país y asediaba Menfis, donde sólo quedaban, junto a las fuerzas nacionales egipcias, reclutadas a toda prisa, unos 6.000 atenienses. Atenas, cuyas escuadras llevaban en este momento su poderío hasta el mar Jónico y hasta Sicilia, donde Segesta solicitaba su alianza [182], no titubeó en realizar un nuevo esfuerzo, enviando a Egipto una escuadra de refuerzo compuesta por 50 trirremes, que transportaban a 16.000 hombres. Dicha flota llegaría demasiado tarde. Menfis había sido ocupada, y la pequeña guarnición griega había incendiado sus cuarenta navíos de guerra para evitar que cayesen en manos de los persas, refugiándose después en la isla de Prosopitis.

La escuadra de refuerzo, sorprendida por una flota fenicia, fue destruida o disper-

sada [183], y los restos del maltrecho ejército ateniense a duras penas consiguieron llegar hasta Cirene.

La derrota de Atenas entregaba Egipto a los persas. Inhor, herido y prisionero, fue llevado a Susa, donde Artajerjes le hizo ejecutar como rebelde. Sin embargo, Amirteo no abandonó la lucha. Hasta el año 449, mantendría su independencia en Sais, desde donde conservaba el contacto con Atenas. La gran ciudad griega, entonces en el apogeo de su poderío, no renunciaba tampoco a la alianza egipcia; pero en 449, cuando el pueblo acababa de decidir el envío de una nueva escuadra de 60 trirremes a Egipto, la firma de la paz de Cimón puso fin a las hostilidades entre Atenas y Persia (449).

La paz firmada en Susa entre Atenas y el Gran Rey era un acontecimiento de un alcance inmenso, no porque llevase a una nueva situación, ya que en resumidas cuentas se limitó a reconocer el *statu quo*, sino porque precisamente por ello marcaba una etapa en la historia del mundo. Al renunciar a las ciudades jónicas y aceptar la hegemonía marítima de Atenas, Persia abandonaba su política de soberanía universal y, en consecuencia, los grandes planos de economía imperial antes trazados por Darío. El darico desapareció del Mediterráneo ante las «lechuzas» de Atenas. Del gran impulso del siglo VI no quedó en el mundo griego sino la influencia de los magos, que, desde Éfeso y Colofón, y combinada con las ideas morales procedentes de Egipto, iba a desempeñar un papel preponderante en la formación de una moral universal.

La paz de Cimón privaba a la revolución egipcia del auxilio de Atenas; pero, a pesar de ello, no la hizo capitular. Sais siguió siendo el centro de la resistencia y conservó estrechas relaciones con Atenas. Parece seguro que, incluso después del año 449, la parte oriental del Delta consiguió mantener su independencia, por cuanto el año 445 un tal Psamético, seguramente el jefe del partido nacional, envía a Atenas, en un momento de penuria, un regalo de 40.000 medidas de trigo [184]. Cabe deducir de ello, evidentemente, que una parte importante del Delta había eludido la autoridad del Gran Rey, y que entre Egipto y Atenas se había mantenido, si no una alianza, por lo menos una amistad cuya base no podía ser otra que el interés económico, y también la ideología democrática de la cual la ciudad de Pericles se erigía en aquellos momentos en campeón. No debe olvidarse que el puerto griego de Naucratis, que seguía siendo en pleno Delta uno de los principales centros del tráfico griego, constituía un vínculo permanente entre Egipto y Grecia.

Aunque la paz de Cimón impidiese la reanudación de la alianza política entre Egipto y Grecia, facilitaba, no obstante, sus relaciones económicas. En vez de aproximar Egipto al Imperio, no hizo sino arrastrarlo aún más hacia la órbita del mundo griego, a cuyo destino iba quedando ligado progresivamente por unos vínculos que sólo hubiese podido romper un golpe excepcionalmente grave contra su prosperidad. Y, una

vez perdida Jonia, Egipto, como Fenicia, adquiría para Persia una excepcional importancia económica. Tras la apertura del canal del mar Rojo, la prosperidad de los puertos fenicios dependía en gran parte de sus relaciones con Egipto, que, como hemos indicado ya, habíase convertido en el sucesor de Babilonia en cuanto a centro de tránsito entre el Mediterráneo y la India.

Por consiguiente, Susa tenía gran interés en mantener buenas relaciones con Egipto, pues nuevas revueltas en el Delta hubiesen podido amenazar la paz de Cimón y resucitar la alianza egipcio-ateniense, que había estado a punto de arrebatar Egipto al Imperio.

Tras la rebelión de Inhor y Amirteo, Artajerjes consideró prudente dar muestras de mansedumbre, y procuró calmar el espíritu de independencia de los sublevados confiando a Tanniras y a Pausiris, hijos de los antiguos jefes rebeldes, los cargos gubernamentales que habían ostentado sus padres [185]. Y, sin duda, les dejaría disfrutar de una independencia de hecho que permitió a Psamético — tal vez hijo de Amirteo [186] — continuar la política de amistad con Grecia en la que se apoyaba desde hacía veinte años el partido nacional egipcio.

Si la paz de Cimón hizo que Atenas pudiera desarrollar su política de imperialismo económico y democrático, en cuanto a Persia, por el contrario, significó el comienzo de una política de disgregación. Rechazada hacia Asia, donde dominaban cada vez más los estados feudales a medida que la influencia de la decadente Babilonia iba disminuyendo, la dinastía aqueménida se feudalizaba. Los sátrapas persas, grandes señores feudales que se consideraban como los iguales del rey y disponían de poderes casi soberanos en sus respectivos gobiernos, asumieron una independencia cada vez mayor. Algunos de ellos, como Megabizo, representante de una de las siete familias entre las cuales los reyes debían elegir sus esposas, llegaron hasta el punto de rebelarse sin recato. Y Artajerjes, luego que Megabizo le hubo reconquistado Egipto, no pudo impedirle que se arrogase en el Imperio una situación casi real, que debió reconocer mediante un tratado de paz.

El propio poder real cambió de signo y, después del reinado de Jerjes, se orientó hacia un absolutismo incontrolado. ¿Acaso Jerjes no había mandado azotar al Helesponto porque una tempestad destruyera sus puentes de barcas [187] y ofrecido, en otra ocasión, a su amante una ciudad de sus estados junto con el mando de un cuerpo de ejército [188]? La corte de Susa, plagada de eunucos [189] y de esclavos marcados con un hierro al rojo [190], se hallaba a la merced de las peores intrigas de los cortesanos que trataban de apoderarse del trono o de hacerse con un principado en el Imperio.

El carácter universal conferido por Darío a su política y a los que le rodeaban había desaparecido y quedaba reemplazado por un nacionalismo que, a partir del reinado de Jerjes, olvidó la misión «asiática» que el propio rey le asignara. En tiempos

de Jerjes, la recompensa suprema consistía en obtener la hospitalidad y la túnica medas, o sea en verse asimilado a los medos y a los persas [191].

Esta doble desviación de la monarquía hacia el placer y la feudalización del poder se acentuarían rápidamente bajo los sucesores de Artajerjes.

Al morir éste (424), la corte fue de nuevo teatro de sangrientos dramas. Su único hijo, Jerjes II, fue asesinado por el bastardo Sogdianos, mientras Okhos, otro bastardo, sátrapa de Hircania, se apoderaba del trono y reinaba con el nombre de Darío II (424-404). Su hermano Arsites y su primo Pisutnes se sublevaron para obtener principados personales en el Imperio. Entretanto, éste se desmembraba. En el año 410, Amirteo [192], gobernador de Sais, se sublevaba en Egipto y su acción, extendiéndose esta vez a todo el país, desencadenó una gran oleada popular. La colonia judía de Elefantina, que había permanecido leal al rey, fue perseguida, y el templo erigido por ella a Yahweh destruido. Darío II no disponía ya de medios para preparar una gran expedición. Renunció a la lucha y, en 404, reconoció la independencia de Egipto.

Como hubiera enfermado en estos momentos Darío II, su hijo menor, Ciro *el Joven*, jefe de las tropas del Asia Menor, se dirigió inmediatamente a Babilonia para suplantar a su hermano mayor Arsaces; pero antes de su llegada, Darío II había muerto y Arsaces fue proclamado rey con el nombre de Artajerjes II (404).

1. HERÓDOTO, III, 65; VII, 8.

2. *Id.*, V, 116; VI, 43; VII, 82, 88.

3. *Id.*, II, 1.

4. *Id.*, III, 2.

5. *Id.*, III, 70 y ss.

6. Trad. A. MORET, *Histoire de l'Orient*, II, pág. 768 (según J. BREASTED, *The Dawn of Conscience*, página 345).

7. Véase G. POSENER, *La première domination perse en Égypte* (en *Mém. I.F.A.O.*, XI, El Cairo, 1936), págs. 1 y ss.

8. HERÓDOTO, III, 1. 129.

9. *Id.*, VII, 34, 35.

10. *Id.*, VI, 32; III, 2.

11. G. POSENER, *op. cit.*, pág. 49.

12. HERÓDOTO, III, 129 y ss.

13. Lo que equivale a 209.400 kg. de plata. Esta cifra parece muy exagerada si se la compara con los tributos pagados al rey por los sátrapas. La doy sólo como referencia.

14. HERÓDOTO, III, 192.

15. Son principalmente, los funcionarios de Amasis los que durante el reinado de Darío se encargan de la explotación de las canteras de Wadi Hammamat (G. POSENER, *op. cit.*, pág. 177).

16. Especialmente el gobernador de Koptos.

17. CAVAIGNAC, *Population et capital.*

18. ARISTÓTELES, *Econ.*, II, 33.

19. HERÓDOTO, VI, 42.

20. HERÓDOTO, III, 90-94, indica el tributo pagado por cada una de las 20 satrapías. Asia Menor (4 satrapías): 1.760 talentos de plata. De Cilicia a Egipto (Fenicia, Siria, Palestina y Chipre): 1 satrapía, 350 talentos. Egipto, Libia y Cirene: 700 talentos. En total, los países mediterráneos pagaban 2.810 talentos. Babilonia: 1.000 talentos. Países entre el mar Caspio y el Ponto (Mitanni y Armenia): 900 talentos. Media: 450 talentos. Países situados entre Media y el mar Caspio: 200 talentos. Países entre el este del mar Caspio y el mar de Aral: 1.670 talentos Región entre el Sur del mar Caspio y la India: 700 talentos. India del alto Indo: 360 talentos de oro, o sea 4.070 talentos de plata.

21. En cuatro años, Osorkón II había entregado a los templos 300.000 *deben* de oro (27.000 kg.) y 2 millones de *deben* de plata (180.000 kg.),o sea 900 talentos de oro y 6.000 talentos de plata. Si se tiene en cuenta que en el siglo IX el oro valía el doble de la plata, se llega a un total de 7.800 talentos de plata en cuatro años, o sea unos 2.000 talentos anuales.

22. DAREMBERG y SAGLIO, v. vocablo *talent.*

23. HERÓDOTO, IV, 166.

24. El talento de 30.276 gramos comprende 70 minas, cada una de ellas equivalente a 50 siclos.

25. La parasanga equivale a 5.333 metros. Por lo tanto, el estadio a que se refiere Heródoto parece ser el olímpico, igual a unos 180 metros.

26. FRANCOTTE, *L'industrie de la Grèce antique*, II (en *Publ. Fac. Phil. Univ. de Liège*, 1901, fascs. 7 y 8), págs. 219-222.

27. TUCÍDIDES, VII, 25.

28. DEMÓSTENES, *Contra Timócrates*, CLIX, 29.

29. HERÓDOTO, V, 52-53.

30. *Id.*, VIII, 98.

31. *Id.*, IV, 44.

32. *Id.*, II, 158.

33. G. POSENER, *La première domination perse en Égypte*, pág. 181; A. SERVIN, *Les stèles de l'Isthme de Suez*. I: *Stèles persanes*, en *Bin Soc. Ét. Hist. et Géogr. de l'Itshme de Suez*, III (El Cairo, 1949-1950), págs. 75-96.

34. HERÓDOTO, VII, 95.

35. H. KÜHN, *Das Problem der Chronologie in der Vorgeschichte*, en *F. u. F.*, XXVIII (oct. 1938), pág. 309.

36. HERÓDOTO, IV, 18.

37. *Id.*, IV, 121 y ss.

38. *Id.*, VI, 6-17, 18, 32. G. GLOTZ, *C.R.A.I.*, 1906, pág. 524.

39. G. POSENER, *op. cit.*, págs. 51, 53.

40. HERÓDOTO, IV, 91.

41. *Id.*, VI, 46-49, VII, 133.

42. *Id.*, VII, 133.

43. Edda BRESCIANI, *La Satrapia d'Egitto*, en *Studi classici e orientali*, VII (Pisa, 1958), págs. 32 y ss.

44. G. POSENER, *op. cit.*, pág. 167.

45. *Ibidem*, pág. 164.

46. B. MEISSNER, en *Z. A. S.*, XXIX (1891), páginas 123 y 124.

47. G. POSENER, *op. cit.*, págs. 20 y 21, 18 y 19.

48. E. MEYER, *Der Papyrusfund von Elephantine* (Leipzig, 1912), págs. 29-38.

49. G. POSENER, *op. cit.*, pág. 25.

50. *Ibidem*, pág. 20.

51. *Ibidem*, pág. 19.

52. *Ibidem*, págs. 15 y 16.

53. *Ibidem*, pág. 165.

54. *Ibidem*, pág. 179.

55. *Ibidem*, pág. 178.

56. E. BRESCIANI, *op. cit.*, págs. 139 y 140.

57. G. POSENER, *op. cit.*, pág. 177.

58. *Ibidem*, pág. 147.

59. *Ibidem*, págs. 148 y 149, 152.

60. E. MEYER, *Sitz.-Ber. Ak. Berlin*, 1915, núm. 1, pág. 310.

61. PLINIO, *Hist. Nat.*, VI, 165.

62. *Ibidem*, VI, 181.

63. DIODORO, I, 33.

64. W. SPIEGELBERG, *Die sogenannte Demotische Chronik*, Leipzig, 1914; N. REICH, en *Mizraim*, I (1933), págs. 178 y ss.

65. E. REVILLOUT, *Notice des papyrus démotiques archaïques*... (París, 1896), núm. 42, pág. 326; E. BRESCIANI, *op. cit.*, pág. 164, piensa que se trataba de los templos de Hermópolis y de Babilonia, cerca de Menfis.

66. G. POSENER, *op. cit.*, pág. 172; E. BRESCIANI, *op. cit.*, págs. 165 y 166.

67. G. POSENER, *op. cit.*, pág. 22.

68. *Ibidem*, págs. 178 y 179; CHASSINAT, *Edfou*, VII, pág. 219, 248.

69. G. POSENER, *op. cit.*, pág. 178.

70. A. SCHARFF, *Ägyptische Sonnenlieder* (Berlín, 1922), himno de Darío en el-Khargeh, págs. 88-92.

71. DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, pág. 602.

72. E. BRESCIANI, *op. cit.*, pág. 169.

73. E. REVILLOUT, *Précis*, I, pág. 361, y II, pág. 1285, nota 1.

74. *Pap. Golénischeff* del año 3 de Darío (GRIFFITH, *Rylands Pap.*, III, págs. 25 y 26; E. REVILLOUT, *Notice des papyrus démotiques archaïques*, págs. 407 y 408; *Précis*, I, pág. 473).

75. E. BRESCIANI, *op. cit.*, pág. 150.

76. DIODORO, I, 95.

77. *C. d'É.*, XIV/28 (1939), págs. 278 y 279. Se trata, al parecer, de un extracto del código de Darío, ya que después de él no se hizo ninguna otra

codificación. He aquí un artículo de este fragmento de código: «Si alguien alquila su campo suministrará el grano para la siembra del arrendatario, y éste labrará el campo y, en el momento de la cosecha, devolverá primeramente la semilla y después pagará el alquiler prometido...»

78. Acerca de la organización judicial, véase E. Bresciani, *op. cit.*, págs. 153 y ss. y E. Seidl, *Ägyptische Rechtsgeschichte der Saiten- und Perserzeit* (Glucksdat, 1956), págs. 32-39.

79. Contratos del año 5 y del año 30 de Darío: *Pap. Brit. Mus. 10.120 A* (E. Lueddekens, *Aegyptische Eheverträge,* Wiesbaden, 1960, págs. 16-19; P. W. Pestman, *Marriage and Matrimonial Property in Ancient Egypt* (Leiden, 1961), pág. 221) y *Pap. Berlin 3078* (E. Lueddekens, *op. cit.*, págs. 18 y 19; P. W. Pestman, *op. cit.*, pág. 219). Griffith, *Ryl. Pap.*, III, núm. 42 (año 5 de Darío) y núm. 57 (año 30 de Darío).

80. *Pap. Rylands IX* (Griffith, *op. cit.*, III, pág. 28, núm. 47; traducción en P. W. Pestman, *Marriage and Matrimonial Property in Ancient Egypt,* página 8). El último caso de una hija dada en matrimonio por su padre data del año 548 a. C. (Pestman, *op cit.*, págs. 12 y 13).

81. E. Seidl, *Ägyptische Rechtsgeschichte der Saiten- und Perserzeit,* pág. 70.

82. S. R. K. Glanville, *Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum,* II, *The Instructions of Onchsheshonqy* (Londres, 1955), col. 25, l. 15.

83. Glanville, *op. cit.*, col. 15, l. 15.

84. E. Revillout, *Précis,* págs. 882 y ss., se basa, para sostenerla, en un texto mal comprendido (Pestman, *op. cit.*, págs. 6 y 7).

85. *Louvre, E 11673* (De Linage, en *B.I.F.A.O.*, XXXVIII (1939), págs. 217-234; W. Helck, *Urk.*, IV, 1369; Pestman, *op. cit.*, págs. 7 y siguientes).

86. Pestmann, *op. cit.*, pág. 51.

87. *Ibidem,* págs. 11 y 12.

88. *Ibidem,* págs. 14-16.

89. *Ibidem,* págs. 108-114.

90. *Ibidem,* págs. 49 y 50.

91. *Ibidem,* págs. 102-104.

92. *Ibidem,* págs. 104-108.

93. *Ibidem,* págs. 116 y 117.

94. Acta del año 284 a. C. (Pestman, *op. cit.*, páginas 117-124).

95. Pestman, *op. cit.*, págs. 127 y 128.

96. *Máximas de Any,* 3, 16.

97. Heródoto, II, 111; cf. H. de Meulenaere, *La légende de Phéros,* en *C. d'É.*, XXVIII/56 (1953), págs. 248-260; Pestman, *op. cit.*, pág. 55, n. 6.

98. *Pap. Westcar,* IV, 5-10.

99. Diodoro, I, 78, 3-4.

100. Pestman, *op. cit.*, pág. 55.

101. *Pap. Louvre 2414* (Volten en *Studi Rosellini,* II, págs. 271 y ss.), 2, ll. 8 y 9; véase Pestman, *op. cit.*, pág. 155).

102. Glanville, *op. cit.*, col. 23, l. 7.

103. *Pap. Prisse,* 15, 6 (Pestman, *op. cit.*, pág. 59).

104. *Conte de l'Oasien,* B I, 60-63 (Pestman, *op. cit.*, página 59).

105. Pestman, *op. cit.*, pág. 59 y n. 4.

106. E. Bresciani, *op. cit.*, págs. 157 y 158; E. Seidl, *Rechtgeschichte,* págs. 62 y 63, y E. Seidl, *Das Vertragliche und das Gesetzliche Güterrecht unter Ehegatten nach den demotischen Pap.*, en *Ägyptus,* XIII (1933), pág. 75. Seidl distingue lo que él llama un matrimonio «patrilocal» de un matrimonio «matrilocal», según que la pareja se instale en una casa perteneciente al marido o a la mujer. En dicha alternativa nada permite discernir un régimen matrimonial distinto.

107. Pestman, *op. cit.*, págs. 74-76.

108. El primero de estos juramentos que se conoce data de la XX dinastía (Pestman, *op. cit.*, página 56).

109. Pestman, *op. cit.*, págs. 76-78.

110. Véanse las actas de la familia del sacerdote Pshenesi, citadas por E. BRESCIANI, *op. cit.*, págs. 158 y 159. En el año 5 de Darío, Pshenesi concede a su hija Ruru, fruto de su matrimonio con Tsenhor, y para ser dividido con otros hijos que puedan nacerle, todo lo que posee, sus futuras ganancias y sus cargos de coachita y de pastóforo. El mismo año, su esposa dispone a su vez de sus propiedades, una mitad para Ruru y la otra mitad para otro hijo nacido de un matrimonio anterior y llamado Petemenhotep, con la cláusula de que si nace y vive otro hijo la propiedad deberá ser dividida con él. Estas disposiciones constituyen dos actas distintas,pero idénticas en la forma.

El hijo previsto nace en el año 24 de Darío, y Pshenesi extiende una nueva acta por la cual deja la mitad de su patrimonio a Ruru y la otra mitad a Ieturu, el hijo nacido de su esposa.

111. PESTMAN, *op. cit.*, págs. 87 y 89.

112. *Ibidem,* págs. 91-102.

113. *Ibidem,* pág. 151.

114. A. COWLEY, *Aramaïc Papyri of the fifth century B.C.* (Oxford, 1923), núms. 9 y 11.

115. *Pap. Louvre E 9292* (GRIFFITH, *Ryl. Pap.* III, núm. 55, pág. 29; M. MALININE y J. PIRENNE, *Doc. Jur. Ég.,* II *(A.H.D.O.,* V), págs. 57-59); *Pap. Loeb* 44 (W. SPIEGELBERG, *Die demotischen Papyri Loeb* (Munich, 1931), págs. 75 y 76, láms. 24 y 25; M. MALININE y J. PIRENNE, *op. cit.,* págs. 59 y 60.

116. *Pap. Bibl. Nat. de Paris, 223,* del año 6 de Darío (M. MALININE, *Choix de Textes Juridiques* (París, 1953), páginas 50 y ss.).

117. H. SOTTAS, *Sur quelques papyrus démotiques provenant d'Assiout,* en *A.S.A.E.,* XXIII (1923), páginas 37-40.

118. HERÓDOTO, II, 37.

119. H. KEES, *Priestertum,* pág. 290. Los coachitas se ocupaban del culto funerario.

120. Peteisis entrega una instancia al sátrapa para exponerle el derecho que pretende arrogarse sobre un cargo como sacerdote de Amón en Teuzoi (GRIFFITH, *Ryl. Pap.,* III, págs. 44 y ss.). Véanse en E. BRESCIANI, *op. cit.,* págs. 169, 173, ejemplos del carácter hereditario de los cargos sacerdotales en diversos templos.

121. E. BRESCIANI, *op. cit.,* págs. 171-173.

122. Véase E. REVILLOUT, *Précis,* I, págs. 214, 541.

123. Estos contratos «dobles» han sido estudiados por J. PIRENNE, *L'écrit pour argent et l'écrit de cession dans l'ancien droit égyptien,* en *R.I.D.A.,* I, 1948, págs. 173-188.

124. La forma del contrato por dinero, que es una declaración unilateral, aparece durante el reinado de Psamético I *(Pap. Rylands I:* GRIFFITH, *op. cit.,* III, págs. 18; 44-47; 201-206; M. MALININE y J. PIRENNE, *Doc. Jur. Ég.,* II, págs. 43 y ss.).

125. M. MALININE y J. PIRENNE, *Doc. Jur. Ég.,* II, en *A.D.H.O.,* V, núms. 19, 20, 25, 29, 30.

126. *Pap. Louvre E 9292* (M. MALININE y J. PIRENNE, *op. cit.,* págs. 57-59; E. BRESCIANI, *op. cit.,* página 162). En una escritura de venta de una vaca, el vendedor declara haberla comprado a un tal Hor el año 5 de Psamético II, y especifica que esta vaca había nacido de otra que, a su vez, había nacido en su establo. Acerca de la transmisión de todos los documentos relativos al origen de la propiedad, véase H. SOTTAS, *Pap. Dem.* de *Lille,* I (París, 1921), núm. 27.

127. Véase el contrato, fechado en el año 23 de Darío, editado por W. SPIEGELBERG, *Die demotischen Papyri Loeb,* núm. 45, pág. 76. Parecidos contratos existían ya en tiempos de Amasis: *Pap. Louvre E 7836* y *E 7833 B* (G. R. HUGHES, *Saite demotic Land Leases,* págs. 45 y ss., 68 y ss.; M. MALININE, *Choix de Textes Juridiques,* págs. 95 y ss. Se posee también un contrato de aparcería en arameo (A. DUPONT-SOMMER, *Mémoires présentés par divers savants...,* XIV, París, 1944).

128. Escritura de venta de una casa y un terreno, en COWLEY, *op. cit.,* núm. 8.

129. E. BRESCIANI, *op. cit.,* pág. 160.

130. *Pap. Berlin 3110* (M. MALININE, *Choix de Textes Juridiques,* págs. 30 y ss.; GRIFFITH, *Ryl. Pap.* III, pág. 30, núm. 62). El apremio personal

existe en la misma forma en el derecho babilónico.

131. No se poseen libros de registro anteriores al siglo III a. C., pero como antes del siglo II a. C. no se introdujo cambio alguno en el sistema jurídico de la época persa, puede considerarse que estos libros dan a conocer una situación igual a la de los tiempos de Darío.

132. C. PRÉAUX, *L'Economie royale des Lagides,* página 318.

133. Efectivamente, en el año 146 la reforma llevada a cabo por los Ptolomeos no introducirá todavía la obligatoriedad del registro.

134. C. PRÉAUX, *op. cit.,* pág. 320.

135. E. TAUBENSCHLAG, *Le Droit contractuel égyptien d'après les Grecs,* en *A.H.D.O.,* I (1937), páginas 249-259.

136. E. BRESCIANI, *op. cit.,* págs. 135 y 136.

137. SEGRÉ, *Note sull economia del Egitto ellenistico,* en *Bull. Soc. Royale Arch. Alexandrie* (XXIX, 1934), págs. 257-268.

138. Hemos indicado antes que el hectólitro de trigo vale 1 dracma. Recordemos que el talento babilónico, utilizado por los persas, equivale a 7.000 dracmas.

139. HERÓDOTO, II, 149; III, 91. Los impuestos relativos a la pesca vuelven a aparecer en los documentos ptolemaicos (C.PRÉAUX, *op. cit.,* pág. 204).

140. C. PRÉAUX, *op. cit.,* págs. 269 y 270.

141. HERÓDOTO, II, 158; IV, 42; DIODORO, I, 33.

142. G. POSENER, *La première domination perse en Égypte,* págs. 50, 63, 81.

143. *Ibidem,* págs. 53, 68, 76.

144. *Ibidem,* pág. 53.

145. *Ibidem,* pág. 85.

146. Mapa de TARN, *The Cambridge Ancient History,* VII, mapa 4. Véase también CHARLESWORTH, *Trade Routes and Commerce of the Roman Empire,* 1934; WARMINGTON, *The Commerce between the Roman Empire and India,* Cambridge, 1928; G. M. MURRAY, *Roman Roads and Stations in the Eastern Desert of Egypt,* en *J.E.A.,* XI (1925), págs. 138 y ss.

147. DIODORO, III, 45. ESTRABÓN, 768. PAULY-WISSOWA, *Real Encycl.,* v. *Saba* (Por TKAČ), 1920, § 8, cols.1414 y ss.

148. PAULY-WISSOWA, supl. VI, v. *Monaioi,* cols.461-488 (por A. GROHMANN, 1935).

149. A. KAMMERER, *Petra et le Nabatène,* 2 vols.,París, 1929-1930; PAULY-WISSOWA, XVI, 2 (1935), v. *Nabataioi,* cols. 1453-1468 (por A.GROHMANN).

150. ROSTOVTZEV, *Foreign Commerce,* pág. 738.

151. HERÓDOTO, IV, 166.

152. A. MORET, *Hist. Or.,* II, pág. 781; G. POSENER, *op. cit.,* pág. 179.

153. Véase en la pág. 259 la lealtad de los obreros de el-Kab a la memoria de Amasis.

154. G. GLOTZ, *Hist. Gr.,* II, pág. 54, n. 62.

155. A. MORET, *L'Égypte Pharaonique,* pág. 584.

156. HERÓDOTO, VII, 1-2.

157. *Id.,* VII, 3.

158. *Id.,* VII, 2.

159. *Id.,* VII, 7.

160. El artabe, medida de trigo, equivale a 5,5 litros; 120.000 medidas representan, pues, 66.000 hectólitros. Puesto que se necesitan aproximadamente de 3 a 4 hl. anuales por hombre, se puede evaluar la guarnición destacada en Menfis entre 22.000 y 25.000 hombres. El valor de 66.000 hl. a 1 dracma el hl. asciende a 66.000 dracmas, o sea unos 10 talentos babilónicos (v. CAVAIGNAC, *Population et Capital,* páginas 3, 10 y ss.).

161. HERÓDOTO, I, 1-5.

162. *Id.,* VII, 8.

163. *Id.,* I, 1-4.

164. *Id.,* VII, 8.

165. Cf. G. GLOTZ, *Hist. grecque,* II, págs. 48 y 49.

166. HERÓDOTO, VII, 61-62.

167. *Id.*, VII, 63-79.

168. *Id.*, VII, 89-98.

169. *Id.*, VII, 22, 56.

170. *Id.*, VII, 29, 34, 35, 36.

171. *Id.*, VIII, 44, 48.

172. Entre 404 y 358.

173. HERÓDOTO, IV, 43.

174. Acerca de las relaciones de Egipto con Grecia en la época persa, v. D. MALLET, *Les Rapports des Grecs avec l'Égypte (de la conquête de Cambyse, 525, à celle d'Alexandre, 331)* (Mem. del *I.F.A.O.C.*, El Cairo, 1922), págs. 30 y ss.

175. HERÓDOTO, III, 12, 15 y VII, 7, le llama Inaros el Libio, y parece dar a entender que ocupaba en el Delta un alto cargo administrativo, tal vez el de gobernador.

176. DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, pág. 603, 679.

177. DIODORO, XI, 71; según TUCÍDIDES, I, 104, la flota comprendía 200 trirremes.

178. HERÓDOTO, III, 12; DIODORO, XI, 74.

179. Acerca de las relaciones entre Atenas y Egipto, v. F. ZUCKER, *Athen und Ägypten bis auf Beginn der hellenistischen Zeit*, en *Antike und Orient* (Leipzig, 1950), págs. 146-165, que saca la conclusión de la influencia profunda de Egipto sobre Atenas.

180. TUCÍDIDES, I, 108; DIODORO, XI, 78.

181. E. CAVAIGNAC, *Trésor d'Athéna*, pág. 59.

182. DIODORO, XI, 86.

183. TUCÍDIDES, I, 110; DIODORO, XI, 77. Los persas estaban mandados por Megabizo, cuyo hijo Zopiro abandonaría poco después Persia para irse a vivir a Atenas (HERÓDOTO, III, 160).

184. PLUTARCO, *Pericles*, 37.

185. HERÓDOTO, III, 15.

186. Amirteo, en efecto, era hijo de un Psamético. Y en esta época el nieto lleva generalmente el nombre de su abuelo.

187. HERÓDOTO, VII, 35.

188. *Id.*, IX, 109.

189. *Id.*, VIII, 105.

190. *Id.*, VII, 233.

191. *Id.*, VII, 116.

192. DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, pág. 606, nota 1, aventuran la hipótesis según la cual este Amirteo podría ser el mismo personaje que aquel Psamético que el año 445 envió 30.000 celemines de trigo a los atenienses; v. pág. 679.

1. Al imponer su hegemonía a Grecia, el rey de Persia aísla a Egipto

La rebelión que había estallado en 410 en Egipto tuvo, al parecer, diversos focos. Amirteo en Sais y Psamético y Mutrud en otras regiones del Delta habían asumido la dirección de los insurgentes [1]. Sin embargo, Amirteo acabó reuniendo la totalidad de Egipto bajo su autoridad, hasta el punto de que el reconocimiento de la independencia del país por Darío II en el año 404 reinstauró en Egipto un faraón nacional [2].

En el instante en que Egipto recobra su libertad, Atenas, su antigua aliada, sucumbía ante Esparta después de la larga guerra del Peloponeso (431-404). Como es natural, Esparta, que oponía a la hegemonía marítima y democrática de Atenas una hegemonía terrestre y oligárquica, se había orientado hacia el rey de Persia. Incapaz de luchar contra Atenas por falta de suficientes recursos financieros y de flota, Esparta apeló a Susa en busca de medios para combatir victoriosamente a la democracia ateniense, cuyo imperialismo había acabado por levantar contra ella la hostilidad de la mayor parte de las ciudades de su Imperio marítimo.

Para obtener el oro y los buques que necesitaba, Esparta no vaciló en abandonar a Darío II, el año 411, las ciudades griegas de Jonia. A partir de aquel momento, la ayuda de la flota persa le permitió vencer a los restos de las escuadras atenienses en Egos Potamos.

Al volver a dominar las ciudades de Jonia, Persia recuperaba el rango de potencia marítima, y, a causa de ello, podía intentar de nuevo el dominio universal.

Pero Darío II no tuvo tiempo de aprovechar el triunfo que para él significaba la sumisión de las ciudades jónicas y la decadencia de Atenas. Murió en 404, el mismo año de la derrota definitiva de la democracia ateniense. Su hijo Artajerjes II (404-358), que le sucedió, vio alzarse contra él a su hermano menor, Ciro *el Joven*, jefe de las tropas persas en Asia Menor. Esparta, que acababa de vencer a Atenas, se lanzaba en este momento a una política imperialista. Ofreció inmediatamente su ayuda a Ciro y le permitió reclutar un cuerpo de 10.000 mercenarios griegos, quienes, bajo las órdenes de Tamos, llegaron hasta Babilonia para luchar en defensa de su causa. La muerte de Ciro les obligó a retirarse, y Esparta, después de haber vendido Jonia a Persia,

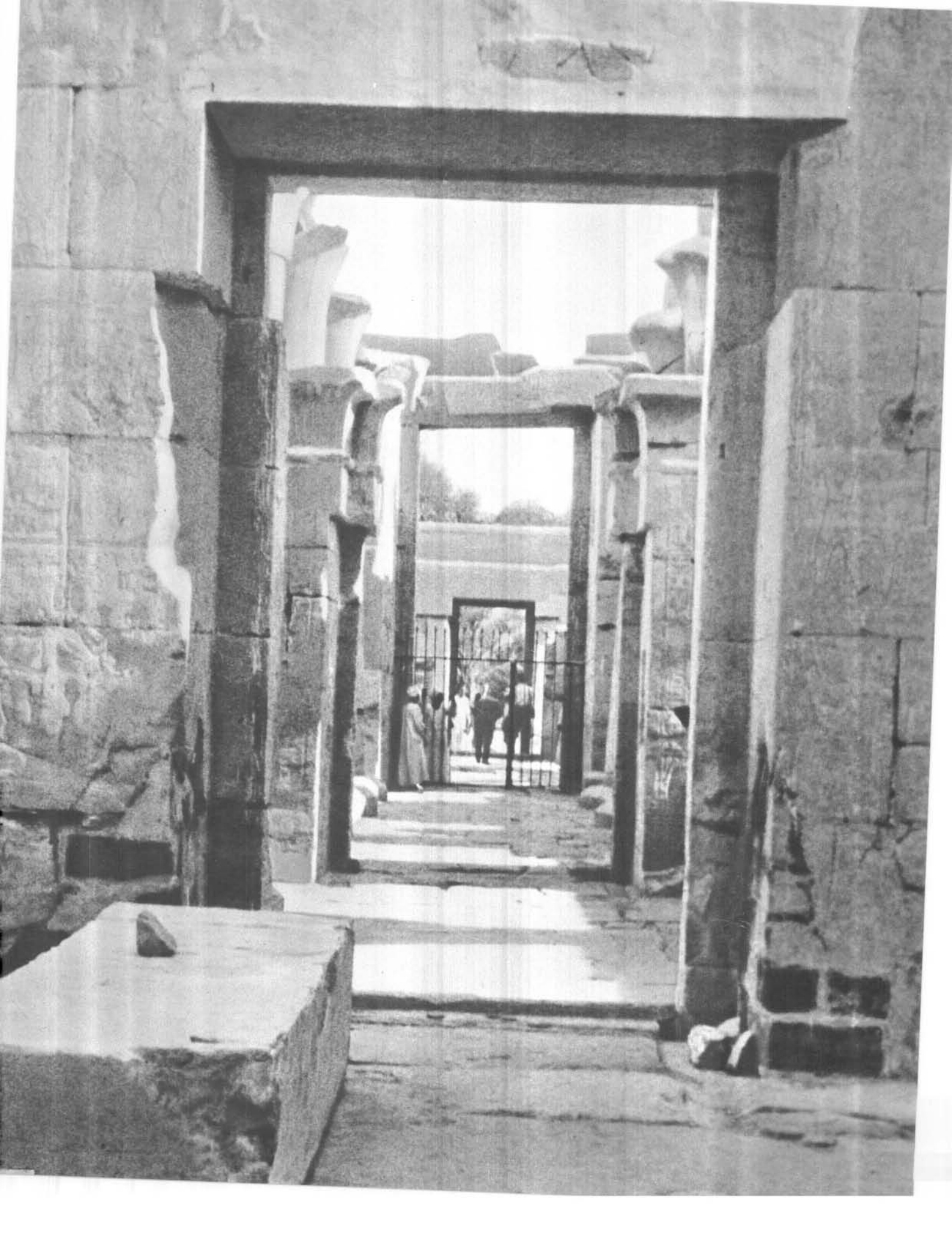
se halló enzarzada en una guerra contra el Gran Rey. Tamos, el jefe de la expedición, huyó a Egipto, pero Amirteo, privado de toda posibilidad de alianza con Grecia tras de la caída de Atenas, le hizo ejecutar [3] para no verse complicado en una guerra contra Persia.

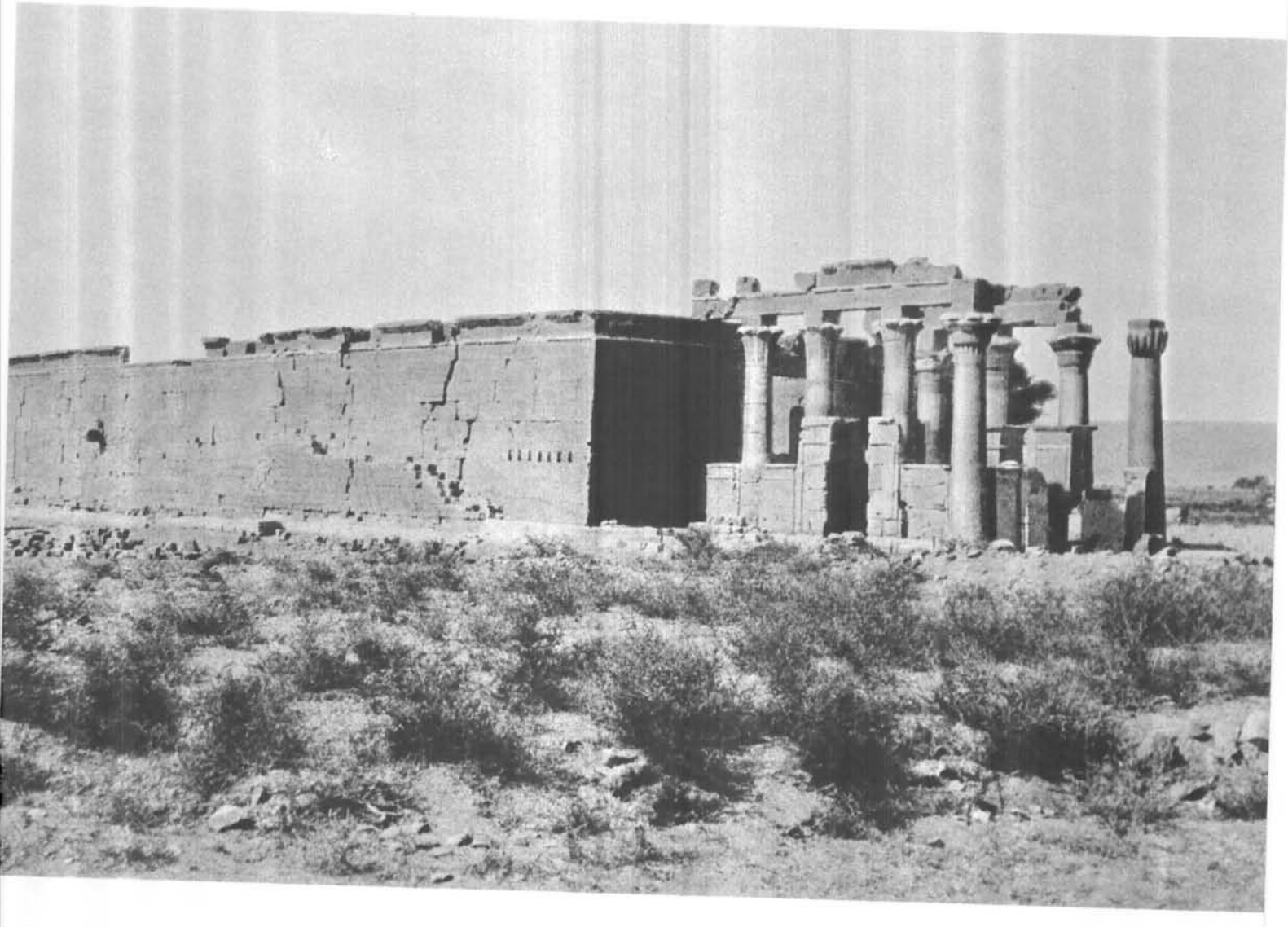
Nada sabemos del final del reinado de Amirteo (398), aparte de que no llegó a fundar dinastía. Le sucedió en el trono de los faraones Neferites I (398-393) [4], durante cuyo reinado, Mendes, ciudad del Delta oriental, se convirtió en la capital de Egipto.

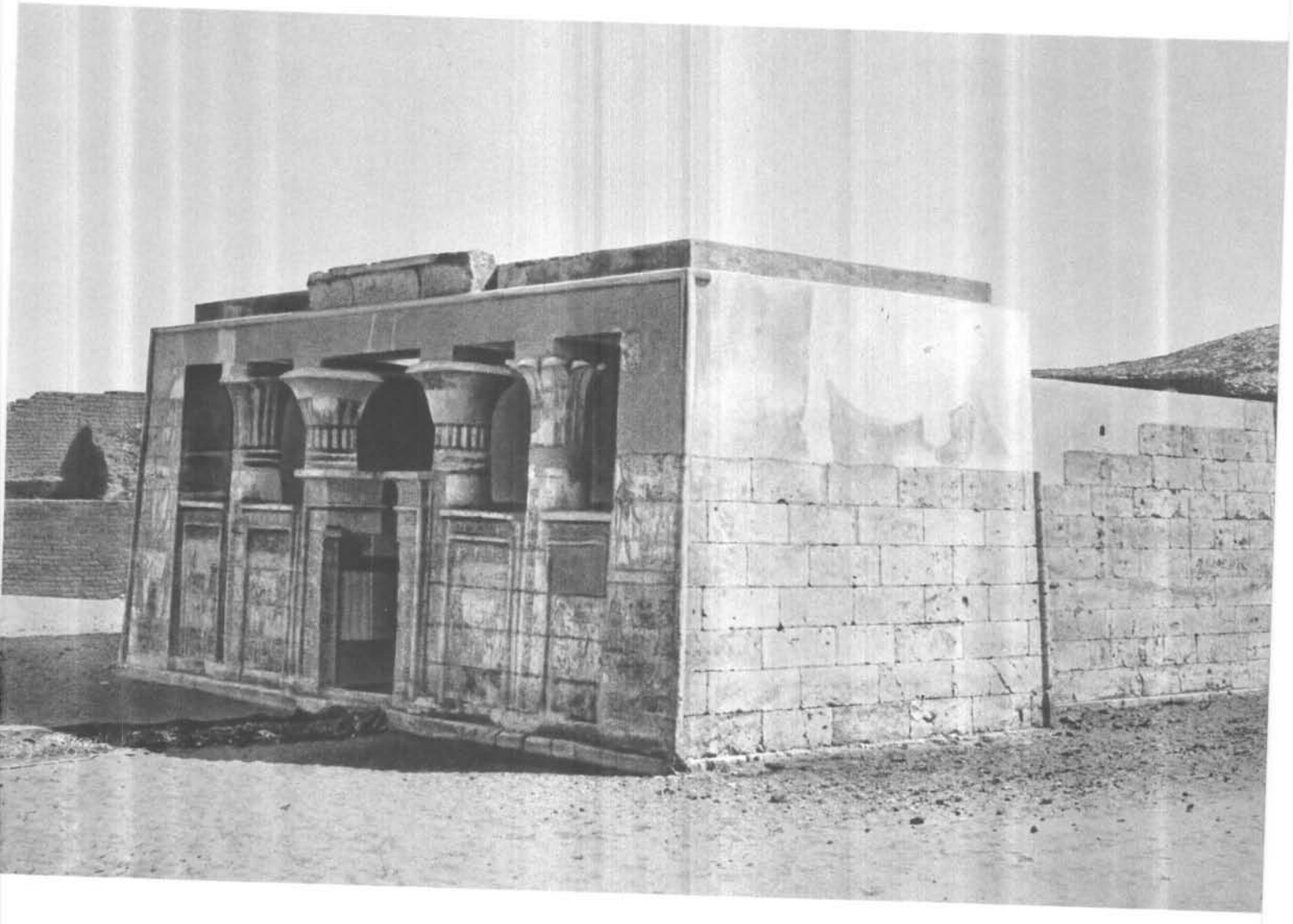
En el momento en que Artajerjes II ascendía al trono, el Imperio persa, dueño de las costas fenicias y jónicas, representaba nuevamente un tremendo peligro para Egipto. Para enfrentarse con él, Neferites I reconstituyó una poderosa fuerza naval y trató de restablecer contra el Gran Rey la alianza de Egipto y Grecia. En aquellos instantes Esparta ejercía una hegemonía indiscutible; disponía de una flota, pagada antaño por el oro persa, pero que, después de la intervención de los Diez Mil en favor de Ciro, se hallaba en guerra contra el Gran Rey. Atenas, agotada y desarmada, no podía ya ser considerada como potencia. Preocupada exclusivamente en desembarazarse de la influencia espartana, se había aproximado a Tebas, su antiguo enemigo, para adherirse con ella a la confederación de Corinto, que le había confiado el mando contra Esparta, y a fin de acabar con ésta concedió subsidios a la Liga de Corinto, que emprendió la guerra contra la poderosa ciudad lacedemonia (395). De este modo, sin intervención de sus armas, Artajerjes, cuya diplomacia había heredado los antiguos métodos babilónicos y egipcios, llevaba a cabo una política de hegemonía apoyada por su poderío financiero. Como hiciera en otros tiempos Amenofis III, mediante la concesión de créditos y el envío de subsidios a los pueblos beligerantes, el monarca persa ejercía su dominio sobre las relaciones internacionales.

A pesar de la decadencia que había conocido tras las derrotas de Jerjes, la dinastía aqueménida seguía siendo una gran potencia financiera. La base estrictamente territorial del tributo convertía a las inmensas extensiones del Este en una reserva absolutamente estable. Ello explica que la pérdida de las ciudades costeras de Jonia, seguida por la de Egipto, no tuviesen sobre los ingresos del tesoro persa una repercusión proporcionada a la importancia económica que representaban los puertos del Asia Menor y del Delta. Los recursos de los Aqueménidas superaban ampliamente a sus necesidades, y, por lo tanto, sus inmensas reservas les permitían intervenir financieramente en cualquier momento. Por esto el Imperio persa pudo intervenir ampliamente en la desintegración del mundo griego. Privada de su flota, Atenas no vaciló en aceptar el oro persa, con tal de poder combatir a Esparta, ni en permitir a su almirante Conon, vencido en Egos Potamos gracias a la intervención persa, que pasase al servicio del Gran Rey. A partir de entonces, Neferites no tenía más posibilidad que la de aliarse con Esparta. Para apoyar a ésta, le mandó trigo y cien trirremes, pero la alianza de

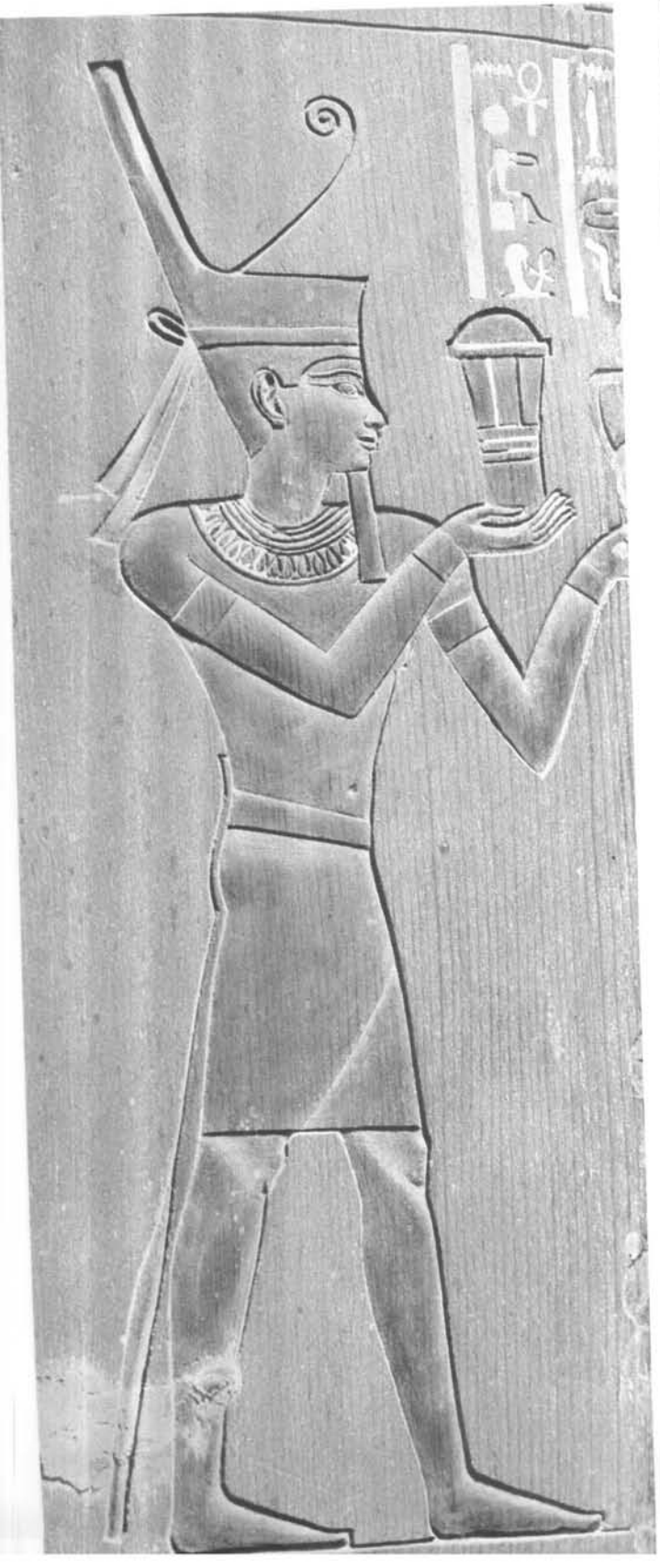
LÁMINAS 79 A 87 ▶

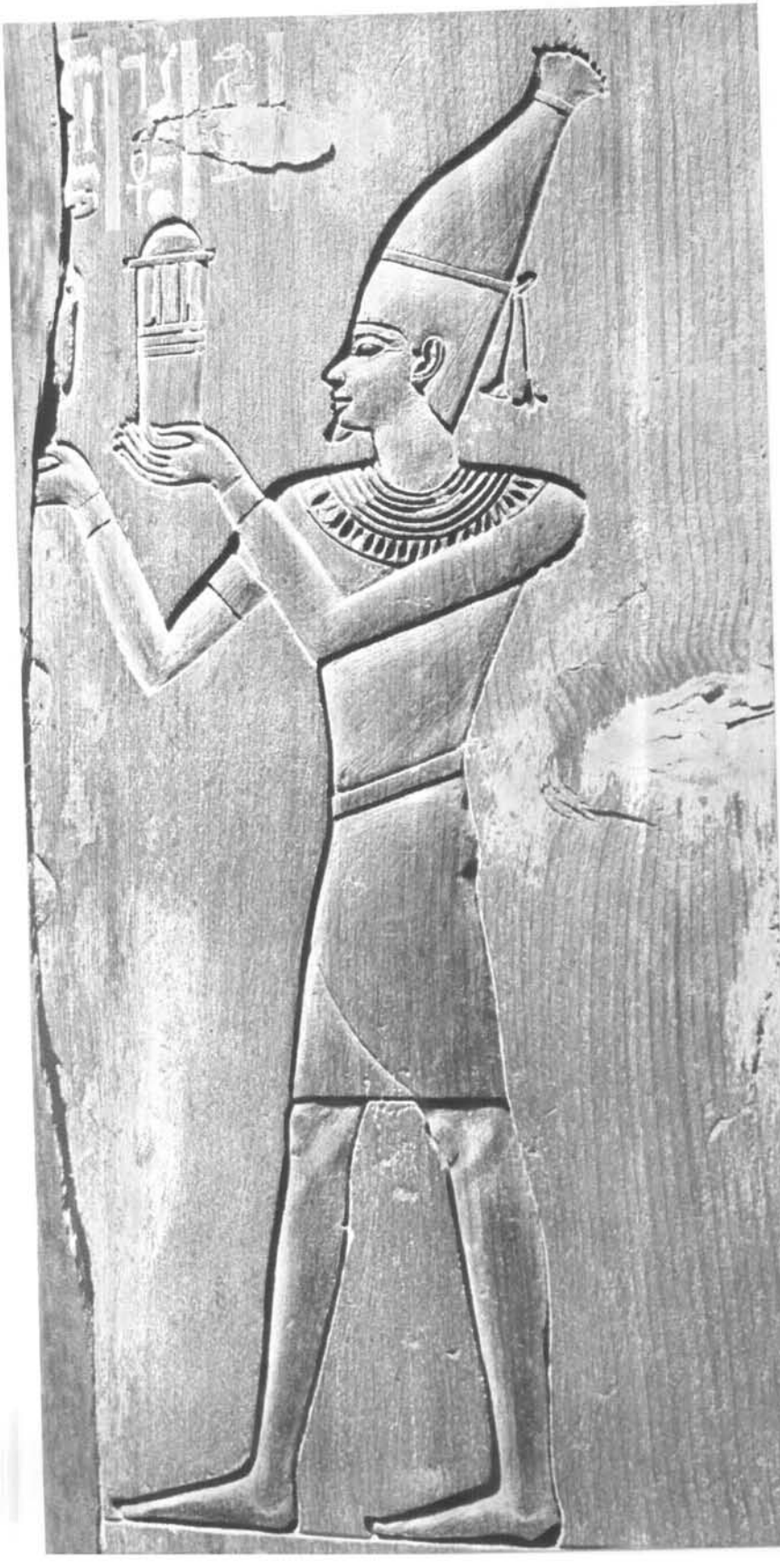




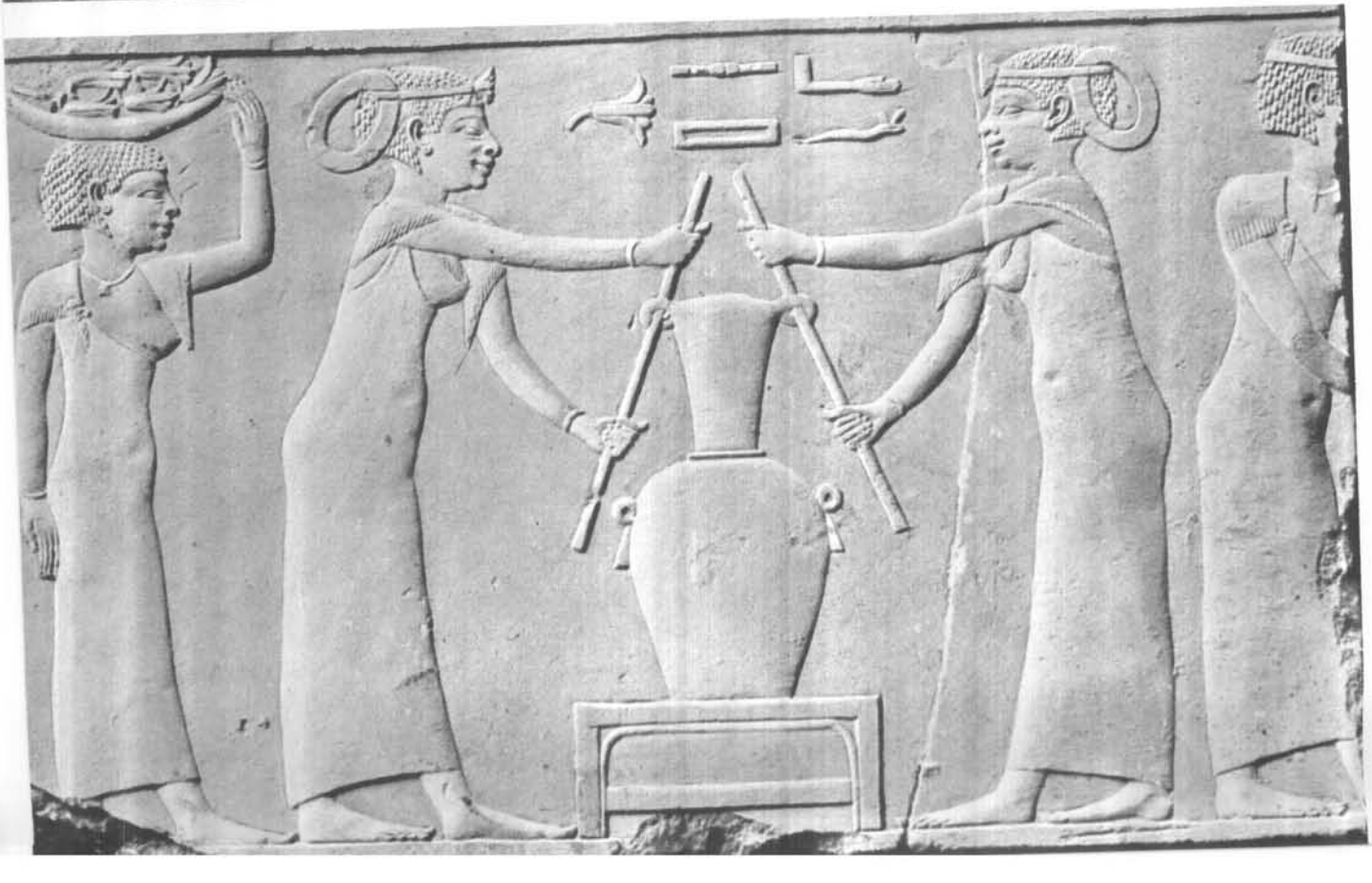


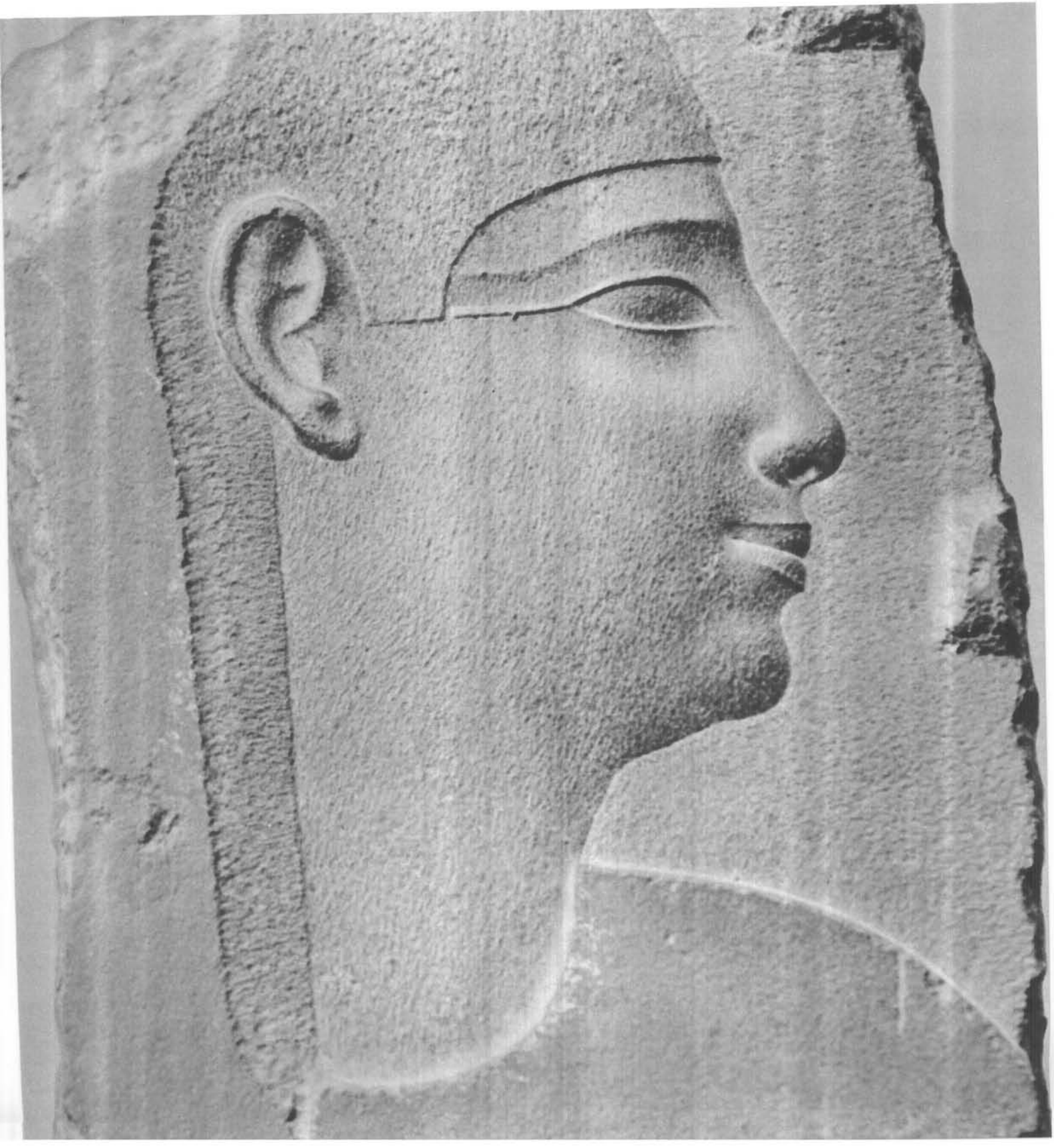














Esparta no debía presentar para Egipto el mismo carácter de la que antaño le había ligado con Atenas. Esparta no tenía los mismos intereses que Egipto; no era una potencia comercial. Sólo podía unirles, pues, un momentáneo interés militar. A falta de otras actividades, Esparta hacía de la guerra una industria, y se aliaba únicamente como un mercenario, al que debían serle pagados sus servicios al contado. Por otra parte, la alianza de Neferites con Esparta no tuvo tiempo de producir ningún efecto. El año 394, Conon destruyó la flota de Esparta en Cnido, y después, abandonando el servicio del rey, regresó a Atenas, donde el pueblo le dispensó un triunfal recibimiento.

La democracia había vuelto a ocupar el poder, y se hallaba en curso un gran movimiento de restauración. Pero en vez de orientarse, tal como los acontecimientos requerían, hacia una política menos particularista, la democracia ateniense, incapaz de ver más lejos del estrecho marco de su ciudad, se había lanzado a una viva reacción nacionalista. Según ella creía, la causa de la ruina de Atenas había sido el abandono de las tradiciones políticas y religiosas nacionales. Era necesario restaurarlas, y, por consiguiente, la emprendió contra quienes, como Sócrates, rompiendo los caducos límites del pensamiento político griego, abrían paso a las amplias concepciones del derecho natural, en realidad las únicas que podían salvar políticamente a Grecia agrupándola en un esfuerzo coordinado. La condena y la muerte de Sócrates (399) son el ejemplo más característico de la incapacidad en que se hallaban las pequeñas democracias urbanas de adaptarse a la situación política y económica de su tiempo.

El mundo se hallaba dividido entonces bajo tres influencias: la del Imperio persa, vasto Estado continental y absolutista cuyos recursos financieros eran considerables; la de Egipto, orientado hacia el comercio y el mar, convertido progresivamente en punto clave de la economía oriental; y, finalmente, la de las ciudades griegas, aun cuando los griegos no constituyeran una entidad y sus rivalidades les impidieran llevar a cabo, como hacían Persia y Egipto, la realización de una política continuada apoyada en unos recursos importantes. La misión económica de Grecia era inmensa, y precisamente cuando se hunde como potencia política aparece Atenas como un gran centro económico y financiero. Es la época en que se crean allí verdaderos bancos, o se amasan grandes fortunas mobiliarias; la época en que Corinto y Siracusa se transforman en potencias industriales. Después de la apertura del canal del mar Rojo, Rodas se convierte en un importante punto de tránsito.

Pero estos centros económicos se veían perturbados por las rivalidades y las luchas intestinas. Para conferirles en la vida internacional una influencia en consonancia con su poderío económico, hubiese sido necesario convertirlos en un todo apoyado en una autoridad única, y reconstituir un imperio marítimo, como lo fuera en otros tiempos la Liga de Delos. Esto es lo que parece haber comprendido admirablemente

◀ LÁMINAS 79 A 87

la diplomacia persa. En vez de lanzarse a grandes guerras, que tal vez hubiesen agrupado a los griegos ante el peligro, la política persa trató de imponerse a ellos dividiéndoles, maniobrándoles y explotando sus rivalidades locales y la aspiración de las ciudades a la autonomía.

Destruida la flota espartana en Cnido con la ayuda de Atenas y de Corinto, desaparecía la última potencia naval griega. A partir de entonces, Artajerjes II dominó sin dificultad las ciudades de Jonia. Sin embargo, éstas no desempeñaban ya en la economía general un papel tan considerable como el que habían ejercido cuando la primera guerra médica. Al incorporarse al Imperio persa, conocerían una rápida decadencia. La antigua vía de tráfico que, desde Éfeso y por Sardes, conducía a Babilonia, había representado la fortuna de las ciudades jónicas durante los siglos VII y VI, porque Mesopotamia era en dicha época la gran vía internacional de Europa hacia la India. Pero después de la apertura del canal del mar Rojo y el saqueo de Babilonia de 483, el comercio terrestre no bastaba ya para alimentar los puertos antes tan prósperos de Mileto, Éfeso y Colofón, y la región interior asiática, reducida a sus meras necesidades, y con un tráfico dominado por los puertos fenicios, no podía ya asegurar la prosperidad de las ciudades de Jonia.

Sin embargo, la destrucción de la flota espartana había reanimado las ambiciones de Atenas, que, después de haber pasado por graves crisis políticas, parecía volver a encontrar su equilibrio político bajo un gobierno democrático moderado y reconstruía su flota.

En este momento reinaba en Egipto Acoris (390-378), tras los efímeros y apenas conocidos reinados de Muthis (392-391) y de Psammuthis (391-390). El vital problema que se le planteaba era el de reconstituir ante Persia una potencia naval superior a la de ésta. La isla de Chipre, independiente después de la victoria de los atenienses en Micala (479), se hallaba directamente amenazada por los persas, de nuevo instalados en Jonia. La guerra había estallado ya entre Evágoras, rey de Salamina (Chipre), y Persia. Después de conquistar Rodas y Tiro, Evágoras se presentaba como una potencia naval.

Reanudando la política de Amasis, Acoris se alió con Chipre y volvió a aproximarse a Atenas. Pero Egipto temía la guerra, ya que no disponía de un ejército de tierra suficiente. No habituada al servicio militar, la población egipcia prefería pagarse mercenarios a combatir por sí misma. Por consiguiente, imitando lo que hacía el rey de Persia en Grecia, Acoris intervino con subsidios y mandó a Evágoras trigo para el abastecimiento de su ejército y 50 trirremes (388).

Esparta aprovechó esta situación para acercarse al Gran Rey. Ya en 392 había enviado a Antálcidas a Sardes para iniciar conversaciones con el sátrapa Tiribazo y ofrecer la paz a la corte de Susa a condición de que ésta dejase de financiar a Atenas.

Como compensación, Esparta se mostraba dispuesta a reconocer la cesión definitiva de las ciudades de Jonia y de las islas de Quío y Chipre, y proponía su colaboración para instaurar en Grecia un régimen basado en la autonomía general de todas las ciudades.

Nada podía convenir más a la política persa. Después de la destrucción de su flota, Esparta no representaba un peligro para el Gran Rey. Por el contrario, Atenas, a la que Susa había atizado contra Esparta, y también Corinto, volvían a convertirse en potencias navales. Apoyando los puntos de vista de Esparta, la política persa podía impedir la reconstrucción de un imperio naval ateniense o la aparición de una Liga de Corinto, y, con ello, conseguía aislar a Egipto.

Por consiguiente, la iniciativa de Esparta fue bien acogida, y el Gran Rey hizo convocar en Sardes a embajadores atenienses, corintios, tebanos y argivos (392). Las conversaciones, iniciadas bajo la égida del sátrapa Tiribazo, fracasaron. Atenas, Tebas y Argos, que pretendían mantener sus hegemonías locales, se negaron a admitir el sistema de la autonomía general. Corinto, Tebas y Argos se mostraban, no obstante, dispuestas a sacrificar a las ciudades jónicas; Atenas era la única que protestaba contra dicho abandono y se negaba a sancionarlo.

Aislada ante la nueva amenaza persa, Atenas se volvió hacia Egipto, su aliado natural, y perfilóse una verdadera coalición marítima entre el rey Acoris, Evágoras de Chipre y Atenas (388).

Como respuesta a dicha alianza, Persia se aproximó aún más a Esparta, y ésta acogió de buen grado sus ofrecimientos. En el año 387, Esparta mandó a Susa al navarca Antálcidas para preparar una reconciliación definitiva con el Gran Rey [5].

Para obligar a Atenas a ceder ante las condiciones de paz propuestas por Esparta, Antálcidas, apoyado por la escuadra persa, cerró los estrechos a la navegación ateniense. Así la amenazaba no sólo con una grave crisis económica, sino también con una verdadera miseria, puesto que el Ponto Euxino era su principal suministrador de trigo. Al mismo tiempo, el sátrapa Tiribazo llamó nuevamente a Sardes a los embajadores de todas las ciudades griegas, esta vez para darles a conocer la voluntad del Gran Rey. Artajerjes, dueño de Jonia, reanudaba la política de hegemonía de Darío, con la diferencia de que no se lanzaba como él a grandes guerras que pretendiesen la incorporación de Grecia al Imperio, limitándose a imponerle un estatuto político que le impidiese reconstituir su poderío militar. Una vez reunidos en Sardes, los embajadores de las ciudades griegas fueron invitados no a negociar, sino solamente a someterse a la decisión del rey, que Tiribazo les leyó en los términos siguientes: «El rey Artajerjes considera que, en justicia, las ciudades de Asia, así como las islas de Clazomene y Chipre, le pertenecen, y que las demás ciudades griegas, pequeñas y grandes, deben ser autónomas, exceptuando a Lemnos, Imbros y Skyros, que seguirán siendo posesiones

atenienses. Si alguna ciudad se niega a aceptar esta paz, haré la guerra contra ella, junto con aquellos que la hayan aceptado, por tierra y mar, con mis buques y mis tesoros» [6].

Jamás la diplomacia de ningún rey de Oriente había hablado en ese tono a unos pueblos libres. Ello suponía la realización del concepto de la soberanía universal, que Darío pretendiera en vano. Grecia no había sido reducida a la categoría de provincia; ni siquiera a la de protectorado, puesto que no se exigía tributo alguno a las ciudades griegas, las cuales conservaban el derecho a gobernarse libremente y actuar con plena soberanía, siquiera dentro de un marco político impuesto que les suprimía en realidad la posibilidad de actuar en el plano de la política extranjera.

Tebas y Corinto, que rehusaron aceptar a rajatabla las condiciones dictadas por Persia, se vieron obligadas a desistir a causa de las medidas militares adoptadas por Esparta, donde el año 386, reunidos los embajadores de todos las ciudades griegas, «juraban la paz común de los griegos». El rey de Persia se convertía de este modo en el celador, el «protector», de la paz entre los griegos [7]. La igualdad impuesta a todas las ciudades, en forma de autonomía general, las desarmaba por igual ante el Gran Rey; bajo la tutela de éste, sin embargo, se preparaba la unidad griega [8].

2. Egipto dividido ante la amenaza persa Después de haber reducido Grecia a la categoría de un país protegido, Artajerjes se volvió hacia Chipre y Egipto. Organizó el bloqueo de Chipre, pero la guerra con Egipto aparecía inevitable. Acoris, a pesar de su aislamiento, se preparó para la lucha. Atenas advertía perfectamente la importancia que para ella suponía la partida que iba a ser jugada; e, impotente para apoyar abiertamente a Acoris, le mandó a su general Cabrias para que organizase el ejército egipcio, formado por las milicias nacionales y los mercenarios griegos.

Al mismo tiempo, y empleando la política financiera que tan buenos resultados había dado a Persia, Acoris utilizaba los recursos de Egipto para sostener las revueltas que estallaron en Caria, Cilicia y Pisidia contra el rey de Persia. Ello hizo que Artajerjes, ocupado con los sucesos de Asia Menor, no pudiera descargar todo el peso de su fuerza contra Acoris, quien, con la ayuda de los mercenarios de Cabrias, consiguió tenerle victoriosamente a raya durante tres años (385-383).

Pero, como Grecia, Egipto estaba minado por disensiones interiores. Seguía viva la lucha entre la población urbana orientada hacia el comercio, cuyas aspiraciones habían sido convertidas en realidades por las reformas democráticas de Amasis, y el sacerdocio, que se negaba obstinadamente a renunciar a sus privilegios. Hay que reconocer que ninguno de los dos partidos buscaba el apoyo de Persia; pero el sentimien-

to nacional no era bastante intenso para unir a todas las clases sociales en un frente común. Por otra parte, las rivalidades entre las grandes ciudades del Delta no se habían extinguido.

Debido a la falta de documentos, resulta imposible seguir en Egipto, como puede hacerse tratándose de Grecia, la evolución de estas luchas intestinas. Lo único que podemos discernir son sus resultados. Lo que nos permiten saber las fuentes griegas [9] es que, al final del reinado de Acoris, Nectanebo, el gobernador de Sebennitos, sostenido al parecer por el clero de Sais, se rebeló. Es posible que antes de la muerte del rey ejerciese ya el mando.

Sea como fuere, Neferites II, que heredó legítimamente la corona después de Acoris (378), fue destronado al cabo de cuatro meses de reinado por Nectanebo [10], a quien Manetón considera el fundador de la XXX dinastía.

El advenimiento de Nectanebo parece haber marcado un giro en la política real. La alianza ateniense fue abandonada, lo que obligó a Atenas a retirar a Cabrias y a sus mercenarios griegos. En el aspecto interior, el rey se aproximó al sacerdocio. La primera medida de su reinado consistió en conceder al templo de Neith, en Sais, el diezmo sobre los derechos de aduana y las tasas sobre los objetos manufacturados, percibidos en Naucratis, probablemente para agradecer al sacerdocio de Sais la ayuda que le prestara en la conquista del poder.

Hizo otras donaciones importantes a numerosos santuarios [11]; construyó en Sebennitos un templo en el que se empleó exclusivamente granito rosa de Asuán [12]; para contentar a los sacerdotes prohibió, bajo pena de amputación de miembros, nuevas alteraciones en las montañas de Abidos instalando canteras en ellas [13]; realizó trabajos de embellecimiento en los templos de Edfú, Karnak, Abidos, Menfis, Bubastis y Hermópolis; y parece que llegó incluso a devolver a los templos el derecho a administrar sus bienes, derecho que a partir de la época saíta había sido transferido al estado [14].

A pesar de todo ello, Nectanebo sería considerado por el sacerdocio como el rey que olvidó sus deberes hacia los dioses [15]. En realidad, todas estas ventajas no bastaban para satisfacer al clero; lo que éste deseaba era no solamente la concesión de dones y la restitución de la libre disposición de sus bienes, sino el retorno a sus antiguos privilegios.

A pesar de la profunda evolución del derecho, los sacerdotes seguían formando una clase hereditaria, obstinadamente vuelta hacia el antiguo régimen, y que seguía añorando las inmunidades de antaño, sin decidirse a renunciar a ellas [16]. En este aspecto el rey no podía ceder, puesto que la guerra contra Persia le forzaba a gastos considerables. Para hacer frente a Persia, Egipto hubo de realizar un inmenso esfuerzo, ya que la carencia de un verdadero ejército amenazaba dejarlo a la merced del Gran Rey. En 373 todo parecía indicar que su destino iba a ser puesto en juego. Decidido

a reconquistar Egipto, Artajerjes colocó al sátrapa Farnabaces al mando de un gran ejército de 200.000 hombres, flanqueado por 20.000 mercenarios griegos, que invadió el Delta y avanzó hasta Menfis. La crecida del Nilo que se produjo entonces les obligó a batirse en retirada; Egipto se había salvado (373) [17].

El fracaso de Artajerjes II provocó en el Imperio persa una rebelión general de los sátrapas de las provincias occidentales. Ariobarzanes, sátrapa de Frigia, fue el primero en declararse independiente. Al principio se le enfrentó Autofrádates, jefe de los ejércitos del Asia Menor; pero éste no tardó en dejarse seducir por la alianza de Atenas y de Egipto, y, a su vez, se afirmó como soberano independiente. Al mismo tiempo, Dadamis fundaba un reino entre el Ponto Euxino y el Mediterráneo [18].

Hay en ello un hecho histórico muy interesante que demuestra la solidaridad establecida por el mar entre los estados mediterráneos. El Imperio persa se hallaba ante el siguiente dilema: o extendía su autoridad a la vez sobre Grecia, el Asia Menor y Egipto, o quedaba reducido a un imperio continental despojado de sus provincias marítimas. La rebelión de los sátrapas del Asia Menor era una consecuencia de la anexión de las ciudades de Jonia al Imperio persa y de la derrota de Artajerjes en Egipto. La prosperidad de las grandes ciudades jónicas y del Ponto dependía ante todo de sus relaciones con Grecia y Egipto. Las costas orientales del Mediterráneo — con la única excepción de Fenicia, más atraída por el continente — se hallaban indisolublemente vinculadas por la nueva economía marítima.

Los reveses sufridos por Artajerjes fueron inmediatamente aprovechados por Atenas. Esparta, a la que Susa no podía ya apoyar, fue vencida por la alianza de Tebas y Atenas, y esta última, libre ya del todo, reanudó su política marítima. El año 377 sentó las bases de un nuevo Imperio insular; al poco tiempo, setenta y cinco ciudades se habían adherido al mismo [19].

Pero Atenas no disponía del poder financiero que requería el sostenimiento de una política tan amplia. Su tesoro de 6.000 talentos no tardó en agotarse, a pesar del impuesto sobre el capital que la ciudad había aceptado valerosamente. Resultaba evidente que una ciudad, aunque se encontrase al frente de una confederación, no podía cargar con los gastos de una guerra naval. Aunque venció en dos ocasiones a la escuadra espartana y trató de procurarse recursos apelando a la alianza con Egipto y con el sátrapa rebelde Autofrádates, al no poder pagar las soldadas de sus tripulaciones tuvo que resignarse a tratar con Esparta. La paz de Calias, en el año 371, reinstauró la autonomía de las ciudades que introdujera la paz del Rey. Atenas no dejó de conseguir ciertas ventajas, como el reconocimiento de su supremacía sobre Anfípolis y el Quersoneso; pero su tentativa había fracasado a pesar de las circunstancias favorables, pues, abandonada a sus recursos, carecía del poderío necesario para recobrar el dominio de los mares que antaño poseyera.

Mientras se producían dichos acontecimientos, Egipto debía apresurarse a aprovechar el respiro que le concedían los conflictos civiles de los persas para organizar su ejército. El reclutamiento forzoso se presentaba como indispensable. Los hechos habían demostrado, efectivamente, que la posesión de una flota no bastaba para asegurar su independencia; tenía que disponer también de un ejército de tierra en el que pudiese confiar, o sea un ejército formado por egipcios. Pero para obtener de la población el consentimiento de tan gran esfuerzo había que volver a la política de los reyes saítas y de Acoris, y apoyarse en la clase burguesa. Sin embargo, apenas cabe dudar de que Nectanebo debía su trono al partido sacerdotal. Se había separado de la alianza griega, y con ello se privaba del medio de fortalecer su ejército mediante el concurso de los mercenarios. Las poblaciones urbanas le eran hostiles. Ello explica, indudablemente, que abandonase el poder, al final de su reinado, en manos de su hijo Teos (361), de sentimientos helenófilos bien conocidos y resuelto a emprender una política francamente hostil a los privilegios de la clase sacerdotal.

Apenas entronizado, Teos (361-359) reanudó la alianza con los griegos [20]. La paz de Calias había hecho cesar momentáneamente la guerra entre Esparta y Atenas. Teos trató de obtener una alianza con ambas. Esparta se hallaba en plena decadencia; sus reyes se transformaban en jefes mercenarios, y los hoplitas espartanos alquilaban sus servicios. Tal era la decadencia en que desembocó al final el régimen aristocrático y militar al que Esparta había sacrificado Grecia. El rey Agesilao, contratado por dinero, reclutó para Teos un ejército de mercenarios. Por su parte, el general ateniense Cabrias, el mismo que unos años antes había ido a organizar el ejército de Acoris, reemprendió con otros contingentes mercenarios el camino de Egipto.

Pero los 10.000 soldados griegos no eran suficientes para Teos, quien tendía a reconstruir un ejército nacional, para lo cual necesitaba recursos. Nuevos impuestos recayeron sobre el alquiler de las casas, aumentándolo en un 5 %, sin perjuicio del impuesto global que gravaba los ingresos, siguiendo los principios establecidos por Amasis; también se establecieron impuestos sobre la venta del trigo, y los productos manufacturados en el país y los artículos importados fueron gravados con un 10% *ad valorem* [21], tasa extraordinariamente elevada si se tiene en cuenta que en la misma época Atenas no cargó nunca más de un 2 % los derechos sobre los productos descargados en el Pireo [22]. Teos rompía así con la política de libre cambio practicada en los países mediterráneos, para adoptar el sistema aduanero en vigor en Babilonia, que gravaba los productos importados con unos derechos del 10 % [23]. La tasa de capitación — el momento de cuya introducción ignoramos — fue aumentada en un 70 % [24].

Para lograr que la población, y especialmente la urbana, aceptase un esfuerzo tan considerable, era necesario prescindir de los privilegios de los templos; por consiguiente, éstos fueron invitados asimismo a sacrificar al Estado una parte de sus recursos,

pero se negaron a ello, provocando un conflicto bastante vivo, en el transcurso del cual el rey amenazó con cerrar ciertos templos y suprimir la mayor parte de los colegios sacerdotales. Estas amenazas no llegaron a convertirse en realidad, pero las nueve décimas partes de los ingresos sagrados fueron confiscados por el Estado durante toda la duración de la guerra que se anunciaba.

Estos sacrificios — los más duros que parecen haber sido impuestos jamás al pueblo egipcio — todavía no eran suficientes. El rey pretendía volcar en la lucha todos los recursos del país. Para aumentar los fondos en metálico del tesoro, necesarios principalmente para pagar las soldadas de las tropas mercenarias y para llevar a cabo una política de apoyo financiero a los sátrapas sublevados, todos los egipcios fueron invitados a entregar los objetos de oro y plata que obrasen en su poder. Las cantidades así reunidas serían consideradas como un adelanto hecho al Estado, reembolsable gradualmente con el producto de la capitación [25]. Era la primera vez que el tesoro egipcio — y que yo sepa ningún otro Estado lo había hecho antes — emitía un préstamo forzoso, garantizado por una categoría especial de los ingresos del Estado afectos a reembolso [26]. Con los metales preciosos requisados, Teos acuñó una moneda de plata del mismo peso que el darico de oro, pero que al ser empleada para pagar los sueldos de los mercenarios atenienses, simbolizaba todavía más la alianza; acuñadas a imitación de las dracmas atenienses, las monedas de Teos ostentaban en su anverso una planta de papiro con el nombre del rey en griego y en el reverso la imagen de la lechuza ateniense [27].

Este considerable esfuerzo financiero, realizado gracias a unas medidas enteramente nuevas, permitió a Teos levantar un ejército nacional de 80.000 hombres y poner a punto una flota de 250 trirremes. Después de reunir el más poderoso ejército que Egipto había puesto en pie de guerra desde los tiempos de Ramsés II, Teos, reanudando la tradición de los faraones, quiso defender a su país llevando las fronteras de éste al Asia.

Para asestar un golpe definitivo a Persia, golpe que hubiese devuelto al mismo tiempo a Egipto la supremacía marítima, invadió Siria. Gracias a la amistad de Atenas, que, dueña de las islas de Lemnos, Imbros y Skyros, dominaba los estrechos, pudo apoyar la rebelión del sátrapa de Armenia y la de un príncipe armenio, haciéndoles llegar 50 navíos de guerra y 500 talentos de oro (o 6.500 talentos de plata, es decir 195.000 kgs. [28] suma considerable, puesto que representaba más de diez veces el tributo anual que Egipto pagara a Persia cuando era una satrapía del Imperio. Este solo detalle basta para hacer comprender que Teos, con sus radicales medidas, había devuelto a Egipto un enorme poder financiero [29]. La campaña se inició bajo felices auspicios. Fenicia fue rápidamente conquistada.

Pero en el momento en que Egipto cosechaba los frutos de su inmenso y valero-

so esfuerzo, la clase sacerdotal, cuya hostilidad contra el rey no había cesado de aumentar, aprovechó la ausencia del ejército para provocar una insurrección de la que esperaba obtener la restitución de sus privilegios. El propio hermano del rey Teos, que actuaba como regente en Egipto mientras el monarca dirigía personalmente sus ejércitos, hizo causa común con los sacerdotes y ordenó regresar de Siria a su hijo Nectanebo, que mandaba el ejército nacional, y que volvió apresuradamente a Egipto, arrastrando en su defección al rey Agesilao de Esparta y a sus mercenarios, hostiles al partido democrático, así como a una parte del ejército egipcio. Poco después, Cabrias, que se había mantenido leal a Teos, fue llamado desde Atenas. Abandonado por todos, Teos se refugió en Sidón y acabó dirigiéndose, suplicante, a la corte del Gran Rey.

Anteponiendo sus intereses de clase a los de la nación, el clero acababa de asestar un golpe mortal a Egipto. Nectanebo II (359-342), obligado a pagar a los sacerdotes la defección a la que debía el trono, se apresuró a restituirles la total disponibilidad de sus ingresos, cediéndoles además una importante parte del producto de los nuevos impuestos creados por Teos. El derecho del 10% que gravaba todas las importaciones de Grecia en Naucratis, así como el diezmo percibido sobre todos los productos manufacturados en la gran ciudad comercial griega, fueron nuevamente abandonados al templo de Neith en Sais [30]. Por lo tanto, la población laica era la única que seguía haciendo frente a los gastos de la guerra, a consecuencia de la cual los recursos estatales se habían reducido considerablemente. Estallaron revueltas, la población de Mendes se levantó en armas, y un pretendiente fue proclamado rey. Agesilao y sus mercenarios espartanos sofocaron la insurrección. Pero aunque el clero y los mercenarios de la aristocrática ciudad de Esparta fuesen capaces de apoyar al rey contra los tumultos callejeros, no podían darle la victoria sobre Persia. Teos había formado el núcleo de su ejército gracias a los reclutas nacionales. Nectanebo, a causa de su política reaccionaria, que excitaba contra él la opinión pública de las ciudades, tuvo que recurrir nuevamente a los mercenarios; 20.000 griegos y 20.000 libios, contratados a fuerza de dinero, llegaron para aumentar los 60.000 hombres de las fuerzas egipcias. Los gastos que de ello resultaron fueron enormes, y, puesto que los recursos financieros habían quedado sumamente debilitados tras las concesiones hechas al sacerdocio, no quedó más remedio que sacrificar la flota.

Los dramas palaciegos que se produjeron al final del reinado de Artajerjes II dejaron algún respiro a Nectanebo II. En Susa, el alma de todas las conspiraciones era la reina Parisatis, que acabó en el exilio por haber hecho envenenar a la reina Estatira, la cual había dado tres hijos a Artajerjes II. Es posible que Darío el mayor de los tres, hubiese hecho asesinar a Artajerjes para vengar a su madre. Sin embargo, fue ejecutado, y su hermano menor Ariaspes, posiblemente complicado en la conspiración, se

suicidó. Arsames, el bastardo favorito del rey, fue también asesinado, y Artajerjes III, el único hijo sobreviviente de Artajerjes II, se hizo con la corona (358-338). El primer acto de su reinado fue el asesinato de todos los príncipes de la familia real.

Por consiguiente, mientras Egipto se desangraba en conflictos de clases y Grecia en luchas de ciudades — Esparta acababa de sucumbir ante las victorias de los tebanos —, la dinastía aqueménida, que pretendía conseguir el dominio universal, se destruía a sí misma con sus espantosos crímenes familiares.

Imitando a los príncipes reales, los sátrapas llevaban a cabo una política personal. Los del Asia Menor, a quienes el rey no había podido reducir, sólo habían hallado como obstáculo para su total independencia al general Artabaces. No obstante, después de los asesinatos perpetrados por Artajerjes III, Artabaces se unió a los sátrapas sublevados y se alió con Atenas (356), que no renunciaba a su papel de potencia.

Artajerjes III, sin embargo, comprendiendo toda la importancia de Egipto, y queriendo aprovechar los conflictos que lo dividían, renunció momentáneamente a someter a los sátrapas del Asia Menor y agrupó sus fuerzas contra Nectanebo II. Una primera expedición fracasó (351). El fracaso persa provocó la insurrección de Sidón (350-344). A partir de entonces, todas las provincias marítimas, bajo la influencia de intereses económicos idénticos, se vieron arrastradas por el mismo movimiento de hostilidad al Imperio, y éste parecía sentenciado. No obstante, le quedaban todavía las inmensas reservas en dinero y hombres procedentes de sus provincias continentales y de la fidelidad de Tiro. Con un certero instinto político, Artajerjes III reunió todas sus fuerzas contra Egipto. Se formó un enorme ejército de 300.000 hombres, apoyado por una flota de 300 trirremes que le aseguró el dominio del mar, sacrificado imprudentemente por Nectanebo.

Atacado simultáneamente por tierra y por mar, Egipto sucumbió. El Delta fue invadido y la flota persa forzó las bocas del Nilo. A causa de su hostilidad contra el rey Nectanebo, las ciudades egipcias se rindieron, unas tras otras, con asombrosa facilidad. Imitando el ejemplo del canciller de Psamético III que, casi un siglo antes, había traicionado a su rey pasándose al enemigo victorioso, Smatauitefnakht, uno de los más destacados representantes de las clases dirigentes, ofreció su colaboración al invasor. En cuanto a los mercenarios griegos, cambiaron una vez más de bando y ayudaron a Artajerjes III a apoderarse de Pelusa, la ciudadela que defendía el este del Delta, y de Bubastis, que guardaba el centro. Menfis no tardó en caer (343), y, una vez reconquistado, todo el Bajo Egipto fue reducido nuevamente a la categoría de satrapía. Nectanebo huyó al Alto Egipto, donde, al parecer, siguió reinando hasta el año 341, fecha en que una nueva campaña le obligó a refugiarse en Etiopía [31].

La conquista de Egipto, aparte de procurar a Artajerjes III un inmenso botín, le devolvía la base esencial desde la cual podría asegurarse el dominio de los mares y,

por consiguiente, el de las provincias marítimas. Con la ayuda de los mercenarios, pasados a sus filas al mando de Memnón de Rodas, pacificó rápidamente el Asia Menor. Con ello, el Imperio persa quedaba enteramente reconstruido. Las satrapías del Asia Menor, Siria y Egipto lo convertían en la primera de las potencias marítimas. Al parecer, nada podía ya impedir la realización del Imperio universal.

Y, no obstante, sumido en profunda crisis, el Imperio persa se hallaba cerca de su agonía. Transformados en monarcas carentes de sólidos vínculos con los territorios de Occidente, los Aqueménidas, absorbidos por las provincias orientales del Imperio, se habían ido convirtiendo en dinastas feudales, y no eran para las provincias de su inmenso Imperio, sobre todo en los países occidentales, ni el centro de cohesión del Estado, como habían sido antes las grandes dinastías faraónicas, ni los defensores de una idea política, una concepción religiosa o un sistema económico. Formaban la nación más poderosa de su tiempo, pero —excepto en las satrapías feudales del Este— no aparecían como los poseedores de un poder legítimo, hasta el punto de que, sola y aislada, la soberanía persa se hallaba a merced de quien quisiera apoderarse de ella. La dinastía aqueménida se abismó cada vez más en la intriga y el crimen. Después de vencer en todos los frentes, Artajerjes III sucumbió el año 338, asesinado por el eunuco Bagoas. Arsés, su hijo más joven, le sucedió, pero murió a su vez envenenado, y en 335 Bagoas colocó en el trono, para convertirlo en su títere, a Darío III Codomano (335-330), quien, no obstante, se desembarazó de él haciéndole ejecutar.

La dinastía aqueménida se hundía, destruida por los vicios interiores que la minaban, a pesar de la enorme potencia financiera y militar que todavía poseía. Pero tales vicios no eran sino el reflejo de la crisis que atravesaba el Imperio e incluso todo el Oriente civilizado. La dinastía perecía porque no encarnaba una fórmula política necesaria, y porque, al representar un vasto estado continental, feudal en su mayor parte, tendía a integrar en él a unos países marítimos que habían dejado ya de tener los intereses comunes que les unían antes al continente asiático. La atracción de la economía comercial y marítima oponía el Asia Menor, Grecia, Egipto, y cada vez más Fenicia a la economía terrestre de las inmensas extensiones continentales, que era la que confería al Imperio su verdadero carácter.

Entre estas dos economías se producía una separación cada vez más acusada, y el Imperio no había podido hallar, porque ello resultaba imposible, una fórmula susceptible de adaptarse a las dos al mismo tiempo.

La crisis se veía agravada porque mientras las tierras del Este vivían en la esterilidad social que crean los regímenes continentales, los países mediterráneos se hallaban ante transformaciones rápidas y profundas que les imposibilitaban la consecución de un nuevo equilibrio. En Grecia y en Jonia el régimen urbano había llegado a un callejón sin salida. En Egipto, la lucha entre las formas sociales y económicas modernas

que se manifestaban en las ciudades había impedido que se volviese a lograr, como durante los Imperios Nuevo y Antiguo, una cohesión nacional capaz de convertirse en la base de una hegemonía marítima al lado de la hegemonía continental ejercida por Persia.

Esta ruptura de equilibrio en el interior del Imperio debilitaba el antiguo sistema de gobierno constituido por Darío. Los sátrapas, vinculados al destino de sus provincias, trataban de separarse del rey siguiendo las mismas tendencias de éstas, y el Imperio se agotaba en luchas interiores que no reconocían otro objetivo que el de conservarle una unidad hecha imposible, porque dos evoluciones contradictorias lo disociaban.

Si el Imperio logró resistir durante tanto tiempo fue porque los países marítimos no consiguieron agruparse contra el continente, forjador de ejércitos. Esos territorios marítimos, a veces aproximados entre sí por sus intereses económicos, y otras en guerra a causa de estos mismos intereses, se vieron arrastrados por una civilización cada vez más individualista e incluso, en Grecia, algo anárquica. Esta civilización les capacitó para tomar iniciativas creadoras, pero no tanto para realizar un esfuerzo de organización. Era una civilización móvil, agitada por las luchas de clases, en la que las autoridades hereditarias habían sido sustituidas por unas fuerzas nuevas y la emancipación individual hacía aparecer un asombroso florecimiento artístico e intelectual, al mismo tiempo que creaba nuevas riquezas; no obstante, debido a su falta de cohesión, sólo pudo llevar a cabo contra la mole del continente asiático unos esfuerzos magníficos en ocasiones, pero poco constantes y sentenciados al final a persistentes fracasos.

La intervención de los reyes de Macedonia, al agrupar a los países marítimos bajo su autoridad, debía convertirlos en una potencia irresistible que llevaría al mundo oriental a una nueva fase de su historia.

1. P. CLOCHÉ, *La Grèce et l'Égypte 405/4 à 342/1 av. J.-C.*, en *Rev. égyptol.*, I (1919), págs. 210 y ss., y W. SCHUR, *Zur Vorgeschichte des Ptolemäerreiches*, en *Klio*, XX (1926); DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, págs. 605 y ss.; pág. 620 y ss; 679 y 680.

2. Manetón reduce la XXVIII dinastía a Amirteo sólo (404-398); véase W. G. WADDELL, *Manetho* (2.ª ed., Londres, 1948), pág. 178 y 179; F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, III C, 1 (Leiden, 1958), págs. 50 y 51; 62 y 63; 78.

3. DIODORO, XIV, 35.

4. La XXIX dinastía por él fundada comprende a Neferites I (398-393), Muthis (392-391), Psammuthis (391-390), Acoris (390-378), Neferites II (378) (según DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, pág. 632).

5. DIODORO, XIV, 110.

6. JENOFONTE, *Hel.*, V, 1, 31; DIODORO, XIV, 110.

7. ISÓCRATES, *Paneg.*, § 175, dice que el rey de Persia es el "φύλαξ τῆς εἰρήνης".

8. Acerca de la paz del Rey, véase U. WILCKEN, en *Ak. Berlin*, n. 15, 1941.

9. Teopompo (fragm. 103 (111), F. JACOBY, *Fr. Gr. Hist.*, II, B) sitúa el advenimiento de Nectanebo I durante la guerra sostenida por Evágoras de Chipre contra Persia (398-380). Véase también DIODORO, XV, 2-4, 29.

10. La XXX dinastía comprende a Nectanebo I (378-360), Teos (asociado al trono en 361, rey de 360 a 359), Nectanebo II (359-341) (DRIOTON y VANDIER, *Ég.*, pág. 632).

11. G. ROEDER, *Der Denkstein des Königs Nacht-Nebôf*, en *A.S.A.E.*, LII (1954), págs. 315 y ss.; 375-426; láms. VII-XIII.

12. M. BURCHARDT, *Ein Erlass des Königs Necht-harhebet*, en *Z.A.S.*, XLIV (1906), pág. 56.

13. *Ibidem*, pág. 57. Obsérvese que las sanciones que garantizan privilegios acordados a los templos presentan siempre un carácter arcaico y, por consiguiente, brutal.

14. Cabe deducirlo de la resistencia que los templos opondrán a Teos cuando éste solicite parte de sus ingresos como contribución militar. Por consiguiente, en este momento los templos disponían de ellos.

15. *Cronique Démotique*; véase también E. REVILLOUT *Précis*, I, pág. 586, n. 1, acerca de un documento del año 6 de Acoris.

16. M. BURCHARDT, *op. cit.*, págs. 55-58. Los sacerdotes trataban de recuperar para los templos las antiguas inmunidades.

17. DIODORO, XV, 42 y 43.

18. L. DELAPORTE, *Le Proche-Orient asiatique* (col. *Clio*), pág. 307.

19. DIODORO, XV, 30.

20. JENOFONTE, *Agesilas*, II, 27 y ss.

21. A. ERMAN y U. WILCKEN, *Die Naukratisstele*, en *Z.A.S.*, XXXVIII (1900), págs. 127-135.

22. A. ANDREADES, *A History of Greek Public Finance*, págs. 138-143.

23. SEUDO-ARISTÓTELES, *Oeconomica*, II, pág. 2. Resulta imposible decir si este derecho del 10% existía en Babilonia antes de la reforma aduanera de Teos, pero es seguro que se aplicaba en la época de la conquista de Alejandro.

24. Bajo Ptolomeo Filadelfo, el impuesto de capitación proporcionaba 90.000 *deben* de plata por año, o sea 8.100 kgs. de plata o 270 *talentos*. (Estela de Pithom: E. NAVILLE, en *Z.A.S.*, XL (1902), págs. 66-75; G. ROEDER, *Die ägyptische Religion in Texten und Bildern, I: Die äg., Götterwelt*, páginas 108 y ss.).

25. P. CLOCHÉ, *La Grèce et l'Egypte de 405/4 à 342/1 av. J.-C.*, pág. 103.

26. Las medidas tomadas por Teos para hacer frente a los gastos militares son la primera manifestación de la política económica y fiscal que llevarán a cabo más tarde los Ptolomeos.

27. G. F. HILL, *Tachos, King of Egypt,* en *British Museum Quarterly,* I (1927), págs. 24 y 25.

28. Como se recordará, en el momento de intentar la reconstrucción de su imperio, Atenas había conseguido reunir un tesoro que ascendía a 6.000 talentos de plata.

29. Véase E. WILL, *Chabrias et les finances de Tachôs,* en *R. des Et. Anc.,* LXII (1960), págs. 254-275.

30. Estela de *Naucratis* (G. MASPERO, en *C.R.A.I.,* 1899, págs. 793 y ss.; B. GUNN, en *J.E.A.,* XXIX (1943), págs. 55 y ss.). Comparto la opinión de ERMAN, en *Z.A.S.,* XXXVIII (1900), pág. 133, quien atribuye esta medida a Nectanebo II. Varios historiadores la consideran como debida a Nectanebo I (cf. DRIOTON y VANDIER, *Ég.,* página 623; G. ROEDER, *op. cit.,* págs. 86 y ss.).

31. DIODORO, XVI, pág. 5; DRIOTON y VANDIER, *Ég.,* págs. 611 y 612.

XI. LA INTERVENCIÓN MACEDÓNICA PREPARA A EGIPTO COMO UNO DE LOS CENTROS DE LA CIVILIZACIÓN HELENÍSTICA

En el siglo IV, y después de una larga evolución feudal, Macedonia se transformó en monarquía. Con la ayuda pedida a los griegos, Pérdicas había organizado en ella un rudimento de administración central. Bajo Filipo, la política real se afirma en el interior del país mediante el desarrollo de la administración central, la construcción de carreteras y la fundación de centros urbanos dirigidos, no por magistrados electos, como en las ciudades griegas, sino por funcionarios reales. En el exterior, Filipo conquista el litoral de Tesalia y extiende su protectorado sobre los pueblos del Epiro gracias a su ejército nacional, reforzado por mercenarios. A partir de entonces, Macedonia deja de ser un estado exclusivamente continental. Las colonias urbanas, instrumentos de la monarquía, borran definitivamente la influencia política de la antigua nobleza señorial. El país queda formado por pequeños propietarios libres, nobles y terratenientes, que forman una sólida armazón social y militar, y por las ciudades, centros económicos estrechamente gobernados por el rey. La posesión de las minas de plata de Disoros y del oro del Pangeo permite al monarca una política militar de expansión.

Con la ayuda de un ejército de 80.000 hombres se apodera de las colonias atenienses de la Calcídica y las arrasa. Después de vencer a la coalición de Tebas y Atenas, convoca en el año 338 a todos los estados griegos en Corinto, donde funda, bajo su autoridad, la Liga Panhelénica, a la que se adhieren todas las ciudades salvo Esparta.

Reanudando la política seguida por Darío I con respecto a Jonia, concede a las ciudades griegas un estatuto que les impone una paz perpetua, somete sus litigios a su arbitraje y les asegura la libertad del mar y del comercio sin reclamarles tributo alguno. En la asamblea de la Liga, los estados se hallan representados proporcionalmente a sus contingentes militares. A partir de entonces, las antiguas hegemonías quedan trastornadas; Tesalia adquiere una franca preeminencia sobre las grandes ciudades comerciales, agrupadas en distritos. La asamblea delega sus poderes en un comité de cinco miembros que, bajo la presidencia del rey de Macedonia, decide sobre la paz o la guerra y se erige en tribunal de arbitraje. Bajo la influencia de los reyes macedo-

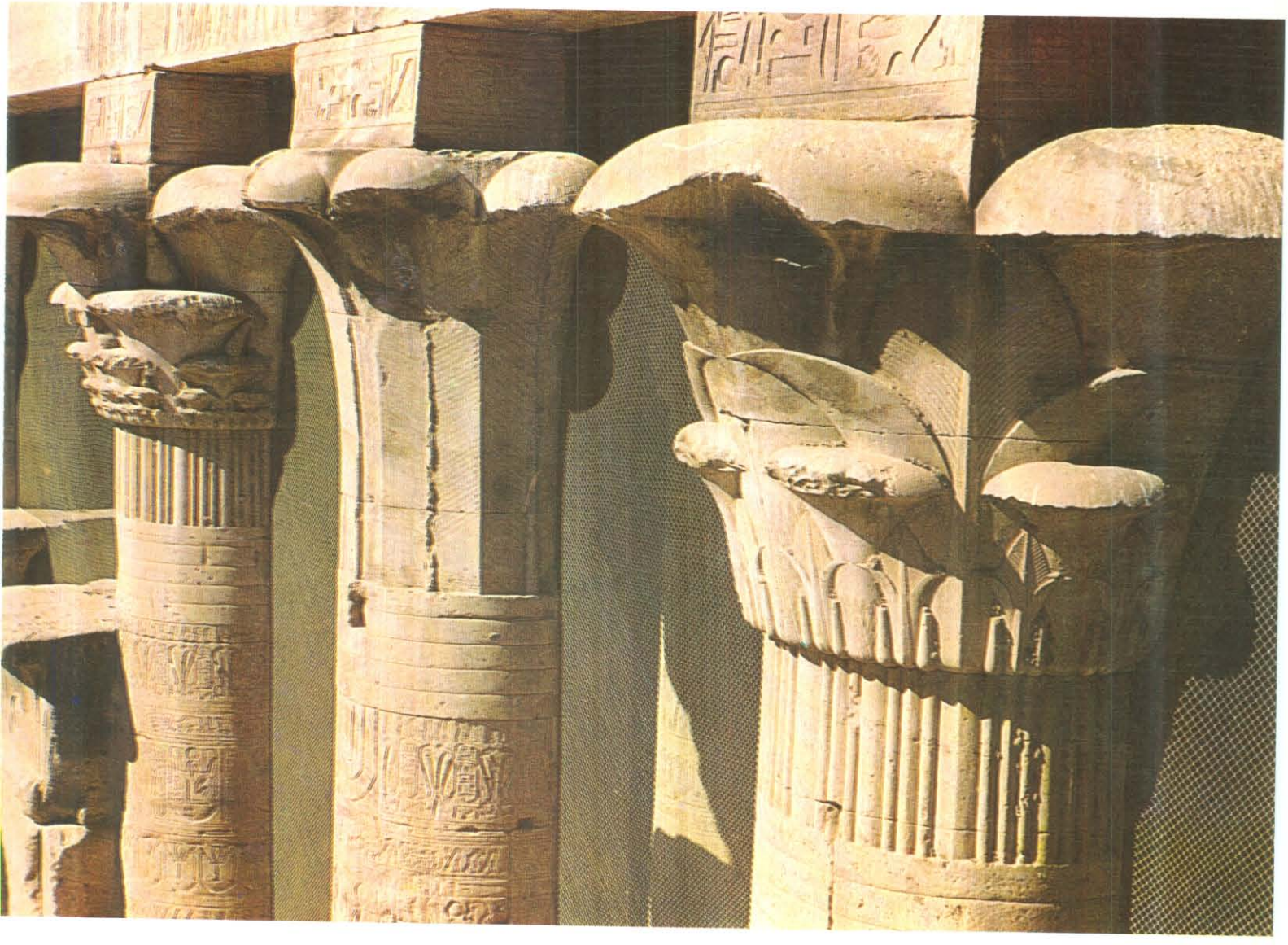
nios, Grecia tiende a unirse en un estado monárquico. Aunque conserven su autonomía, las ciudades pierden la independencia. El rey interviene en su gobierno para prohibirles, por razones políticas, la aplicación de la pena de muerte, el destierro o la incautación de los bienes, así como para asegurar la protección de la propiedad adquirida contra las reivindicaciones populares, que tomaban un carácter cada vez más revolucionario.

La decadencia de las ciudades griegas no ha sido provocada por las victorias de Filipo. Aparece como un fenómeno paralelo a la formación de la monarquía macedónica. La misión de las ciudades como estados independientes toca a su fin, porque el individualismo, al penetrar con su influencia en todo el país griego y destruir en éste las antiguas organizaciones señoriales, ha abierto camino en todas partes al desarrollo de la propiedad mobiliaria y del comercio. El carácter de repúblicas autónomas de las ciudades griegas había sido determinado por la necesidad de adaptar sus instituciones a las condiciones de la vida económica, incompatibles con la organización señorial del conjunto del país. Mientras siguieron siendo islotes del derecho individualista en medio de poblaciones que vivían bajo el régimen de la solidaridad continental, conservaron forzosamente su independencia; pero la difusión del derecho individualista en el bajo pueblo, al despojar del carácter de excepción a sus instituciones debía fatalmente integrar las ciudades en la organización política que, a partir de entonces, sería obra de la monarquía y no de las ciudades libres.

La evolución que impele Grecia hacia la unidad aparece como un fenómeno muy semejante al que se manifiesta en Egipto, y más tarde en Mesopotamia, en los inicios de su historia. Como ocurrió en el Delta y en Sumer, la civilización se forma en Grecia en las ciudades marítimas y comerciales, que, después de haber creado pequeños estados autónomos, han constituido federaciones urbanas. Pero, como en el valle del Nilo o en el del Éufrates, tampoco en Grecia correspondería a las ciudades o a alguna de ellas reunir a todo el país bajo su autoridad. En Egipto fue el reino feudal del Sur el que logró la unidad del país, y lo mismo ocurrió en Mesopotamia con el territorio feudal de Akkad. En Grecia lo conseguiría la monarquía macedónica, apenas desembarazada de sus instituciones feudales. Pero Macedonia, dueña de las ciudades griegas, fue subyugada por éstas, que le impusieron su civilización y su política, lo mismo que antaño los reyes del Alto Egipto, después de haberse instalado en Abidos y posteriormente en Menfis, desplazaron hacia el Sur la cultura de las ciudades septentrionales. También Hammurabi dio a sus estados su célebre código tomando de las ciudades sumerias el derecho que éstas habían elaborado.

El final de la independencia de las ciudades de Grecia, que se produjo cuando mayor era el florecimiento del pensamiento griego, con Platón y Aristóteles, muy lejos de marcar el fin de la civilización griega iba, por el contrario, a abrirle el mundo.

CAPITELES DEL TEMPLO DE EDFÚ ▸



Mientras Filipo, al crear la Liga de Corinto, preparaba a Grecia para la gran misión internacional que iba a incumbirle, Darío III Codomano (335-330) parecía hallarse en el apogeo de su poderío. Una vez reconquistado, Egipto era sometido sistemáticamente a un régimen de pillaje y opresión que le impediría reunir fuerzas suficientes para librarse nuevamente del yugo del Gran Rey. La *Crónica demótica* refiere cómo durante la dominación persa (341-333) las casas fueron devastadas, los habitantes asesinados, los templos saqueados, e incluso los propios dioses llevados a Persia, siguiendo la antigua costumbre asiria.

Bajo la persecución extranjera, la población egipcia parece haber vuelto a descubrir el sentimiento de unidad nacional que había perdido, y cuya pérdida le había valido ser conquistada por el enemigo, ahora unánimemente detestado. Viose, en efecto, a Khabbash, un jefe surgido de la rebelión del Delta, recibido como rey nacional por los sacerdotes de Menfis [1], lo que parece indicar un esfuerzo común de las poblaciones urbanas y la clase sacerdotal. Durante dos años, Khabbash fue reconocido por el Egipto soliviantado como su rey legítimo [2]. Pero ello no significó más que un conato de independencia, ya que Egipto se hallaba solo en su desesperada lucha, y Grecia parecía haberse ausentado de la vida internacional. Sin embargo, Egipto seguía mirando hacia ella. La alianza entre Atenas y Egipto, convertida ya en tradicional, continuaba siendo la suprema esperanza.

Por ello, las noticias de la guerra emprendida contra Persia, primero por Filipo (336) y después por Alejandro (334), tuvieron en Egipto considerable repercusión.

Filipo, quien, apenas formada la Liga de Corinto, era considerado como el campeón del helenismo contra el Imperio aqueménida, se convertía para Egipto en el heredero de Atenas como aliado natural contra el enemigo común.

Cuando la primavera de 336 su ejército penetró en el Asia Menor, la guerra que comenzaba debió parecer a Egipto lo que en realidad era, o sea la continuación de las Guerras Médicas. Como antaño, cuando Atenas destruyó la flota persa en Micala, el mundo griego emprendía la ofensiva contra Asia para alejarla del mar. Detenido momentaneamente por los mercenarios griegos de Memnón de Rodas, que servía al Gran Rey — como antaño los contingentes jónicos combatieran en Salamina al lado de los persas —, el ejército macedónico estuvo a punto de recibir un golpe mortal con el asesinato de Filipo en Pella. Atenas, cuyos estadistas, dirigidos por Demóstenes, no eran sino unos políticos locales incapaces de ver nada que estuviera más allá de la independencia de su ciudad, se dispuso a entrar en guerra al lado de los persas. Alejandro no le dio tiempo, y muy pronto se supo en Egipto que los macedonios habían triunfado en el Gránico y el Iso. Apenas anunciada la campaña de Alejandro, Smatauitefnakht, un egipcio de Heracleópolis, se unió a las tropas macedónicas [3], portador sin duda de un mensaje del partido de la independencia.

330 Mientras los sátrapas macedónicos sustituían en el Asia Menor a los sátrapas persas, el ejército de Alejandro avanzaba rápidamente hacia Fenicia. Sus soldados hacían la guerra al rey, pero no a los pueblos. La población se vio sometida a una contribución de guerra destinada a la manutención de las tropas, pero, por lo demás, las instituciones locales fueron respetadas en todas partes, y los dioses rodeados de toda clase de atenciones por el ejército victorioso. La política de Alejandro se anunciaba tolerante, a la vez que monárquica. Siria, Arvad y Sidón le franquearon sus puertas; pero Tiro, que había uncido su suerte a la del rey de Susa y constituía su principal base naval, ofreció resistencia. Tomada al asalto después de un asedio de siete meses, Tiro fue terriblemente maltratada. La ciudad quedó totalmente destruida, y sus habitantes fueron vendidos como esclavos. Los griegos, que odiaban a los tirios en cuanto grandes rivales suyos en las rutas marítimas, se vengaron de ellos cruelmente. Gaza, la capital de los filisteos, que guardaba la ruta de Egipto y negó el paso a Alejandro, sufrió idéntica suerte. A partir de entonces, los caminos de Egipto y Asia se hallaban a la disposición del ejército macedónico. El joven conquistador no titubeó, y en vez de dirigirse a Babilonia y Susa penetró en Egipto, concluyendo con ello la conquista del litoral, que le daba la supremacía marítima con la cual se haría invencible.

Alejandro, a quien Smatauitefnakht había suplicado que fuese a liberar Egipto, fue recibido triunfalmente. Con él quedaba sellada la alianza grecoegipcia que desde Maratón había sido el credo político del partido de la independencia y de las poblaciones urbanas del Delta. La guarnición persa apenas ofreció resistencia. Al entrar en Menfis y ponerse dicha ciudad a su disposición, Alejandro se prosternó ante Apis, símbolo del soberano creador, y se colocó en su cabeza la doble corona del Alto y el Bajo Egipto que Menes había llevado por primera vez casi tres mil años antes (332).

Alejandro, el rey macedónico, el discípulo de Aristóteles, en quien los egipcios veían al soberano de los griegos, no fue ni por un instante un conquistador para Egipto. Afirmándose como el sucesor legítimo de los faraones, aportaba al valle del Nilo aquella independencia de la que Asia, después de las conquistas asirias, se mostraba el más implacable enemigo. La idea del poder universal que, desde hacía siglos, dominaba la política de Oriente, no podía parecer al Egipto del siglo IV incompatible con la independencia nacional. Alejandro, coronado por los dioses, era el continuador de los reyes divinos. La capilla en la que rindió pleitesía a Amón sería erigida en Luxor, en el interior del santuario de Amenofis III. De este modo conseguía un lugar en el mejor templo de Egipto, al lado del rey bajo cuya égida Egipto había conocido el más bello período de su apogeo. Visitó también el lejano oasis libio de Siwa para consultar al oráculo de Amón, quien le saludó como hijo suyo. Y antes de reanudar su marcha hacia Asia, donde acabaría de derribar el Imperio persa, quiso trazar personalmente sobre la arena el emplazamiento de la ciudad que desempeñaría la misión

de capital del mundo, Alejandría, en el mismo lugar donde los reyes de la XVIII dinastía construyeran antaño el puerto de Faros para acoger a los navegantes egeos, primeros adelantados de la gran Hélade.

Una nueva era se iniciaba en la historia de Egipto. Alejandro acababa de confiarle el dominio del Mediterráneo. Alejandría, la nueva capital, donde sería inhumado el cuerpo de su fundador, se convertiría no sólo en la mayor ciudad de Egipto,sino también en la metrópoli del mundo griego. No fue un azar el que dispuso que la heredera de Menfis y Tebas fuese a la vez el centro económico e intelectual del mundo. La solidaridad creada en el Mediterráneo oriental por la influencia marítima tenía lógicamente que hallar su más elevada expresión en el mayor mercado marítimo internacional, donde coincidirían sobre el antiguo suelo egipcio las riquezas de la India, de África y de Europa, se combinarían el misticismo egipcio llegado a su apogeo y el racionalismo griego, que cobraría impulso después del triunfo de Alejandro, y se crearía un arte nuevo formado por las tradiciones egipcias y griegas. La lengua griega, que desde la época saíta era conocida en Egipto — y que, además, a través de los marineros, suplantaba progresivamente al arameo como lengua internacional —, llegaría a imponerse como un segundo idioma nacional en Alejandría y Egipto.

Las dos principales civilizaciones de la antigüedad, la egipcia y la griega, iban a fundirse en Alejandría hasta convertirse en una sola, cuyo impulso marcaría un nuevo y magnífico período en la historia de la humanidad.

Notas

1. SETHE, *Urk.*, II, págs. 11-12, especialmente acerca de Khabbash, págs. 16-18.

2. GAUTHIER, *Livre des Rois,* IV, págs. 195 y 196; DRIOTON y VANDIER, *Ég.,* págs. 621, 681 y 682.

3. Acerca de la inscripción de Smatauitefnakht: H. SCHAEFER, *Aegyptiaca,* en *Festschrift für G. Ebers,* págs. 92 y ss.; K. SETHE, *Urk.,* II, págs. 1 y ss.; G. ROEDER, *Die ägyptische Religion in Texten und Bildern,* I: *Die ägyptische Götterwelt,* págs. 214 y ss.

DESDE LA PRIMERA CONQUISTA PERSA HASTA ALEJANDRO MAGNO

1. Griegos y egipcios Durante todo el período que se extiende entre la conquista persa (525) y el reconocimiento de Alejandro como legítimo faraón (332), la sociedad egipcia continuó la evolución iniciada en la época de Bocchoris (715). Consecuencia de ello fue que la población urbana adquiriese una preponderancia cada vez mayor en la vida social del país.

Resulta chocante comprobar, al leer a los moralistas de la época pretolemaica, que el tipo del egipcio medio no es para ellos el terrateniente ni el campesino, sino el burgués, el ciudadano.

En el siglo IV, el egipcio aparece esencialmente como un hombre de negocios. La característica de los fenicios y de los egipcios, según dice Platón, es τὸ φιλοχρήματον, es decir el apego a la ganancia; la de los griegos, τὸ φιλομαθές, o sea el amor a la sabiduría [1]. No cabe duda de que Platón exageraba, pues los griegos, por lo menos los atenienses, no se caracterizaban precisamente por el amor a la sabiduría. Prueba de ello es la historia de Anaxágoras, el primer filósofo jonio que llegó a instalarse en Atenas. Había iniciado unos cursos y contado entre sus primeros discípulos a Pericles. Con la libertad de pensamiento reinante en las ciudades griegas de Jonia, Anaxágoras hablaba de los dioses, del espíritu y del universo. No tardó en verse rodeado por la hostilidad del pueblo de Atenas, encerrado en las ideas de una religiosidad estrecha y agresiva. Para burlarse de él le apodaron el νοῦς, el espíritu. Pero cuando se atrevió a enseñar que el Sol es una masa incandescente y que la Luna está compuesta de tierra, la situación se agravó. Denunciado a la vindicta pública, fue perseguido por impiedad y encarcelado (450); al proporcionarle Pericles los medios para huir de Atenas, es muy posible que le librase de la muerte.

No cabe duda de que los griegos de Asia, dotados de una civilización mucho más antigua, debido al contacto con Oriente, eran aquellos «amigos de la sabiduría» citados por Platón. Anaxágoras, refugiado en Lampsaco, pudo abrir escuela allí y profesar con entera libertad. Y cuando murió, el pueblo de Lampsaco elevó en su honor, en el ágora, un altar dedicado al espíritu y a la verdad; el aniversario de su muerte fue

declarado día festivo en las escuelas, pues Lampsaco, lo mismo que Egipto, poseía escuelas públicas [2], mientras Atenas carecía de ellas.

Atenas no alcanzaría tal nivel cultural hasta después de Alejandro. La condenación de Anaxágoras no es un hecho aislado. Alrededor del año 415, Diágoras de Melos viose obligado a huir de la ciudad, acusado de haber ridiculizado los «misterios»; poco tiempo después, Protágoras de Abdera sufrió la misma suerte; y en el año 399, Sócrates fue condenado a beber la cicuta por haber «pervertido a la juventud», al negarse a limitar sus aspiraciones religiosas, morales y políticas en el estrecho marco de la ciudad. El propio Aristóteles, que aportaba al mundo griego la revelación del papel universal que estaba destinado a asumir, tuvo que abandonar Atenas para evitar a ésta un nuevo crimen contra la filosofía.

En realidad, los griegos, exactamente como los fenicios y los egipcios, eran muy sensibles a los beneficios económicos, consecuencia lógica de su orientación común hacia la actividad comercial.

El extraordinario afán de lucro fue también una de las causas esenciales del enorme desarrollo que adquirió la esclavitud en Grecia. No debe olvidarse que Atenas, para una población de 70.000 ciudadanos y de 30.000 metecos, contaba con una masa de más de 100.000 esclavos [3], que no eran para sus propietarios sino meros instrumentos destinados a producir beneficios. Por otra parte, los principales ingresos de Atenas procedían del comercio y de la industria. Puede calcularse que de unos ingresos totales de unos 4.500 talentos, la población ateniense proporcionaba 2.100 talentos con su comercio e industria, y ello sin contar los 900 talentos correspondientes a la remuneración de los trabajadores empleados en las profesiones comerciales, mientras la agricultura sólo aportaba un total de 1.500 talentos [4].

En el siglo IV, Grecia sufrió una honda transformación. De una parte, dominan los intereses locales, sostenidos por las democracias o las aristocracias de las viejas ciudades; pero de otra se forma — como ocurre indudablemente en todas las ciudades marítimas del Mediterráneo oriental — una clase capitalista, que, en Atenas, está integrada en su mayor parte por metecos, desinteresados de los problemas políticos y atentos esencialmente a fines económicos.

Aunque al comenzar el siglo IV el mundo griego se halle en plena desintegración política, jamás ha sido tan poderoso en el aspecto económico, ni tan activo desde el punto de vista intelectual. En el preciso momento en que desaparece la misión política de Atenas concluye la construcción de la Acrópolis y resuenan los versos de Eurípides y las ingeniosidades de Aristófanes, unos y otras tan repletos de sentido. Es el momento crucial en que Atenas, después de haber dado muerte a Sócrates, se convertirá en la patria de Platón.

El pensamiento griego no es, como ocurre con el misticismo de los misterios, la

expresión de grandes movimientos colectivos: es el florecimiento del individualismo, confinado en las ciudades democráticas entre crisis políticas y conflictos económicos. Los pensadores griegos representan a una pequeñísima selección de poderosas individualidades que al instruirse en la larga experiencia del Oriente trataron de elaborar sus ideas esenciales. Las crisis por las que pasó el mundo oriental, y especialmente el mundo griego, de los siglos VI al IV, favorecieron este esfuerzo de búsqueda individual que hizo florecer las tesis más opuestas, así como todas las actitudes del pensamiento humano: el evolucionismo de Heráclito [5], el misticismo pitagórico, el evolucionismo de Empédocles [6], el espiritualismo de Anaxágoras [7], el racionalismo de Parménides [8], el materialismo de Leucipo [9] y de Demócrito [10], que les llevó hasta formular la teoría atomista, el escepticismo de Diágoras [11], el subjetivismo de Protágoras [12] y el eudemonismo de Antístenes [13], que prepararía el camino al cinismo de Diógenes [14]. Todos estos pensadores, procedentes de las tres grandes escuelas fundadas por los jonios Tales, Pitágoras y Jenófanes, son también griegos de Asia, a excepción de Empédocles, nacido en Agrigento, y de Antístenes, hijo de Atenas. A pesar de lo que algunos puedan creer, ello no es mera coincidencia. El hecho de que el pensamiento griego haya nacido en el mundo antiguo se debe en realidad a que es la canalización de todo el pensamiento oriental al ponerse en contacto con el nuevo mundo del individualismo anárquico de los griegos, de donde brotó como una flor de un perfume hasta entonces desconocido el pensamiento libre, independiente de toda creencia religiosa. En la historia de la humanidad los jonios desempeñaron un papel primordial porque, cuando la civilización oriental había llegado a su apogeo, ellos fueron los primeros en crear un método de pensamiento y en someter a la crítica de su sola razón problemas hasta entonces reservados a las religiones. Rompieron las fórmulas sagradas en que las ideas egipcias y orientales habían acabado de cristalizar, injertándoles una nueva vida, que se manifestó en los aspectos más diversos, y aun contradictorios, hasta el día en que, decepcionada por la ciencia y la metafísica, regresó a la sabiduría del antiguo Egipto y se planteó, con Sócrates, el problema moral. En el crepúsculo de la independencia de las ciudades griegas, la gloria de Atenas consistiría en su calidad de cuna de Platón [15], quien coronó el pensamiento antiguo al combinar en un mismo sistema el misticismo egipcio con el racionalismo griego. De igual modo, Alejandro tuvo la suerte de tener a su lado a Aristóteles — creador de lo que podría llamarse el pensamiento moderno de la antigüedad — en el momento en que unificaba a las fuerzas griegas para acometer la empresa de edificar una nueva civilización concebida en un plano universal.

Sin duda porque sólo tuvo en cuenta a su «élite» de intelectuales — tal vez la más brillante que jamás haya producido pueblo alguno —, calificó Platón a los griegos de «amigos de la sabiduría». No se equivocaba en ello, pues aunque bajo la forma de

una moral la sabiduría adquirida puede ser patrimonio de todo un pueblo, la sabiduría creadora es obra de unos individuos. La gloria de las ciudades jónicas, como la de Atenas tras la muerte de Sócrates, consistió en haber hecho posible, gracias a la libertad de sus costumbres y a la tolerancia de su pensamiento — aunque fuese al precio de cierta anarquía —, la eclosión y el florecimiento de semejante irradiación intelectual.

Pero, suponiendo que Platón pudiese llamar a los griegos «amigos de la sabiduría», ¿tenía razón al afirmar que los egipcios estaban dominados por el afán de lucro?

Sí, indudablemente, si con ello quería indicar que, como el pueblo griego, el egipcio estaba orientado hacia el comercio y la industria. La sociedad de las grandes ciudades egipcias que Platón había visitado debía de aparecer ante los ojos del extranjero como muy preocupada por los negocios. El dinero abunda en ellas. Las fortunas son numerosas, y, puesto que el dinero trae consigo la consideración, todo el mundo trata de aparentar riqueza. Se vive más allá de lo que los medios permiten [16], y, al ser el lujo un determinante del prestigio social, se derrocha copiosamente en artículos de tocador [17]. Los que disponen de dinero lo aumentan prestándolo con interés, incluso con interés compuesto [18], y aquellos que desean procurarse créditos hipotecan sus bienes [19]. La vida placentera, de mesa lujosa [20], y las relaciones galantes [21] que la acompañan, se halla muy extendida. En este medio opulento, donde el dinero se impone y el «hombre de buena posición» es quien alcanza el éxito [22], las costumbres son ligeras, pues las mujeres gozan de la más absoluta libertad. La fidelidad conyugal se resiente de ello, y las mujeres bonitas no siempre se muestran esquivas [23]. Los hijos de familia, criados entre lujos y mimados por sus padres, no son a menudo más que unos pobres pretenciosos ignorantes [24]. Bajo estas apariencias cortesanas, las personas poco escrupulosas emplean toda clase de medios para enriquecerse [25]. Sin duda, muchas personas honestas se enriquecen gracias al trabajo [26] y a la economía [27]; pero es frecuente asistir al éxito de los especuladores [28], de los empleados infieles [29], de los comerciantes deshonestos [30] y de los granujas [31]. El afán de lucro obliga a muchas personas a desplazarse al extranjero en busca de fortuna. No obstante, el egipcio se siente, en general, apegado a su tierra, y no suele exiliarse de buena gana; aunque llegue al extremo de preferir la opulencia en el extranjero a la vida modesta en su país natal [32].

En Egipto viven también muchos extranjeros. Los tirios ocupan un barrio entero en Menfis y frecuentan el templo de Astarté, donde se celebra su culto nacional [33]. En Naucratis predomina ampliamente el comercio griego, y un número cada vez mayor de griegos se instala en el país. Su idioma llega a hacerse familiar. Los viajeros, atraídos por la riqueza, la belleza y la cultura de Egipto, acuden a visitarlo. De este modo, vemos a Hecateo de Mileto, a Heródoto, a Demócrito y a Platón recorrer

el país, e incluso instalarse en él para entrar en contacto con sus ideas, sin conocer siquiera el egipcio.

La sociedad egipcia ha aceptado siempre la presencia de extranjeros en su país, aunque no los vean con mucho afecto. El extranjero no es nunca considerado, por rico y honrado que pueda ser, en el mismo plano que un compatriota [34]; el egipcio se halla aferrado a sus tradiciones, a sus costumbres cortesanas e incluso a sus prejuicios. El que adopta costumbres desconocidas en el país es juzgado como loco [35]. Ello se debe a la existencia de una solidaridad a la que nadie escapa. Rico o pobre, cada hombre siente cariño por su ciudad. Por esto es frecuente que personas adineradas hagan importantes donativos a su urbe natal [36], ya que las ciudades suelen tener sus presupuestos muy gravados a causa de las obras públicas y la administración local. La autonomía financiera de que disfrutan las obliga a menudo a contraer deudas [37], con gran perjuicio para los ciudadanos; y en esta época de democracia, resulta de buen tono aliviar con donativos las cargas públicas.

Las ciudades son administradas por sus ciudadanos notables. No hay nada en los escasos documentos de esta época que nos permita saber cómo y por quién son elegidos dichos notables. Sin embargo, es posible que se trate de unos mandatarios de la población, pues de lo contrario no sabríamos cómo interpretar estas frases del *Papiro Insinger:* «No permitas que el impío o el hombre de baja condición mande a la multitud» [38]. «La agitación se apodera del pueblo bajo la influencia del hombre violento» [39]. «El dios abandona la ciudad gobernada por un mal dueño» [40]. «Aquel que es elegido en una ciudad no por ello es un gran hombre» [41].

No obstante, este pueblo no puede ser juzgado sólo bajo el prisma exterior, que, como sucede en toda sociedad rica y mercantil, le confiere un aspecto materialista. Los egipcios cuentan con una civilización antiquísima. Su religión, que es su primer guía, data de varias decenas de siglos, y la moral que la misma enseña ha penetrado profundamente en todas las capas de la población, que, incluso bajo la dominación extranjera, conserva las costumbres de un pueblo libre y respetuoso hacia la personalidad humana.

Sin duda, la igualdad que el derecho hace reinar entre todos los egipcios no es de carácter social. El amo que contrata a un obrero o a un criado exige ser obedecido, y en caso necesario no vacila en emplear el bastón para recordar sus obligaciones al empleado [42]. Las diferencias sociales aparecen también muy marcadas en las costumbres, y la cortesía exige una gran deferencia del servidor respecto de su dueño, o del subordinado hacia su superior [43].

Pero, a pesar de ello, amos y servidores son todos hombres libres. Ésta es la diferencia más acusada entre la sociedad egipcia y la griega. En Grecia, casi toda la mano de obra industrial es servil; en Egipto es libre. Una ciudad griega estaba aba-

rrotada de esclavos. En las ciudades egipcias era raro ver a alguno de ellos; sólo podía hallarse a unos cuantos como criados en casas particulares, y acaso también como trabajadores agrícolas. De todos los países antiguos, Egipto es el que tuvo menor número de esclavos; durante la época saíta, y sobre todo bajo los persas, la esclavitud parece haber sido prácticamente inexistente. Incluso la esclavitud pública debió de desaparecer cuando Egipto, al cesar en sus conquistas, dejó de traer prisioneros, que antes eran asignados al servicio del rey [44].

En este aspecto, la sociedad egipcia del siglo IV a. C. se parece mucho más a nuestras sociedades modernas que la griega.

En su conjunto, el egipcio es el más refinado de todos los pueblos antiguos, porque su moral es la más elevada, al par que la más unánimemente admitida. Es un pueblo que vive apoyado en una vetusta cortesía, y admira ver que en ninguna época haya mancillado su arte con obscenidades. Sin embargo, tampoco ha producido escritores comparables a los grandes clásicos griegos. Es un pueblo antiguo y civilizado que vive de acuerdo con unas verdades adquiridas sin tratar de renovarlas. Más individualista que ningún otro en el respeto manifestado a la personalidad de sus semejantes, acepta fácilmente la disciplina y la solidaridad que la vida social exige y que la moral no cesa de recordarle desde hace treinta siglos; también admite, sin discutirlas, las ideas religiosas tradicionales, y se vuelve respetuosamente hacia la sabiduría de los antepasados. La turbulenta sociedad griega, primitiva en tantos aspectos y a menudo hasta brutal, incluso respecto a sus hermanos de raza e idioma, continuamente dividida entre sí, y poco respetuosa con los derechos ajenos, produce una pléyade de hombres geniales. La sociedad egipcia vive mucho mejor, en unas ciudades mayores y más suntuosas, en unas casas más ricas y cómodas; observa fácilmente unas reglas de perfecta cortesía, reconoce a las mujeres una situación igual a la de los hombres, y no emplea esclavos; pero, a pesar de su profunda civilización, no produce grandes hombres porque no se plantea problemas. Se duerme intelectualmente en la certeza de poseer, en cuanto se refiere a la religión, el conocimiento supremo. Sus pensadores no son, como los griegos, unos buscadores apasionados, sino unos fieles servidores de las ideas tradicionales, unos moralistas.

2. La moral La evolución de la sociedad que, desde la época saíta, prosigue en un sentido claramente democrático, se manifiesta en el aspecto moral por diversas tendencias. En la clase culta, la moral, refinada, consigue un raro nivel de humanidad. No obstante, aunque profundamente impregnada de religiosidad, sigue alejada de todo ascetismo, y nunca alcanza un carácter verdaderamente místico. Sin duda, la corriente piadosa que los misterios hacen circular por el Mediterráneo

oriental, no cesa de aproximar el hombre a Dios por medio de la fe, de la plegaria y del amor. El aspecto metafísico del culto retrocede ante su aspecto místico. El panteísmo egipcio, de tendencia abiertamente monoteísta adquiere cada vez con más intensidad el carácter de una religión de salvación.

Pero, al mismo tiempo, el nivel de vida ha aumentado en gran escala. La prosperidad llega hasta la humilde gente campesina [45]. La tendencia al ascetismo que hemos observado en Amenemope no ha ejercido influencia en el pueblo egipcio. A partir de la época saíta, la prosperidad no ha dejado de crecer. La vida aparece llena de posibilidades y de alegrías. ¿Por qué Dios, después de haberlas creado, exigiría que se renunciase a ellas? La moral — y ésta es una idea muy cara a los egipcios — se encuentra en la moderación, en una justa medida. El ascetismo, ¿no será acaso algo desmesurado, y, por consiguiente, un mal? La virtud consiste esencialmente en la armonía: armonía consigo mismo, gracias al autodominio, o sea el dominio de los propios sentidos, las pasiones y los impulsos [46]; y armonía en la conducta con el prójimo, en todo comedida [47]. No hay que extralimitarse nunca. Hay que ser humano. Y ser humano equivale a hacer el bien sin buscarlo con exageración donde no existe.

La buena comida, el vino y el amor son cosas agradables. La sabiduría no consiste en privarse de ellas, sino en disfrutarlas con mesura. Si comer todos los días a las horas correspondientes es uno de los placeres de la vida, ser esclavo del propio vientre envilece al hombre [48]. Lo mismo sucede con el amor, al que no debe dominar el placer de los sentidos. En las ciudades egipcias, donde el dinero corre por doquier, las cortesanas son bellas y fáciles. El que frecuenta su compañía se pierde [49]. La felicidad consiste en vivir bien y burguesamente con la esposa. El acierto en su elección es una de las cosas esenciales en la vida de un hombre. Hay que conceder la mayor importancia a las cualidades serias, sin dejarse deslumbrar sólo por el atractivo físico. La buena esposa es la buena ama de casa [50], aquella de la que no se habla, aquella que ningún hombre ensalza, aparte de su marido[51]. Una vez elegida una esposa, hay que serle fiel y huir de las tentaciones: «Si encuentras una mujer tan bella que no puedas resistírtele, deja de frecuentarla antes de que ello te acarree el mal [52]. Si no descuidas a tu mujer, ella te permanecerá fiel. Pues la mujer del hombre prudente no tiene amantes» [53].

La riqueza es asimismo un bien. Hay que esforzarse en adquirirla, y, una vez conseguida, en mantenerla. El ahorro es una gran virtud [54]. Malgastar es buscarse la desgracia [55]. El que sabe economizar se halla al abrigo de la necesidad, mientras el que vive más allá de sus medios contrae deudas y se arruina, aplastado por los intereses de los intereses que ha de pagar [56].

Pero así como la economía es una cualidad, la avaricia es el más abominable de los vicios [57]. Desde luego, amasar dinero no es ser avaro [58], pero vivir para amasarlo, amar el dinero en sí mismo, equivale a condenarse a disputar con la propia familia

y provocar conflictos con todos aquellos que os rodean, para caer al final en la miseria, pues el hombre sólo puede prosperar si se halla apoyado en la estima de sus semejantes. Amar el dinero por sí mismo es un acto propio de impíos; significa también exponerse a continuas preocupaciones, y es tender al mal, pues el dinero, cuando consigue dominar al hombre, engendra el mal [59].

Hay que saber gastar el dinero. El rico tiene la obligación de recibir en su casa a sus amigos y conocidos; de lo contrario, se condenará a vivir en su propia ciudad como si fuese un extranjero [60]. La sociabilidad es una virtud, y además aporta la consideración, que es un bien inestimable. «La alabanza de la calle resulta tan provechosa como las riquezas acumuladas en el granero»; incluso es mejor la consideración que la riqueza, pues «pequeña riqueza unida a consideración equivale al Nilo en el momento de la crecida» [61]. De todos modos, no conviene apuntar más alto de lo que se puede alcanzar, ni dejarse arrastrar por el orgullo [62], ni pretender ser juzgado por la tela de los trajes [63]. No hay que relacionarse con personas de rango más elevado que el propio, ni frecuentar a una mujer que viva en una sociedad de más categoría que aquella a la que se pertenece [64], pues ello podría acarrear la pérdida de la propia independencia.

El verdadero medio de conseguir la riqueza y la consideración es el trabajo [65]. Hay que ser activo y no perder el tiempo en consideraciones sobre cosas ya pasadas, sino actuar [66]. En esto hay que evitar asimismo el exceso. Hay que saber descansar, no con el reposo del imbécil, para quien la felicidad consiste en no hacer nada, sino de modo que el trabajo quede interrumpido por una pausa necesaria, pues, así como una fiesta sin pausa deja de ser una diversión [67], el trabajo sin tregua deja de ser provechoso.

Sin embargo, no basta con lograr el uso moderado de los placeres sensoriales y con ser trabajador; hay que poseer también las cualidades de carácter que constituyen el «hombre honrado». Es necesario no ser perverso, ni brutal [68], ni celoso de los demás [69]; no hay que dejarse llevar por la cólera, hay que ser instruido y huir de la estupidez [70], ser paciente y vigilar las palabras [71]. Hay que ser dueño de sí mismo para no crearse continuas preocupaciones ni asustarse de todo [72]. Es indispensable saber dirigir a la propia familia y educar a los hijos sin temor a corregirles severamente durante su juventud [73]. Hay que saber elegir la profesión y no ejecutar un trabajo vil si hay medio de conseguir otro [74].

Es necesario, cualquiera que sea la profesión propia, inspirar confianza; y para lograrlo no se debe desmentir nunca lo que se ha dicho [75]; si se es interrogado por el tribunal, hay que decir la verdad [76]; sobre todo se debe mostrar corrección en los negocios, no negar la palabra dada cuando llega el momento de cumplir las obligaciones, y no tratar de engañar cuando se firma un contrato [77]; tampoco deben reali-

zarse beneficios ilícitos, aunque sólo sea por temor a la instrucción judicial que ello provocaría [78].

Pero aun siendo honrado hacia los demás, no hay que confiar alegremente en la propia honradez ni otorgar la confianza al primer desconocido. No resulta fácil conocer el corazón humano, y no se puede tener seguridad en un hombre sin que previamente se le haya puesto a prueba, ya sea confiándole un negocio o bien pidiéndole un favor. No se llega a conocer a un hermano hasta que uno se halla en la miseria, ni a un hijo hasta que se le ha pedido su consentimiento para algún sacrificio; la devoción de un servidor no queda de manifiesto hasta que uno se ha arruinado; y, en cuanto a las mujeres, se debe renunciar a comprenderlas, pues tan difícil resulta conocer su corazón como el mismo cielo [79].

El mundo está hecho de tal modo que «si el bueno pasa por una prueba, pocos serán los que lo consideren perfecto» [80]. Del mismo modo que no conviene entregarse imprudentemente, no se debe pretender desafiar a la sociedad, ya sea atacando al que es más fuerte que uno mismo [81] o intentando prescindir de las costumbres establecidas por el uso [82].

Se debe amar a los hombres tal como son; el amor al prójimo es un deber; aquel que tiene de qué vivir debe dar a los pobres, y el rico debe hacer donativos a su ciudad para que ésta no contraiga deudas [83]. En este punto la moral adquiere el mismo carácter social y público que puede hallarse en todo el mundo griego durante la época helenística.

Amar al prójimo no significa debilidad. Hay que hacerse respetar; el deber de los servidores es trabajar, y quien los tiene puede, en caso necesario, recordárselo con el bastón [84]; si se es juez hay que saber castigar [85]; y si se ostenta alguna autoridad se debe intervenir para evitar la influencia del hombre inepto [86].

La vida social es imposible sin la cortesía, cultivada en Egipto desde tan antiguo. El hombre que desee ser considerado no hablará en voz alta ante un superior, no pasará antes que una persona de más edad y no ocupará el lugar que no le corresponda [87]. Observará las reglas del decoro ante el dueño de quien dependa; no le hablará de las cualidades de su enemigo, no se acercará a él inoportunamente, ni le abordará para hablarle de un asunto cuando esté ocupado en otro; no se jactará de su conducta si el otro ya la conoce, y no se quejará para obtener de él alguna ventaja; no venderá lo que su dueño le confíe, y no se quejará de él ante terceras personas; procurará no ser mencionado a su dueño en relación con alguna mujer; le servirá lealmente durante sus ausencias, y si su dueño se enoja se retirará sin proferir respuesta [88].

Como puede verse, esta moral nada tiene de heroica: es sabia, prudente y humana; huye siempre del exceso, predica la moderación y la medida, y teme la aventura. El moralista desaconseja también el expatriarse. ¿Por qué ir a buscar la riqueza en el

extranjero? [89] Allí se está lejos de los dioses, de la familia y de los conciudadanos. Convertirse en extranjero es ir en pos de la desgracia. ¿Acaso un extranjero no es tratado en todas partes como un criado, incluso por las gentes de poca monta? El extranjero excita la cólera del pueblo, aun cuando no haya hecho ningún mal. Si otro le trata con injusticia, él no puede defenderse; y cuando se le injuria está obligado a celebrarlo como si le hiciesen un favor.

Lejos de su hogar, si su mujer le traiciona tiene que olvidar su traición, y si una mujer le ama, para amarla a su vez debe traicionar a su propia esposa.

Si es rico, los extranjeros en cuyo medio vive lo explotan, y, en su país, su familia abandonada se queja de él. Si es pobre, nadie le ayuda. Y cuando muere, sólo se le entierra por compasión [90].

¿Moral casera? Tal vez sí. Pero bien construida para llenar la vida de encanto y, sobre todo, de paz. No se trata de la moral de un pueblo joven y conquistador que disfruta con la lucha y el derramamiento de sangre. Es la moral de una sociedad muy antigua, en la que cada uno, cualquiera que sea el lugar que ocupe, podrá gozar con seguridad de una existencia lo más feliz posible.

Esta sociedad es esencialmente individualista y liberal. La economía egipcia permite a cada uno ganarse la vida como prefiera, desempeñando el oficio que quiera, y esperar conseguir la fortuna mediante el propio trabajo. El Estado no interviene en las relaciones de los hombres entre sí. Ni el nacimiento ni la ley aseguran privilegios a unos con perjuicio para los demás. La única autoridad impuesta es la del Estado, representada por el rey y sus funcionarios, aunque también, en el orden estrictamente religioso, la de los sacerdotes. Además, todo vínculo de subordinación únicamente puede ser establecido mediante contrato. El propio Estado sólo se procura la mano de obra que exige la administración de sus dominios mediante contratos. Todos los egipcios, sean quienes sean, campesinos, artesanos y comerciantes que tratan con el Estado, no lo hacen más que con la base de un contrato. El mismo Estado, en sus relaciones económicas con sus súbditos, sólo se presenta cual un particular [91], sometido como cualquier otro a las leyes comunes y a los tribunales ordinarios.

Independiente del Estado, el egipcio es también independiente de todo grupo social. Ninguna corporación gremial lo somete a normas que puedan restringir su libertad. Si quiere asociarse con otros para perseguir un objetivo económico o para fines religiosos, el derecho le ofrece libremente el tipo de asociación que agrupa a sus miembros en confraternidades funerarias, el de la sociedad comercial, tal como la practican los empresarios de pompas fúnebres; por otra parte, el derecho contractual es lo bastante flexible para permitir la asociación de diversas personas destinada a tomar en arriendo un mismo terreno o explotar un oficio haciéndose cargo solidariamente de las obligaciones que de ello puedan derivarse.

Tal individualismo, que ha penetrado en todas las clases, es la característica esencial de este pueblo egipcio, acostumbrado desde hace siglos a ver respetada su personalidad, y con un hondo conocimiento de sus derechos. Entre los documentos ptolemaicos se han conservado numerosas cartas de gentes del pueblo, campesinos o artesanos, que protestan vehementemente contra la influencia del Estado, que en el siglo III empezará a restringir su libertad. La legislación de los reyes saítas ha devuelto al pueblo egipcio ese sentimiento de la dignidad humana que ya hemos conocido durante el Imperio Antiguo y el Nuevo. El artesano y el obrero egipcios son expertos en su oficio y muy celosos del trabajo bien ejecutado. De nada les sirven aquellos inexpertos intendentes que, en el siglo III a. C., los Ptolomeos pretenderán imponerles. Como respuesta a tales exigencias, las canteras dirigirán amenazadoras quejas a las autoridades, y en todas partes se producirán huelgas [92]. Incluso en plena época bizantina, y a pesar de la política estatal que inaugurarán los Lágidas y de la explotación sistemática que el Imperio romano introducirá en Egipto, los egipcios conservarán su reputación de indisciplinados e independentes [93].

Los textos de estas épocas, posteriores a la que estudiamos aquí, arrojan sobre ésta una luz deslumbrante, puesto que en ese individualismo, en esa fiera independencia y en ese íntimo sentido del derecho y de la justicia de que no querrán desprenderse, volvieron a ejercitarse los egipcios durante la época saíta y la ocupación persa, a pesar de la dominación extranjera.

Y, no obstante, ningún pueblo fue menos anárquico que ellos. El derecho no concede al padre de familia autoridad marital ni poder paterno, pero los egipcios consideran que una vida conyugal unida y honesta forma la base de toda la organización social. El derecho no crea privilegios sociales, pero las jerarquías sociales son aceptadas con facilidad; la economía es libre, pero no se ve nunca que una clase capitalista acapare las riquezas ampliamente diseminadas entre la población. Ello se debe a que el individualismo egipcio es el resultado de una larga educación y el producto de unos conceptos a la vez sociales, políticos y religiosos. El individuo es libre, pero se halla integrado en un sistema moral que se le impone por ser voluntad del gran dios creador de todo el universo y del que depende la vida en el más allá. La ley que regula sus relaciones con el Estado y los demás hombres, la moral que le impone la observación de unas reglas de las que tendrá que dar cuenta a Dios, y el culto que le aporta consuelos y le somete a deberes, son, en distintos aspectos, manifestaciones de una misma voluntad divina a la que no resulta ni prudente ni útil desafiar.

Las costumbres se hallan tan completamente moldeadas en el cuadro de estas ideas religiosas y morales que es imposible sustraerse a ellas sin quedar proscrito de la sociedad. El egipcio vive dominado por una tradición tres veces milenaria. Los preceptos morales escritos por Ptahhotep durante la V dinastía se inspiran en principios idén-

ticos a los que profesan Any, Amenemope y los moralistas de la época pretolemaica. La moral se enseña en la escuela desde la infancia, y los padres hacen de ella la base de la educación; y la religión, que interviene en todos los actos de la existencia, no cesa de recordar que es el medio más seguro, y hasta el único, de conseguir la vida eterna.

A partir del siglo VII a. C., el individualismo y el misticismo han evolucionado paralelamente porque proceden de la misma idea de la igualdad de los hombres ante Dios; y resulta característico observar que si los egipcios no se han sentido nunca tan celosos de sus derechos y de su libertad personal como durante el período que precede a la conquista de Alejandro, nunca tampoco se han abandonado tan plenamente y con tanta confianza a la voluntad de Dios.

En el transcurso del período pretolemaico cruza por Egipto el primer soplo del sentimiento religioso que se concretará en el cristianismo. En aquel momento, la moral egipcia consigue llegar a una altura que no superará en mucho la moral cristiana. Lo que constituye el elemento nuevo en la moral egipcia de esta época no son las ideas de caridad, misericordia, justicia y fraternidad, que ya conoce y practica — hasta el punto en que un pueblo puede practicar la moral de que se jacta — desde hace veinticinco siglos, sino el carácter religioso y místico que la inspira.

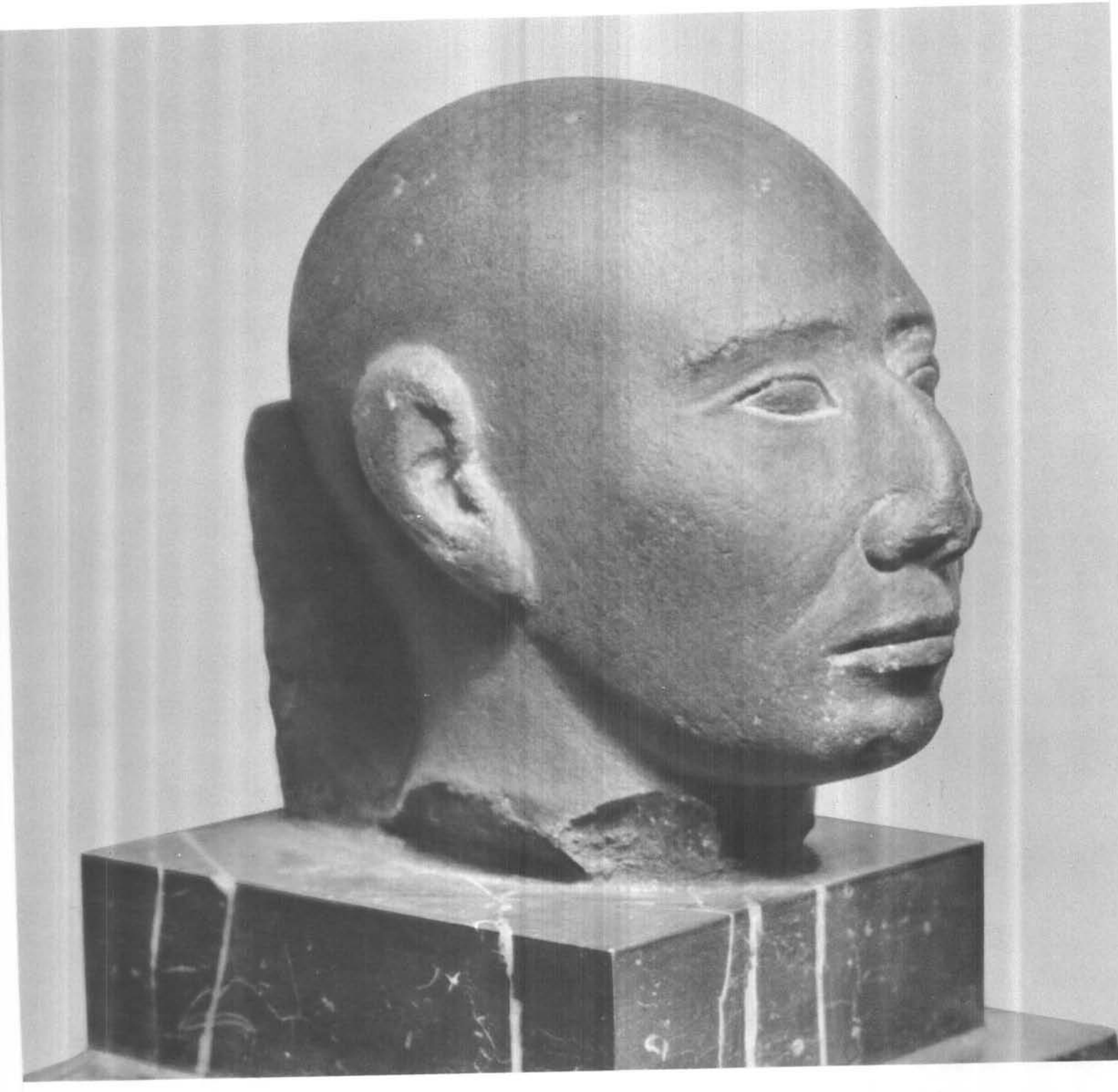
El panteísmo ha alcanzado una verdadera concepción monoteísta. Los dioses secundarios y sus símbolos sagrados no disminuyen en nada el carácter único y absoluto de Dios. Son aspectos particulares de Dios, manifestaciones de la divinidad. Ello es tan cierto que la moral egipcia no conoce dioses distintos; se dirige a Dios — *neter* — sin nombrarlo de otro modo.

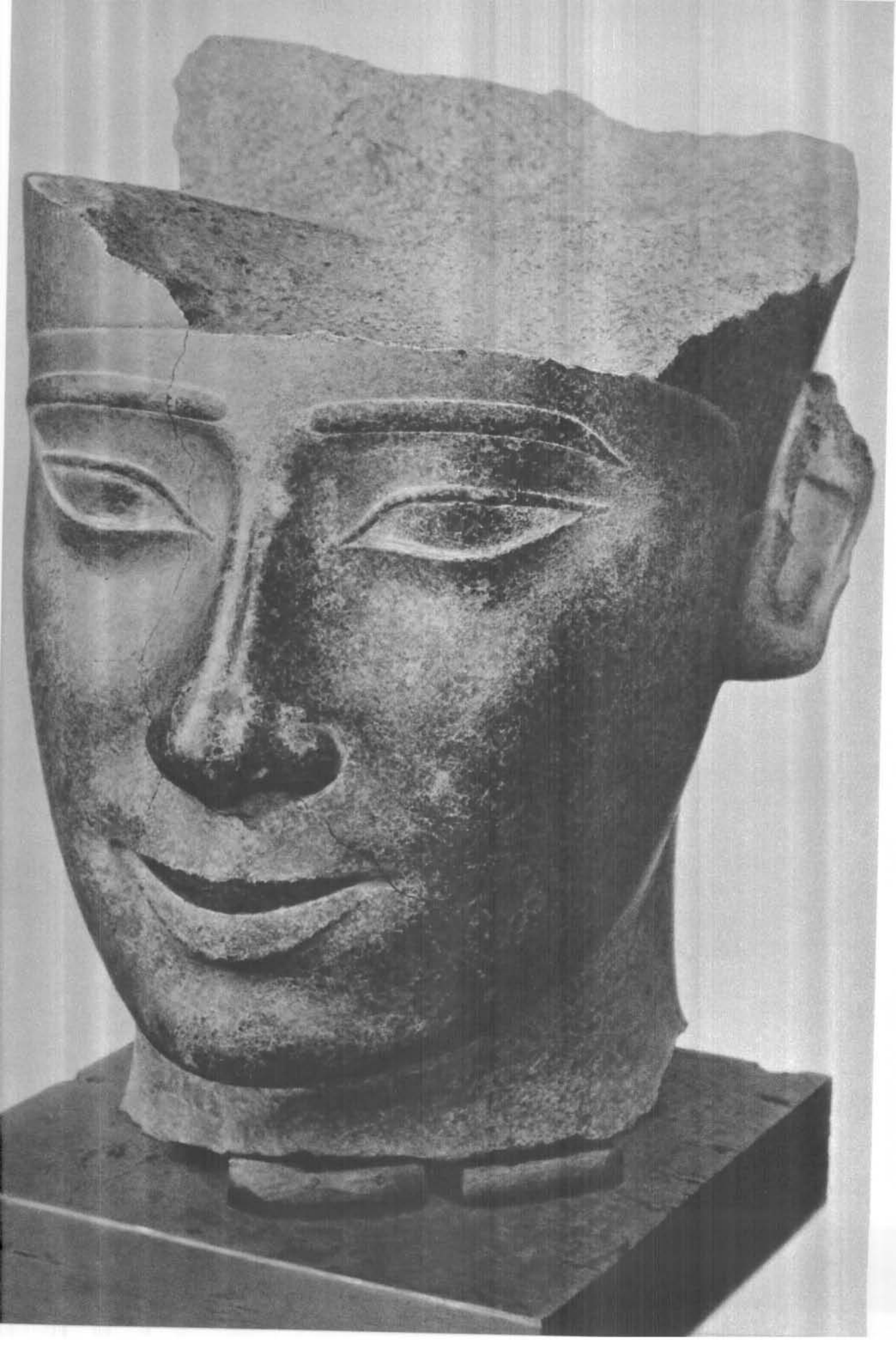
La moral, tal como acabamos de analizarla según el *Papiro Insinger*, es sobre todo la de la clase acomodada y culta. Resulta interesante compararla con la que preconizan las *Instrucciones de Onchsheshonqy*, quien, por vez primera, se dirige no ya a las gentes acomodadas que habitan en las grandes ciudades, sino a una sociedad de modestos campesinos cuya vida transcurre en constante contacto con la tierra en los pueblos o en las aldeas [94].

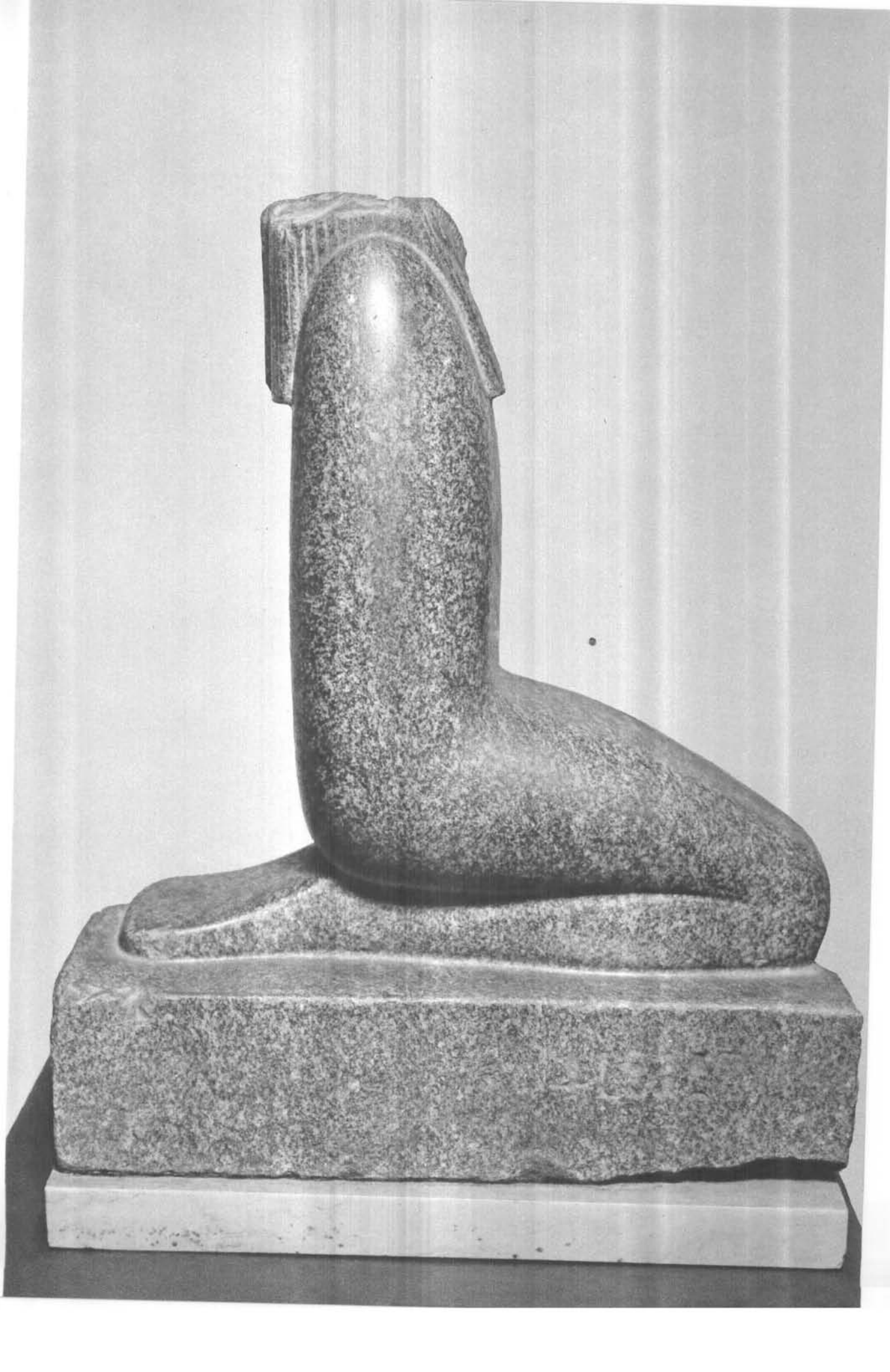
Se cree que estas instrucciones fueron escritas por Onchsheshonqy en la cárcel, donde fue encerrado por haberse mezclado involuntariamente en una conspiración tramada contra el rey. Van dirigidas a su hijo, y todos los días deben ser presentadas al rey y leídas ante él. Tal es el aspecto literario de este trabajo, que parece haber sido escrito sin plan alguno, y en el que las recomendaciones de moral política alternan con proverbios citados un poco a la ligera, pero que arrojan interesante luz sobre la vida del pueblo egipcio.

Onchsheshonqy escribe para trabajadores de la tierra, modestos, pero no miserables. En este pequeño mundo, como en todas las clases de la sociedad, la regla esencial

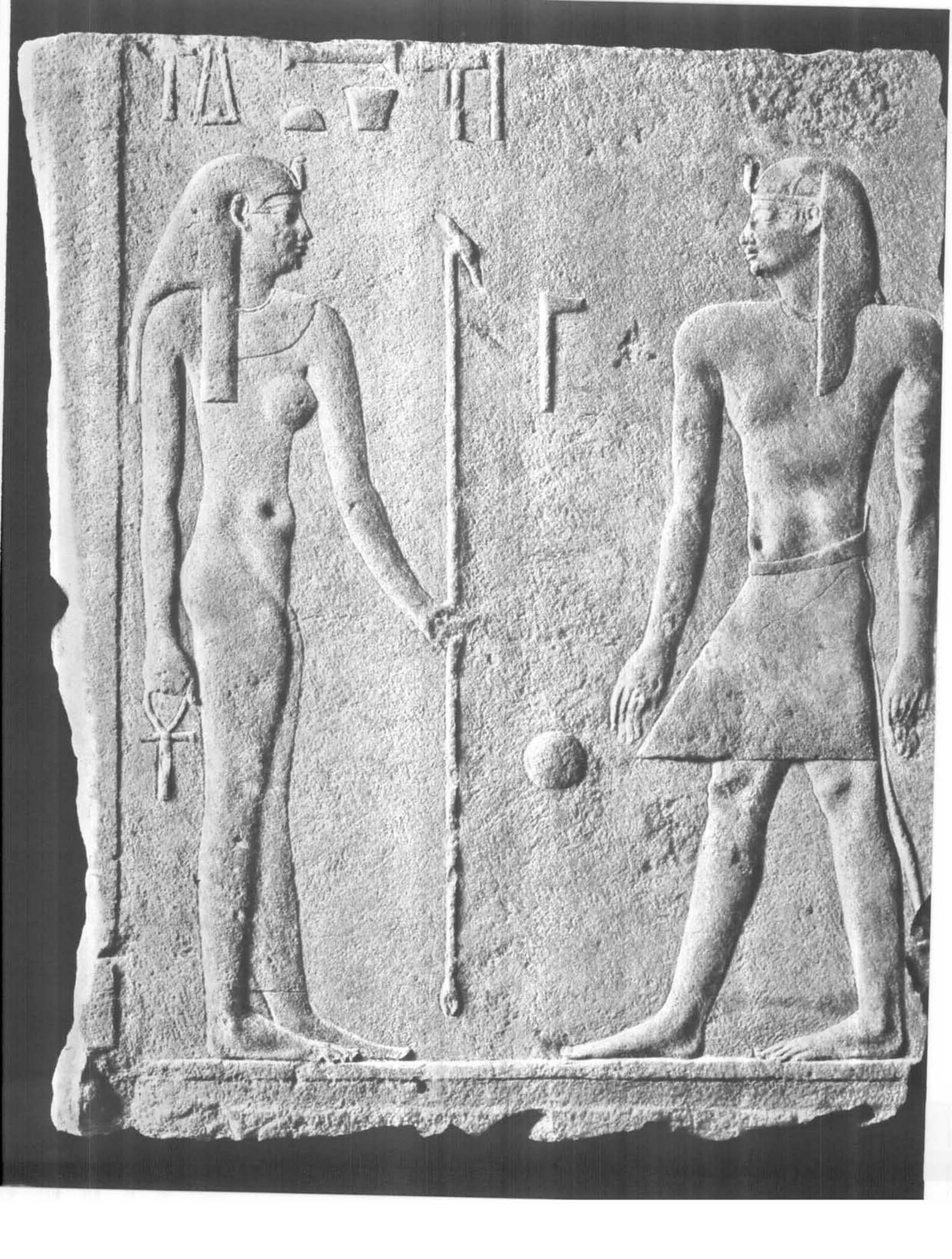
LÁMINAS 88 A 95 ▶

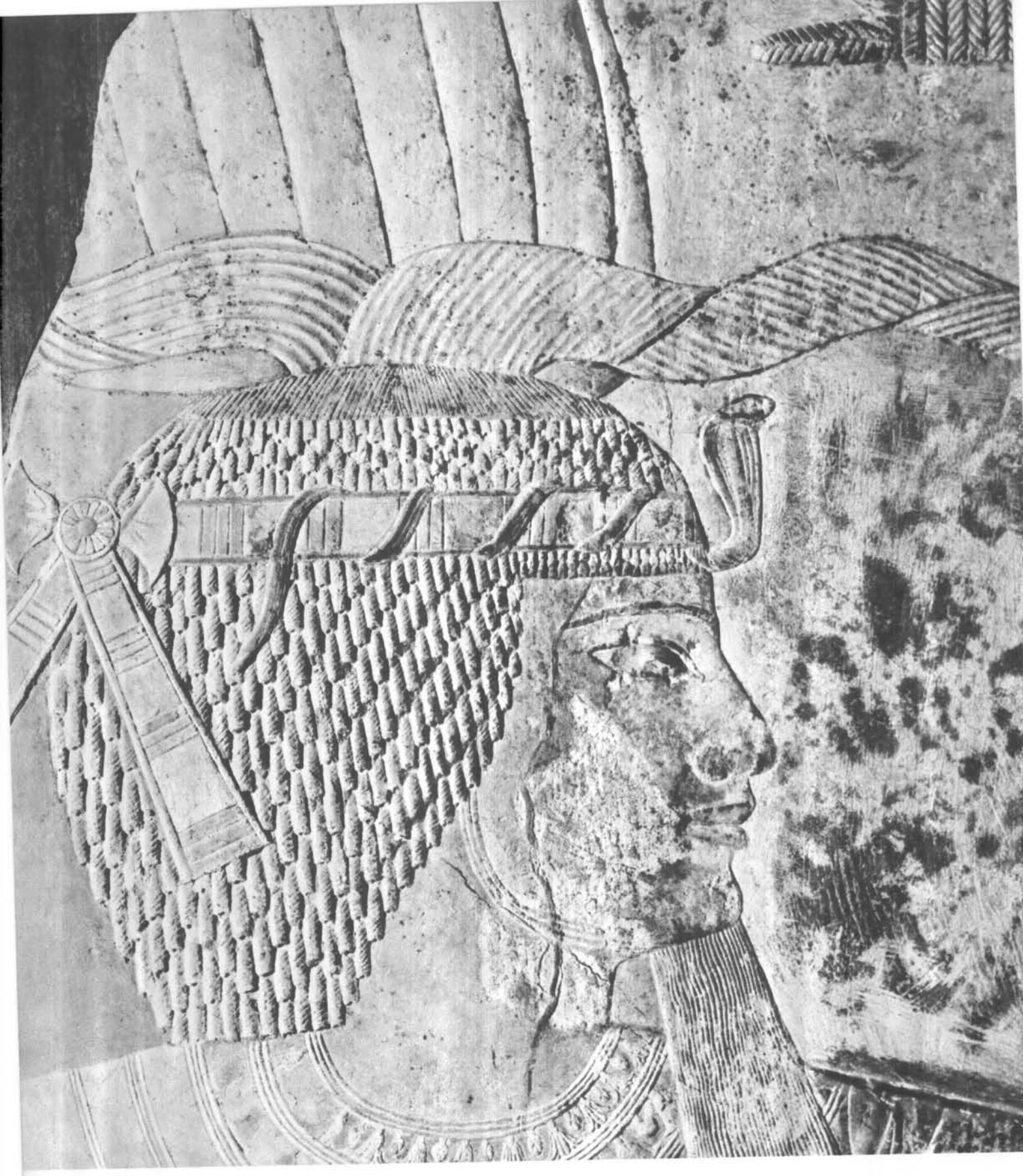


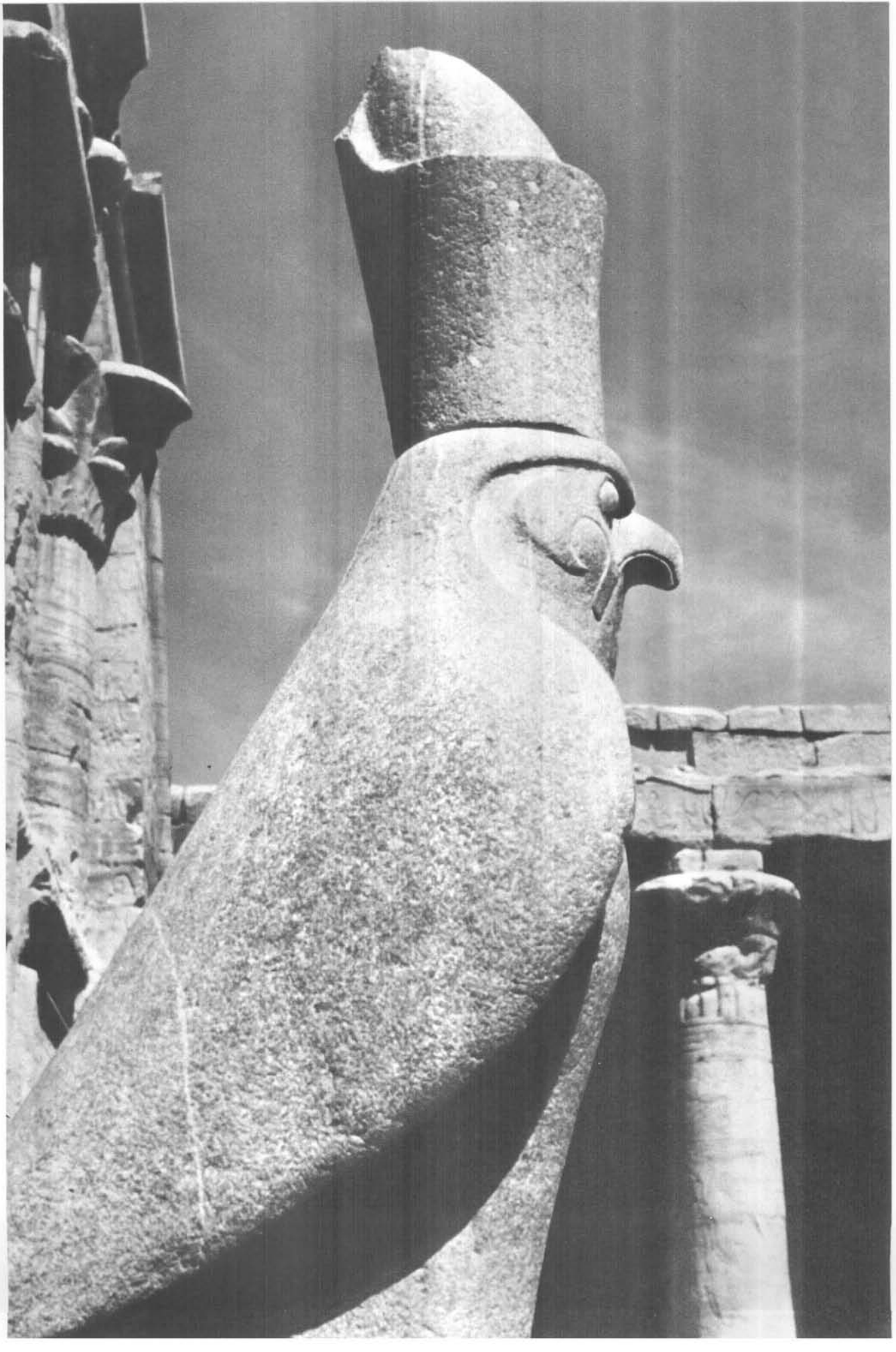


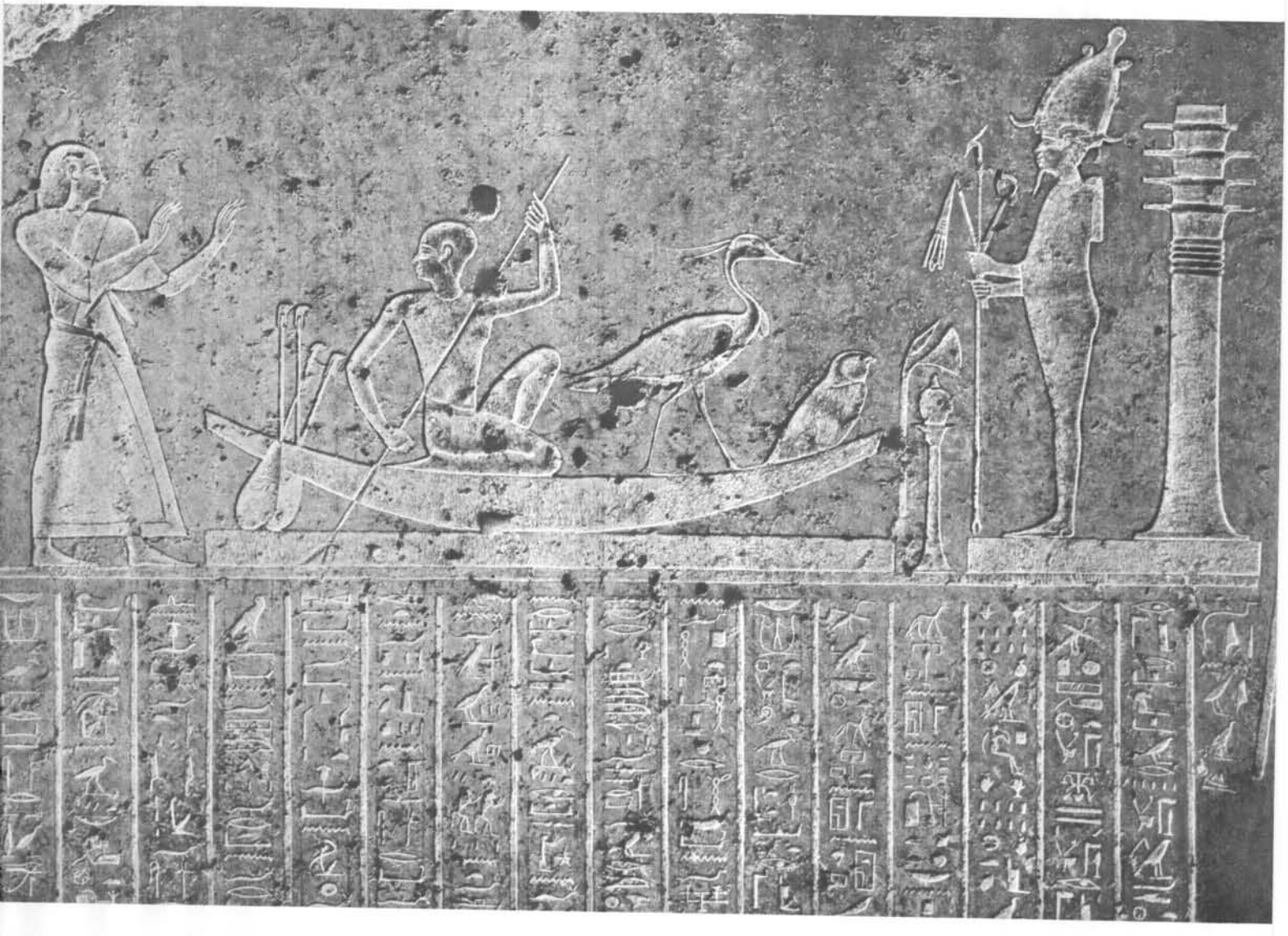












es el trabajo. Oigamos a Onchsheshonqy sobre este tema: «Cuando trabajes un campo no tengas miramientos para tu cuerpo» [95]; «es una bendición para un campo el ser trabajado» [96]; «aquel que lleva productos de la tierra a su propietario es más bien recibido que el que ha perdido su jornada en el pueblo» [97]. Pero no basta con ser activo; hay que ser también prudente y previsor: «No descuides nada de lo que concierne a una vaca» [98]; «el que no recoge leña durante el verano pasará frío en invierno» [99]; «no hagas gastos antes de haber llenado tu granero» [100]; «gasta sólo según tus medios» [101]; «no prestes dinero con interés para hacer tu agosto» [102]; «no seas demasiado confiado o te empobrecerás» [103]; «no discutas sobre un asunto en el que puedas equivocarte» [104]; «no te comprometas en ningún asunto en tanto no puedas llevarlo a cabo hasta el final» [105]. Por encima de todo hay que ser sociable, pues «el hombre que se indispone con las gentes de su pueblo es pobre para siempre» [106]. A estos consejos se añaden algunas normas de vida: «Cásate a los veinte años para que puedas tener un hijo siendo aún joven» [107]; «no digas: yo detesto a mi amo, yo no quiero servirle» [108]; «no permanezcas en una región donde no tengas parientes» [109]; «haz que tu hijo aprenda a escribir, a cultivar la tierra, a cazar, a tender trampas según la estación del año» [110]; «no dejes de contratar a un servidor o a una sirvienta si dispones de los medios para ello» [111]; «no construyas una casa en terreno cultivable» [112]; «no seas agresivo, o harás que los demás te insulten» [113]; «no te embriagues continuamente o te volverás loco» [114]. Pero el hombre no es el único dueño de su destino; éste depende de los acontecimientos y de las circunstancias; así lo reflejan los siguientes proverbios y deseos: «Un propietario que obre con justicia es una bendición para un país» [115]; «pueda el "hermano mayor" del pueblo ser el único mandatario que lo represente» [116] (de donde cabe deducir, como ya hemos visto, que el pueblo elige un mandatario para que lo dirija) [117]; «ojalá el más abnegado de los hermanos de una familia pueda ser el único que haga las veces de hermano mayor para ella» (por consiguiente, es costumbre que la familia se integre en una especie de solidaridad)[118]; «ojalá el hijo viva tanto tiempo como el padre» [119]; «pueda el hijo del dueño ser el único en ser dueño» [120] (lo que indica el respeto a la autoridad, con una tendencia al carácter hereditario de ésta); «que la inundación no deje de tener lugar» [121]; «que los campos no dejen de verdear» [122]; «que la vaca pueda recibir a su toro» [123] (sabemos por un contrato del año 35 de Darío que la administración real disponía de unos servicios destinados a castrar a los novillos; es posible que también hubiese en ellos toros sementales) [124]; «ojalá la vida suceda siempre a la muerte» [125].

Ocurra lo que ocurra, se deben observar las reglas esenciales de la moral: «No dañes al prójimo, pues con ello conseguirías que otro se portase del mismo modo contigo» [126]; «haz de modo que tus buenas obras beneficien al necesitado de ellas» [127]; «no castigues ni te hagas castigar» [128]; «el que roba la propiedad ajena no disfruta de ella» [129].

◀ LÁMINAS 88 A 95

Muy interesantes son las *Instrucciones de Onchsheshonqy* en lo referente a las relaciones con las mujeres: «No te cases con una mujer cuyo marido viva (se refiere a una mujer divorciada), pues con ello conseguirías un enemigo» [130]; «no te acuestes con una mujer casada» [131]. Obsérvese la vulgaridad de esta recomendación comparada con la delicadeza empleada por Ptahhotep durante el Imperio Antiguo para expresar la misma idea. «Pide prestado dinero con interés y cásate con una mujer» [132], porque la presencia de una buena esposa representa tal fuente de prosperidad que bien merece se contraigan deudas para adquirirla, idea que expresa también nuestro moralista al decir: «Una mujer prudente es una bendición para una propiedad» [133]. El primer objetivo del matrimonio es tener hijos. Por ello no se debe descuidar a la esposa, pues «el que se avergüenza de acostarse con su esposa no tendrá hijos» [134]. Sin embargo, el autor añade con humanidad: «No abandones a la mujer de tu hogar por el hecho de que no haya concebido un hijo» [135].

Es indudable que la riqueza no hace la felicidad, pero conviene evitar el matrimonio con una mujer miserable [136]. Por otra parte, la sabiduría consiste en conservar una posición predominante en el hogar: «No des una sirvienta a tu mujer antes de disponer tú de un criado» [137]. «No abras tu corazón a tu mujer; lo que le digas será sabido en toda la calle» [138]. «Abre tu corazón a tu madre; ella sabrá ser una mujer discreta» [139]; «deja ver tu riqueza a tu mujer, pero no se la confíes» [140]; «no le confíes [por adelantado] las provisiones para todo un año» [141]; debe saberse también que «cuando un hombre huele a mirra, su mujer es para él como una gata [142], pero cuando está enfermo, ella es para él como un hombre» [143]. «Si una mujer no se ocupa de las propiedades de su marido, es que piensa en otro hombre» [144]. Por otra parte, la mujer es siempre mujer; es lo que afirma con donaire nuestro moralista, a pesar de que generalmente se muestre bastante vulgar: «Gran dama de día, mujer por la noche» [145].

En resumidas cuentas: «si una mujer vive en paz con su esposo, se cumple la voluntad de Dios» [146].

En estas «moralejas» de tipo rústico no suele hablarse de personas pertenecientes a las clases sociales superiores. No obstante, el sacerdote y el noble aparecen en ellas rodeados de gran consideración, y así leemos: «Un sacerdote es una bendición para un templo» [147]; e: «Instruye a las gentes de noble cuna para que tú seas también estimado entre todos los hombres» [148]. En cambio, el comerciante, por rico que sea, goza de la peor reputación: «No bebas agua en casa de un comerciante, pues te la haría pagar» [149]; «en la casa de un mercader hay mil criados, pero el propio mercader es uno de ellos» [150]; la conclusión que hay que sacar de todo ello es: «No hagas de un mercader tu amigo» [151].

Finalmente, seleccionemos unos cuantos proverbios, expresión de la sabiduría popular: «La embriaguez de ayer no calma la sed de hoy» [152]. «No pongas a un hom-

bre pobre ante un hombre rico» [153]. «Todas las casas se hallan abiertas para el que lleva algo en la mano» [154]. «Si eres vendedor de paja y careces de ella, no se te ocurra ofrecer trigo» [155]. «Si te encuentras en un apuro, no acudas a tu hermano, acude a tu amigo» [156]. «Cuando dos hermanos se pelean, abstente de intervenir» [157]. «Cuando un idiota obra por instinto, obra cuerdamente» [158]. «Durante la noche no hay hijos de faraón» [159]. «Un remedio sólo es eficiente en la mano del médico que lo ha recetado» [160]. «Para aquel que ha corrido, sentarse resulta agradable» [161]; «para aquel que está sentado, levantarse resulta agradable» [162]. «Dirige una alabanza al hombre que ha efectuado el trabajo, y dos al que ha dado órdenes» [163]. «El compañero de un necio es un necio» [164]. «Vale más vivir en casa pequeña y propia que en gran casa ajena» [165]. «Una pequeña propiedad bien administrada vale más que una gran propiedad arruinada» [166]. «Para el hombre sabio, la palabra es una bendición» [167]; pero «no hables demasiado» [168].

Conclusión de todo ello: «Diviértete mientras seas joven, pues el día de fiesta es corto» [169]. Pero después de reflexionar, el egipcio se responde a sí mismo: «Pon tus asuntos en manos de Dios» [170].

Es un texto sintomático de la gran evolución de Egipto después de la XXVI dinastía. Es la primera vez que un moralista se dirige no a las clases cultas, sino a la clase popular, a los agricultores que, en su función de pequeños campesinos — propietarios o arrendadores —, viven en los pueblos y constituyen la gran masa de la población de Egipto.

El estilo del autor está adaptado a sus lectores. La delicadeza que se encontraba durante el Imperio Antiguo en un Ptahhotep, y en el Nuevo en un Any o un Amenemope, e incluso, durante la baja época, en el *Papiro Insinger*, ha sido sustituida por una sencillez que linda con la brutalidad. No se trata ya de cortesía, sino de unas reglas de vida prácticas adaptadas a las cotidianas preocupaciones de la gente rural. En sus principales trazos, la moral es la misma; pero nos hallamos claramente ante un nivel de civilización mucho más bajo. El mismo sentimiento religioso — a pesar de las grandes manifestaciones de misticismo a que se entrega la masa en las fiestas osiriacas — presenta un carácter mucho más formalista que en los moralistas anteriores. No se encuentra piedad personal, religión interior o búsqueda de contacto directo con la divinidad. Existe una profunda diferencia — como ocurre también en todas las civilizaciones — entre los modos de vivir y de pensar de las personas cultas y los de la masa. Por otra parte, resulta sorprendente comprobar que la clase rural vive en un ambiente francamente próspero. Los chiquillos — por lo menos los niños — aprenden a escribir, las familias que disponen de ciertos bienes, emprenden la construcción de casas, piden y prestan dinero con interés. La familia sigue siendo la célula social por excelencia, y los horizontes acostumbran a quedar reducidos a los del pueblo donde se ha nacido. No se hallan trazas de asociaciones, hermanda-

des o grupos solidarios ajenos a la familia y, hasta cierto punto, al pueblo. A pesar de la autoridad de que goza la familia y de la consideración que rodea a la mujer, señora del matrimonio, el divorcio y las segundas nupcias de la mujer divorciada han penetrado en las costumbres. No se encuentran rastros de odio de clases; los sacerdotes y las gentes de alta alcurnia se ven rodeados de respeto, y únicamente los comerciantes, incluso los ricos, son despreciados porque se considera que sólo viven para el lucro.

De estos dos aspectos de la moral egipcia que acabamos de considerar, uno de ellos dedicado a la sociedad culta y el otro a las masas populares, se desprende la misma conclusión — más o menos elevada, sin duda, pero idéntica en el fondo de la idea—; que, «haga lo que haga, el destino del hombre se encuentra en manos de Dios». Éste es un hecho que todos admiten. El hombre del pueblo no lo discute, y el hombre culto, a pesar de los problemas morales que tal sumisión de la vida a la voluntad divina le plantea, se somete a ella como el campesino más rudo. La moral humana parece quedar burlada a veces; el justo se ve reducido a la miseria, el violento o el trapacero consiguen riqueza y consideración, el hombre piadoso y prudente se ve agobiado por la desgracia, mientras todo sonríe al impío... ¡Designios de Dios! [171] Pues es Dios quien concede la riqueza, que el prudente guarda [172]; es Dios quien gratifica al hombre con el sentimiento del honor [173]; es Dios quien hace a la esposa honrada o infiel [174].

Dios juzgará. Para el hombre que se esfuerza en servirle, temiéndole [175] y dándole satisfacción, la mejor manera de agradar a Dios consiste en ser caritativo [176], pues la parte que se da al pobre es la parte de Dios [177], y aquel que da de comer al miserable será acogido por Dios en su favor eterno [178]. Todos los hombres aceptan como norma fundamental de la moral la obligación de hacer el bien [179]. Pero el hombre piadoso debe practicar el bien para satisfacer a Dios [180]; para hacer el bien, el hombre cuenta únicamente con su conciencia, pues las enseñanzas que Dios ha dado a cada hombre se hallan en su propio interior [181].

Por lo tanto, el hombre es dueño de su destino, y su recompensa o castigo se hallan en sus propias manos [182]. Fuerte o débil, rico o pobre, correrá la suerte que Dios le reserva según sus obras, pues todos los hombres, aun los más poderosos, no son para Dios sino una especie de juguete [183].

El hombre puede disfrutar, pues, de la vida, de la felicidad, de los placeres y de la riqueza que Dios le concede, pero debe recordar siempre que todo se halla en manos de Dios [184]; la peor locura es rebelarse contra él, blasfemando [185] o hablando como un impío [186].

La hora de la muerte se halla en manos de Dios, y es de sabios no echarlo en olvido [187]. De este modo aparece el problema de la predestinación, en conflicto con la

libertad humana. Si Dios permite la felicidad y la desdicha, el bien y el mal, ¿cómo puede el hombre ser dueño de su destino? El moralista responde: «es que Dios pesa el corazón de cada uno teniendo en cuenta el sino que le fue concedido» [188].

Con ello la moral egipcia, a pesar de la influencia ejercida sobre el pensamiento religioso egipcio por la concepción zoroástrica, rechaza a ésta en su concepción del mundo creado como abocado a la lucha entre el principio del bien y el principio del mal. No reconoce ninguna potencia que no sea la de Dios. Tanto el mal como el bien se hallan en su mano. Sus designios son insondables, pero su justicia es infinita. El hombre no tiene derecho a juzgar, y sólo puede someterse y glorificar a Dios conformándose con su ley, que es la de la caridad y la medida.

3. La religión La idea de que la suerte del hombre se halla en manos de Dios rebasa ya el campo de la vida privada y penetra en la propia historia del pueblo egipcio. Es indudable que Egipto ha considerado siempre que Ra — o Amón-Ra — preside sus destinos. El rey no es más que el representante de Dios, lo que basta y sobra para justificar su poder. Y las victorias que el faraón consigue, las debe a Amón.

En resumen, como los judíos y la mayor parte de los pueblos, los egipcios se consideran protegidos por su gran dios, en este caso Amón. Aunque después de la dominación asiria, Egipto ha conocido muchas desdichas. Incluso sus templos han sido entregados a los bárbaros, y durante siglos se ha visto vencido y avasallado.

¿Cómo explicarse, pues, esta decadencia del país sin complicar en ella la de Amón y la de los otros dioses?

El mismo problema se planteó a Israel durante su cautiverio. Los sacerdotes egipcios contestan como lo hicieron los profetas judíos. Si Egipto ha sufrido, es porque Dios le ha castigado a causa de la impiedad de sus últimos reyes y de su pueblo. Petosiris, gran sacerdote de Thot en Hermópolis, informa que el lago sagrado del templo, «el lugar donde nació Ra, al principio del mundo», ha sido abandonado: «los malvados lo han recorrido; se han comido las frutas de sus árboles y se han provisto de las cañas que lo rodeaban por todas partes». Ésta es — añade — la causa de los conflictos y las desdichas que afligen a Egipto [189].

Y no se trata en este caso de una simple fórmula. Se va extendiendo la idea de que el destino del país se halla directamente determinado por la piedad o la impiedad que los reyes y los generales testimoniaban a la divinidad.

La *Crónica demótica* [190] considera la historia de Egipto, a partir del final de la época saíta, como el desarrollo continuo de la voluntad divina. Se ve en ello un nuevo esfuerzo del sacerdocio para dar al poder nacional un carácter teocrático. Erigiéndose

en juez de la política real, la clase sacerdotal cree ser la única capaz de dirigir a Egipto para devolverle el favor de Amón y con él la felicidad.

Este nuevo aspecto que el sacerdocio da a la religión queda fácilmente explicado por los acontecimientos. La conquista asiria había separado forzosamente al sacerdocio del poder real, ejercido por un extranjero. La restauración de la monarquía por la XXVI dinastía, muy lejos de marcar un retorno a la política de la divinidad de los reyes, había inaugurado una nueva forma del poder, apoyado más bien en unos movimientos de opinión que en unas doctrinas teocráticas. Bajo Amasis, que debió su trono a una insurrección, la piedad y el misticismo del pueblo se combinaron perfectamente en la lucha contra los privilegios del sacerdocio, que tomó abierto partido contra el rey. Para recuperar sus privilegios, el sacerdocio no vaciló, durante el reinado de Teos, en traicionar al rey en el preciso momento en que los ejércitos victoriosos del soberano restauraban la antigua grandeza de Egipto.

La ruptura entre el rey y el clero había tenido lugar paralelamente a la que se produjo entre el país y la religión. El destino de uno de ellos no se hallaba ya indisolublemente ligado al del otro. La caída de la monarquía y la conquista de Egipto habían dejado a la religión todo su prestigio. Los nuevos templos no ostentaban ya en sus muros la historia de las victorias reales ¿Cómo iban a hacerlo si Egipto había perdido su independencia? El santuario construido por Darío en el-Khargeh sólo está decorado con escenas e inscripciones religiosas; nunca más ostentaría otras distintas [191].

Con ello la religión adquirió una mayor autonomía moral, apoyada en una autoridad estrictamente sacerdotal; al perder el carácter oficial y real, se convirtió aún más en el guía de las conciencias.

De ello se derivaron varias consecuencias. Indudablemente, la ocupación extranjera agrupó el sentimiento nacional alrededor de la religión. Y el sacerdocio, erigiéndose en el censor encargado de instruir al pueblo librándole de sus errores y de las faltas cometidas por los reyes, afirmó el papel dirigente que pretendía ejercer. Pero dicho papel, que pudo haber sido verdaderamente aceptado en ciertos momentos de la dominación asiria o persa, impulsó al clero, bajo las monarquías egipcias, a reivindicar privilegios temporales, contra los que se levantó la población de las ciudades. Por consiguiente, la nueva tendencia del culto y del clero enfrenta a una recrudescencia del clericalismo una viva oposición social. Esta oposición a la política reaccionaria del sacerdocio no afecta en nada al fervor popular, más intenso que nunca. Pero el misticismo, que pone al hombre en contacto directo con Dios, disminuye por esto mismo el prestigio del sacerdocio, al que el pueblo no identifica ya con la religión.

Por su parte, y para recuperar su influencia, el sacerdocio aumenta las prácticas religiosas y el formalismo del culto. Al misticismo, que libera a las poblaciones de su autoridad, opone un formalismo sabio y pedante que pretende conseguirle la su-

misión de los fieles. Después del período de relajamiento que había conocido a fines del segundo feudalismo y a partir de la época saíta, el sacerdocio se ha reformado y se ha ganado el respeto de los fieles por su dignidad y por la pureza de sus costumbres. Se ha aislado cada vez más, formando una casta hereditaria vinculada a los antiguos usos. Sin embargo, durante la dominación persa ciertos cargos sacerdotales dependían del nombramiento del sátrapa [192]. Es posible que los cargos no hereditarios fuesen conferidos en nombre del rey o vendidos por él [193], puesto que el Estado se había apoderado de la administración del culto [194]. No es menos posible que, una vez otorgados, los cargos sacerdotales constituyesen un derecho patrimonial que se transmitía e incluso podía venderse. Estos cargos eran muy numerosos: no sólo los del culto oficial, sino también, y principalmente, los de las fundaciones particulares, cuyos estatutos habían sido siempre respetados por los reyes saítas y persas [195]. El fervor no había cesado de multiplicarlas, creando fundaciones funerarias, capillas, días de culto y criaderos de animales sagrados dotados de ingresos perpetuos [196].

La multiplicación de los cultos locales, de las devociones particulares y de los ritos de todas clases supone para el sacerdocio una fuente cada vez más abundante de ingresos, que, como es lógico, favorecen la constitución de una casta sacerdotal cada vez más separada de la población laica.

Lo que convierte esencialmente a los sacerdotes en una casta cerrada es el hecho de ser considerados en esta vida como si se hallasen en comunión con la divinidad, y no solamente, como antaño, en el momento en que celebran el culto, sino en toda ocasión. Su consagración les distingue de los demás hombres. A partir de la XXII dinastía, el sacerdote era sometido, antes de entrar en funciones, a una verdadera iniciación. Después de haber recibido una extensa instrucción religiosa, era santificado por la inmersión en el lago salado del templo, representación del caos primitivo — especie de bautismo que recibían los difuntos, como se recordará, antes de ser admitidos en el reino de los espíritus —, y seguidamente era purificado por medio del salitre [197].

A partir de entonces, la mancilla que todo hombre sufre desde su nacimiento quedaba borrada en él. «Yo me he presentado ante el dios», escribe un joven sacerdote consagrado, «...mientras era introducido en el horizonte del cielo [198]. He salido del *nun* (caos primitivo) y me he librado de la mancilla que había en mí [199]; me he quitado mis vestidos y los ungüentos, al igual que se purifican Horus y Seth [200]. Me he adelantado hacia el dios en el santo de los santos, mientras experimentaba temor ante su poderío» [201].

Esta iniciación hacía nacer al sacerdote a una nueva vida, igual que ocurría con el alma del difunto. A partir de entonces poseía el «conocimiento» de las cosas divinas del que carecían los demás hombres. Se hallaba en contacto directo con los dioses [202].

Ello le imponía obligaciones particulares. El sacerdote que celebraba el oficio no solamente debía purificarse lavándose, sino que también había de prepararse mediante la castidad y un régimen alimenticio apropiado; no podía comer carne, ni pescado [203], ni habas [204], tenía que usar vestidos de lino blanco y sandalias de papiro, afeitarse la cabeza, lavarse el cuerpo dos veces al día y dos por la noche, y rasurárselo totalmente cada tres días [205].

El estado sacerdotal confería, por consiguiente, una sabiduría verdaderamente divina; los sacerdotes eran los intérpretes de los misterios de la religión y del culto, que sólo ellos comprendían. Sin duda bajo su influencia, el gusto que se manifiesta en la época saíta por los antiguos textos, «Los textos de las pirámides», el *Libro de los Muertos*, el *Libro de lo que hay en la duat*, no cesa de aumentar; también se publican nuevos escritos sagrados: el *Libro de las Lamentaciones de Isis y de Neftis*, el *Libro de las Respiraciones*, las *Lamentaciones por Sokaris*, el *Libro de la victoria sobre Apofis*, el dios del mal [206]. Todo ello es a menudo mal comprendido, confuso y hasta ilegible, pues los Libros Santos están todavía, en gran parte, escritos en jeroglíficos. La intervención del sacerdocio resulta asimismo indispensable si se quiere penetrar en las cosas sagradas. Pero el sacerdocio se ocupa menos de enseñar teología al pueblo que de familiarizar al público con los nombres, los epítetos y la historia de las divinidades locales cuyo culto celebra. Todo este fárrago de devoción formalista procede especialmente de Tebas.

El sacerdocio trata manifiestamente de reunir también las antiguas tradiciones, a menudo dispares, en un sistema cuyos principales símbolos—que a partir de entonces se encuentran en todos los templos — parecen ser una estatua y una reliquia de Osiris, ya que el misticismo se vincula cada vez más a los recuerdos materiales del dios muerto y resucitado: una barca sagrada, un árbol sagrado, una serpiente sagrada, un terreno sometido a la inundación y una marisma [207]. Toda la religión egipcia, en su evolución varias veces milenaria, se resume en estos pocos símbolos: la marisma es la evocación del caos primitivo; el terreno inundado la del universo creado; la serpiente y astro sagrado son los antiguos atributos de la diosa madre; la barca sagrada evoca toda la teología solar y Osiris el culto agrario convertido en culto de redención. En cuanto a la diosa madre, se la ha identificado con Isis, quien, junto con su esposo Osiris, domina el panteón sacro.

Aunque la teología haya identificado a Ra con Osiris, para el fervor popular Osiris conserva su aspecto de hombre-dios. No es, como Ra, un espíritu puro, una abstracción, sino una realidad concreta a la que se puede amar como a un hombre que vivió y murió en esta tierra antes de confundirse con Ra, su padre, en una sola y misma divinidad. Y hacia Osiris se dirige el amor del pueblo, este amor que se traduce en el *Libro de las lamentaciones de Isis y de Neftis* en verdaderas crisis de apasionada ter-

nura: «¡Oh, bello adolescente!», exclama Isis, «ven a tu morada para que puedas verme. Yo soy tu hermana, la que tú amas, no debes apartarte de mí. ¡Oh, hermoso amigo mío!, ven a tu morada... No te veo, y sin embargo mi corazón tiende a reunirse contigo, y mis ojos te reclaman... ¡Ven con aquella que te ama, oh bienaventurado! Ven con tu hermana, ven con tu mujer. Tú, cuyo corazón ha cesado de latir. Ven con tu esposa... Yo te llamo, y mi llanto es tan fuerte que es oído en el cielo, pero tú no oyes mi voz, y, no obstante, soy la hermana a quien tú amabas en la tierra; aparte de mí, tú no amabas a ninguna otra, ¡hermano mío, hermano mío!» [208]

Pero la piedad no es solamente amor: es también conocimiento. Y en este punto interviene el sacerdocio, depositario de la antigua ciencia sagrada. No se debe únicamente amar a los dioses: hay que conocer sus nombres, la fecha de sus festividades, las abstinencias que se deben observar en ocasión de sus cultos, sus atribuciones y la especial ayuda que pueden prestar a los infieles. Tal diosa será provechosamente invocada para proteger a la mujer que se dispone a dar a luz, tal otro dios ahuyentará a los malos espíritus y a los demonios que propagan las enfermedades. La devoción no va dirigida solamente a los dioses, sino también a los varones sabios que, más que los demás hombres, han podido entrar en comunión íntima con la divinidad. Imhotep, el gran canciller del rey Djeser, que concibió y construyó el recinto sagrado de Saqqarah, es objeto de culto y es venerado como el patrón de los prudentes, de los sabios, de los escribas y también de los médicos; el pueblo le dedica un culto divino y le considera hijo de Ptah y de una mujer — lo que significa que el espíritu de Dios se encarnó en él más que en cualquier otro hombre —, y él responde a la veneración popular curando a los enfermos y realizando milagros. Pero no es un dios; y se le representa con los rasgos de un hombre, sin corona, cetro, barba, ni atributos divinos.

Lo mismo ocurre con Amenofis, hijo de Hapu, alto funcionario de la corte de Amenofis III, cuyo espléndido templo funerario en Tebas atrae a los fieles. «Fue iniciado en el libro divino», había hecho inscribir en su estatua, «y fijó su mirada en las excelencias de Thot.» Y a partir de entonces, se le consultaba sobre los misterios del más allá [209].

Existe en ello una idea muy parecida a la que tendrán posteriormente los cristianos acerca de los santos. A diferencia de los griegos, los egipcios no han divinizado a sus guerreros o héroes; se han dirigido, para que intervengan por ellos ante los dioses, a hombres cuya vida había sido un modelo de virtud y de prudencia [210].

La misma forma que adquiere el culto en la época saíta y sobre todo en la época persa, la afición a las prácticas piadosas, que son adoptadas sin ser muy bien comprendidas y sin que, además, se trate de penetrar en su sentido, abren, como es natural, la religión egipcia, o por lo menos las formas exteriores de su culto, a las influencias extranjeras. El zoroastrismo, que, a partir del siglo VI, ejercía a su alrededor una ma-

nifiesta influencia, y que, además, se aproximaba a las ideas religiosas y morales de Egipto, hizo penetrar indudablemente el concepto de la lucha constante entre el bien y el mal, aunque subordinándolo a la voluntad de Dios; los espíritus buenos o malos que apoyan a Ahuramazda y Ahrimán en la guerra que los dos libran, vuelven a aparecer en Egipto bajo la forma de aquellos demonios y dioses malos sobre los cuales hemos llamado ya la atención al hablar de la época saíta.

La idea de la última resurrección, profesada por el zoroastrismo, ha impulsado tal vez ese deseo que experimentan todos los egipcios de asegurar, mediante la momificación, la conservación de su cuerpo. Los ritos cananeos, mucho más primitivos que los de la religión egipcia, introducen también ideas nuevas, que no se manifiestan únicamente en el horror que llegan a inspirar las cabezas de los animales sacrificados, aun cuando constituyeran piezas selectas para los sacrificios, sino asimismo en el nombre, puramente cananeo, de *clil*, que se aplica cada vez más al holocausto [211]. Imitando a los sacerdotes, los devotos observan prescripciones alimenticias que varían según los cultos y que provocan la aparición en Egipto de ideas también existentes en el judaísmo. Por odio al cerdo, animal consagrado a Seth, se abstienen de comer su carne [212], y por respeto a Isis evitan comer vaca. «Un egipcio», dice Heródoto, «no abrazaría nunca a un griego, ni utilizaría su cuchillo, su asador o su marmita, como tampoco comería carne de buey que hubiese sido cortada con un cuchillo griego» [213]. Es indudable que Heródoto exagera al atribuir tales escrúpulos a toda la población; pero se debe admitir que los observó entre los devotos de Isis quienes, en honor del dios probablemente habían emitido unos votos especiales.

Petosiris, sacerdote de los «ocho» de Thot, aparece en su magnífica tumba, en la que se hermanan por vez primera en Egipto el arte griego y el arte egipcio [214], como el tipo más perfecto de místico ptolemaico. Se encuentra en una comunión tan estrecha con los dioses que éstos hacen milagros en su nombre. El santuario de la diosa Heqet se hallaba en ruinas, invadido por las hierbas y las plantas, y se había preparado en él una era donde los animales trillaban la cosecha. Un día, mientras Petosiris celebraba la fiesta de la diosa recorriendo los campos con una procesión, se le apareció aquélla sobre las profanadas ruinas de su templo; Petosiris comprendió su voluntad e hizo reconstruir el santuario [215].

Durante toda su vida, Petosiris vivió para agradar a Dios. Escuchemos su profesión de fe: «Desde su infancia hasta el presente día», se lee en su tumba, «ha puesto su confianza en Dios. Durante la noche pensaba cuál era la voluntad divina, y por la mañana cumplía lo que agradaba a Dios. No había frecuentado jamás a los que ignoraban a Dios, y se había apoyado siempre en los que eran fieles a Dios. Pues abrigaba constantemente el pensamiento de que un día, después de su muerte, se presentaría ante Dios y los dueños de la verdad le juzgarían» [216].

1. V. VIREY, *Sur quelques données égyptiennes introduites par les Grecs dans le développement de leur mythe d'Hercule,* pág. 56.
2. J. BURNET, *L'aurore de la pensée grecque* (traducción A. REYMOND), págs. 287 y ss.
3. Es la cifra que calcula WALLON, *Histoire de l'esclavage.* BELOCH, *Bevölkerung,* págs. 90-98, evalúa el número de esclavos en 100.000, basándose en la cantidad de trigo consumida en Atenas, pero sus cálculos no cuentan con una base seria.

   LETRONNE, *Mém. sur la population de l'Attique,* en *C.R.A.I.,* N. S., VI, pág. 165, cuenta de 100.000 a 120.000 esclavos. CAVAIGNAC, *Capital et population,* págs. 59 y 60, llega también a una cifra de 100.000. FRANCOTTE, *L'Industrie de la Grèce antique,* II (Lieja, 1901), pág. 183, calcula su número entre 75.000 y 100.000. ARDAILLON, *Les Mines du Laurion,* no ve razón para desmentir la cifra de 400.000 citada por DEMETRIO de Falero.
4. Según los datos citados por CAVAIGNAC, *Capital et population; Le Trésor d'Athéna, Aspects économiques;* FRANCOTTE, *L'industrie de la Grèce;* GUIRAUD, *La propriété foncière;* ARDAILLON, *Les mines du Laurion;* DEMÓSTENES, *Plaidoyers.*
5. HERÁCLITO DE ÉFESO escribió sus *Sentencias* alrededor del año 504.
6. EMPÉDOCLES, nacido en Agrigento hacia el año 490, explica el origen de los seres por la evolución.
7. ANAXÁGORAS de Clazomene (500-430) vivió en Atenas de 480 a 450.
8. PARMÉNIDES de Elea (520-450).
9. LEUCIPO de Mileto.
10. DEMÓCRITO de Abdera, discípulo de Leucipo, nacido hacia el año 420.
11. DIÁGORAS de Melos, se trasladó a Atenas, de donde fue expulsado alrededor del año 415.
12. PROTÁGORAS de Abdera (489-408) fue a vivir a Atenas, de donde luego hubo de huir.
13. ANTÍSTENES, nacido en Atenas, a fines del siglo v.
14. DIÓGENES de Sinope, muerto en Corinto en 323.
15. Nacido hacia 427 en Atenas, de una antigua familia aristocrática, de origen mesenio.
16. Véanse el *Papyrus Insinger,* trad. francesa de J. CAPART, *Une Sagesse égyptienne d'après le livre récent d'Aksel Volten,* en *Bull. Ac. Belg.,* sesión del 2 de marzo de 1942, núms. 1-3; A. VOLTEN, *Das demotische Weisheitsbuch,* en *Analecta Aegyptiaca,* II (Copenhague, 1941), página 171.
17. A. VOLTEN, *op. cit.,* pág. 153.
18. *Id.,* pág. 171.
19. *Id.,* pág. 183. No se puede afirmar si se trata de la hipoteca en forma de anticresis (pignoración de los ingresos), clásica en el derecho egipcio, o de la hipoteca como garantía inmobiliaria en poder de los deudores, que Atenas introdujo en el siglo v a. C.
20. *Id.,* pág. 166.
21. *Id.,* pág. 175.
22. *Id.,* pág. 164.
23. *Id.,* págs. 159-176.
24. *Id.,* pág. 180.
25. *Id.,* pág. 190.
26. *Id.,* pág. 173.
27. *Id.,* págs. 170, 172.
28. *Id.,* pág. 203.
29. *Id.,* pág. 190.
30. *Id.,* pág. 203.
31. *Id.,* pág. 204.
32. *Id.,* pág. 212.
33. HERÓDOTO, II, 112.
34. A. VOLTEN, *op. cit.,* pág. 215.
35. *Id.,* pág. 161.
36. *Id.,* pág. 219.
37. *Id.,* pág. 219.
38. *Id.,* pág. 210 (trad. J. CAPART, *op. cit.,* XV, 1).
39. *Id.,* pág. 209.
40. *Id.,* pág. 209.

41. *Id.*, pág. 211 (trad. J. CAPART, *op. cit.*, XV, 3).
42. *Id.*, pág. 208.
43. *Id.*, págs. 184-186.
44. C. PRÉAUX, *L'Economie royale des Lagides* (Bruselas, 1939), págs. 303 y ss.
45. Véanse las *Instrucciones de Onchsheshonqy*, que analizaremos más adelante.
46. *Pap. Insinger* (VOLTEN, *op. cit.*, pág. 156).
47. *Id.*, pág. 162.
48. *Id.*, pág. 173.
49. *Id.*, pág. 175.
50. *Id.*, pág. 176.
51. *Id.*, pág. 177.
52. *Id.*, pág. 159.
53. *Id.*, pág. 176.
54. *Id.*, pág. 172.
55. *Id.*, pág. 161.
56. *Id.*, págs. 170 y 171.
57. *Id.*, pág. 217.
58. *Id.*, pág. 221.
59. *Id.*, pág. 218.
60. *Id.*, pág. 220.
61. *Id.*, pág. 220.
62. *Id.*, págs. 162 y 163.
63. *Id.*, pág. 153.
64. *Id.*, pág. 158.
65. *Id.*, pág. 173.
66. *Id.*, pág. 159.
67. *Id.*, pág. 199.
68. *Id.*, pág. 156.
69. *Id.*, pág. 152.
70. *Id.*, pág. 156.
71. *Id.*, pág. 193.
72. *Id.*, pág. 201.
73. *Id.*, pág. 178.
74. *Id.*, pág. 202.
75. *Id.*, pág. 203.
76. *Id.*, pág. 204.
77. *Id.*, pág. 203.
78. *Id.*, pág. 204.
79. *Id.*, págs. 188-191.
80. *Id.*, pág. 191.
81. *Id.*, pág. 160.
82. *Id.*, pág. 161.
83. *Id.*, págs. 218 y 219
84. *Id.*, pág. 208.
85. *Id.*, pág. 208.
86. *Id.*, pág. 210.
87. *Id.*, pág. 158.
88. *Id.*, págs. 184-186.
89. *Id.*, pág. 212.
90. *Id.*, págs. 213-215.
91. Así ocurrirá durante la época de los Ptolomeos hasta el siglo III a. C. (C. PRÉAUX, *op. cit.*, página 437).
92. C. PRÉAUX, *op. cit.*, págs. 566-568.
93. G. MASPERO, *Histoire des Patriarches d'Alexandrie* (París, *Bibl. des Htes. Ét.*, núm. 237, 1923), págs. 23-64.
94. S. GLANVILLE, *The Instructions of Onchsheshonqy*, en *Catalogue of Demotic Papyri in the British Musum*, II (Londres, 1955); B. H. STRICKER, *De wijsheid van Anchsjesjonq*, en *J.E.O.L.*, XV (1957-1958), págs. 11-33, y en *O.M.R.O.*, XXXI (1958), págs. 56-79; B. GEMSER, *The Instructions of Onkesheshonqy and Biblical Wisdom Literature*, en *Supplements to Vetus Testamentum*, VII (Leiden, 1960), págs. 102-128. P. WALCOT, *Hesiod and the Instructions of Onchcheshonqy*, en *J.N.E.S.*, XXI (1962), págs. 215 y ss., ve una influencia de Hesíodo en el moralista egipcio, tesis que no nos parece justificada.
95. GLANVILLE, *op. cit.*, col. 8, 15.
96. *Id.*, col. 8, 19.
97. *Id.*, col. 9, 19 y ss.
98. *Id.*, col. 9, 8.
99. *Id.*, col. 9, 17.
100. *Id.*, col. 9, 24
101. *Id.*, col. 9, 25.
102. *Id.*, col. 16, 21.

103. *Id.*, col. 16, 12.
104. *Id.*, col. 16, 22.
105. *Id.*, col. 9, 10.
106. *Id.*, col. 23, 19.
107. *Id.*, col. 27, 13.
108. *Id.*, col. 11, 7.
109. *Id.*, col. 16, 7.
110. *Id.*, col. 21, 24.
111. *Id.*, col. 16, 23.
112. *Id.*, col. 7, 17.
113. *Id.*, col. 14, 22.
114. *Id.*, col. 11, 15.
115. *Id.*, col. 11, 6.
116. *Id.*, col. 8, 17.
117. *Id.*, col. 10, 14. El «hermano mayor» significa un superior bien intencionado, lo que nosotros llamamos en nuestro lenguaje jurídico «cabeza de familia».
118. *Id.*, col. 10, 15.
119. *Id.*, col. 10, 21.
120. *Id.*, col. 10, 22.
121. *Id.*, col. 10, 17.
122. *Id.*, col. 10, 18.
123. *Id.*, col. 10, 20.
124. *Pap. Berlin 3110* (GRIFFITH, *Ryl. Pap.*, III, número 62, pág. 30; M. MALININE, *Choix de Textes Juridiques*, págs. 30 y ss.).
125. GLANVILLE, *op. cit.*, col. 10, 25.
126. *Id.*, col. 12, 6.
127. *Id.*, col. 12, 17.
128. *Id.*, col. 12, 6.
129. *Id.*, col. 14, 7.
130. *Id.*, col. 8, 12.
131. *Id.*, col. 21, 18.
132. *Id.*, col. 16, 10.
133. *Id.*, col. 8, 22.
134. *Id.*, col. 21, 14.
135. *Id.*, col. 14, 16.
136. *Id.*, col. 24, 6.
137. *Id.*, col. 13, 13.
138. *Id.*, col. 13, 16.
139. *Id.*, col. 13, 18.
140. *Id.*, col. 12, 13.
141. *Id.*, col. 12, 14.
142. *Id.*, col. 15, 11.
143. *Id.*, col. 15, 12.
144. *Id.*, col. 25, 20.
145. *Id.*, col. 22, 9.
146. *Id.*, col. 25, 5.
147. *Id.*, col. 8, 18.
148. *Id.*, col. 20, 18.
149. *Id.*, col. 16, 5.
150. *Id.*, col. 19, 18.
151. *Id.*, col. 28, 4.
152. *Id.*, col. 24, 12.
153. *Id.*, col. 23, 22.
154. *Id.*, col. 14, 13.
155. *Id.*, col. 15, 22.
156. *Id.*, col. 16, 4.
157. *Id.*, col. 19, 11.
158. *Id.*, col. 19, 8.
159. *Id.*, col. 19, 7.
160. *Id.*, col. 19, 24.
161. *Id.*, col. 20, 10.
162. *Id.*, col. 20, 11.
163. *Id.*, col. 22, 20.
164. *Id.*, col. 13, 7.
165. *Id.*, col. 23, 8.
166. *Id.*, col. 23, 9.
167. *Id.*, col. 8, 23.
168. *Id.*, col. 14, 12.
169. *Id.*, col. 8, 7.
170. *Id.*, col. 11, 23.
171. VOLTEN, *op. cit.*, págs. 155, 165, 192, 205.
172. *Id.*, pág. 166.
173. *Id.*, pág. 192.
174. *Id.*, pág. 178.

175. Instrucciones de Onchsheshonqy, col. 25, 5; VOLTEN, *op. cit.*, pág. 154.

176. VOLTEN, *op. cit.*, págs. 217, 218, 219.

177. *Id.*, pág. 218.

178. *Id.*, pág. 220.

179. Onchsheshonqy, col. 12, 6 y 17; col. 14, 7.

180. VOLTEN, *op. cit.*, pág. 218.

181. *Id.*, pág. 165.

182. *Id.*, pág. 155.

183. *Id.*, pág. 188.

184. Onchsheshonqy, col. 8, 7 y col. 11, 23.

185. VOLTEN, *op. cit.*, pág. 161.

186. *Id.*, pág. 160.

187. *Id.*, pág. 154.

188. *Id.*, pág. 164.

189. LEFEBVRE, *Le Tombeau de Pétosiris,* inscripción núm. 81, págs. 22-47.

190. W. SPIEGELBERG, *Die sogenannte Demotische Chronik,* Leipzig, 1914 (Pap. núm. 215 de la Biblioteca Nacional, en París); F. K. KIENITZ, *Die politische Geschichte Ägyptens vom 7. bis zum 4. Jahrhundert...* (Berlín, 1953), págs. 136 y ss.

191. A. ERMAN, *La religion des Égyptiens* (trad. francesa), pág. 371.

192. W. SPIEGELBERG, *Drei demotische Schreiben aus der Korrespondenz des Pherendates, des Satrapen Darius I, mit den Chnumpriestern von Elephantine,* en *Sitz.-Ber. Ak.,* Berlín, 1928, págs. 604-622.

193. C. PRÉAUX, *op. cit.*, pág. 489.

194. Serán acaparados por los Ptolomeos.

195. C. PRÉAUX, *op. cit.*, pág. 480.

196. WILCKEN, *Chrestomathie,* pág. 340.

197. BRUGSCH, *Thesaurus,* pág. 1071.

198. Como se recordará, las almas se purifican en el horizonte, morada de los espíritus puros y de los astros.

199. El *nun* es el caos primitivo. Al introducirse en él, el sacerdote se libra de la mancilla que acompaña a toda creación. Es una idea parecida a la del pecado original borrado por el bautismo, que fue al principio una inmersión en el río Jordán.

200. El sacerdote purificado es comparado al alma del difunto que se separa de su momia.

201. Estatua de Hor, El Cairo *(W. B.,* núm. 426), cf. A. ERMAN, *Religion* (trad. franc.) pág. 223. Véase también LEGRAIN-NAVILLE: el ala norte, plano 11 B, donde se halla representada una purificación de sacerdotes y sacerdotisas de alto rango (A. ERMAN, *op. cit.*, pág. 223, n. 4.)

202. Se ve que los misterios de Eleusis y otros proceden directamente de esta iniciación sacerdotal egipcia.

203. *Libro de los Muertos,* cap. 64, l. 33.

204. HERÓDOTO, II, 37.

205. *Id.*, II, 81.

206. A. ERMAN, *op. cit.*, pág. 327.

207. *Ibid.*, pág. 371.

208. *Pap. 3008* del Museo de Berlín (según A. ERMAN, *La Religion,* pág. 99).

209. A. ERMAN, *op. cit.*, pág. 373.

210. Ptolomeo IV introducirá a Imhotep y a Amenofis en el panteón egipcio (cf. H. BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte,* págs. 21 y 22 y 322-324.

211. A. ERMAN, *op. cit.*, pág. 385.

212. *Libro de los Muertos,* cap. 112.

213. HERÓDOTO, II, 41.

214. G. LEFEBVRE, *Le Tombeau de Pétosiris;* véase particularmente el pronaos, muro sur (basamento).

215. *Ibidem,* pág. 81.

216. *Ibidem,* pág. 159; cf. E. SUYS, *Vie de Pétosiris, Grand Prêtre de Thot à Hermopolis-la-Grande* (Bruselas, 1927), pág. 138.

1. La expansión de las ideas religiosas egipcias El período que abarca desde el siglo VI hasta el final del siglo IV a. C. se caracteriza, en cuanto al punto de vista religioso, por un sincretismo cada vez más marcado en todos los cultos mediterráneos, en el cual Egipto ejerce una indiscutible influencia.

En Egipto y en Asia Anterior se manifiesta una misma corriente que tiende a reunir el culto solar y el culto agrario.

En Siria, los dioses Baal, confundidos todos ellos, se asimilan al dios solar, pero al propio tiempo el dios agrario llamado Adonis, Tammuz, Melqart (o Moloch) en Siria, y Attis en Frigia, se confunde con Baal [1]. Por consiguiente, se produce en Siria y en Asia Menor un sincretismo del dios solar y el dios agrario como el que se diera tiempo atrás en Egipto entre Amón-Ra y Osiris. La misma confusión aparece en Babilonia entre el dios sol Shamash y el dios Malik, que no es otro que el Moloch de los sirios [2].

Este sincretismo, que une las dos grandes divinidades masculinas en un dios solar adorado bajo los dos aspectos de dios creador y de dios de los muertos, corresponde al sincretismo, también de exacto paralelo con el que hemos observado en Egipto, que confunde a todas las antiguas diosas madres en una sola divinidad [3] llamada Astarté, Ishtar [4] o Afrodita, según los lugares del culto, pero siempre semejante a sí misma y paralela a la Isis egipcia.

A partir del Imperio Nuevo se habían manifestado influencias recíprocas entre estos cultos. Durante la época saíta, los ritos de la muerte y de la resurrección de Adonis habían llegado a parecerse a los del culto de Osiris hasta el punto de confundirse con ellos [5].

Isis, como Ishtar o Afrodita, es simbolizada por la estrella matutina, la actual Venus [6], y toma de Astarté la función de diosa de la navegación. La abstinencia de pescado introducida en el culto de Isis tiene su origen en el símbolo de la diosa siria, un pez.

Esta asimilación de dioses no fue meramente exterior, y en Siria debía conducir

a la cosmogonía de Sanchoniatón [7] — hecha pública en tiempos de los Seléucidas —, mezcla de ideas egipcias, babilónicas y milesias. Para Sanchoniatón, el mundo era en su origen un caos oscuro, formado de aire turbio [8]. Pero el soplo que lo penetraba se prendó de sus propios principios, y este deseo de sí mismo fue la causa de la creación [9] y provocó el nacimiento de la diosa Mot, que no es otra que la diosa madre Mut, adorada en Tebas y origen de todas las cosas. El mundo creado apareció entonces bajo la forma de un huevo del que salió el Sol, seguido de la Luna y de otros astros, símbolos directamente reproducidos de la cosmogonía egipcia de Thot.

También la cosmogonía sidonia presenta la misma amalgama de influencias. En los orígenes se hallaban confundidos los principios del tiempo, del deseo y de la oscuridad, que recuerdan vivamente a los «ocho» de Thot. De su unión nacieron el aire y el soplo — en los cuales se reconoce al dios del aire Shu y al *ka* egipcios —, que dieron lugar al nacimiento del huevo cósmico [10].

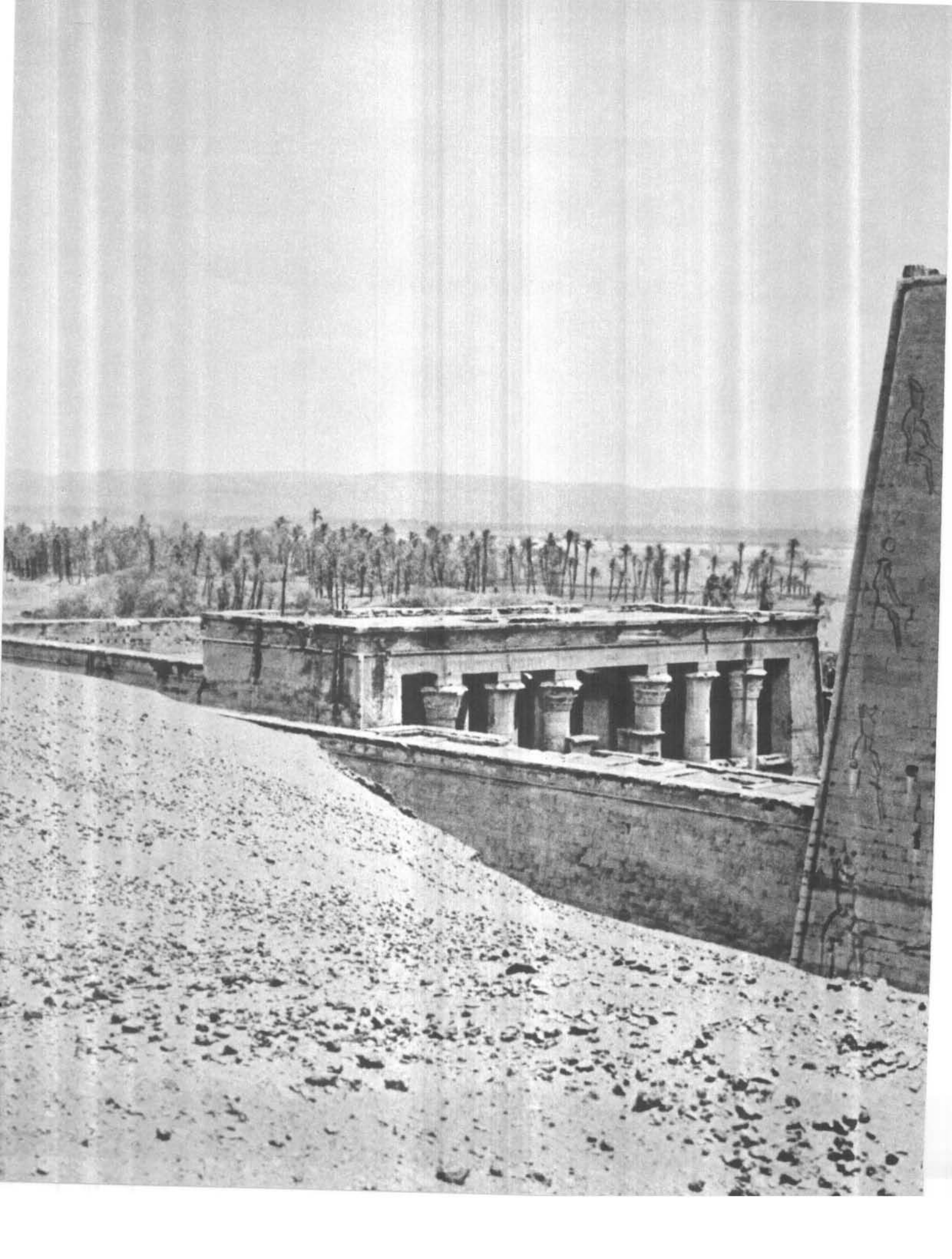
Bajo una forma física inspirada en los filósofos milesios vuelven a aparecer en todo ello las ideas esenciales de las cosmogonías heliopolita y hermopolita. Siria, punto de enlace de las rutas comerciales que la unían con Egipto y el mar Egeo, era, naturalmente, el lugar de encuentro y de fusión de las concepciones religiosas.

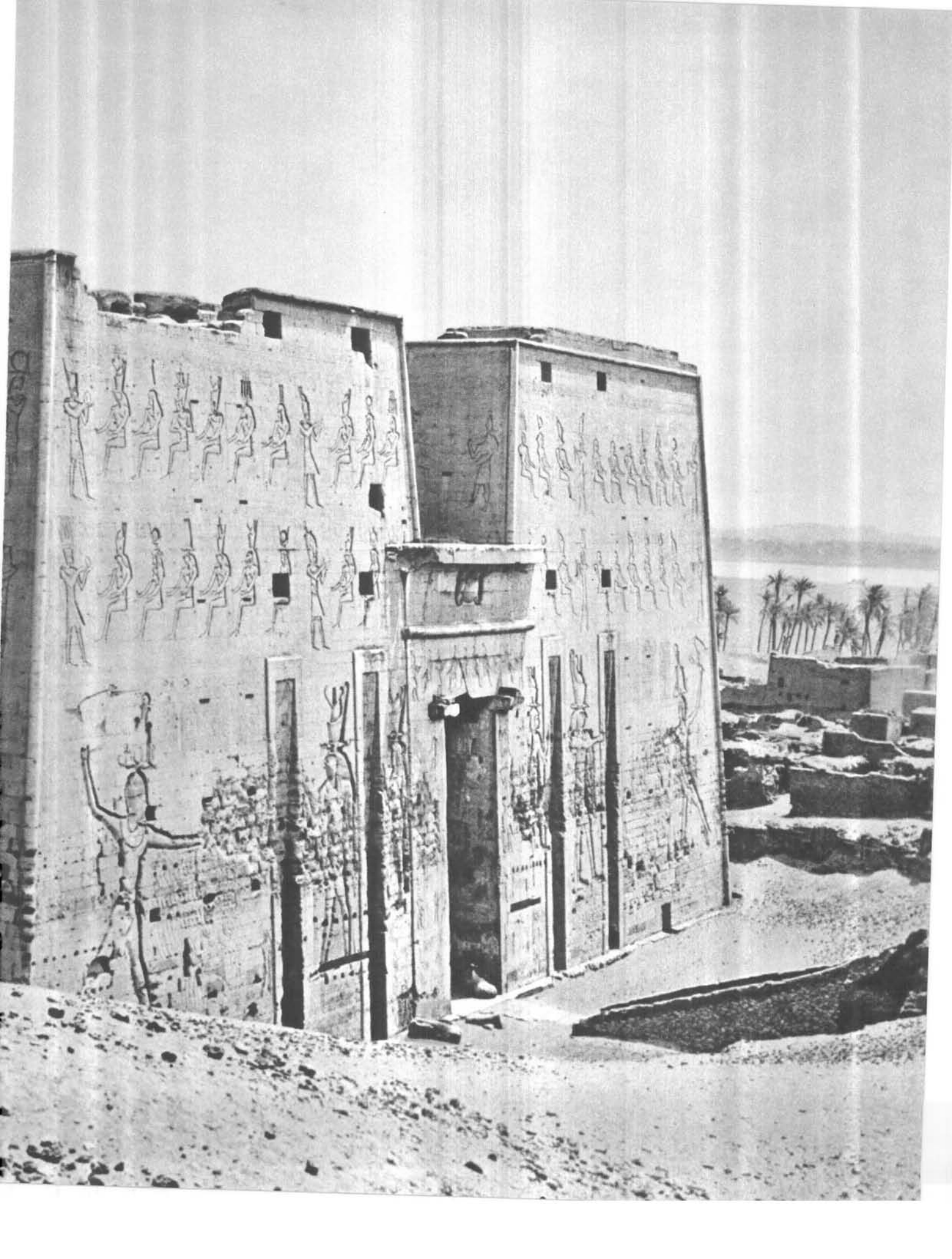
Al revés de Siria y Asia Menor, el Asia continental no experimentó una profunda influencia religiosa egipcia en el transcurso del período que nos ocupa. Israel, a pesar de la evolución que parece haberse producido allí a partir de la época de los profetas [11], no debe de haber admitido la vida de ultratumba y la remuneración en el más allá, con objeto, sin duda, de evitar el contagio de los misterios de origen agrario que dominaban en este momento el Mediterráneo oriental. El exilio había abierto el pensamiento judío a la influencia babilónica y zoroástrica; de ésta había recibido la idea mazdeísta de la lucha entre el bien y el mal; en Zacarías [12], contemporáneo de Darío I, aparece Satanás oponiéndose al ángel del Señor. La teología de Jerusalén se aproxima a la idea de una vida en el más allá, determinada por la práctica del bien y el mal en esta vida. Isaías, en efecto, amenaza con las penas del infierno [13] a los prevaricadores, destinados al fuego eterno. Zacarías da a la vida humana la sanción del más allá, anunciando que Yahweh dividirá a los hombres en tres grupos: los buenos, los malos y los indecisos, que serán purificados por el fuego [14]. Hasta el siglo II a. C., el judaísmo, bajo la influencia del Irán y de Egipto (especialmente de la colonia judía de Alejandría), no adoptará definitivamente el concepto de la vida en el más allá.

A pesar de la considerable influencia ejercida por la literatura sapiencial de Egipto sobre la sabiduría bíblica [15], las religiones no se interpenetran. El panteísmo egipcio y el monoteísmo judío permanecieron separados por una total incomprensión, que hemos visto manifestarse en la destrucción, exigida por la población egipcia, del templo que la colonia judía de Elefantina había erigido en honor de Yahweh, mientras en

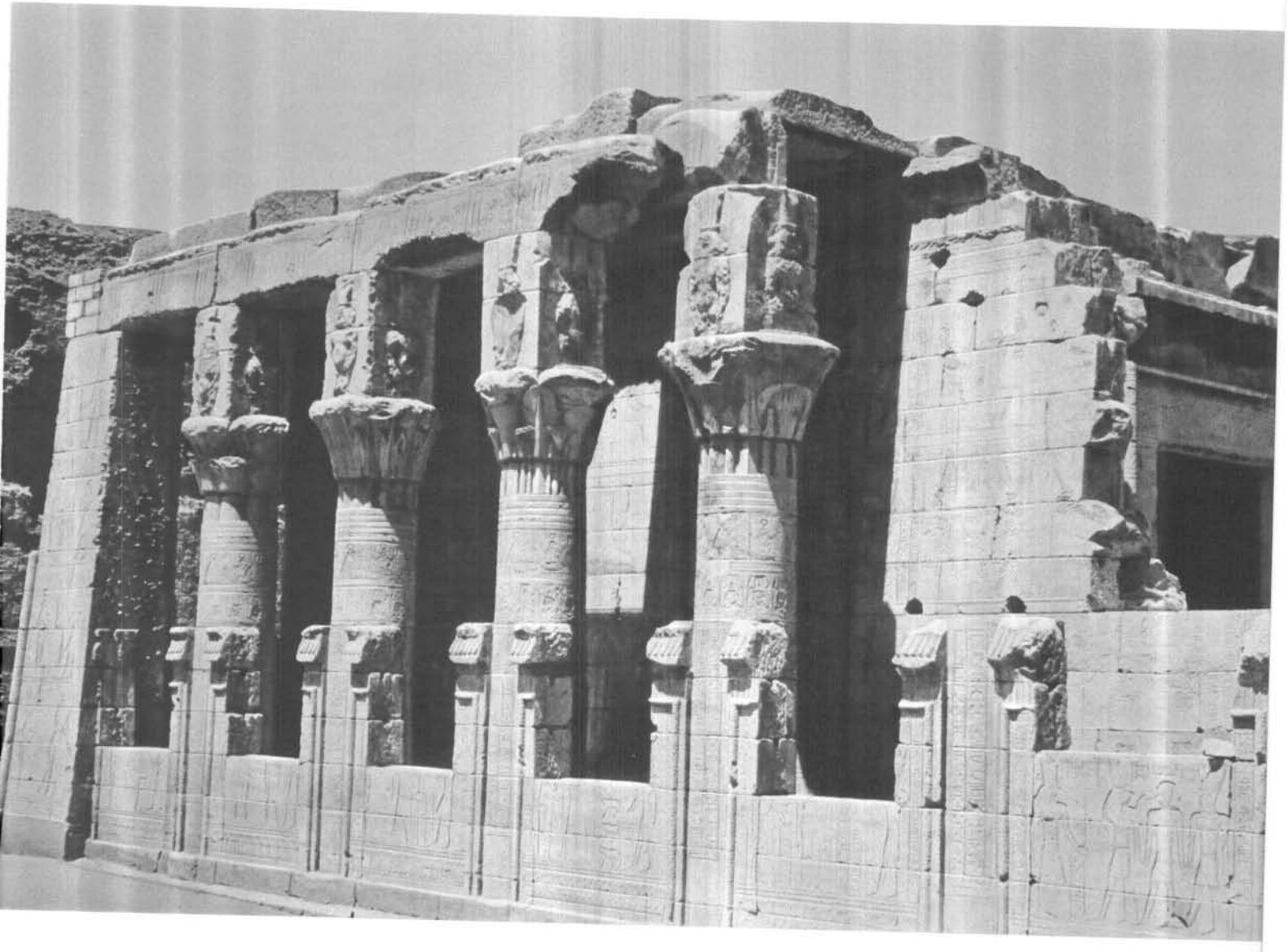
LÁMINAS 96 A 102 ►

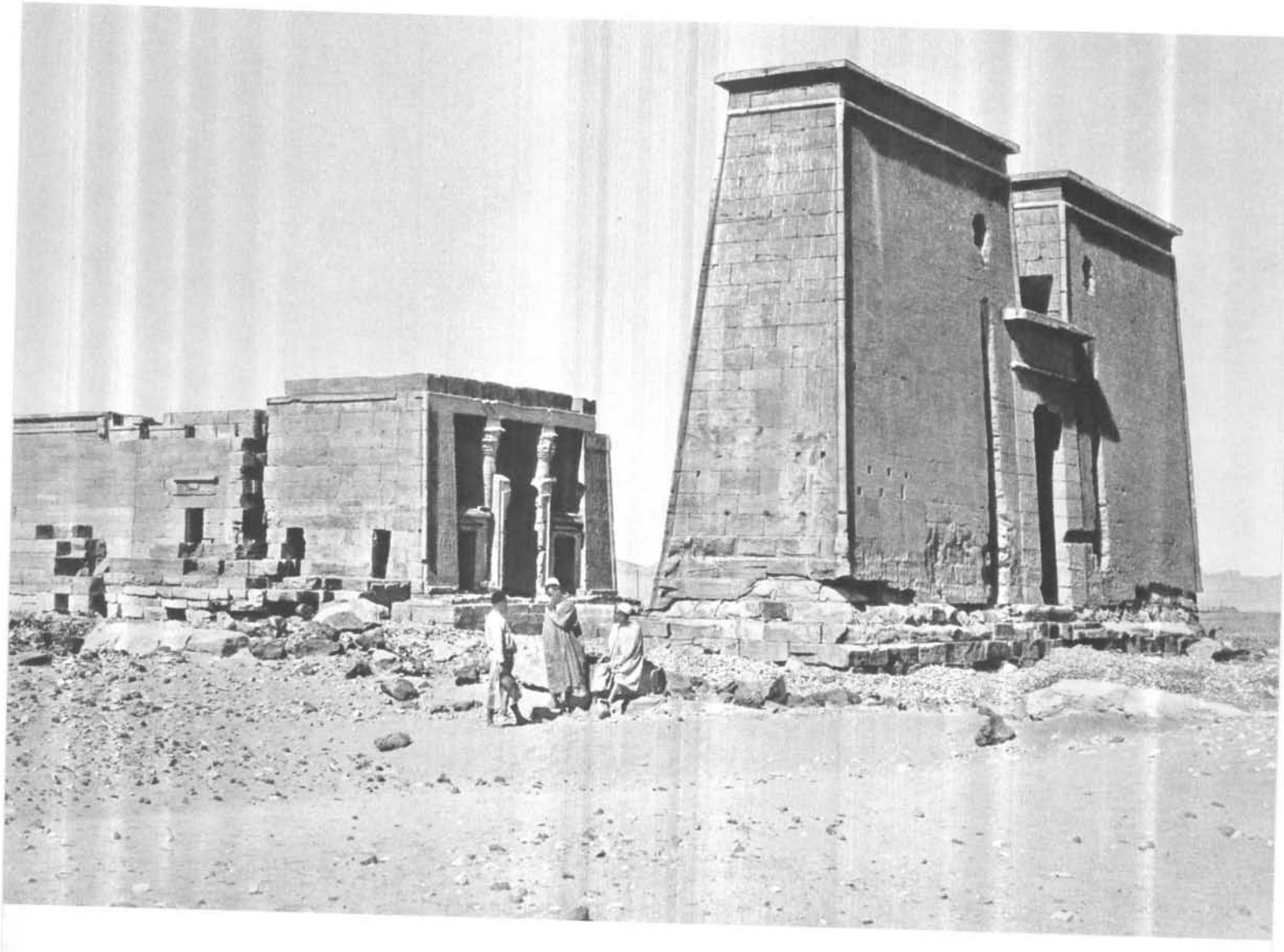


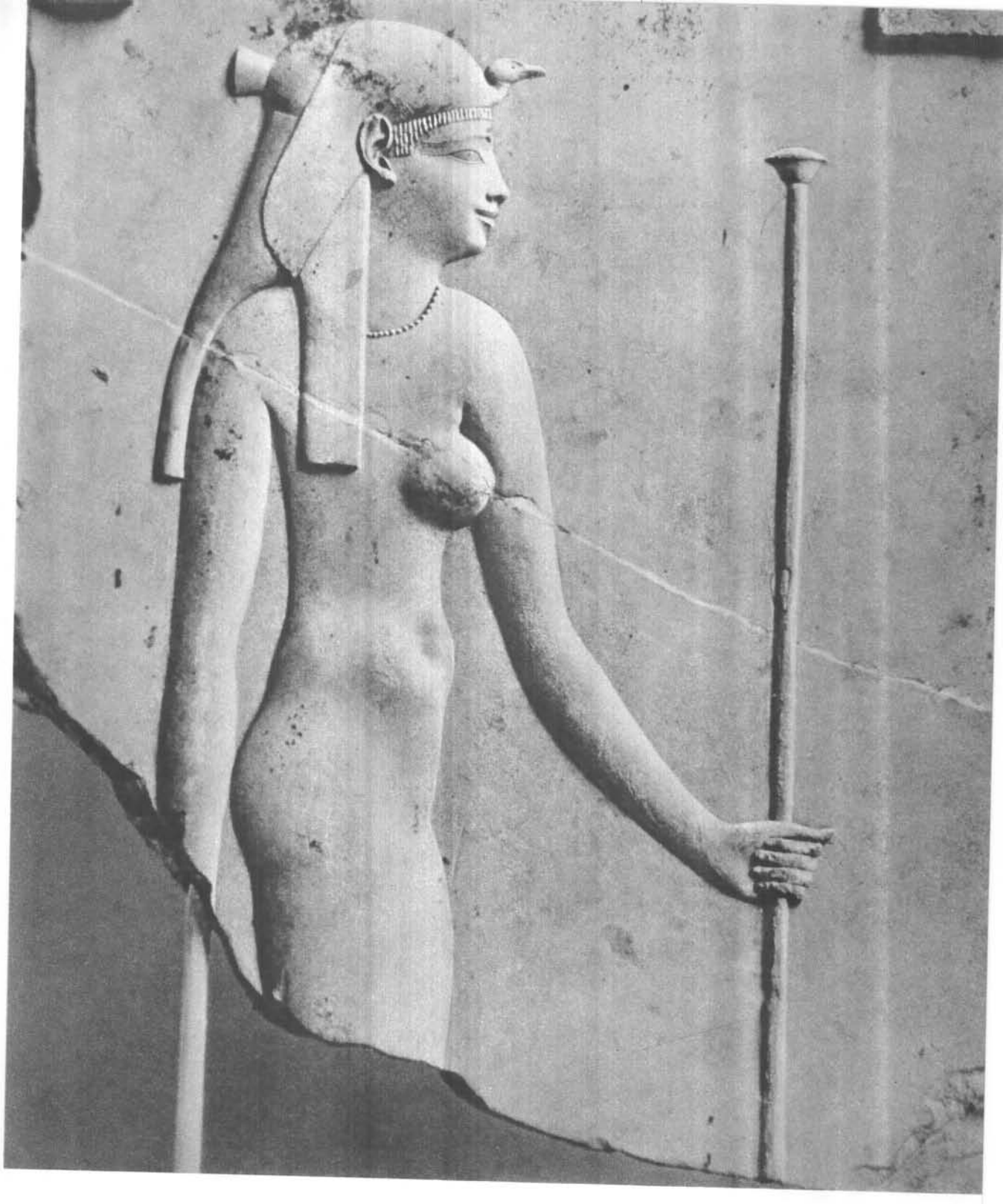


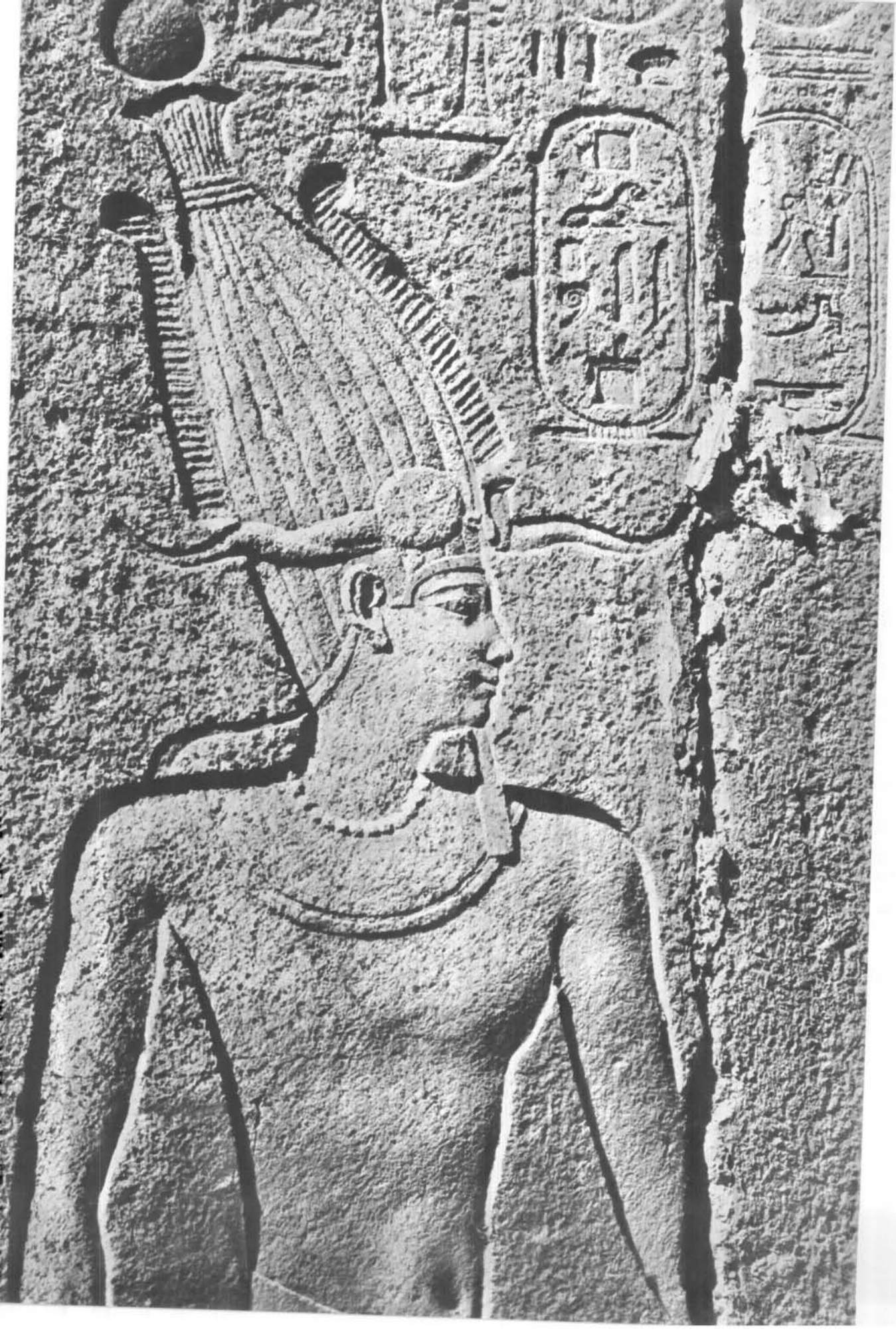












la misma época los griegos, bajo la protección del faraón, celebraban sus cultos nacionales en Naucratis, y los sirios poseían en plena ciudad de Menfis un templo dedicado a Astarté.

En cuanto a Persia, su moral se manifiesta estrechamente paralela — y tal vez incluso emparentada — con la de Egipto. Ciro [16] proclama la doctrina divina y real de su dinastía en los siguientes términos: «La senda de Ahuramazda es el camino directo que deben seguir los dioses y los hombres»; y antes hemos citado esta declaración de Darío I: «He amado la justicia y he aborrecido la mentira. Mi voluntad ha querido que no se hiciese daño alguno a la viuda y al huérfano... He obrado según la justicia y la equidad».

Estas palabras son casi idénticas a las que utilizaban los faraones y los difuntos egipcios para justificar su conducta ante el tribunal de Maat.

Además, observa MORET, la doctrina de los reyes persas (por lo menos en la forma que nos revela algunos siglos más tarde el Zend Avesta) enseña que todo hombre será tratado después de su muerte según sus obras, y que sufrirá un juicio personal, que distinguirá al justo del injusto, antes del juicio final en el cual comparecerán todos los hombres al fin de los tiempos. Este último concepto nada tiene de egipcio. El juicio individual, por el contrario, a cargo de un tribunal de tres dioses presidido por Mitra, el «Sol de justicia», que interroga a los muertos mientras Rashnón sostiene la balanza de oro en la que pesa las acciones buenas y las malas, recuerda singularmente a Egipto. Por el hecho de ser los egipcios los únicos que describían desde hacía 1500 años el peso de las almas por el tribunal divino, MORET considera que los mazdeístas, como los judíos, adoptan el símbolo propiamente egipcio de la balanza para representar a la justicia divina. Además, el sincretismo se manifiesta en Persia tanto como en el Asia oriental. Los magos asimilan poco a poco el antiguo culto de Mitra, quien se transforma también en dios solar, al del dios Shamash. La influencia de los magos, que llegará a ser tan considerable más tarde, no se deja notar todavía en el mundo mediterráneo. Heródoto ignora a Zoroastro, y Platón, si le conoce, nada sabe de su doctrina, que, no obstante, había influido ya en la filosofía de Empédocles.

Como es natural, a causa del vínculo económico y político que existía desde el siglo VI entre Egipto y Grecia, este último país fue el más profundamente influido por el pensamiento egipcio. Alrededor del año 450, época en la que Heródoto viajó por Egipto, los griegos habían asimilado ya todos sus dioses a las divinidades egipcias: Ptah-Hefaistos, Amón-Zeus, Horus-Apolo, Neith-Atenea, Thot-Hermes, Khonsu-Heracles, etc. Debe destacarse que sólo se trataba de meras formas, sin similitud alguna de creencias. No obstante, ello demuestra que los griegos no consideraban la religión egipcia como fundamentalmente extraña a la suya, observación que tiene su importancia. Por otra parte, la evidente influencia ejercida por Egipto sobre los mis-

◀ LÁMINAS 96 A 102

terios de Eleusis es la prueba de la profunda acción de la mística egipcia en la realidad y el pensamiento griegos.

En vísperas de la época helenística, la asimilación de Dionisos con Osiris y de Deméter con Isis era tan completa que los Ptolomeos llegarían a considerarse hijos de Dionisos. No se trata en este caso de un simple paralelismo; en realidad, las ideas osiríacas se imponen completamente a los misterios griegos y les transmiten la concepción egipcia acerca del alma y de la vida en el más allá. Los misterios de Eleusis enseñan que el alma sigue exactamente la suerte de Dionisos. Vive primero en el Uno, y después, mezclada con la materia, adquiere conciencia de sí misma asociándose a una personalidad humana, para regresar después de la muerte a Dionisos y fundirse con él en el reino de los espíritus [17]. ¿Acaso no es éste, exactamente, el destino del alma egipcia?

Veamos, sin embargo, lo que según los misterios se debe entender por alma. Éstos enseñan que el hombre está compuesto de tres elementos: el cuerpo — o imagen —, εἴδωλον, el espíritu, νοῦς, y el alma, ψυχή [18]; νοῦς es el intelecto, y ψυχή la voluntad [19].

¿No es ésta, pura y simplemente expresada en griego, la doctrina egipcia que confiere al hombre un cuerpo, *khet*, un espíritu, *ka*, y un alma, *ba*, siendo el *ka* la inteligencia divina que anima a toda criatura viviente, y el *ba* la personalidad espiritual, la voluntad, el alma humana?

Cuando Iámblico enseña que los griegos adjudicaban al hombre dos almas, una que procedía directamente de lo inteligible, y otra que, añadida después de la muerte, regresaba a la morada de los dioses transportada por el soplo [20], establece la identidad entre la doctrina de los misterios eleusinos y la teología tradicional de Egipto.

Los ritos de Eleusis eran, además, paralelos a los ritos osiríacos. Las representaciones sagradas que se celebraban en ellos figuraban el matrimonio, el triunfo, la muerte y la resurrección de Dionisos, así como las representaciones sagradas de Abidos relataban la vida, la muerte y la resurrección de Osiris [21].

La muerte del alma y su resurrección eran representadas, tanto en Grecia como en Egipto, por los granos de trigo arrojados a la tierra y que morían para renacer [22]. Y los sacerdotes de Eleusis se entregaban a la sagrada labranza, cosa que hacían también los propios faraones [23].

La fiesta de las lámparas que se celebraba en Sais [24] después de la muerte de Osiris, para permitir que Isis hallara y recogiera su cuerpo, pasó a Eleusis en la fiesta de la iluminación que debía acompañar el alma a la luz [25].

Llegóse incluso a dedicar a Deméter en el transcurso de las iniciaciones [26] el sacrificio del cerdo que se ofrecía a Isis, como símbolo del triunfo del bien sobre el mal, puesto que el cerdo era la representación de Seth. Y si los misterios emplean símbolos animales — el león, el águila, el dragón, el delfín, el cisne, la lechuza, el cerdo, la

abeja —, ¿no será sencillamente porque se han acostumbrado a dicho simbolismo a través de la religión egipcia?

Por último, la misma iniciación simulaba la muerte y la resurrección, el viaje del alma después de la muerte, su juicio y su llegada a la luz junto al dios al que ella se hace semejante [27]. Conocemos algunos ritos de la iniciación: uno de ellos simula el encadenamiento en una caverna [28]; ¿no se tratará del alma egipcia, detenida en el mundo subterráneo por las mil dificultades que se oponen a su liberación? Otro representa el salto en el mar [29]; ¿acaso no es la purificación del *ba* mediante la inmersión en el océano primordial?

No es de extrañar, por lo tanto, que a partir de entonces la iniciación en los misterios de Isis, tal como se practica en la época ptolemaica y tal como la describe Apuleyo, sea idéntica a la de Eleusis [30]. Una y otra proceden directamente de la teología egipcia.

Hemos descrito anteriormente [31] la ceremonia de consagración de los sacerdotes egipcios. No me cabe duda alguna de que la iniciación en los misterios deriva directamente de ella.

Una vez iniciado, el *myste* se hace semejante al propio Dionisos. Recordemos que la iniciación confiere al sacerdote y al difunto, convertido en *maa kheru*, la voz creadora, patrimonio del gran dios.

En resumen, la iniciación a los misterios en Grecia, como la consagración al sacerdocio en Egipto, tienen por resultado hacer del iniciado o del consagrado un alma liberada, tal como la de los difuntos, esto es, un alma en comunicación directa con el mismo Dios.

Para el egipcio, los muertos son otros tantos Osiris; como las almas, los iniciados de Eleusis son *bacchoi* [32]. Un paralelismo tan sorprendente impone la conclusión de que los misterios introducen en Grecia las ideas egipcias relativas al alma y los destinos de ultratumba. Y todos los griegos eminentes se hacen iniciar en los misterios de Eleusis, y conocen, por consiguiente, la mística egipcia. No se debe perder nunca de vista este elemento esencial para juzgar lo que ha podido representar la influencia del pensamiento religioso de Egipto sobre la filosofía griega.

2. La religión egipcia y la filosofía griega

En el transcurso del siglo v, la filosofía griega adquirió un vuelo extraordinario. Sobre la base de las teorías físicas elaboradas por los filósofos milesios y del misticismo pitagórico, trató de erigir un sistema a la vez metafísico y moral que la impulsó a adoptar las más diversas actitudes y a rom-

per por completo las barreras con que el antiguo Oriente había rodeado las especulaciones filosóficas.

Es uno de los momentos esenciales de la formación del pensamiento europeo, e interesa examinarlo para discernir las influencias que en él se manifiestan.

Cuando la escuela milesia intentaba el gran esfuerzo que inauguraba la tendencia racionalista, el mundo mediterráneo era arrastrado por una inmensa corriente de misticismo. En torno a esta corriente, que transportaba a Grecia los conceptos metafísicos y morales de Oriente, y sobre todo de Egipto, se orientó el pensamiento griego, ya para integrarse en ella o, por el contrario, para separarse de la misma y combatirla. El pensamiento griego no sólo aparece representado por la filosofía, propia de minorías selectas y sin gran penetración en las masas. La filosofía preparó en pequeños cenáculos un nuevo medio de concebir el mundo, e inauguró un método que, rompiendo con el empirismo y el misticismo, abrió al pensamiento unos horizontes completamente nuevos. Pero su acción era restringida. Los misterios, cuyos adeptos eran cada vez más numerosos, influían con mayor profundidad en la mentalidad del pueblo griego al revelarle, mediante una adaptación de los conceptos milenarios de Egipto, un mundo moral y espiritualista completamente desconocido para él. No es ninguna exageración afirmar que los misterios fueron la gran escuela en la que Grecia formó su concepto de la conciencia individual y de la divinidad universal. Con ello se preparó para vivir fuera de los caducos límites de la ciudad, que le asfixiaban, y para desempeñar la misión cosmopolita que asumiría tras las victorias de Alejandro.

Pero, claramente marcados los misterios por el pensamiento egipcio, debe reconocerse que la mística griega procede en su mayor parte de la mística egipcia.

Sin embargo, mientras en Egipto todo el pensamiento quedaba limitado por el marco religioso, del que no podía desembarazarse, la agitada civilización griega no vacilaría en romper todas las barreras. La metafísica egipcia halla su apogeo en el himno a Amón, grabado a fines del siglo v, durante el reinado de Darío II, en el templo de el-Khargeh, y puede resumirse en pocas frases: todas las cosas consideradas aisladamente no son más que modificaciones del Uno y el Todo, mundo-dios eterno e infinito; en la naturaleza sólo hay una fuerza universal; los nombres misteriosos del dios que emanan en todas las cosas, Amón, Atum, Khepri, Ra, no son sino imágenes. No hay más que un solo creador; él solo se hace a sí mismo de millones de formas. Es el que existía desde los comienzos, el que ha modelado su ser por su sola voluntad y en todas las formas que ha querido. Mora permanentemente en todas las cosas, porque es el único ser viviente en el que todas las cosas viven [33]. Dirigiéndose al gran dios, el himno prosigue: «Tú eres la juventud y la vejez, tú eres el cielo, tú eres la tierra, tú eres el fuego, tú eres el agua, tú eres el aire y todo lo que hay en medio de todo ello».

Sin embargo, no hay que representarse al pensamiento egipcio como exclusivamente místico. Este pensamiento tiene dos polos, místico el uno y metafísico el otro, pero ambos se armonizan en una religión que los encuadra y limita. Egipto ha hallado un equilibrio tan completo que no puede sustraerse a él; por ello, al llegar al apogeo de una civilización refinada en todos los aspectos, se encuentra afectado por una incapacidad creadora, pues el conocimiento y la verdad que cree poseer le esterilizan.

En cuanto a Grecia, no solamente ha vivido en los misterios la mística egipcia, a la que se ha entregado con pasión; ha conocido también la metafísica egipcia, cuyo grandioso universalismo le ha influido profundamente. Dualista en su origen, la metafísica egipcia ha tendido incesantemente hacia una concepción monista, y la ha alcanzado por completo en el siglo v al concebir al mundo como confundido con Dios, su creador y principio vital.

En el mundo griego, la enorme expansión del misticismo, que halló su expresión filosófica en el pitagorismo, provocó en el siglo v una reacción cuyo primer representante fue Heráclito de Éfeso. A pesar de combatir a los cultos místicos, Heráclito no consigue desprenderse del misticismo. No es un filósofo: es un inspirado, un poeta, repleto de ideas egipcias, a las que, no obstante, rechazando su forma religiosa, impone, con mayor intensidad aún que lo hicieran los milesios, un carácter puramente filosófico. El mundo, dice Heráclito, no ha sido creado: fue y será siempre. Por su propia esencia se halla en perpetuo movimiento, en él todo evoluciona, πάντα ῥεῖ, pero está sometido a unas leyes que imponen a la historia del universo unos ciclos cósmicos de 18.000 años, idea inspirada en los babilonios, quienes habían establecido un ciclo de 36.000 años basándose en la precesión de los equinoccios [34]. Este movimiento, que arrastra al mundo y hace que la muerte suceda a la vida, es debido a la lucha de los contrarios; la oposición y la identidad de los contrarios son la condición de la transformación de las cosas; «el conflicto es el padre de todas las cosas» [35]. Estos contrarios no son más que una apariencia debida a nuestras sensaciones de seres finitos, y los conflictos que nos parecen consecuencia de ellos se resuelven en una armonía superior a la armonía visible, y que no es otra sino Dios.

Con ello Heráclito trata de conciliar una explicación científica del mundo con la idea de Dios. En resumen, dos ideas forman la base del sistema de Heráclito; por una parte, el movimiento perpetuo por oposición de los contrarios, que corresponde con gran exactitud en la religión egipcia a la creación continua por el constante triunfo de Ra sobre Apofis y de Horus sobre Seth, o sea del bien sobre el mal; y, por otra, el concepto de un Dios en quien se armonizan los contrarios, y que no es otro sino el dios concebido por la teología solar de Heliópolis como el absoluto, en el que se confunden en el conocimiento supremo el ser y el no ser, el pasado, el presente y el futuro.

Pero sigamos la idea de Heráclito: Dios, armonía, es el principio del universo; y, puesto que el universo es eterno, su principio lo es también, y el principio de lo que existe es la verdad; por lo tanto, la verdad es única y eterna, ya que no es más que el *logos*, pensamiento divino. Sin duda, todo hombre se hace la ilusión de poseer una inteligencia propia; pero ello no pasa de ilusión; la verdad no se halla en los elementos sensibles, sino en la especulación, mediante la cual el espíritu se acerca a la verdad divina, de la que ha recibido la inspiración al mismo tiempo que la vida.

Esto no es sino una transposición de la teología egipcia. Ra es el alma y la conciencia del mundo, es el «conocimiento», es *Maat*, la Verdad, y ha creado el mundo expresándose por medio del «verbo», el *logos* de Heráclito; la verdadera realidad no es, por consiguiente, el mundo creado, sino el verbo del que procede; en cuanto a la inteligencia humana, ella es el *ka* que anima a toda criatura, y el *ka* es el mismo Dios; el hombre posee, pues, la verdad revelada, y buscando a Dios conseguirá conocerla.

Utilizando un lenguaje filosófico que se aparta de los símbolos tradicionales, Heráclito se limita a parafrasear la grandiosa idea del panteísmo egipcio, panteísmo que el filósofo acoge al decir que todo el mundo está lleno de almas [36].

Y puesto que el universo es uno, dice Heráclito inspirándose en la idea expresada en el himno de Amón, puesto que su alma es una, el último fin del hombre consiste en integrarse en el alma universal que es Dios [37]. ¿Es necesario recordar aquí la fusión del alma del difunto con Ra, tan a menudo expresada en el *Libro de los Muertos*? [38] Sin embargo, al finalizar su sistema, Heráclito se aparta de la teología egipcia y rechaza la inmortalidad individual que ésta había concebido. Separándose de las contingencias del mundo sensible en cuyo seno se forma la personalidad humana, renuncia orgullosamente a esta efímera personalidad para aspirar únicamente a confundirse en Dios. Abandonando ritos, símbolos y sacrificios como pobres manifestaciones de la imperfección humana, proclama que la religión es cosa puramente espiritual e interior, y que consiste en fundir el pensamiento individual con el pensamiento universal en vez de mancillarse con ritos fálicos y sacrificios sangrientos.

Renunciando con ello al carácter individual de la supervivencia, Heráclito eleva el panteísmo egipcio a unas alturas que éste atisbara sin atreverse a alcanzar. Las barreras están rotas, y el pensamiento liberado va a emprender un nuevo y magnífico vuelo.

Aunque procedente del monismo de Jenófanes, tan próximo al pensamiento egipcio, Empédocles de Agrigento se aparta de éste mucho más que sus predecesores.

Enseña que el mundo es uno, pero formado por elementos diversos, fuego, tierra, aire, agua, que se combinan por la acción del amor y se disuelven bajo los efectos de la discordia. El amor es el principio esencial, es el «Dios inefable, invisible e incorpóreo que recorre el universo en alas del pensamiento» [39]. El universo fue creado por el amor como un todo armonioso (esférico), pero la discordia lo dividió, y resultado de ello

fueron la tierra, el océano, la atmósfera, el cielo y los astros. Siguió un período, caracterizado por la lucha entre la discordia y el amor, del que surgió el mundo sensible, pero el amor acabará por vencer y el mundo regresará a la armonía antes de volver a iniciar un nuevo ciclo.

La influencia del zoroastrismo aparece aquí como evidente. Es la primera vez que se manifiesta tan abiertamente en el pensamiento griego.

En cuanto a la criatura, Empédocles la concibe como formada por los cuatro elementos; el elemento más sutil, el fuego, constituye el alma que, antes de encarnarse en una persona distinta, se hallaba confundida con el alma única del mundo, a la que acabará regresando. Volvemos a encontrarnos aquí con el sistema egipcio. El alma, pues, se halla prisionera del cuerpo, de la materia, y tiende a liberarse de ella; pero no lo conseguirá hasta después de un período de metempsícosis. Se reconocen en ello elementos egipcios y pitagóricos. El medio que debe emplear el alma para librarse de la materia consiste en la renuncia a los placeres. Con ello, Empédocles se ve obligado a profesar una doctrina de ascetismo que llega a considerar la vida como un mal. Este ascetismo pesimista encuentra también su expresión en la afirmación de que el hombre, prisionero de sus sentidos, no puede alcanzar la verdad, ya que sólo conoce el mundo por mediación de los movimientos de la materia.

Nada tan ajeno a Egipto como este pesimismo que niega los valores de la vida y rehúsa a los hombres el conocimiento. En Empédocles, la influencia de Egipto retrocede, y hace su aparición el escepticismo.

Por otro lado, Parménides de Elea, oriundo, como Empédocles, de la Magna Grecia, se afirma como el más absoluto racionalista, y pretende construir la verdadera realidad mediante el pensamiento lógico, sin olvidar, no obstante, la experiencia sensible. Nada vincula al filósofo eleático con el pensamiento egipcio. Como puede verse, ha bastado que el pensamiento griego aflojara primero y rompiera después el nexo que lo sujetaba a Egipto para pasar del idealismo al racionalismo integral, o sea al escepticismo.

Por el contrario, Anaxágoras, nacido en Clazomene [40], en aquella Jonia abierta desde tan antiguo a la influencia oriental, partiendo de las mismas bases debía llegar a una conclusión muy diferente. Como los milesios, sus predecesores, trata de explicar la génesis del mundo mediante razones físicas. El mundo sensible que nosotros conocemos se debe, según él, a un movimiento de rotación, a un torbellino que arrastra a la materia. Pero este mismo movimiento sólo lo concibe como creado por una fuerza exterior a la materia, el νοῦς, al que considera como el espíritu del mundo poseedor del conocimiento absoluto. Aunque lleve a su filosofía unas consideraciones científicas que hacen del Sol un cuerpo incandescente y de la Luna una masa de tierra, conserva el espiritualismo del panteísmo egipcio, que, con el nombre de νοῦς, persiste en la noción de Dios considerado como el espíritu del mundo, el *ka* que penetra en todas las cosas y

permite a la razón humana, que no es sino una parcela del mismo, alcanzar la verdad.

No obstante, las teorías físicas de Anaxágoras no tardarían en separarse de la idea de Dios, que simplemente se había yuxtapuesto a ellas. Bastó que Leucipo de Mileto hiciese del movimiento una facultad inherente a la materia para que desapareciera el νοῦς y se llegara a una explicación estrictamente materialista del mundo que hallaría su forma científica más notable en el atomismo concebido por Demócrito de Abdera.

Con Leucipo y Demócrito, el pensamiento griego rompe todo vínculo con la metafísica egipcia. Como es natural, la consecuencia será el abandono de las ideas místicas. Diágoras de Melos se verá expulsado de Atenas el año 415 por haber hablado burlonamente de los misterios.

Separado de la metafísica y de la mística, el hombre no se sujeta ya al universo ni a Dios; escapa al Todo para no ser más que él mismo; y, por tanto, sólo pedirá los conocimientos que pueda adquirir a sus sentidos y a su razón. A partir de entonces, todo hombre entregado a sí mismo, se fabricará su propia verdad. Tal es la doctrina que profesa Protágoras de Abdera [41]: el hombre es la medida de todas las cosas; la verdad, por consiguiente, subjetiva, y resulta inútil querer alcanzar el conocimiento en sí.

De esta manera termina la evolución del sistema iniciado en Mileto por Tales. La tentativa de explicar el mundo mediante ideas puramente racionalistas ha conducido al materialismo, al escepticismo y al subjetivismo. La ciencia ha llegado a un callejón sin salida. En vez de sustituir la regla religiosa por un sistema más coherente, no ha logrado sino aislar al hombre y entregarlo al pesimismo, privando de todo sentido a la vida. Además, al proclamar la imposibilidad de conseguir la verdad absoluta, llega a negarse a sí misma.

Esta primera crisis del pensamiento griego, que coincidía con la ruina política de Atenas y la decadencia del régimen de la ciudad, sembraba la duda por doquier. Era necesario someter a un examen crítico, siguiendo un método lógico y riguroso, todas las ideas adquiridas o que pudiesen parecerlo. Tal fue la obra de los sofistas. Éstos llegaron rápidamente a romper con la caducada religión de la ciudad, a rechazar como vanas las investigaciones metafísicas y a plantear, como primero de todos los problemas a resolver, el problema moral. El relativista Protágoras ve la solución en la búsqueda de la felicidad, y se hace condenar por los atenienses como ateo; Antístenes, enfocando el aspecto social de la crisis, quiere encontrar un sistema moral en una práctica del bien que ponga punto final a todos los prejuicios sociales, sistema del que Diógenes de Sínope, después de haber sido condenado en su ciudad natal como monedero falso, debía extraer la filosofía cínica.

Correspondería a Sócrates (469-399) devolver al pensamiento griego, junto con la fe en sí mismo, la medida que parecía haber abandonado.

En la historia de Grecia, Sócrates marca un giro decisivo. Después de los milesios, la filosofía evoluciona al margen de los conceptos de la ciudad. La escuela jónica, formada por pensadores de Mileto, Éfeso, Clazomene, Colofón, Abdera, Lampsaco y Samos, se esparce por la Magna Grecia, y en el siglo v se instala en Atenas. Por su parte, los misterios adquieren cada vez más un carácter griego, o sea universal, aunque las ciudades hayan hecho de ellos los cultos oficiales. El marco político de Grecia no corresponde ya a su evolución intelectual, religiosa y moral.

Por su parte, en la vida económica, obstaculizada por los pequeños nacionalismos locales, llega a crearse un capitalismo cuya única razón de ser es el comercio internacional. En todos los aspectos, la ciudad aparece, por consiguiente, como un arcaísmo; pero las ciudades griegas, ofuscadas por su pasado, ven la salvación en la restauración del patriotismo local.

La acción de los sofistas, orientada hacia el futuro, se hallaba formalmente opuesta a la tendencia, triunfante en Atenas, del retorno a la política de la ciudad, entidad nacional. El pensamiento libre de Protágoras, desembarazado de prejuicios locales, provocó tan viva reacción que sus escritos fueron quemados por orden de los magistrados de Atenas. Ello no impidió que la influencia de los Gorgias, Hipias, Antifón, Pródico, Critón y Critias, todos ellos en general extranjeros procedentes de la Magna Grecia, fuese considerable. Dicho influjo se manifestaba por encima del ámbito de la ciudad, pero, en cuanto puramente crítico, no colocaba ningún ideal nuevo en lugar del que ella destruía. El patriotismo, la religión, la ciencia, la moral, nada se hallaba a salvo de su relativismo enciclopédico, del que sólo salieron las escuelas de pago de música y retórica. La imposibilidad creadora de la filosofía griega la obligaba a refugiarse en la forma. No se creía ya en nada, excepto, quizá, en un «diletantismo» vano y estéril.

Sócrates, hijo de un escultor ateniense, sintióse atraído hacia la filosofía por las lecciones de los sofistas y fue el primero en romper con las huecas especulaciones de una metafísica y de una ciencia que se habían vuelto meramente formales, planteando antes que nadie el problema moral.

Una tarea aparecía urgente: el examen de conciencia sincero y libre de vanas preocupaciones; para ello había que empezar por conocerse a sí mismo. Sócrates consiguió de este modo liberar a la personalidad humana de los obstáculos que la tenían prisionera en aquel pequeño mundo caduco que era la ciudad. Lo más importante no era saber qué fuera el ateniense, sino el hombre despojado de todos los prejuicios sociales, y establecer el valor de las ideas. Con ello, Sócrates llegó a afirmar la igualdad de los hombres entre sí, a fijar la moral no sobre unas contingencias locales sino en unos principios universales, y a concebir a la divinidad no dentro del marco de un culto nacional estrecho y limitado, sino como una providencia universal. Las grandes ideas de la

conciencia individual, el universalismo de la providencia y la igualdad de los hombres ante Dios, base de todos los grandes períodos de la civilización egipcia y victoriosas por completo a partir de la época saíta, eran presentadas por Sócrates como reglas esenciales de la moral corriente.

Nada demuestra que Sócrates hubiese conocido la moral egipcia. Pero era un hombre de su época, y ésta se hallaba profundamente influida por la moral humanista de Egipto. El dominio de sí mismo, la medida en todas las cosas, la libertad de la conciencia individual, la solidaridad entre los hombres y su igualdad básica en el aspecto moral eran ideas que, tras las máximas escritas por Ptahhotep veinte siglos antes, se habían generalizado y afinado en Egipto hasta convertirse en una auténtica filosofía de la vida, al propio tiempo que en una fórmula social. Su influencia es innegable en los pueblos vecinos de Egipto. Hemos indicado ya hasta qué punto las máximas bíblicas se hallan impregnadas de ideas morales egipcias, y cómo los misterios griegos fueron penetrados por su aspecto religioso. Los griegos tenían un profundo conocimiento de Egipto. En la época de Sócrates, los escritos de Heródoto eran tan populares en Grecia que habían sido leídos en público a la muchedumbre durante las grandes fiestas de Olimpia, lectura que parece haber dado origen a la vocación histórica de Tucídides. Por otra parte, buen número de mercenarios, comerciantes y filósofos habían vivido en Egipto, el tradicional aliado de Atenas, después de las guerras médicas.

Aunque resulte imposible establecer una filiación directa entre la moral de Sócrates y el «humanismo» egipcio, debe reconocerse que la primera es la fiel expresión del segundo. Esta moral universal y humanista representaba precisamente el reverso de la que preconizaba el renacimiento ateniense. Acusado ante el pueblo por oscuros políticos y poetastros [42] como corruptor de la juventud, fue entregado por una votación de la asamblea popular a los heliastas, quienes condenaron al ilustre filósofo a beber la cicuta.

Sus discípulos, entre los cuales se hallaba Platón, nacido en 427 de una ilustre familia mesenia instalada en Atenas, emigraron y se establecieron en Megara, de donde Platón no tardaría en dirigirse a Egipto [43]. La partida de Platón para Egipto después de la condena de Sócrates es un hecho de capital importancia, y demuestra que en el ambiente socrático Egipto aparecía como el país civilizado por excelencia. Allí se dirigieron las miradas de Platón en el momento de la crisis que causó la muerte de su maestro, y allí encontraría su camino. Iniciado en los misterios de la religión egipcia [44], Platón regresó al misticismo que Sócrates abandonara; su filosofía, que llegaría a coronar el período antiguo del pensamiento griego, señala el triunfo de las ideas religiosas egipcias, del mismo modo que la moral socrática había marcado el de sus concepciones humanistas.

Platón fue el más metafísico de todos los griegos. A través del misticismo, su filó-

sofía adopta el carácter de una religión, que, en todos sus conceptos esenciales, procede directamente de la teología egipcia.

Lo que caracteriza a Platón es el *idealismo*. Para él, las verdaderas realidades son las Ideas en sí [45]; el Bien y el Ser no son simples abstracciones sino seres reales, exactamente como para los egipcios, que habían hecho de ellas los seres por excelencia, algunas divinidades, como Maat, la Verdad, considerada como la hija de Ra, o sea como la primera realidad brotada de la conciencia divina.

Para Platón el mundo sensible no es más que la copia del mundo de las Ideas [46], concepto exactamente paralelo al de la teología heliopolita que, al enseñar que el mundo creado no existe en tanto Dios no ha adquirido conciencia de él, afirma la preexistencia de la Idea sobre el mundo real y convierte a unos objetos sensibles en simples manifestaciones materializadas del pensamiento de Dios. Además, Platón, como los egipcios, sitúa la residencia de las ideas en el cielo [47]; éstas son lo que los egipcios llaman espíritus puros, divinidades.

Por consiguiente, la Idea es un absoluto; luego el Dios de Platón, el absoluto por excelencia, no es más que Idea [48], como Ra, el dios heliopolitano, no es sino conciencia.

Dios, la Idea absoluta, es el ser supremo y el creador universal, puesto que el mundo no es sino el cuerpo de la idea. El Dios de Platón, al igual que Ra, da su «forma» al mundo concibiéndolo. Las primeras criaturas, dice Platón en el *Timeo* [49], fueron los dioses, los espíritus puros y los astros. Se ha visto en esto el deseo de Platón de acomodar su filosofía al politeísmo oficial de Atenas. Y, en realidad, puede parecer extraño que Platón, después que Anaxágoras había hecho del Sol y de la Luna unos mundos materiales, hubiese vuelto a la concepción oriental que los consideraba espíritus puros. Pero la idea de Platón queda explicada si se observa que se limita a seguir la teología egipcia, que considera como primeras criaturas de Ra a los espíritus puros, es decir a los dioses y a los astros. También, según dicha teología, Platón ve en el Sol el símbolo de la divinidad, pues afirma que así como la Idea absoluta, o sea Dios, es lo que hay de más elevado en el mundo espiritual, también el Sol es lo más elevado del mundo sensible [50]. Tal como lo concibe Platón, Dios es la Idea absoluta simbolizada por el sol, mientras Ra es el «conocimiento», cuya imagen es el Sol. ¿No pueden ser ambos una sola e idéntica divinidad?

Resulta imposible no acordarse de los himnos solares al oír a Platón afirmar que Dios es la causa única y todopoderosa que, en el orden sensible, produce la luz y el Sol, así como la razón y la verdad en el mundo espiritual [51]; que es el Dios de los dioses, la suprema justicia, la máxima ley, el principio, medio y final de todas las cosas, y la suprema realidad [52]. Como puede verse, no trata de ideas paralelas, sino de ideas idénticas.

La transición de lo ideal a lo real, o sea de Dios al mundo creado, se halla según Platón en la bondad divina. Con ello llega a establecer una serie de identidades: la Idea,

Dios, el Bien, la Vida. Recordemos el análisis que hemos hecho de la teología solar egipcia y que nos ha llevado a la conclusión de que Dios — Ra, asimilado a Osiris — el Bien, el Conocimiento y la Vida eran conceptos idénticos.

El idealismo de Platón desemboca también, como el panteísmo egipcio, en una visión francamente optimista del mundo. Veamos ahora cómo explica Platón la génesis de la creación. La Idea, nos dice, forma el mundo visible a su imagen por medio de la nada, o sea la materia hasta entonces indeterminada, que se convierte en cuerpo gracias a la forma que le da la Idea [53].

Recordemos que Ra crea el mundo real sacándolo de un caos indeterminado y dando origen a los cuerpos por medio de la forma que les confiere el *ka,* o sea el espíritu del que él mismo se halla formado.

Al igual que la teología solar, Platón concibe eterna la materia, como la divinidad, y no creada por ella; a partir de entonces, lo que la Idea — o sea Dios — crea no es la materia, sino las formas, noción idéntica a la que hallamos en el concepto del *ka* — es decir, Ra — que al unirse a la materia le confiere una «forma» y hace de ella una determinada criatura.

Por lo tanto, Platón toma de Egipto la idea que éste país se hacía del universo, concibiéndolo como salido del caos, penetrado por el espíritu (Atum) y dotado de un alma consciente (Ra). Platón da al universo un cuerpo (σῶμα) penetrado por la razón (νοῦς) y dotado de un alma (ψυχή).

A esta visión, estrictamente egipcia, añade Platón unos datos científicos sobre la composición de la materia que siguen las teorías atomistas de Leucipo y Demócrito [54].

En cuanto al hombre, éste no es más que un microcosmos, y, como el universo, está compuesto de materia y espíritu. Este espíritu es el alma humana, que no obstante se halla formada a su vez por diversos elementos: un elemento inmortal, la inteligencia, emanación del alma del mundo, o sea de Dios, y un elemento mortal, la voluntad, que por hallarse ligada a una organización material no puede pretender la inmortalidad [55]. Existen, pues, en el hombre tres elementos: la sensualidad, derivada de la materia; la inteligencia, emanación de Dios, y la voluntad, fruto de la unión entre la materia y la inteligencia.

Por lo tanto, el hombre de Platón es exactamente el hombre egipcio, formado de materia *(khet)* y de espíritu *(akh);* este último contiene un elemento inmortal, el *ka,* emanación de Dios, y un elemento mortal, la personalidad, el *ba,* que sólo participará de la inmortalidad del *ka* mientras consiga mantener su estrecha unión con él.

En la filosofía platónica la inteligencia o la razón desempeña exactamente el papel del *ka* en la religión egipcia: pareja al alma del mundo y existente antes que el cuerpo, forma el principio vital de éste. Y puesto que es la idea, y por consiguiente el conocimiento, permite que el hombre consiga la verdad. Buscar la verdad es «acordarse» de

lo que sabe el νοῦς que constituye la razón del hombre. Luego la verdad ha sido infundida en el hombre por Dios, y el hombre la alcanzará liberándose tanto como le sea posible de la influencia de la materia. Así, el único conocimiento verdadero sólo existe en el mundo de las ideas, y el mundo sensible se le escapa.

El νοῦς tiene deseos de regresar a Dios, su origen, su Todo. Por esto el hombre se siente atraído hacia Dios, hacia el conocimiento, en el que el alma se fundirá después de la muerte [56].

Hemos hablado ya suficientemente del *ka*, la emanación de Dios, el conocimiento puesto por Dios en el hombre como una revelación. Para el egipcio, el hombre no poseerá el conocimiento hasta que se halle libre por completo de la materia; por tanto, la muerte será para él la verdadera vida; y, así, nos acordamos de la exclamación entusiasta del alma cuando regresa a Dios después de la muerte: «Yo soy ayer y conozco el mañana, soy el ser y el no ser... ¡yo sé, yo sé!».

Por consiguiente, la moral que se desprende del platonismo es la moral egipcia. Puesto que Dios es la causa y también el fin de los seres, la moral consiste en confundirse con Dios, en parecérsele. Pero Dios es la verdad y la justicia; luego, la moral será practicar la justicia con el fin de asimilarse a la divinidad después de la muerte. La justicia es, para el cuerpo, la templanza; para la inteligencia, la prudencia; para la voluntad, el dominio de uno mismo.

Al escribir estas palabras no sabemos ya si hablamos de la moral platónica o de la moral egipcia, pues no cabe distinción entre una y otra.

A través de Sócrates, Platón ha conocido el humanismo tal como lo concibieron los egipcios; pero al iniciarse en la religión solar, captó en Egipto su moral mística y religiosa, tal como ésta se afirmaba cada vez más durante la época pretolemaica en la moral corriente [57]. Tradujo al pensamiento griego la religión egipcia, pero despojándola de sus símbolos, de su politeísmo y de sus mitos [58]. Al librarla del fárrago de la piedad arcaica, popular o pedante bajo la cual se asfixiaba, Platón infundiría al misticismo egipcio, por él integrado en el helenismo, un nuevo vigor. Expresado en la admirable lengua griega, y con el arte y la poesía de un Platón, este misticismo quedaba al alcance del pensamiento universal.

Aclaremos que el platonismo no fue únicamente la transposición a un lenguaje filosófico de los principios de la teología egipcia. Pero basta con haber indicado lo que hay de egipcio en Platón para destacar la inmensa aportación de Egipto al helenismo.

Platón marca el final del antiguo pensamiento griego. En realidad, no fue un creador, sino, esencialmente, un producto de su época.

En el aspecto político no se dio cuenta, al revés de lo que ocurriría con Aristóteles, del mundo nuevo que se preparaba. Situado ante la crisis política y social, buscó la solución de la misma en unos ensueños que no superaron los límites de la ciudad.

Colocado ante la crisis moral y científica, quiso devolver al pensamiento su equilibrio integrando en un mismo sistema la metafísica religiosa y la moral de Egipto por un lado, y, por otro, las teorías científicas más elevadas a las que había llegado la escuela de Mileto con Leucipo y Demócrito.

Sobre una base mística, hecha de ideas que se imponen y que para él equivalen a axiomas — las formas invariables (ἰδέαι) de la geometría —, construye con el razonamiento la ciencia de las Ideas, la dialéctica y la ciencia del Bien soberano, la ética, que aparecen como el apogeo del conocimiento.

De este modo integra en un solo conjunto, homogéneo y coherente, el misticismo egipcio y la razón griega. En él finaliza el sincretismo que, desde el siglo VI, pugnaba por reunir la antigua civilización egipcia y la vibrante juventud de Grecia.

A partir de entonces quedaba creado el pensamiento helenístico, dispuesto a través de sus diversos orígenes a conquistar el Imperio que Alejandro iba a reunir, y a convertirse, gracias al realismo de Aristóteles, en el inspirador de la nueva era que iba a comenzar para el mundo mediterráneo.

1. LAGRANGE, *Étude sur les Religions sémitiques* (París, 1905), pág. 94. C. VELLAY, *Le culte et les fêtes d'Adonis-Thammouz dans l'Orient antique* (París, 1904).

2. LAGRANGE, *op. cit.*, pág. 106.

3. *Ibidem*, pág. 128-133.

4. Este sincretismo de las diosas vinculadas a Ishtar se manifiesta ya en Babilonia en tiempos de Hammurabi.

5. Véanse las fiestas de Adonis en Alejandría durante la época helenística (C. VELLAY, *op. cit.*, páginas 127 y ss.).

6. LAGRANGE, *op. cit.*, pág. 133.

7. *Ibidem*, págs. 396-405.

8. El principio del aire está tomado de la filosofía milesia y no de Egipto.

9. El mito de Adonis prendado de sí mismo es símbolo de ello.

10. LAGRANGE, *op. cit.*, pág. 408.

11. Cf. anteriormente, págs. 352 y ss.

12. *Zacarías*, III: 1-2.

13. *Isaías*, LXVI: 16, 24.

14. AUTRAN, *Le Mazdéisme*, págs. 231 y 232.

15. G. LEFEBVRE, *Le Tombeau de Pétosiris*, págs. 37-39, señala las analogías casi literales de las inscripciones de Petosiris con los pasajes bíblicos: Inscripción 116, 3—*Ecl.* LI: 18-24; *Is.* XXVI: 7.
Inscripción 116, 3-6—*Sab.* 6, 27; *Sal.* CXXVII: 1; *Prov.* VIII: 32-33; *Is.* XXVI: 9; *Sal.* XLIV: 8; *Prov.* XXIV: 1.
Inscripción 62, 2—*Prov.* VIII: 4-6; *Sal.* XXXIII: 12; *Sal.* CXXVII: 1; *Ecl.* I: 11-12.
Inscripción 61, 28-31 — *Sal.* CXXVII: 1, 2, 4; *Prov.* X: 22; *Sal.* CXI: 3; *Sal.* CXXVII: 5; *Sal.* CII: 5; *Sal.* CXXVII: 3; *Sal.* CXI: 2; *Sal.* CXXVII: 6; *Ecl.* I: 13.

16. Hago referencia en este párrafo a la última parte del estudio de A. MORET, *La Doctrine de Maât*, en *R. d'É.*, IV (1940), págs. 1-14.

17. V. MAGNIEN, *Les Mystères d'Eleusis*, págs. 78 y 79.

18. PORFIRIO, *Pensamientos*, 5.

19. I. LEVY, *La Légende de Pythagore*, pág. 9, n. 1; F. CUMONT, en *Rev. Hist. Rel.*, II, pág. 206.

20. IÁMBLICO, *Misterios*, VIII, 6.

21. V. MAGNIEN, *op. cit.*, pág. 92. Cf. W. B. KRISTENSEN, *Over de viering der Osiris-Mysteriën*, en *Symbol en Werkelijkheid* (Arnhem, 1954), págs. 160 y ss.

22. *Ibidem*, pág. 122.

23. PLUTARCO, *Principios conyugales*, cap. 42.

24. HERÓDOTO, II, 62.

25. V. MAGNIEN, *op. cit.*, pág. 134-136.

26. *Ibidem*, pág. 127.

27. *Ibidem*, pág. 220.

28. PORFIRIO, *Del antro de las Ninfas*, 6-9.

29. V. MAGNIEN, *op. cit.*, pág. 286.

30. APULEYO, *Metamorfosis*, XI.

31. Véase anteriormente pág. 342.

32. OLIMPIODORO, *Sobre Fedón*, 120.

33. Fórmulas tomadas de J. FAURE, *L'Égypte et les Présocratiques* (París, 1923), págs. 46 y 47.

34. J. BURNET, *L'Aurore de la Philosophie Grecque* (trad. A. REYMOND), pág. 178.

35. Fragmento 44. Cf. acerca de Heráclito: C. MAZZANTINI, *Eraclito, I frammenti e le testimonianze,* Chiantore, 1945; H. W. J. SURIG, *De Betekenis van Logos bij Herakleitos volgens de traditie en de fragmenten,* Nimega, 1951; G. S. KIRK, *Heraklitus, The cosmic fragments,* Cambridge, 1954; A. JEANNIÈRE, *La pensée d'Héraclite d'Ephèse,* París, 1959; C. RAMNOUX, *Héraclite ou l'Homme entre les choses et les mots,* París, 1959.

36. Fragmento 71.

37. Fragmento 129.

38. *Libro de los Muertos;* véanse especialmente los capítulos XVII y LXIV

39. Empédocles, fragm. 134; cf. P.-M SCHUHL, *Essai sur la formation de la Pensée grecque* (2.ª ed., París, 1949), págs. 296 y ss.

40. Es el primer filósofo jónico (500-430) que se instaló en Atenas. Pericles fue discípulo suyo; el pueblo le condenó por ateísmo.

41. Condenado en Atenas por ateísmo (489-408).

42. Sus nombres merecen ser recordados. Se trata del político popular Anitos, el orador político Licón y el oscuro poeta Melitos (399 a. C.).

43. QUINTILIANO, I, 19.

44. QUINTILIANO, *loc. cit.*, confirmado por PLUTARCO, *De Iside,* cap. XXV (T. HOPFNER, *Plutarch über Isis und Osiris,* II (Praga, 1941), págs. 112 y ss.).

45. WEBER, *Histoire de la Philosophie européenne,* página 60, y cf. acerca de Platón: P. LACHIEZE-REY, *Les idées morales, sociales et politiques de Platon,* París, (s. f.); J. MOREAU, *La construction de l'Idéalisme platonicien,* París, 1939; E. BREHIER, *Histoire de la Philosophie,* I (París, 1941), págs. 96 y ss.; C. WERNER, *La philosophie grecque* (2.ª ed., París, 1946), págs. 85 y ss.; V. GOLDSCHMIDT, *La religion de Platon,* París, 1949; P.-M. SCHUHL, *L'oeuvre de Platon,* París, 1954; J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée,* I (París, 1955), págs. 189 y ss., 632 y ss.; L. ROBIN, *Les rapports de l'Être et de la Connaissance d'après Platon,* París, 1957.

46. WEBER, *op. cit.,* pág. 61.

47. *Ibidem,* pág. 63.

48. *Ibidem,* págs. 63 y ss.

49. *Timeo,* 28, 34, 41.

50. *Rep.,* VI, 508.

51. WEBER, *op. cit.,* pág. 64.

52. *Rep.,* VI, 506; VII, 517.

53. ARISTÓTELES, *Fís.,* IV, 2.

54. WEBER, *op. cit.,* pág. 68, según el *Timeo,* 23 B, 31 C, 34 A, 39 D, 41 A, 92 B.

55. *Fedón,* 61-107.

56. WEBER, *op. cit.,* pág. 70.

57. Recordemos el *Papyrus Insinger* (A. VOLTEN, *Das demotische Weisheitsbuch* (= *Analecta Aegyptiaca,* II).

58. No comparto en absoluto las conclusiones de K. SVOBODA, *Platon en Egypte,* en *Arch. Or.,* XX, (1952), págs. 28-38, quien considera que Platón no se inspiró gran cosa en el pensamiento egipcio; por el contrario, VON DEN STEINEN, *Plato in Egypt,* en *Bull. Fac. of Arts,* Universidad de Fuad I (El Cairo, mayo de 1951), págs. 107-127, estima que la influencia del misticismo egipcio sobre Platón fue considerable.

Cf. Jula KERSCHENSTEINER, *Platon und der Orient* (Stuttgart, 1945); Joseph BIDEZ, *Eos ou Platon et l'Orient* (Bruselas, 1945); W. J. W. KOSTER, *Le Mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens, Étude critique sur les relations intellectuelles entre Platon et l'Orient* (Leiden, 1951); Roger GODEL, *Platon à Héliopolis d'Egypte,* con nota final de Francois DAUMAS (París, 1956).



TERCERA FASE

LA MONARQUÍA ABSOLUTA

XIV. LA INSTAURACIÓN DE LA MONARQUÍA ABSOLUTA POR LOS PTOLOMEOS [1]

En un estudio comparado de las fuentes egipcias y griegas, el período ptolemaico exigiría considerable extensión. En realidad, la *Historia de la Civilización del Egipto Antiguo* que he concebido se detiene al principio del período ptolemaico, que inaugura una nueva era histórica, la del helenismo. No obstante, considero necesario resumir brevemente la evolución de Egipto hasta su anexión al Imperio romano, porque la reconstitución del poder absoluto por los Ptolomeos, y su decadencia, provocada por su política estatal, constituyen dos fases esenciales del tercer ciclo de evolución de la civilización egipcia, evolución que continúa a pesar de la profunda influencia ejercida por el helenismo.

1. Egipto sometido a un régimen de ocupación

Alejandro fue recibido en Egipto como liberador. Consideróse inmediatamente como el sucesor legítimo de los faraones, celebró el culto de los dioses nacionales en el gran templo de Ptah en Menfis, y adoptó el protocolo real faraónico. Pero al mismo tiempo se convertía en el generalísimo de la Liga de Corinto. Después de haberse prosternado ante los dioses egipcios en Menfis, había celebrado juegos gimnásticos v musicales al modo helénico; y al regresar del oasis de Siwa , adonde había ido a consultar el oráculo de Amón, celebró nuevamente unos juegos y organizó una ceremonia militar en honor de Zeus en Menfis.

Luego de haber designado el emplazamiento de la futura Alejandría, organizó el gobierno del país y partió de Egipto para dirigirse contra el rey de Persia, al que vencería definitivamente en la batalla de Arbela (331).

Bajo el faraón Alejandro, Egipto no era en realidad más que un elemento del Imperio universal que aquél soñaba en edificar. Sin duda alguna, conservaba su administración autónoma y sus instituciones nacionales; pero se hallaba colocado bajo la autoridad de dos monarcas, el egipcio Petisis y el anatolio Doloaspis. Y si bien éste no tardó en retirarse dejando la totalidad del poder a Petisis, tal poder equivalía al de un ministro del Interior. Las fronteras militares del Delta se encontraban bajo la autoridad de dos griegos, y una fuerte guarnición mandada por macedonios había que-

dado en el país. También era un griego, Cleómenes, el que gobernaba en realidad el territorio al ejercer su administración financiera.

Después de la muerte de Alejandro (323), Ptolomeo fue enviado a Egipto como sátrapa. Cleómenes se había hecho odioso a los egipcios por su política fiscal y Ptolomeo se desembarazó de él condenándole a muerte. A partir de entonces quedó como único dueño del país[2] y mantuvo la estructura nacional, dejando a los nomos bajo el gobierno de monarcas generalmente egipcios, pero confiando el mando militar a estrategas griegos o macedonios.

Durante medio siglo, los Ptolomeos son en Egipto unos soberanos extranjeros, dueños del país por el derecho de conquista. Con ellos, los griegos adquieren una indiscutible supremacía. La capital oficial es Menfis. No se ha escogido a la decadente Tebas, que había sido la capital durante el Imperio Nuevo, ni a Sais, capital del Delta en la época de los reyes Psaméticos, sino a Menfis, la antigua y prestigiosa ciudad de los reyes del Imperio Antiguo. Sin embargo, los Ptolomeos nunca residen en ella. Todo su esfuerzo consiste en hacer de Alejandría, fundada por Alejandro, y lugar donde reposan los restos de éste, el centro económico y político del reino. Es también la residencia de la corte, y desde el primer momento ésta presenta un aspecto profundamente influido por la tradición egipcia. Alejandría, con su puerto, su barrio real, su museo, su biblioteca y sus inmensos distritos comerciales y lujosos, se convertirá rápidamente en la primera ciudad del mundo, porque tiene como base un país en el que, durante milenios, se han acumulado la riqueza y la civilización.

Sin embargo, Alejandría no será nunca una ciudad egipcia, sino la residencia de una corte exclusivamente griega, que, bajo la inspiración de Demetrio de Falero, creó en ella el «Museo», que llegaría a convertirse en el esplendoroso centro del pensamiento helenístico.

Durante los cincuenta primeros años de la dinastía de los Ptolomeos (323-275), Egipto, aunque independiente, conoció un régimen de ocupación griega mucho más completo que el de la ocupación persa.

Egipto viose imponer una clase dominante, adherida a la civilización griega, que se superpondría a la población y la gobernaría a su antojo. En la historia de Egipto se marca un giro importantísimo. Durante varios siglos el país seguirá viviendo de sus tradiciones; pero éstas perderán toda vida y todo dinamismo, y serán los griegos quienes decidan sobre su suerte. Y mientras Alejandría adquirirá una riqueza y un prestigio universalmente reconocidos, el antiguo Egipto, el que se expresa en lengua egipcia, el que practica la religión y la moral egipcias, vivirá replegado sobre sí mismo, separado del mundo exterior por la clase gobernante griega, que lo considerará una tierra de explotación. La historia egipcia propiamente dicha termina con la conquista de Alejandro.

Y, a pesar de ello, la evolución que sufre Egipto bajo la dinastía de los Lágidas continúa exactamente el ciclo, iniciado por tercera vez, en el siglo II a. C., tras la decadencia del Imperio Nuevo.

Los saítas han reconstituido la monarquía centralizada. Los Ptolomeos se disponen a abrir la fase de la monarquía absolutista, que, al establecer un sistema de estatismo político y de dirigismo económico, conducirá a la disgregación del poder que entregará Egipto a los conquistadores romanos.

Al principio, los Ptolomeos sólo vieron en Egipto el medio de llevar a cabo una gran política imperial que les permitiera adueñarse de las ciudades de Jonia, de la costa de Siria y de las islas del Egeo. Apenas instalados en el valle del Nilo, reanudaron la política tradicional de Egipto en sus grandes períodos, que tendía al dominio de los litorales sirio y fenicio. El carácter económico que había adoptado la política egipcia bajo los Psaméticos señaló también la suya; pero así como los reyes de la XXVI dinastía sólo buscaban en sus relaciones con el mundo el establecimiento de importantes tratos comerciales, los Ptolomeos quisieron conquistar el mar con sus grandes centros de comercio y navegación. Esta política, a la vez económica y militar, fue llevada a cabo con los recursos obtenidos de Egipto, pero con un ejército que, hasta la batalla de Rafia (217), estuvo compuesto exclusivamente por mercenarios, principalmente griegos.

Contrariamente a los Seléucidas, que crearon numerosas ciudades nuevas en sus estados, los Ptolomeos fundaron muy pocas en Egipto. Ello se debe a que el Delta era un país de ciudades, pero de ciudades reales incorporadas al sistema de la centralización y de la economía nacionales. Alejandría y Ptolemaida fueron las únicas ciudades nuevas creadas por los Ptolomeos en Egipto. Una, en definitiva, no hizo sino sustituir a Naucratis, y la otra se levantó cerca de la antigua Tebas, destruida por los asirios, y de cuyo antiguo esplendor sólo había conservado los templos. Tebas no era ya más que el centro teocrático y sacerdotal de Egipto, de igual modo que la decaída Babilonia únicamente persistía como el centro clerical de Mesopotamia. Y si la nueva ciudad de Seleucia sustituyó a Babilonia, Ptolemaida reemplazaría a Tebas, que sólo había debido su grandeza a su rango de capital, no a su importancia económica. Tanto bajo los Ptolomeos como bajo los reyes saítas, el Delta fue el gran centro de atracción. Las ciudades reales fueron Menfis y, sobre todo, Alejandría. Ptolemaida no pasaría de ciudad provinciana.

Por lo tanto, en Egipto sólo hubo tres nuevas ciudades de tipo griego: Alejandría, Naucratis y Ptolemaida. Puede añadirse también Cirene, a la que los Ptolomeos colocaron bajo su autoridad — exceptuando un corto intervalo de 258 a 246 — hasta el año 96 a. C., y que fue hasta cierto punto una dependencia de su territorio egipcio.

La política de los Ptolomeos con respecto a las ciudades griegas de Jonia y de las Cícladas y a las ciudades fenicias, a las que dominaron con intermitencia hasta princi-

pios del siglo II, fue siempre una política de sujeción. La influencia de Egipto, donde la monarquía era dueña indiscutible de las ciudades, tuvo buena parte en esta política.

Las nuevas ciudades de Alejandría y Ptolemaida fueron creadas siguiendo el mismo principio que las ciudades nuevas de los Seléucidas. El núcleo de Ptolemaida fue una colonia de soldados griegos en la que cada colono recibió 25 aruras de terreno (aproximadamente 6 hectáreas). La ciudad tuvo su Consejo, su Asamblea popular y su Colegio de seis pritanos. Fue, en pleno Egipto, una ciudad griega, cuyo primer magistrado era el estratega de Tebaida.

Alejandría, ciudad internacional dividida en *politeumata,* donde griegos, judíos y egipcios conservaron su propia nacionalidad, fue creada siguiendo el modelo de Naucratis. No conocemos en detalle sus instituciones. Sus ciudadanos eran griegos y contaban con sus magistrados y sus tribunales de justicia, que juzgaban según las leyes de la ciudad, las cuales no eran sino las costumbres del derecho griego, a las que se añadirían los rescriptos reales.

Cirene, antigua ciudad griega, recibió una constitución más liberal. Un grupo de 10.000 ciudadanos de hecho, cuya ciudadanía era determinada por el censo, formaba en ella la asamblea deliberante. Un senado de 500 miembros designados por suerte, un consejo de ciento y un ancianos elegidos por la asamblea, así como los nueve nomofilarcas, los cinco éforos y los doce estrategas, todos ellos con cargos anuales, constituían el cuadro político de la ciudad, que hubiera sido independiente si el principal estratega no hubiese sido nombrado a título vitalicio por el rey ni hubiese ostentado prerrogativas de gobernador real.

La población de Alejandría alcanzó rápidamente el millón de habitantes, en su gran mayoría egipcios. En esta gran ciudad, como en todo Egipto — y también en el reino de los Seléucidas —, los súbditos del rey vivían amparados por sus respectivos derechos nacionales.

Los griegos no se concentraron todos en Alejandría. Naucratis, que perdió su importancia en beneficio de la otra ciudad, era una metrópoli griega en su mayor parte; pero, además, se establecieron colonias griegas en todas las ciudades egipcias. El ejército griego se estableció en el país de acuerdo con los principios de la colonización. El dominio de los Ptolomeos era inmenso, pues comprendía el antiguo dominio del faraón, o sea el del Estado, y el de los templos, a los que el rey, continuando la política de los soberanos saítas y persas, administraba disponiendo de ellos.

Los mercenarios griegos y extranjeros se instalaron en pequeños feudos, como en tiempos de Ramsés II. Después de la batalla de Gaza, 8.000 prisioneros incorporados al ejército real fueron fijados en dominios igual que los soldados griegos, aunque el rey conservó la propiedad sobre los mismos. El beneficiario podía usufructuar el

terreno, pero estaba obligado al servicio militar y al pago de un impuesto a la hacienda. Al morir el usufructuario, su feudo volvía al rey. Se trataba de un sistema de remuneración muy parecido al que los Ptolomeos empleaban con sus altos funcionarios, quienes recibían a título vitalicio el usufructo de un dominio real, a menudo bastante importante. El dioceta Apolonio disponía de un beneficio de 10.000 aruras (unas 2.500 hectáreas). Ello continuaba una tradición egipcia, que hallamos ya a partir del Imperio Antiguo, para la remuneración de los funcionarios.

Aparte de su *kleros,* los soldados griegos disponían de alojamiento, y se acomodaban en las casas de los habitantes, obligados a cederles parte de su vivienda *(stathmos).*

Egipto se hallaba ocupado por un ejército extranjero que vivía en el país y estaba supeditado a su derecho nacional.

2. Los Lágidas mantienen la antigua administración egipcia

A excepción del personal del gobierno central, durante la ocupación griega las instituciones egipcias no sufrieron grandes cambios. Junto al rey, un primer ministro asumía la dirección general de la política y de la cancillería; un epistológrafo (canciller) dirigía la correspondencia real, y un hipomnematógrafo establecía las efemérides del reinado, mientras determinados funcionarios disponían las ordenanzas reales. La justicia era dirigida por un arquidicasta y la hacienda por un dioceta. Todos estos altos funcionarios eran griegos y constituían el gobierno central. Pero por debajo de ellos subsistían los antiguos funcionarios egipcios, que, de acuerdo con los tradicionales principios de la administración egipcia, eran funcionarios de carrera retribuidos, estrictamente jerarquizados, y cuyos ascensos tenían lugar de acuerdo con un riguroso escalafón. Sean cuales fueren las opiniones expresadas sobre esta cuestión, dicho sistema administrativo no tenía nada de griego, y al principio los Ptolomeos no introdujeron innovación alguna y se limitaron a utilizar el magnífico instrumento gubernamental que desde hacía veinticinco siglos Egipto renovaba una y otra vez, siempre según los mismos principios, en cada uno de sus períodos de centralización.

En cada nomo subsistía el antiguo nomarca egipcio. Es verdad que tenía a su lado un estratega griego; pero, poco a poco, éste llegó a confundirse con él. El nomo estaba dividido en distritos, ciudades y pueblos, y por doquier seguían apareciendo los antiguos funcionarios bajo los nombres griegos de topogramatas y cosmogramatas.

Como en las épocas imperiales, toda la estructura administrativa de Egipto se apoyaba en su organización financiera. En los nomos persistieron las oficinas de la tesorería y los graneros, donde los funcionarios, bajo la autoridad de ecónomos y sitólogos, percibían los impuestos en metales preciosos o en especies.

En cada nomo, un funcionario llamado hipodioceta, sometido directamente a la autoridad del dioceta, dirigía la administración financiera, que adquiría una amplitud cada vez más considerable. También el principio del impuesto fue calcado del antiguo Egipto. Los ciudadanos, obligados a declarar al fisco el valor de sus bienes muebles e inmuebles, pagan unos derechos proporcionales a sus ingresos, sin que en este aspecto se haga jamás distinción alguna entre griegos y egipcios. El registro, que bajo los reyes saítas había sido restablecido en el Delta, donde sustituía a los antiguos libros territoriales de los templos, fue ampliado y reorganizado por los Lágidas. La declaración de contratos, tal como se practica en el siglo III, es una antigua institución egipcia; y la reforma del registro llevada a cabo en el año 146 a. C., y donde se especifica que las actas declaradas deben ser copiadas y autenticadas por el visado del funcionario competente, no hace sino resucitar unas normas que habían sido aplicadas ya en Egipto durante el Imperio Antiguo y el Nuevo, así como en la época saíta.

Los propios derechos aduaneros, a los que los Lágidas otorgarían tan destacado lugar en su política económica, eran conocidos en Egipto desde los tiempos de las primeras dinastías.

No obstante, los Lágidas aportaron a la perfeccionada organización fiscal que hallaron en el país una innovación importante: el arrendamiento de los impuestos. Los faraones habían hecho siempre percibir los impuestos directos e indirectos por los agentes de la administración. Este sistema fue abandonado por el del arriendo, que permitiría al rey disponer inmediatamente de los recursos proporcionados por el impuesto, pero que, también, poco a poco, conduciría a la ruina a la administración y la nación egipcias.

Si los impuestos procuraban al rey importantes recursos, sus dominios significaban para él una fuente de ingresos no menos importante, ya que se veían aumentados por las inmensas propiedades sagradas. Siguiendo el ejemplo de los reyes saítas, el monarca se había reservado también la administración y la disposición de los bienes de los templos, asumiendo igualmente los gastos del culto.

Esta inmensa hacienda real, que contaba con tierras en todos los nomos, los bienes sagrados, representados por la mayor parte de las tierras del Alto Egipto, y el Fayum, que era propiedad real, fue administrada por los Lágidas al estilo egipcio, o sea con la dirección casi personal de su producción. La tierra real comprendía campos otorgados en arriendo y bienes que el rey explotaba directamente, como ciertas zonas del Fayum. Englobaba además los *kleroi* de los soldados y los *doreai,* haciendas cuyo usufructo se cedía a los funcionarios a título de retribución. Como en el antiguo Egipto, la tierra era alquilada a los campesinos mediante contratos debidamente registrados. Al principiar la época lágida, la duración de dichos contratos no excedía en general de un año. Los artesanos de los talleres eran contratados también por un año. Siguiendo una cos-

tumbre que se remontaba al siglo VI, había grupos de agricultores que formaban asociaciones para arrendar vastas extensiones cultivables pertenecientes al rey. En el gran dominio de Apolonio, ciertas agrupaciones de campesinos arrendaban hasta 1.000 aruras a la vez. En otras partes había intendentes que explotaban los dominios con la ayuda de mano de obra asalariada. Los arrendatarios del dominio gozaban de libertad para subarrendar los terrenos.

Los campesinos seguían pagando el impuesto en especies: trigo, pieles, lino, tejidos, cordelería.

El rey acumulaba en sus graneros fabulosas cantidades de género. El trigo y el lino servían a veces para retribuir a pequeños funcionarios y empleados. Junto con la moneda contante, el trigo era considerado como la unidad de valor.

Sin embargo, los Ptolomeos aplicaron a esta organización patrimonial burocratizada ciertas reformas en el orden jurídico y económico; las tierras de la corona fueron arrendadas en pública adjudicación y se establecieron centros para la venta del aceite, el lino y la cerveza que fabricaban las industrias y almacenaban los graneros reales.

A las tierras y talleres del dominio se añadían las minas y las canteras, cuya explotación había sido siempre en Egipto monopolio real. Éstas fueron las únicas explotaciones que emplearon mano de obra servil. Siguiendo la costumbre egipcia, el ejército trabajaba en las canteras, pero la mano de obra estaba formada generalmente por los prisioneros de guerra reducidos a esclavitud, y también, después de Shabaka — que había sustituido la pena de muerte por los trabajos forzados — por los condenados a muerte, empleados al principio en las minas de cobre, donde la labor era atrozmente penosa, y después de unos años en las canteras de alabastro.

3. La dinastía lágida convierte a Egipto en la base de su hegemonía marítima

Apoyado por su ejército de mercenarios griegos y por una poderosa flota, Ptolomeo I, desinteresándose del Imperio de Alejandro, inició una política rigurosamente orientada hacia la dominación de los grandes centros económicos del Mediterráneo oriental. En pocos años se adueñó de Cirene, en la costa de Libia, de la isla de Chipre, de la isla de Delos, de Tiro y de Sidón.

Cuando en el año 321 se desencadenó la guerra entre los generales de Alejandro, él procuró mantenerse al margen, interviniendo tan sólo cuando sus intereses así lo exigían, y buscando la alianza, tradicional para Egipto desde la época saíta, con las ciudades griegas, tanto de la Grecia continental como del Asia Menor y de Sicilia.

En 321, después del asesinato de Pérdicas, Ptolomeo rechazó la regencia del Imperio, y cuando Casandro, uno de los generales que intrigaban en él, hizo asesinar al-

rededor del año 310 a Roxana, la viuda de Alejandro, y a su hijo, y el último bastardo de Alejandro hubo desaparecido misteriosamente (309), extinguiéndose con ello toda sucesión legítima del gran conquistador, asumió el título de rey (306) y adoptó inmediatamente el concepto egipcio del poder. Afirmándose cual hijo de Ra, Ptolomeo aparecía como legítimo heredero de los faraones. A partir de este momento, quedaba creada la dinastía de los Lágidas.

En menos de cincuenta años, el equilibrio mundial había sufrido una profunda transformación. En el Oriente antiguo, el mar se había impuesto al continente. Las grandes capitales del mundo antiguo eran todas ellas continentales: Menfis, seguida de Tebas, Babilonia, Nínive, Susa. Su misión había concluido. Se verían suplantadas por unas nuevas capitales que, ante todo, serían grandes metrópolis marítimas: Alejandría, Antioquía, Cartago, Roma. Las hegemonías económicas y políticas iban a afirmarse entonces mediante el dominio del mar. Por esto, en el momento en que Babilonia queda anulada, aparece Roma. El Asia Anterior deja de ser el centro del mundo civilizado. Todas las tentativas efectuadas para unificarla y para agrupar a su alrededor el Mediterráneo, el Asia central y la India han fracasado. La doble extensión de la economía hacia el Mediterráneo occidental y hacia el Extremo Oriente ha determinado un nuevo equilibrio. A partir de entonces se hará notar de modo irresistible una doble atracción: la del mar, de la que saldrá tres siglos más tarde el Imperio mediterráneo de Roma, y la del continente asiático, dominado por las dos grandes moles de China y la India. Situada entre el Imperio marítimo de Roma, el Imperio continental que se anuncia en China y el Imperio sacio que se creará en la India, el Asia Anterior, antiguo punto de convergencia, se convertirá cada vez más en un pasillo, que, sin duda alguna, tendrá una importancia esencial, puesta de relieve por el impulso que adquirirá Seleucia junto al Tigris, al sustituir a Babilonia, pero pasillo al fin y al cabo. Además, por frecuentada que esté la vía continental mesopotámica que conduce, por un lado, hacia las Indias, a través del Beluchistán, y, por el otro, hacia China, a través de las comunicaciones del Asia central y las ciudades que en ella se crean, no podrá competir con la gran ruta del mar, cuya importancia no dejará de crecer durante toda la época helenística. Esta ruta es la explicación de la prodigiosa prosperidad que adquirirá Alejandría, punto de contacto entre Occidente, donde se está elaborando el poderío romano, y el mundo asiático.

El siglo III, que se inicia con la instauración de la dinastía lágida, marca el fin de la misión de las ciudades autónomas. El poder marítimo de las grandes ciudades griegas — con la excepción de Rodas — está en decadencia, y el de Cartago se halla amenazado. En el Mediterráneo oriental, la supremacía marítima pasará a Egipto; en el Mediterráneo central, Roma, después de conquistar Tarento, se dispone a disputársela a Cartago. Esta doble lucha por la hegemonía marítima, egipcia en el este y romana en el

centro del Mediterráneo, es el hecho capital que explica todas las grandes guerras que se sucederán en el siglo III.

La hegemonía de Egipto se afirmará a través de una serie de guerras contra el Imperio seléucida implantado en el Asia Anterior y en el litoral sirio. Ptolomeo I consigue la supremacía marítima instalándose en Chipre, Tiro y Sidón, y llevando a cabo una política tendente a la conjunción Egipto-Grecia.

Para disputar a Egipto la hegemonía marítima, los Seléucidas, instalados en Antioquía, emprenderán con él una carrera de armamentos.

Tres guerras aseguraron el triunfo egipcio. La primera (275-274) enfrentó a Ptolomeo II (285-246) con Antíoco I (281-261), y finalizó con una decisiva victoria de Egipto, que ocupó Cilicia, Panfilia, las costas de Licia, Cnido y Halicarnaso, Mileto, las Cícladas, Samos, Itanos, entonces el puerto principal de Creta, Arvad y las ciudades fenicias. Además, por el hecho de sus sólidas posiciones en Samotracia, Egipto dominaba los Estrechos. Todo el mundo griego fue arrastrado a su órbita y su influencia se afirmó decisivamente en Corinto y Atenas. A partir de entonces, la navegación quedó canalizada hacia Alejandría, que se convirtió en el mayor puerto del Mediterráneo y en el centro de toda la política marítima.

En este momento, Roma acababa de expulsar de Italia a Pirro, rey del Epiro, y se disponía a ocupar Tarento. Antes quiso asegurarse la actitud de Egipto y en el año 272 una embajada romana llegó a Alejandría para negociar un tratado de amistad con Ptolomeo II. La política egipcia de alianza griega se extendió a Roma y empezó a perfilarse una coalición entre ésta y Alejandría.

Expulsado del Mediterráneo, con el que su Imperio sólo lindaba en Antioquía y Licia septentrional, Antíoco no pudo mantenerse en el norte del Asia Menor, donde había dominado hasta Mileto. Viose obligado a admitir la disidencia del gobernador de Pérgamo y a reconocerle el título de rey (262). A partir de entonces, Pérgamo dominaría el norte del mar Egeo, mientras el sur quedaría en poder de Egipto.

Antíoco intentó una política continental y creó nuevas ciudades en Mesopotamia; pero el movimiento nacional persa, que iba en aumento y se apoyaba en la religión de Zoroastro, extendióse hacia el Sur y el Este. Alrededor del año 250 a. C., Arsaces fundó en el sur del mar Caspio el reino de Partia, cuya capital, Zadracarta, situada en la ribera oriental de dicho mar, estaba orientada hacia las rutas de caravanas del Asia central. El gobernador de la Bactriana aprovechó la oportunidad para reunir dicha provincia y la de Sogdiana bajo su autoridad y constituir en ellas un reino griego, del que se proclamó rey con el nombre de Diodoto I.

Rechazado hacia el mar, donde sólo conservaba los países vecinos a Antioquía, Antíoco II (261-246) se vio obligado a reanudar la guerra para recobrar la costa siria. Aprovechando una rebelión de los mercenarios galos de Ptolomeo II, consiguió ven-

tajas que le permitieron obtener una paz provechosa (253) confirmada por un tratado de amistad.

Ptolomeo II, dueño del mar, hubiese querido practicar una política pacífica y de *statu quo,* como había hecho antaño Amenofis III. Se formó una alianza entre Alejandría y Antioquía, sancionada por la boda de Antíoco II con Berenice, hermana de Ptolomeo II, quien le entregó como dote Jonia — en realidad ocupada por el rey de Pérgamo —, la costa meridional de Asia Menor, Cilicia, Panfilia y una prolongación de sus estados en el litoral sirio.

Sobre estas bases hubiese podido establecerse tal vez un equilibrio; pero el asesinato de Antíoco II y de Berenice a consecuencia de una intriga palaciega (246) reavivó la guerra entre Ptolomeo III (246-221) y Seleuco II (246-226).

La tercera guerra de Siria fue desastrosa para Seleuco II. Ptolomeo III avanzó hasta el Tigris, y Seleuco, aplastado, perdió Siria, incluso el gran puerto militar de Seleucia de Pieria, por él fundado, y todas las costas meridionales del Asia Menor hasta Éfeso. Además, Egipto se apoderó del Quersoneso de Tracia, que le aseguraba el dominio de la navegación en el mar Negro.

Esta terrible derrota provocó una grave crisis interior en el Imperio seléucida. Seleuco II viose obligado a ceder el norte del Asia Menor, hasta el Tauro, a su hermano Antíoco, quien, incapaz de defender sus estados, permitió que fuesen anexionados por Atalo I, primer rey de Pérgamo, apoyado por la alianza egipcia. Pérgamo, dueño a partir de entonces de la ribera sur de los Estrechos, frente a Egipto, que dominaba la ribera norte, se convirtió en la gran potencia marítima griega y en una de las capitales del helenismo, aunque siempre gravitando dentro de la esfera de influencia egipcia.

A partir de entonces, Ptolomeo III poseyó una indiscutible hegemonía marítima. Se tituló a sí mismo «Dueño del Mediterráneo y del mar de la India», y sus monedas, que dominaban la vida económica internacional, ostentaban el tridente, símbolo de la realeza marítima, y la corona radiante, símbolo de la soberanía universal.

Egipto se hallaba en el apogeo de su poderío político y de su riqueza, y el esplendor de Alejandría atraía hacia ella a todas las fuerzas intelectuales de la época.

4. La evolución económica y social de Egipto En el siglo III a. C. la economía adquiere una importancia decisiva en el desarrollo de la civilización. Bajo la influencia de la navegación y el comercio, el capitalismo va en aumento. Se forman grandes centros industriales donde, exceptuando a Egipto, se acumula la mano de obra servil. La riqueza mobiliaria crece al mismo tiempo que la circulación monetaria. Y la banca, en manos de poderosas asociaciones financieras, adquiere enorme extensión. La abundancia de dinero facilita

el crédito. El interés, de un 12 % en la época de Alejandro, baja a un 10 % alrededor del año 250, para descender a un 6 % hacia el año 200 a. C., salvo en Egipto, donde veremos al Estado mantenerlo en un 24 %.

La riqueza privada aumenta considerablemente. Los ricos invierten su dinero en tierras y constituyen grandes haciendas. Este fenómeno se manifiesta tanto en Italia como en Grecia, Asia y Egipto. La gran propiedad capitalista obliga a retroceder a la pequeña propiedad libre, hasta el punto de que mientras la servidumbre desaparece en los países en que aún existía, la pequeña propiedad cede el paso al capitalismo en las regiones más avanzadas, y — salvo en Egipto — los grandes propietarios empiezan a colocar en sus tierras a esclavos agrícolas.

Por otra parte, en todo el Mediterráneo oriental y central la circulación del numerario hace aumentar el coste de la vida, mientras la afluencia de esclavos — suministrados en gran cantidad por las grandes guerras de hegemonía — hace una desastrosa competencia al trabajo libre y provoca una baja constante de los salarios. Consecuencia de ello es una agitación social que, sobre todo en el mar Egeo, impulsa al pueblo a reclamar la abolición de las deudas y el reparto de las tierras. Estallan conflictos sociales. También los esclavos se sublevan y su número se convierte en un verdadero peligro para los países griegos, lo cual no impide que crezca sin cesar.

El comercio internacional especializa la producción. Se exportan el trigo de Alejandría, el cáñamo de Élida y de Judea, los dátiles de Babilonia, los higos de Antioquía, la crin de Siria y de Jonia, las pasas de Beirut, las ciruelas de Damasco e incluso, aunque no pueda satisfacer la demanda, el algodón de Asiria. Hasta el siglo II, las ciudades de la costa siria seguirán siendo los puertos avanzados de las exportaciones de la India y de China, que llegan a través de Bactriana. Mileto, Éfeso, Esmirna y Priene, avitualladas por las rutas procedentes de las lejanías asiáticas, adquieren un gran impulso industrial; la seda es tejida en Cos y la industria siria compite con la pañería de Mileto; Alejandría fabrica tejidos y papel; Pérgamo, telas lujosas y pergamino; Tiro y Arvad, púrpura.

Hay nuevos centros que conocen una repentina prosperidad. El agotamiento de la plata en el Ática y en Tracia confiere a las minas de España un relevante papel en la economía internacional. El cobre se agota en Eubea y en Chipre; pero el Sinaí los reemplaza y se convierte en una nueva fuente de riquezas para Egipto.

La posesión de las rutas internacionales del comercio pasa a ser una necesidad vital para los grandes Estados. Aunque Alejandría posea la primacía en el tráfico marítimo, Antioquía es el punto de cita de las rutas de caravanas que, a través de Asia, la enlazan con China y la India. Pérgamo, dueña de los Estrechos, se ve enriquecida por el comercio del mar Negro y el mar Egeo. Rodas debe al tránsito su transformación en un gran centro financiero. Y gracias a su posición en el Mediterráneo central, Roma

controla el gran comercio de la plata, el plomo y el estaño, cuyas minas en España se hallan en poder de Cartago.

Estas grandes corrientes económicas fueron el origen de todas las guerras ocurridas en el transcurso de los siglos III y II a. C., y determinaron la evolución social de todos los países que atravesaban.

En el Imperio de los Seléucidas provocaron un enorme desarrollo de la vida urbana, así como la aparición de nuevas ciudades dotadas por el rey de una autonomía administrativa, y en torno a las cuales, ante la creciente influencia de la burguesía propietaria, batióse en retirada el régimen señorial que se extendía por las provincias continentales.

En el mundo griego, la vida económica se concentraba en nuevos centros, mientras las antiguas ciudades, decadentes y minadas por los partidos políticos, quedaban sumidas en una serie de crisis sociales que emancipaban a las mujeres y hacían aparecer ideas igualitarias inspiradas en la filosofía de Zenón, comerciante semita que, en su *República,* sueña en un mundo en el que no habría Estados distintos y los derechos individuales armonizarían con los intereses de la sociedad.

En medio de guerras constantes, las grandes urbes marítimas, Mileto, Rodas, Bizancio, Heraclea del Ponto, y otras numerosas ciudades griegas, fenicias y sirias, adoptaron una nueva política y se hicieron reconocer la calidad de ciudad «santa e inviolable», o sea una neutralidad que ponía a sus ciudadanos y a los bienes de éstos a salvo de las operaciones militares.

Rodas atrajo hacia sí el tráfico internacional practicando una política liberal — al contrario de Cartago, que se reservaba el monopolio del flete entre las colonias de su Imperio — y facilitando el crédito, que, favorecido por la audacia de sus banqueros, concedía préstamos con el 8 % de interés.

Pérgamo, por el contrario, parece haber inaugurado una política económica de socialismo estatal, nacionalizando sus talleres industriales, donde trabajaba una mano de obra servil, y confiscando las grandes propiedades de los templos para incorporarlas al dominio real, explotado de acuerdo con los métodos del gran capitalismo apoyado en la esclavitud.

En medio de tales tendencias, distintas e incluso contradictorias, Egipto, que no podía escapar a la influencia de la corriente cosmopolita, y cuya característica esencial consistía en la práctica de una economía con mano de obra formada por hombres libres, se vería abocado a las más profundas transformaciones económicas, sociales e incluso culturales.

La economía interior egipcia se hallaba dominada por las ciudades del Delta, donde la servidumbre había desaparecido totalmente a partir del siglo VII a. C. Después de la época saíta, Egipto había trabado relaciones cada vez más estrechas con los

griegos. La lengua y, con ella, la cultura griega se habían establecido en él. Desde Alejandro, el griego, lengua internacional, se había convertido en el idioma oficial no solamente del Imperio sino también de la administración interior, como ocurriera en Macedonia y en el reino seléucida. La lengua egipcia sólo conservaba su misión tradicional en lo que se refería a la religión.

La influencia griega tenía forzosamente que influir en la vida social de Egipto. En Alejandría, los Ptolomeos adquirían rango de verdaderos soberanos griegos. Sus bustos no aparecen ya como obras pertenecientes a la escultura egipcia, sino que dejan prever la escultura romana. En el país, por el contrario, eran considerados como los faraones tradicionales. Su culto era celebrado como lo había sido el de los antiguos reyes propiamente egipcios. Los bajos relieves de los templos, donde aparecen presentando sus ofrendas a los dioses, continúan la tradición egipcia sin denotar la influencia griega.

Pero estas inscripciones estereotipadas de los templos no eran más que una falsa apariencia. Aunque el pueblo egipcio creyese todavía en la teoría divina del poder, tal como la considerara durante más de veinticinco siglos a través de las vicisitudes de las grandes monarquías centralizadas y de las realezas feudales, los Ptolomeos no creían en ella. Desde luego, como todos los soberanos helenísticos, se consideraban reyes por derecho divino; pero el concepto de esta divinidad no era ya el del Egipto antiguo. Y aunque en los templos los Ptolomeos fuesen «hijos de Ra», en sus monedas adoptaban el título griego de *neos dionysos* (Ptolomeo XI).

Alejandría era una gran ciudad helenística, pero en Egipto se construían inmensos templos — en Edfú, en Kom Ombos, en Esneh, en Deir el-Medineh y en otros lugares — que continuaban fielmente la tradición saíta.

Sin embargo, en la estatuaria religiosa aparece ya un arte compuesto en el que predomina la influencia griega. Alguna estatua de Isis o los bajos relieves de la tumba de Petosiris son claramente de inspiración griega. No obstante, las inscripciones de la tumba de Petosiris presentan un misticismo estrictamente egipcio.

El griego se había convertido en el vehículo del movimiento internacional que impulsaba al mundo; era forzoso que su preponderancia ejerciese profunda influencia sobre Egipto, y que el intercambio entre las dos comunidades, cada una de las cuales vivía según su derecho nacional, resultara favorable a las concepciones sociales griegas. Nada revela mejor la interpenetración que tiene lugar a partir del siglo III entre griegos y egipcios, con ventaja para las concepciones griegas, que la evolución experimentada en dicha época por el derecho público y el derecho privado empleados en Egipto.

Junto a la antigua jurisdicción egipcia, que se mantiene intacta, con sus tribunales de laocritas e incluso los de sacerdotes de Amón, que se encuentran todavía en el Alto

Egipto para entender en los litigios relativos a los ingresos de los dioses [3], el rey ha creado para los griegos una jurisdicción especial confiada a tribunales de diez magistrados ambulantes, los crematistas, competentes en todos los asuntos reales.

En cada nomo el estratega recibe las demandas y envía las partes ante el tribunal competente. Al lado de la jurisdicción ordinaria, el dioceta, ministro de finanzas, posee una jurisdicción administrativa que se extiende a los granjeros reales y a todos los asuntos referentes a los ingresos de la corona. Estos tribunales administran justicia de acuerdo con el derecho nacional de las partes afectadas; y cuando hay un litigio en el que figuran egipcios y griegos se forman tribunales mixtos.

Ese régimen de personalidad del derecho no tardará en retroceder ante la política de centralización real. Efectivamente, las ordenanzas reales se aplican a toda la población por encima de los derechos nacionales, y desde el siglo II a. C. queda de manifiesto la voluntad real de uniformar el sistema jurídico de Egipto.

Entre el derecho egipcio y el griego existían notables diferencias. El derecho egipcio era francamente individualista. La mujer, al contrario de lo que ocurría en el derecho griego, que la mantenía siempre bajo la autoridad de un *kurios*, disfruta de una independencia jurídica análoga a la del hombre. El padre de familia no dispone de poder marital, ni de potestad patria sobre sus hijos mayores. El contrato matrimonial egipcio queda sellado entre los esposos sin intervención de los padres, y con la única condición de su consentimiento recíproco.

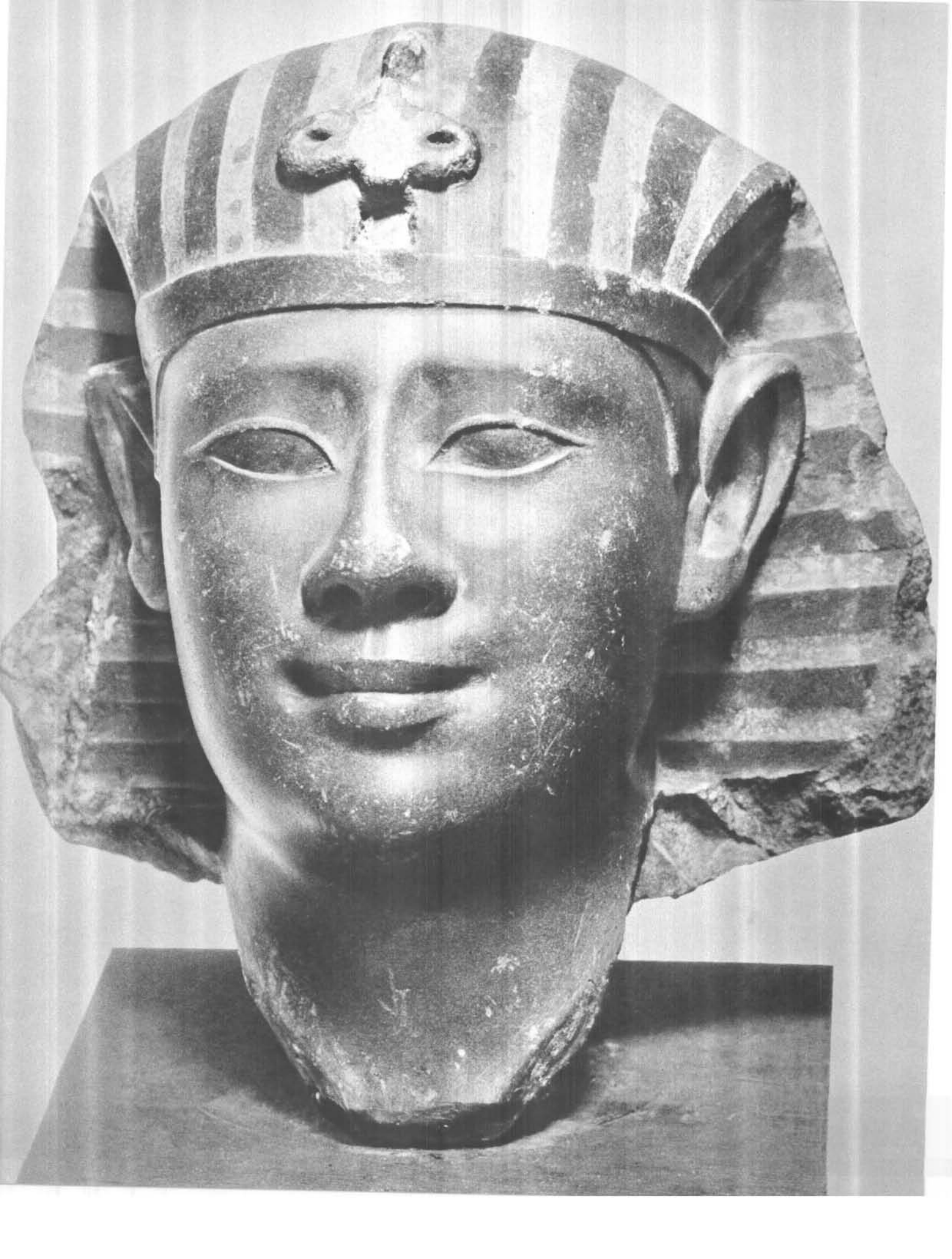
Por otra parte, en Egipto, el esclavo no se ha visto jamás desprovisto de derechos. Aun cuando haya sido capturado en el campo de batalla, conserva un estatuto familiar, puede casarse y tener hijos legítimos, y, como los ciudadanos, se halla inscrito en los registros del estado civil. Puede incluso apelar a la justicia contra un amo excesivamente brutal, reclamando su venta a un nuevo dueño, y se beneficia del derecho de asilo en los templos. El derecho egipcio favorece, además, la libertad, y el hijo nacido de padres de los cuales uno es libre y el otro esclavo, es libre. La servidumbre por deudas no existe y el egipcio no puede verse reducido a ella.

En cambio, el derecho contractual griego parece haber evolucionado más ampliamente; se halla familiarizado con la fianza y la prescripción, que el derecho egipcio ignora; y mientras la hipoteca era muy conocida en todos los países de derecho griego, Egipto, al igual que Mesopotamia, sólo empleaba la anticresis. La venta egipcia, todavía influida por el antiguo contrato de cesión de los terrazgos feudales, necesita dos contratos distintos, que ceden por separado la propiedad y la posesión, arcaísmo que el derecho griego no conoce.

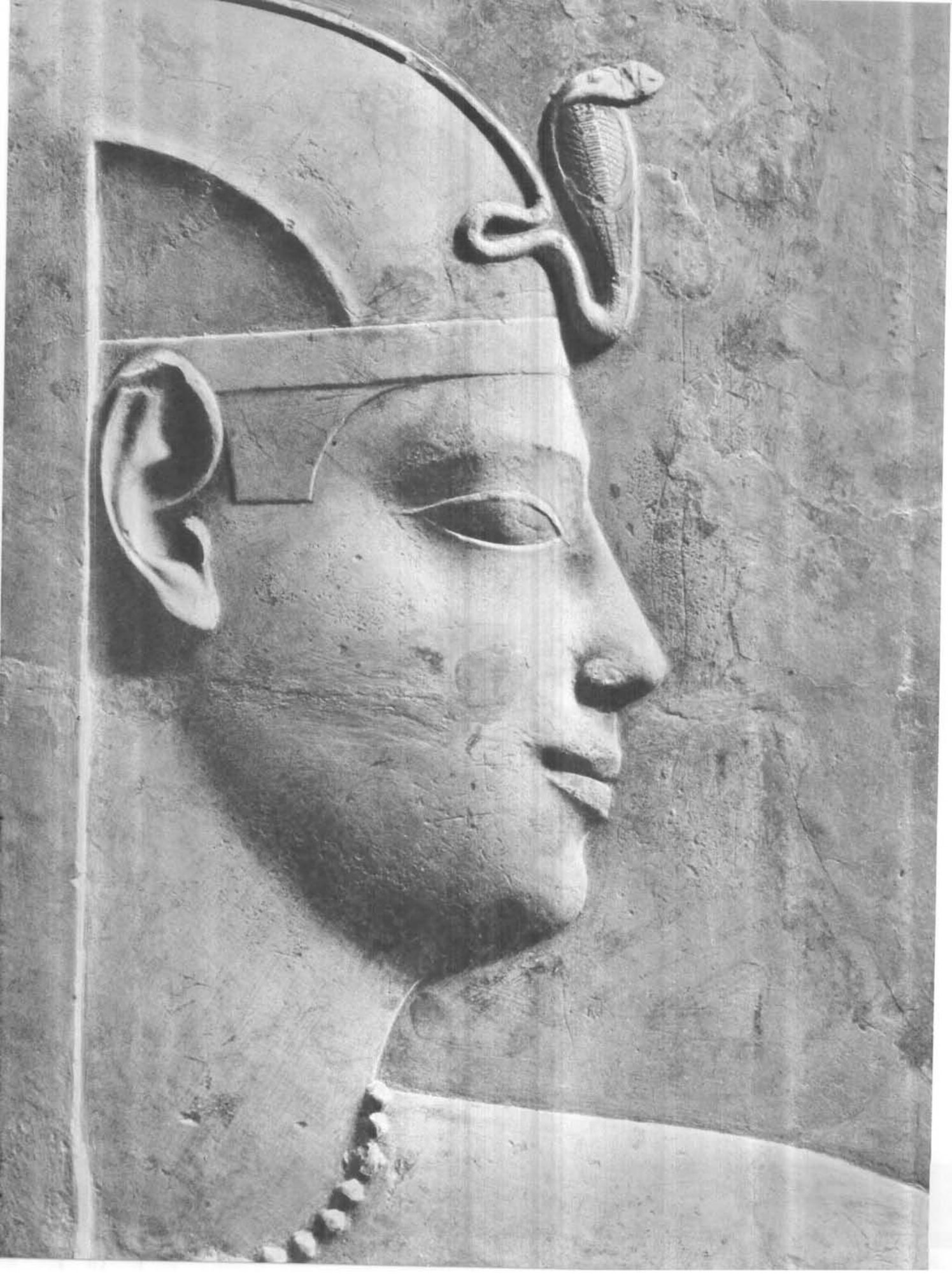
Fue el individualismo egipcio quien retrocedió ante el derecho griego. Por un decreto aplicable a todos sus súbditos, y que ha sido llamado el «decreto contra las mujeres», Ptolomeo Filopátor ordenó que todas las mujeres tuviesen un tutor, el cual, para

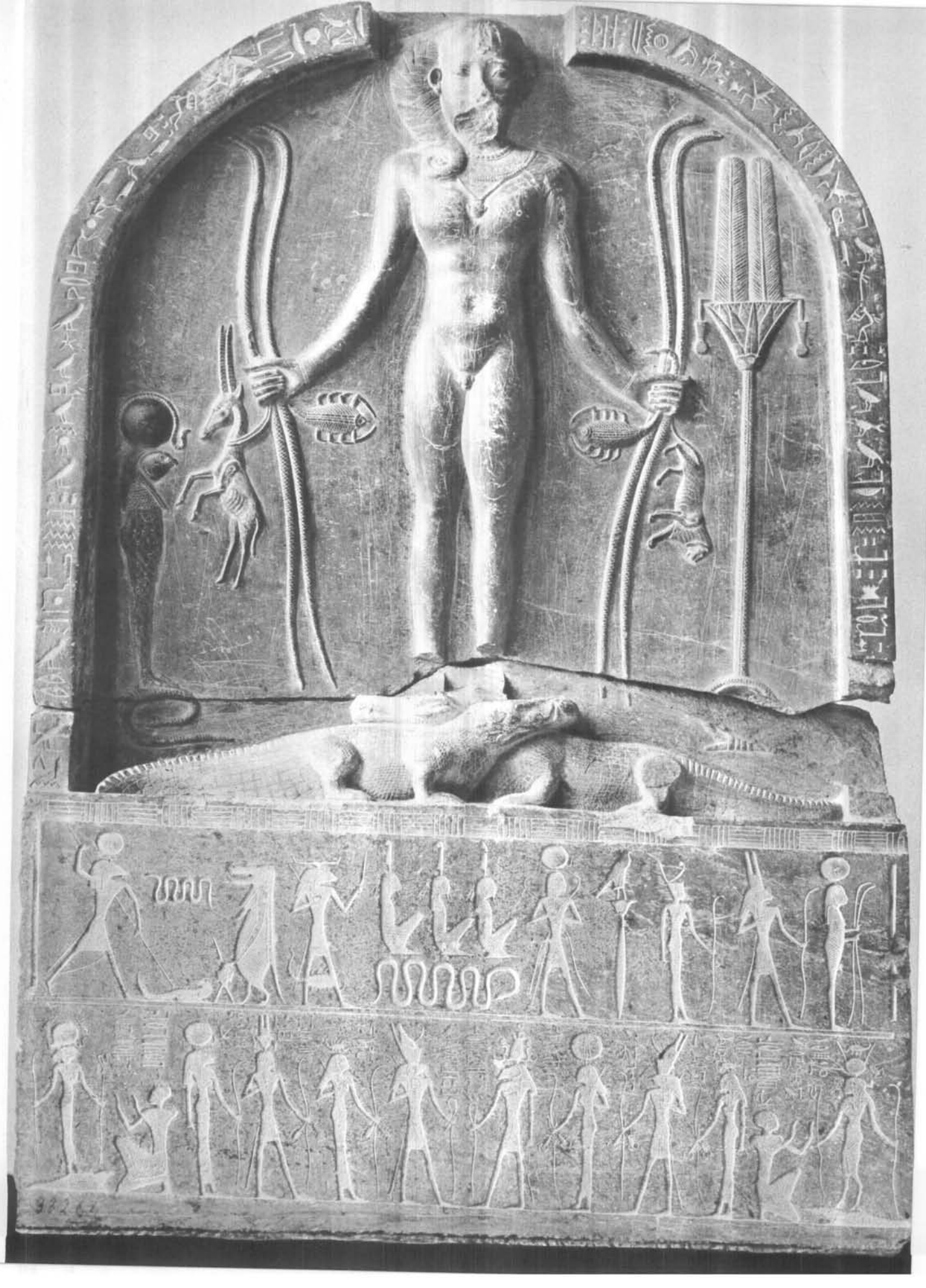
LÁMINAS 103 A 110 ▶

















las casadas, era el marido, lo que representaba el establecimiento del poder marital; prohibió a las mujeres casadas contratar y apelar a la justicia sin el consentimiento de su esposo, y negó a las mujeres el derecho a ejercer la tutela. Con ello, el contrato matrimonial egipcio quedó profundamente transformado. El matrimonio dotal, empleado en derecho griego, pasó a ser corriente en Egipto, aunque a menudo era modificado por un documento privado anexo destinado a devolver a la mujer su antigua situación independiente. No obstante, el divorcio siguió siendo accesible a hombres y mujeres, previa una acción judicial para la restitución de la dote.

La hipoteca griega entró en el derecho egipcio mediante un rodeo; el deudor se compromete a vender un inmueble determinado al acreedor por el precio de su deuda si ésta no es reembolsada un mes después de su vencimiento.

Además de los contratos jurídicos se populariza un acto de la práctica griega, la *homología,* mediante la cual una de las partes reconoce haber vendido un inmueble, contraído una deuda o concluido un arriendo. Se trata de un acta a título de documento privado, que no puede ser registrada y no confiere la propiedad egipcia ni la griega, sino una especie de posesión análoga a la que las ordenanzas reales reconocen a los compradores de bienes vendidos públicamente por el Estado. Esta «homología» hará desaparecer poco a poco las antiguas formas egipcias y griegas del contrato, será admitida en el registro, se convertirá en la época romana en un acta auténtica, y en el período bizantino llegará a reemplazar a todos los demás contratos.

Por otra parte, el derecho comercial evoluciona, como en Rodas, al margen de los derechos clásicos. El contrato queda cerrado por el intercambio de cartas y los créditos comerciales se establecen por el solo hecho de la inscripción en el gran libro de la banca que hace las veces de fiadora.

El derecho de asociación que, durante la época helenística, conoce gran popularidad en todo el mundo griego, vuelve a contar con las antiguas reglas de la asociación egipcia; éstas son conocidas particularmente a través de los contratos extendidos entre tariqueutas o embalsamadores y coachitas, quienes se reparten de antemano el beneficio que procederá del embalsamamiento y del culto funerario de los habitantes de una ciudad o barrio determinados.

De este modo, el derecho deja cada vez más de ser personal para volver a adquirir un carácter territorial. El nuevo procedimiento introducido por la centralización real, que acabará confiando a los funcionarios una jurisdicción progresivamente amplia, en detrimento de los tribunales egipcios y griegos, contribuirá también extensamente a la desaparición de los derechos nacionales. A partir del siglo III, esta jurisdicción administrativa se extiende no solamente a los asuntos relativos a la administración, sino también a la persona y a los bienes de los funcionarios, quienes forman en el país una clase numerosa e importante.

◀ LÁMINAS 103 A 110

La influencia de las ideas griegas fue mucho más decisiva todavía en el aspecto económico que en el jurídico.

El siglo III es una época de extraordinario desarrollo del gran capitalismo. El aumento de la circulación monetaria y la misión de los bancos adquieren una importancia primordial; y si los egipcios no parecen haber sido banqueros en ninguna época de su historia, los griegos, en cambio, alcanzan en el siglo III un puesto predominante en el mundo bancario.

Al crear los Ptolomeos, por vez primera en la historia, una banca nacional estrechamente asociada a la administración financiera del país, simultáneamente con una refundición del sistema monetario, provocarían un profundo trastorno en la vida económica y, por consiguiente, social de Egipto.

Desde el Imperio Antiguo, Egipto conocía la moneda contante establecida sobre un valor patrón, el *shat* hasta la XVIII dinastía, seguido posteriormente por el *deben,* uno y otro divididos en *kedet.* Probablemente, el oro durante el Imperio Antiguo y, después, la plata, habían servido de metales patrón, mientras el cobre era utilizado para los valores fraccionarios.

Al finalizar el Imperio Nuevo, los templos, especialmente el de Ptah, en Menfis, emprendieron la explotación de sus depósitos de metales preciosos haciendo fundir lingotes de plata y de cobre con el nombre del dios. Darío había intentado introducir en Egipto, así como en todo su inmenso Imperio, el darico de oro. Tras la llegada de los mercenarios griegos en el siglo VI, había empezado a circular en Egipto la moneda. Pero los Lágidas fueron los primeros que crearon una moneda egipcia marcada con la efigie de los reyes: estáteres de oro y tetradracmas de plata (305 a. C.). Para facilitar la exportación de los productos egipcios, adoptaron el patrón de Cirene, un poco más débil que el patrón ático (en una proporción de 8 a 9). Ptolomeo II lo abandonaría para adoptar el patrón fenicio, aún más bajo (en proporción de 5 a 6 con el ático). La plata fue el metal considerado como patrón base. La relación del oro con la plata, que fuera de 1 a 13 durante el siglo V, había descendido a la relación de 1 a 10 después de las conquistas de Alejandro, a causa de la afluencia del oro del Pendjab. Llegaría a ser hasta de 1 a 8, para remontarse a la proporción de 1 a 13 alrededor del año 250, cuando, al separarse definitivamente los príncipes del Indo del Imperio seléucida, el oro del Pendjab dejó de fluir hacia la cuenca mediterránea.

La unidad monetaria fue rigurosamente impuesta a todo Egipto, donde únicamente siguió en curso la moneda lágida. Los mercaderes que introducían monedas extranjeras debían entregarlas al tesoro para su fusión y transformación en monedas egipcias. La balanza comercial de Egipto, favorable en el siglo III, permitió a los Ptolomeos mantener una acuñación contante de oro. Los antiguos lingotes fundidos por el templo de Ptah no fueron suprimidos, pero sólo servían para las transacciones locales.

Al propio tiempo se creaba en Alejandría el Banco Real, cuya gestión era dada en arriendo. En todos los nomos, en las ciudades e incluso en los pueblos, se instalaron cajas reales, también arrendadas, que actuaron como agencias del Banco de Alejandría.

Todos los pagos al Estado debían efectuarse a través de estas cajas, que, en un plazo de diez días, los transferían al Banco de Alejandría. Los impuestos, los arriendos y los ingresos de los dominios reales eran entregados a ellas por los funcionarios y los arrendadores generales. Todos los gastos del Estado se liquidaban asimismo por mediación del banco y de sus cajas.

Aparte la tesorería del Estado, el banco ejercía importantes funciones económicas: admitía depósitos privados, prestaba a particulares, con un interés establecido del 24%, el dinero del rey y de los imponentes mediante garantías o hipotecas, y, a partir de entonces, la mayor parte de pagos importantes se efectuaron a través de transferencias bancarias de una cuenta a otra, o mediante cheques; las cantidades debidas a los contratistas de obras públicas e incluso los salarios eran pagados en cheques. El banco se dedicó también a operaciones internacionales; así fue pagado un trirreme mediante una transferencia de un banco de Alejandría a un banco de Halicarnaso. Finalmente, con objeto de hacer fructificar sus disponibilidades, y también posiblemente por razones políticas, el banco efectuaba préstamos a los estados extranjeros.

Debe reconocerse que fueron principalmente los griegos quienes emplearon estos medios bancarios; sin embargo, todas las transacciones con el Estado debían llevarse a cabo obligatoriamente a través de ellos.

Los préstamos concedidos por el Banco Real aumentaron considerablemente las posibilidades de crédito, pero la falta de flexibilidad que le imponía su monopolio oficial no tardaría en impedirle competir con las bancas particulares extranjeras, que reducían continuamente su tipo de interés. En el siglo II a. C., Alejandría sería aventajada por Rodas — donde el interés se había reducido a un 6 % — como centro de las finanzas internacionales.

Esta divergencia entre los principios de la economía liberal, que triunfaba en Rodas y en Roma, y los de la economía del Estado, en la que intervenían los Ptolomeos, se debe a la circunstancia de ser Rodas y Roma esencialmente unos grandes centros financieros, mientras la vida económica de Egipto se hallaba supeditada a sus exportaciones y, por consiguiente, a su capacidad de producción. Rodas vivía del transporte de las mercancías, del corretaje y de las finanzas.

Egipto vivía de la venta de sus productos o de sus importaciones de Nubia, Arabia o la India. Poseía una agricultura y una industria prósperas. Alejandría no era una ciudad de armadores y banqueros, como Rodas, sino una ciudad de comerciantes. Para procurarse una balanza comercial favorable sus exportaciones debían aventajar a sus importaciones; por lo tanto, Egipto tenía que producir ampliamente para poder vender al

extranjero. Ésta es una de las razones que explican que Egipto no hubiese dado a la economía monetaria un lugar tan destacado como el que ésta ocupaba en Grecia y en las ciudades de traficantes y armadores. En Egipto, los impuestos, y muy a menudo los alquileres, se pagaban en especie, por lo menos en parte. De este modo, el Estado acumulaba enormes reservas de trigo y de materias primas, en otro tiempo empleadas para pagar a sus funcionarios y obreros. Pero la difusión de la economía monetaria en el plano internacional le obligó en el siglo III a manufacturarlas en las industrias reales y a venderlas en el país o en el extranjero. Con ello, los Ptolomeos se convirtieron en los principales comerciantes de trigo del mundo, y el Estado asumió en la economía del país una misión industrial cada vez más abrumadora. Al mismo tiempo, los Ptolomeos hacían un ingente esfuerzo para desarrollar su comercio marítimo.

Después de llenarse de arena el canal que enlazaba el Mediterráneo con el mar Rojo, al finalizar la dominación persa, el tráfico con este último se había atascado. A partir de entonces, los Seléucidas dominaban la ruta de la India que, a través del golfo Pérsico, el Éufrates y Damasco, vinculaba Asia al Mediterráneo, convirtiendo a Antioquía y a los puertos sirios en grandes centros del tráfico internacional.

Ptolomeo II (283-246) reparó el canal de los dos mares y creó el puerto de Arsinoe, a la entrada del mar Rojo, para recuperar el dominio de la vía marítima de la India. La ruta de las caravanas que, desde el Imperio Antiguo, enlazaba el mar Rojo con Koptos — cada vez que una monarquía centralizada se mostraba capaz de asegurar su conservación — fue provista de pozos y puestos de relevo, y vigilada militarmente. En su punto de acceso al mar Rojo se estableció el puerto de Berenice, que conocería inmediatamente una singular actividad.

Misiones a la vez científicas y económicas fueron enviadas a explorar el mar Rojo, el Punt (las Somalias), las costas de Arabia, y la región del Indo. Las cortes de Alejandría y del Pendjab entraron en contacto por mediación de embajadas. La utilización de los monzones, descubierta en esta época, permitió navegar directamente de Egipto a la India. Se crearon agencias en Arabia, y, poco a poco, todo el comercio de la India, que ponía a Egipto en contacto con el Extremo Oriente, siguió el camino del mar Rojo para desembocar, a través del canal de los dos mares, en Alejandría, que, distribuidora de las especias y de los productos de lujo llegados de la India y del Extremo Oriente, se convirtió en el mayor puerto del mundo.

Y para afirmar su hegemonía sobre la ruta marítima de la India, Ptolomeo III asumió el título de «Dominador del mar Rojo y del mar Indio».

A esta política de expansión del tráfico marítimo correspondió un gran esfuerzo de explotación de los dominios reales, destinado a aumentar su producción y también a alimentar el comercio de exportación. Para introducir en Egipto la industria pañera fueron aclimatados en el país los célebres corderos milesios. Semillas seleccionadas

se enviaron a los colonos de los dominios reales. Y en los talleres nacionales, cuyo número fue considerablemente aumentado para explotar las materias primas que el Estado recibía a título de impuestos, se introdujo un sistema de primas de producción.

Si a ello se añade que en Egipto las minas y las canteras constituían desde siempre un monopolio del Estado, se comprenderá la importancia de los asuntos que dependían directamente del monarca.

A esta política económica correspondía la política internacional; las guerras emprendidas contra los Seléucidas tuvieron como principal objetivo asegurar al comercio egipcio el dominio de las rutas marítimas, haciendo con ello de Alejandría el primer centro económico del Mediterráneo.

En el momento de su apogeo, o sea en la mitad del siglo III a. C., Alejandría, distribuidora de productos de lujo, centro de exportación del trigo, el papiro, las telas, el cobre del Sinaí, el oro, el ébano y el marfil de Arabia y de Nubia, es la ciudad más rica del mundo. La estatera ptolemaica desempeña en este momento en la economía internacional el mismo papel que la libra esterlina en el siglo XIX de nuestra era.

La política económica emprendida con extraordinaria energía por los príncipes lágidas obtuvo considerables resultados. El beneficio de la balanza comercial acumuló enormes riquezas en Alejandría. Antes del advenimiento de Ptolomeo I, Cleómenes, el ministro de Alejandro, había reunido en Egipto una reserva de 8.000 talentos. Ptolomeo II la aumentó hasta la considerable suma de 14.800 talentos.

Esta política económica, tendente sobre todo a la exportación, haría evolucionar rápidamente la corte de Alejandría hacia un sistema de dirigismo estatal.

Aunque al principio hubiesen practicado una política relativamente liberal, los Ptolomeos no tardarían en verse obligados a adentrarse por la senda del proteccionismo. Ello se debía a que, para conservar el mercado interior a sus productos, Egipto se enfrentaba con un grave problema. La industria y la agricultura egipcias no utilizaban la mano de obra servil. Muy al contrario, en todo el mundo helenístico la esclavitud adquiría una extensión cada vez mayor, y los salarios bajaban. La industria egipcia se hallaba seriamente amenazada por la competencia extranjera y especialmente por la importación de los productos que transportaban los buques fenicios y sirios. Para defenderse tuvo que adoptar contra ellos medidas aduaneras. A partir de la mitad del siglo III a. C. los vinos sirios fueron gravados con unos derechos arancelarios *ad valorem* que oscilaban de un 33 a un 50 %, la miel y las salazones con un 25 %, y el aceite con un 50 %. Emprendida al principio para favorecer la producción nacional, la política aduanera iba a verse subordinada, a partir de 259, a causa de los gastos militares, a razones de orden fiscal. La explotación de las salinas del Delta se convirtió en un monopolio real. La fabricación de la cerveza fue controlada y sometida a derechos fiscales. La venta del aceite quedó reservada al Estado; debemos aclarar que en la antigüedad

el aceite hacía las veces de mantequilla y de medio para el alumbrado, y era uno de los productos esenciales del comercio interior e internacional. El cultivo del aceite de sésamo quedó rigurosamente reglamentado. Las superficies que debían ser dedicadas a su cultivo fueron determinadas por los servicios del Estado, y éstos distribuyeron la semilla necesaria. La producción de aceite fue totalmente adquirida por el Estado a precios que él mismo fijó, y elaborada en las industrias reales o en industrias particulares,pero sometidas al control del fisco según métodos establecidos. Toda la producción, de las fábricas era entregada al rey, quien, por mediación de sus granjeros generales, la revendía a un precio superior en un 50 % al del mercado internacional.

Los beneficios del monopolio del aceite fueron enormes; pero para mantenerlos se tuvo que defender el monopolio contra la competencia extranjera. Egipto no producía aceite de oliva, cuyo uso seguía siendo indispensable. Unos derechos arancelarios prohibitivos impedían la importación de aceites, salvo en cuanto al de oliva, que fue sometido a un riguroso racionamiento.

En manos de la política fiscal, la política económica, que hasta entonces había tendido a aumentar la producción, cambió de carácter, puesto que el objetivo perseguido era exclusivamente la realización de beneficios mediante las ventas de aceite. Por lo tanto, ésta quedó limitada de modo que el precio se mantuviese elevado. Con ello, mientras Alejandría procuraba atraer hacia su puerto el comercio de tránsito, el fisco iba a reducir cada vez más a Egipto, limitado por sus derechos de aduana y sus cupos, a un mero territorio de explotación. El «colbertismo» que había practicado al principio el gobierno de los Lágidas iba a trocarse en un estrecho colonialismo subordinado solamente a los intereses de la corte de Alejandría.

1. Véase acerca de la evolución del período ptolemaico: C. PRÉAUX, *L'Économie royale des Lagides,* 1939 (con bibliografía); A. MORET, *L'Ég. pharaonique;* ROSTOVTZEFF, *Social and Economic History of the Hellenistic World,* capítulos relativos a Egipto. Acerca del contacto entre los derechos griego y egipcio, véase además el *Précis* de REVILLOUT (todavía interesante, aunque ya ampliamente superado), R. TAUBENSCHLAG, *The Law of Greco-Roman Egypt in the Light of the Papyri (332 B.C.-640 A.D.),* 2.ª ed., Varsovia, 1955, y ERW. SEIDL, *Ptolemaische, Rechtsgeschichte,* 2.ª ed., Gluckstadt, 1962 (*Aegyptol. Forsch.,* 22).

2. Ptolomeo I, Lagos, que recibió el nombre de Sóter (salvador), inauguró en 321 la dinastía de los Lágidas. En ésta, la regla de sucesión no fue la misma que se había practicado en Egipto. El trono debería pasar legítimamente de primogénito a primogénito.

   La sucesión de los reyes de la dinastía lágida (321-30 a. C.) fue la siguiente:
   Ptolomeo I Sóter o Lagos (321-283);
   su hijo, Ptolomeo II Filadelfo (283-246), quien dio muerte a dos de sus hermanos al ascender al trono;
   su hijo, Ptolomeo III Evergetes (246-221);
   su hijo, Ptolomeo IV Filopátor (221-203), que envenenó a su hermano para poder reinar;
   su hijo, Ptolomeo V Epifanes (203-181);
   su hijo, Ptolomeo VI Filométor (181-146), al principio bajo la regencia de su madre Cleopatra I;
   su hijo, Ptolomeo VII Eupátor, asesinado por su hermano (146);
   su tío, Ptolomeo VIII Evergetes II (146-117), asociado momentáneamente al trono;
   su hermano, Ptolomeo IX; a partir de 127;
   Ptolomeo X, Sóter II, hijo de Ptolomeo VIII (117-81); de 107 a 88; su hermano, Ptolomeo XI Alejandro I, le sustituye momentáneamente;
   Ptolomeo XII Alejandro II (hijo de Ptolomeo XI) (81-80), último descendiente varón legítimo de Ptolomeo I;
   Ptolomeo XIII Auletes (80-51), hijo natural de Ptolomeo X, cede el trono a
   su hijo, Ptolomeo XIV, bajo tutela del pueblo romano (51-47), y a
   su hija, Cleopatra VII (47 - 30), esposa de Ptolomeo XV (47-44), hijo de Ptolomeo XIII;
   Cesarión, hijo de César y de Cleopatra, muerto en el año 30 a. C.

3. REVILLOUT, *Précis,* II, pág. 1414.

XV. EL ABSOLUTISMO DERIVA HACIA UN DIRIGISMO QUE ASFIXIA Y DISGREGA EL PODER

1. La centralización estatal Hasta la segunda mitad del siglo III, Egipto, gracias a su hegemonía naval, había dominado los mares, y la inteligente organización de su administración, así como su sólida estructura fiscal le habían asegurado, en el transcurso de las guerras de Siria, una ventaja considerable sobre sus adversarios. Pero, poco a poco, debido a la influencia que ejercía sobre todas las actividades de la nación, la política centralista de los Ptolomeos había acabado por convertirse — como antaño durante el Imperio Antiguo y el Nuevo — en un obstáculo para la marcha normal de los servicios. El fárrago del papeleo ahogaba las iniciativas, suprimía las responsabilidades y paralizaba la autoridad.

La máquina administrativa se había impuesto al propio rey.

Para establecer legítimamente su absolutismo, los Ptolomeos habían vuelto al concepto del origen divino del poder. Ya Ptolomeo II (283-246), había reanudado la teoría de la teogamia, vinculando de este modo su dinastía a la gran línea de faraones dioses que habían dado a Egipto, en el siglo IV a. C., la hegemonía universal. Pero, por este mismo hecho, el culto aparecía nuevamente como la base del poder. Para escapar a la tutela del sacerdocio, el rey había querido apoderarse firmemente de la dirección de los cultos, y, dando una innovación a la tradición, los había reunido en una verdadera «Iglesia de Estado», convocando cada año, bajo su presidencia, a los sumos sacerdotes del país en un sínodo nacional que se transformó inmediatamente en un poder político. Siguiendo a los reyes saítas, Ptolomeo V (205-181) se afirmó como propietario de los inmensos dominios de los templos, administrados al mismo tiempo que la hacienda real. A partir de entonces, los gastos del culto figuraron en el presupuesto del Estado. Estos gastos ascendían a 500 talentos, o sea 1/28 parte del presupuesto total del reino.

Aunque los Ptolomeos, a imitación de los farones, se presentasen como la encarnación de Dios, no por ello dejaban de participar en la religión griega. Tal vez fuese este doble aspecto de su carácter real el que les llevó a intentar una fusión de los cultos egipcio y griego. Explica Plutarco en su *De Iside* que el rey reunió en Alejandría una comisión de teólogos formada por el sacerdote egipcio Manetón y el ateniense Timoteo, para establecer las correspondencias entre los cultos egipcio y griego. Consecuencia

de ello fue, al parecer, el culto de Sarapis, dios de Alejandría, que los griegos confundieron con Plutón y Zeus y los egipcios con Osiris, simbolizado por el buey Apis. Pero en Egipto, Osiris se había fusionado mucho tiempo antes con el dios sol Ra, y de este modo el culto solar se confundió, tanto en Egipto como en Grecia, con el culto de Sarapis. Más tarde, este culto tendería a convertirse en el culto del Imperio romano, según la fórmula: «Un solo dios en tres divinidades, Zeus, Helios y Sarapis».

Confundido con Osiris, Sarapis sería asociado a Isis y a su hijo Horus niño (Harpócrates) para formar la tríada de Alejandría. Es sabido que el culto de Isis se propagó, al mismo tiempo que el culto de Sarapis, en todo el mundo antiguo.

Al igual que habían querido dominar el culto centralizándolo bajo su autoridad, los Ptolomeos, para robustecer su absolutismo, quisieron convertir la administración en un cuerpo autónomo dentro del Estado. A fin de asegurar el rigor en la marcha de los negocios, organizaron una jurisdicción contenciosa que confiaron no a jueces independientes, sino, con objeto de dominarla mejor, a unos funcionarios colocados bajo la autoridad directa del rey. El resultado fue la transformación de la administración en un cuerpo privilegiado, que, al controlarse y juzgarse a sí mismo, llegó a sustraerse de la autoridad real.

Entre el sacerdocio — cuyos bienes, como durante la época persa, eran administrados por el Estado — y la administración, cada vez más poderosa, se produjeron conflictos que obligaron al sínodo a reivindicar la restitución de los bienes sagrados a los templos. Se avecinaba una crisis de la autoridad, que se anunciaba tanto más grave cuanto coincidía con una lenta, pero inevitable disgregación del ejército. Formado por mercenarios, griegos en su mayor parte, pero también galos (reclutados en el reino de los gálatas, que se había constituído en el Asia Menor hacia el año 275 a. C.), y por consiguiente sin contacto con la población, el ejército era asimismo un cuerpo privilegiado, dotado de «beneficios» en tierras y en derechos de vivienda que gravitaban onerosamente sobre el pueblo. Como todo ejército favorecido, iba perdiendo poco a poco su capacidad combativa. En el año 245 sufrió sus primeros reveses y Egipto perdió las Cícladas. Entonces los Ptolomeos emprendieron la reconstitución de un ejército nacional; pero, en vez de recurrir al alistamiento, como se había hecho en las grandes épocas, lo formaron con soldados profesionales, cuya manutención pesaba seriamente sobre el presupuesto. Aunque este ejército salvó a Egipto en el año 217, en la batalla de Rafia, no revestía la talla suficiente para rendir el esfuerzo que se le exigía.

2. La pérdida del Imperio y sus consecuencias interiores

Durante los reinados de Ptolomeo III (246-221) y de Ptolomeo IV (221-203), Antíoco III arrebató a Egipto sus más ricas provincias asiáticas. Se trataba de una pérdida irreperable, tanto para el tesoro como para la prosperidad del país, al que escapaba el dominio del comercio continental. En el año 202, Egipto perdió el Helesponto y con él la hegemonía en el mar Negro. En el 200 le fue arrebatada Fenicia, y en 197, la isla de Samos. Pérgamo, su antigua aliada, le había suplantado hacía ya tiempo como dueña de las costas del Asia Menor. Con ello, Egipto quedaba eliminado del mar Egeo. Sin duda la amistad que le ligaba a la República romana, mantenía a Egipto en una situación muy sólida; pero el tratado de Apamea (188) concedió a Roma la primacía marítima que Egipto perdía. A partir de entonces, podía darse por terminado su predominio en la economía internacional. Rodas sustituyó a Alejandría como centro financiero y dominó el comercio sirio. De ello se derivó una crisis económica sumamente grave, que, unida a las dificultades fiscales producidas por la pérdida del Imperio, precipitaría a Egipto en la doble evolución del fortalecimiento del absolutismo por una parte y la disgregación del poder por la otra.

Los gastos militares y quizá aún más el lujo de la corte, necesario para el prestigio de que los faraones pretendían rodearse, superaban cada vez más las posibilidades financieras. En aquellos momentos, el gobierno veía dominada su política por el constante anhelo de aumentar los recursos, y ello le obligaba, en aquellos tiempos difíciles, a emplear una autoridad que fuese cada vez más indiscutible, o sea a reforzar los métodos absolutistas. El culto divino que se otorgaba al rey era la base del absolutismo, pero representaba al propio tiempo una carga cada vez más onerosa, puesto que aumentaba a cada reinado. El absolutismo del rey le asociaba estrechamente al sacerdocio, que, en resumidas cuentas, resultaba ser el verdadero punto de apoyo del trono. Por lo tanto, el rey sólo podía resistirse con dificultad a las reivindicaciones cada vez más apremiantes formuladas por los sínodos que él presidía todos los años; en ellos el clero reinvindicaba la restitución de sus dominios, invocando, a menudo con toda justicia, los abusos a que daba lugar la adminitración pública de los bienes sagrados.

Para recuperar el apoyo del sacerdocio, el Estado, debilitado por sus derrotas, consintió a finales del siglo III a. C. en devolver la libre administración de sus dominios a los templos, a cuyo cargo correría la subvención de los gastos del culto. Inmediatamente, el clero reanudó su política tradicional, y, en nombre de su misión sagrada, pretendió — como en otros tiempos, durante la V dinastía, y más tarde bajo la XIX — escapar a la autoridad temporal del Estado y ejercer por sí mismo, en sus dominios, los derechos de regalía. Para reconciliarse con el sacerdocio, los reyes reanudaron, a partir de Ptolomeo V, la antigua tradición que pretendía que la corona no cesase de colmar de dona-

tivos a los templos. Debilitado por las dificultades exteriores, el rey no tardó en verse obligado a ceder a la presión de la clase sacerdotal y, como había sucedido ya al finalizar el Imperio Antiguo y también el Nuevo, a concederle el privilegio de la inmunidad, que, al librar de impuestos las tierras y las personas dependientes de los templos, convertía a éstos en Estados dentro del Estado.

Al mismo tiempo que los templos se sustraían a la autoridad estatal, la propia administración tendía a transformarse en una oligarquía privilegiada, que, al disponer de su propia jurisdicción, escapaba a todo otro control.

Nada podía impedir a los funcionarios que explotasen a los ocupantes de los dominios cuya gestión se hallaba a su cargo, o que se granjeasen beneficios ilícitos en la dirección de los talleres industriales que les eran confiados.

Además, tanto en la administración como en el sacerdocio, funcionarios y sacerdotes pretendían disponer de sus cargos a título de bienes patrimoniales; con ello despojaban al rey de su derecho de nombrar a los agentes de su poder, de los que dependía singularmente el ingreso de los impuestos que la crisis, debida a los reveses militares, hacía cada vez más necesarios y difíciles de percibir.

Por lo tanto, mientras los recursos del Estado disminuían, los templos se enriquecían. Las donaciones funerarias, creadas no sólo por el rey, sino también por los funcionarios y por los particulares, se acumulaban en sus arcas.

Por el contrario, los dominios reales se reducían a causa de la evolución que, a partir de finales del siglo III, hacía entrar al *kleros* en el patrimonio de los antiguos beneficiarios, mientras la creación de un ejército formado por egipcios, después de la batalla de Rafia (217), obligaba al Estado a distribuir decenas de millares de nuevos *kleroi* militares. Durante los sesenta años que separan el reinado de Ptolomeo IV Filopátor (221-203) del de Ptolomeo VIII Evergetes II (146-117), sólo en el burgo de Kerkeosiris la superficie del dominio real ocupado por los *kleroi* pasó de 104 aruras (unas 25 hectáreas) a 1.581 aruras (unas 400 hectáreas). Además, todos estos feudos, concedidos para constituir un ejército, perdieron a partir del siglo II su carácter militar. El rey autorizó a sus poseedores a disponer libremente de ellos, pero con la única condición de pagar un tributo especial que les fue impuesto.

A ello cabe añadir, a partir de finales del siglo III, la insuficiencia del botín de guerra para compensar los gastos ocasionados por el ejército.

Por consiguiente, el impuesto adquiría creciente importancia en el sistema fiscal.

Sin embargo, el impuesto que los templos inmunistas habían dejado de pagar tenía que ser soportado por el pueblo. No quedó más remedio que aumentar el impuesto territorial; pero la crisis económica fomentaba ya la pobreza, y la miseria reducía la natalidad y favorecía la «exposición» de los niños, costumbre que los griegos habían introducido en Egipto.

El aumento del impuesto territorial hizo que el Estado no encontrase arrendadores. Gran número de terrenos quedaron sin cultivar, y el rey se vio obligado a alquilarlos a un precio irrisorio a los templos, porque sólo éstos, gracias a la inmunidad de impuestos de que disfrutaban, podían encontrar todavía colonos. Convertidos por la inmunidad en estados casi autónomos, los templos se organizaron de acuerdo con un modelo señorial adaptado al sistema capitalista de la época; contrataron con sus campesinos arriendos provisionales y después hereditarios, y los antiguos colonos se establecieron definitivamente en sus tierras; pero, al mismo tiempo, las industrias de los dominios sagrados se desarrollaron, y los templos, desbordantes de riquezas, volvieron a actuar como banqueros.

Esta política económica de los templos se sitúa precisamente en la época en que, en Italia, los capitalistas romanos organizaban, por medio de la mano de obra servil, grandes explotaciones territoriales de tipo industrial.

La competencia que hacían los templos a la industria de las ciudades reavivó el movimiento anticlerical de la burguesía urbana. Un período de conflictos sociales iba a empezar en Egipto.

3. La política fiscal conduce a la autarquía económica y a la coerción social, y destruye la monarquía en beneficio de una oligarquía

No obstante, el Estado reaccionó. Costase lo que costase, el rey necesitaba recursos. Las guerras desafortunadas habían agotado las reservas de oro; la inmunidad de los templos reducía el rendimiento de los impuestos; el impuesto directo había alcanzado su límite y no podía pensarse en aumentarlo; no quedaba otra solución que las contribuciones indirectas. La política fiscal del monopolio, inaugurada en el siglo III para el aceite, la sal y el salitre, fue ampliada, y el proteccionismo aduanero, introducido al principio por un motivo económico, desechando a partir de entonces los inmensos beneficios que Egipto obtenía del tránsito, se transformó en un medio económico. Para vender a buen precio en Egipto los cereales, los tejidos y las materias primas que el rey percibía a título de impuestos, se fijaron unos derechos arancelarios casi prohibitivos, mientras que para poder comprar a bajo precio el papiro, del que la administración hacía abundante consumo, el rey gravó su exportación con unos elevados derechos. El sistema de derechos de entrada y de cupos se generalizó. La consecuencia fue una disminución de las importaciones y, como secuela, de las exportaciones. Por ello, mientras las tarifas aduaneras hacían aumentar el coste de la vida, disminuían los beneficios que los agricultores y artesanos obtenían con su trabajo, y, como consecuencia, los salarios de sus obreros. La balanza comercial de Egipto, que

siempre había sido favorable, se hizo deficitaria. Y al agotarse las reservas de metales preciosos, una crisis monetaria vino a agravar el problema del déficit fiscal. Desde finales del siglo III a. C., en vísperas de las grandes guerras contra Antíoco III, la acuñación de moneda había sido abandonada, y la ley de las monedas de plata, escrupulosamente mantenida hasta entonces, había sido reducida en 234 por Ptolomeo III. Esta primera medida de devaluación monetaria se reproduciría en adelante a un ritmo acelerado. Se decretó el curso forzoso y la moneda de plata quedó reservada para el comercio exterior. Egipto iba a quedar separado del mundo por una infranqueable barrera aduanera y toda la vida económica del país se concentraría en Alejandría, que se constituyó en zona aduanera autónoma. El valle del Nilo se convirtió así en un vasto dominio de explotación cuyas riquezas eran canalizadas sin excepción hacia la metrópoli. Los Ptolomeos entraban resueltamente en el camino de la economía dirigida y de la autarquía, que les arrastraría forzosamente a una política social de coerción y absolutismo.

Una vez aislada Alejandría de Egipto, la monarquía cambiaría radicalmente de carácter. A partir de Ptolomeo I se había asimilado rápidamente, y, aun conservando el griego, lengua internacional, como idioma del gobierno, había restaurado, junto con la teoría dinástica de los faraones, las ideas de derecho público del antiguo Egipto que imponían como base al poder monárquico el ejercicio de una estricta justicia.

Pero cuando, con Ptolomeo IV (221-203), el faraón convirtióse esencialmente en el rey de Alejandría, el monarca se separó de su pueblo. E inmediatamente aparecieron los vicios de las dinastías que no representan a una nación,sino a una familia: las querellas intestinas y los crímenes palaciegos. Ptolomeo IV degolló a su padre y asesinó a toda su familia (221). En la corte se introdujeron costumbres que Egipto no había conocido nunca. Ptolomeo V (203-181) hizo dar muerte a cuantos le habían ofendido, y su política autocrática se desarrolló paralelamente a la instauración del estatismo opresor.

El estatismo transformó el absolutismo en autocracia. Nuevas teorías jurídicas, que atribuían al rey la propiedad eminente de todas las tierras del reino, impusieron su omnipotencia a una población considerada como desprovista de todos los derechos que el faraón no quisiera reconocerle. La monarquía se transformó en tiranía. A partir de entonces, la teoría del origen divino de los reyes fue invocada para justificar un desenfrenado absolutismo. La noción de la justicia fue sustituida por la de la fuerza, con lo que desapareció la legitimidad del poder que aseguraba el respeto a la monarquía, al mismo tiempo que le imponía ciertos límites. Como es natural, en seguida se produjeron conflictos dinásticos. Puesto que se apoyaba en la fuerza, el trono pertenecería al que se apoderase de él. Una crisis semejante se había manifestado a fines del Imperio Antiguo, cuando el estatismo había provocado conspiraciones palaciegas contra Pepi I, y al

final del Imperio Nuevo, cuando otra vez el estatismo, debilitando el poder monárquico, entregó la dinastía a las conspiraciones urdidas contra Ramsés III.

La misma decadencia política que acompañó a las crisis dinásticas durante las dinastías VI y XX se manifestó en el seno de la dinastía de los Lágidas. El abandono de los principios morales sobre los que se había apoyado hasta entonces el poder explica las medidas de coerción social, política oportunista que no fue deseada por el rey, pero a la cual se dejó arrastrar la omnipotente burocracia para asegurar el rendimiento del sistema económico autárquico fruto de la crisis fiscal. La desvalorización monetaria sólo podía procurar al fisco los beneficios que éste esperaba si la producción agrícola e industrial del país arrojaba un excedente lo suficientemente amplio para alimentar una considerable exportación de productos vendidos al extranjero a cambio de una moneda sana.

La inmunidad concedida a los templos había sustraído al impuesto — fijado globalmente para cada nomo — una considerable cantidad de tierras, y, por consiguiente, aumentado la parte que debían satisfacer los pequeños propietarios y los colonos del dominio real. La población rural, agrupada en pueblos, estaba representada por los notables o «ancianos». Éstos eran quienes, según una tradición egipcia existente ya durante el Imperio Antiguo, elaboraban la lista de los contribuyentes y discutían sobre la percepción de impuestos con los administradores de la hacienda real o con los funcionarios competentes. A partir del siglo III, y con respecto al fisco, estos funcionarios fueron hechos responsables de los ingresos de un impuesto cada vez más difícil de percibir porque al mismo tiempo se hacía progresivamente oneroso y gravitaba sobre una población víctima de la creciente pobreza.

Las tierras del dominio, arrendadas en pública adjudicación, sólo conseguían compradores con grandes dificultades. Los campesinos, cuya vida era demasiado dura para que les compensara el beneficio que pudiesen obtener de aquellas tierras tan gravadas por los impuestos, abandonaban los campos y se dirigían a las ciudades, donde se incorporaban a los talleres y aumentaban un proletariado que, en el siglo II, e impulsado por la miseria, sería bastante turbulento. Como durante la decadencia del Imperio Antiguo, la natalidad disminuyó.

En Alejandría se acumuló un numeroso proletariado, mientras la mano de obra se hacía cada vez más rara en los campos. La falta de brazos hizo que las tierras quedasen sin cultivar; y, en Egipto, cuando faltaba el riego la tierra se volvía a convertir en desierto.

El Estado echó las culpas a los funcionarios. La responsabilidad que éstos habían asumido de acuerdo con las funciones que ejercían, quedó transformada, a partir del siglo III, en una responsabilidad personal que les imponía la obligación de responder del rendimiento del impuesto con sus propios bienes. Pero al mismo tiempo les fueron

otorgados unos poderes cada vez más amplios, y, a partir de entonces, para cobrar el impuesto procedieron implacablemente, practicando embargos y procediendo a efectuar detenciones. Y, como es natural, caían sobre los que podían poseer algo. Fue inútil que el rey publicase ordenanzas recomendando a los funcionarios que tratasen con suavidad a los contribuyentes, se mostrasen equitativos y no procediesen a embargos o arrestos arbitrarios. Tales instrucciones eran inútiles tratándose de funcionarios que se habían hecho personalmente responsables de su gestión. A la violencia ejercida por los agentes del fisco, el pueblo contestó con la violencia. Cuando los recaudadores de contribuciones, acompañados de fuerzas de la policía — como en tiempos de la VI dinastía —, se presentaban en las casas de los campesinos, las hallaban, muy a menudo, abandonadas, y a veces eran atacados por bandas de agricultores. En vano envió el rey a unos comisarios especiales en giras de inspección. En 156, una ordenanza que insistía en la necesidad de tratar al contribuyente con justicia no surtió efecto alguno. Los funcionarios se desentendían de las leyes o sólo tenían una idea fija: percibir el impuesto para que su responsabilidad quedase a salvo; lo demás carecía de importancia. Poco a poco, fueron transformándose en verdaderos déspotas, y, a partir de entonces, no se limitaron a cobrar el impuesto,sino que presionaron y coaccionaron a la población para obtener provechos personales. El propio Estado, a pesar de sus exhortaciones a la benevolencia, recurría también a medios extremos. En un país donde la esclavitud por deudas no existía ya, el rey la restableció para los deudores del fisco. Los contribuyentes que no pudieron pagar fueron arrestados y vendidos públicamente como esclavos, pasando el producto de su venta al tesoro. La restauración del apremio personal en beneficio del fisco tuvo como consecuencia, a pesar de las ordenanzas reales (118), la extensión de los medios de coerción a las relaciones privadas entre contratantes. La cárcel por deudas entró a formar parte de las costumbres y el apremio por vía personal se estableció en el derecho contractual. Con ello se menospreciaron el individualismo y el respeto al ser humano que habían caracterizado al derecho egipcio. El rey, a quien el apremio personal dejaba sin agricultores, trató en vano de suprimirlo, prohibiendo bajo pena de muerte arrestar al deudor que buscaba refugio en un templo y concediendo salvoconductos a los deudores amenazados con el apremio; pero el castigo personal no dejó de ir en aumento, aunque sólo fuese porque los funcionarios lo practicaban indiferentemente en interés del fisco o en el suyo propio.

Para librar de ello a los campesinos de los dominios reales, el Estado prohibió a los particulares apoderarse de sus personas o de sus bienes, los cuales constituían una garantía para el fisco. Los ocupantes del dominio se convertían con ello, hasta cierto punto, en unos privilegiados, y quedaban libres de la jurisdicción ordinaria y sometidos a la de los funcionarios de los dominios.

En las épocas de prosperidad, el arriendo era en Egipto de un año, pues la crecida

del Nilo hacía inútiles los períodos bienales o trienales de rotación de los cultivos. Para asegurar el cultivo de la tierra, base del impuesto, el rey introdujo arriendos de diez y veinte años, prohibiendo al arrendador abandonar su pueblo durante toda la duración del contrato, o buscar asilo en un templo. Estos arriendos, que permitieron al rey buscar y reintegrar al campesino fugitivo, se hacían bajo juramento. Con ello, el contrato perdía su carácter estrictamente civil para convertirse en un acto religioso. A medida que la tierra se despoblaba, los arriendos se prolongaron cada vez más, convirtiéndose en vitalicios, y poco después en hereditarios. Los templos, que arrendaban al rey grandes extensiones de tierras incultas por períodos muy largos, contrataban a sus colonos de acuerdo con los mismos principios. Tanto en los dominios sacerdotales como en los reales, los campesinos se convirtieron con ello en colonos sometidos a la jurisdicción de los templos inmunistas o de los funcionarios del rey, sus propietarios, y quedaron inermes ante ellos, pues habían quedado fijados perpetuamente a sus campos y a sus pueblos. Se produjeron entonces revueltas, varios templos fueron saqueados, y bandas de campesinos emprendieron la fuga o iniciaron la huelga. La fermentación social llegó hasta tal punto que el rey estableció la pena de muerte contra los saqueadores de templos.

A las miserias producidas por la crisis fiscal vinieron a sumarse las de la guerra. En este preciso momento Egipto se vio acometido por Antíoco IV. Impotente para resistir la invasión, el país fue enteramente ocupado por los ejércitos extranjeros, que lo sometieron a un sistemático pillaje (170-168). Obedeciendo a órdenes de Roma, Antíoco IV evacuó el país, pero cuando Roma le devolvió con ello la libertad, Egipto no era ya, en su aspecto exterior, más que un protectorado romano. Tras la retirada de los ejércitos ocupantes, la tierra de Egipto, a pesar de su fertilidad, se hallaba abandonada e inculta en su mayor parte.

El rey, lanzado ya por la senda del estatismo y de la economía dirigida, dio entonces un nuevo paso adelante y ordenó repartir obligatoriamente las tierras abandonadas entre todos los campesinos capaces de pagar su alquiler y sus impuestos.

Con ello, en cada pueblo, los campesinos ricos o acomodados se vieron obligados a tomar en arriendo todas las tierras que se hallaban sin cultivar.

A partir de entonces, la antigua noción de la responsabilidad colectiva del pueblo que habían conocido las épocas primitivas volvió a aparecer representada por los propietarios y los posesores. ¿Un campesino huía del pueblo? Los notables se hallaban obligados a pagar el alquiler de sus tierras, si éstas dependían de la hacienda real, y en todo caso el impuesto. Esta aplastante responsabilidad que el Estado imponía a los más ricos debía ir forzosamente acompañada de privilegios. Con respecto a la población aquéllos se convirtieron en tiranos. Sometidos a la amenaza del fisco, se revolvieron contra los pequeños contribuyentes, a quienes presionaron para obligarles a pagar el

impuesto, procurando harto a menudo hacer soportar sus propias cargas a la población sobre la cual ejercían, como propietarios responsables, una autoridad de hecho que el Estado reconocía. De este modo se creó entre el rey y el pueblo una clase de propietarios que, por el hecho de disponer de la riqueza y ser esto lo único que interesaba al fisco, aparecía como representante del conjunto de la población y responsable de sus obligaciones, pero, por ello mismo, gozaba de privilegios y disponía de una autoridad social. A partir de entonces, la propiedad confería a los que disponían de ella un estatuto diferente del que tenían los campesinos que, vinculados a su campo y a su pueblo, y sometidos a la autoridad de la clase opulenta, se hundían lentamente en una situación lindante con la servidumbre.

Lo mismo ocurría en las ciudades, donde el proletariado obrero, concentrado en su mayor parte en industrias estatales o situado bajo el control de la administración, sufría una regresión social provocada por la baja de los salarios.

La burguesía activa, al no encontrar medios para emplearse en el país, emigró a Alejandría, mientras la oligarquía sacerdotal y administrativa se transformaba en una nobleza privilegiada.

Al sumarse la crisis social a la económica, el carácter fiscal de la política estatista se acentuó todavía más.

Ante el déficit cada vez más grave del presupuesto, el rey Ptolomeo V se lanzaría audazmente a la depreciación monetaria que iniciara Ptolomeo III (234), seguido por Ptolomeo IV, durante cuyo reinado la moneda de plata había sido depreciada hasta el punto de que se daban 16 dracmas de la nueva moneda por 4 dracmas de plata fina.

Después de la invasión siria y de los conflictos dinásticos que la siguieron, las reservas de metales preciosos se hallaban totalmente agotadas; Ptolomeo V (180-145) desvalorizó masivamente la moneda en un 75 %, mientras los derechos fiscales que afectaban a la venta de los inmuebles subían de un 5 a un 10 % *ad valorem*. Al subir los precios, la crisis fue en aumento. Intervino entonces una medida radical: con la excepción de Alejandría, donde el Banco y algunos comerciantes extranjeros disponían aún de monedas de plata, las tetradracmas fueron retiradas y sustituidas por monedas de cobre que sólo representaban la décima parte de su valor nominal.

La relación entre el cobre y la plata en tiempo de Ptolomeo IV Filopátor era aún de 1 a 60; después de las desvalorizaciones realizadas por Ptolomeo V, bajó de 1 a 650. La moneda egipcia quedó depreciada en más de un 90 %.

No obstante, el rey pensaba retirar de esta operación unos beneficios que, según él creía, le permitirían hacer frente a las necesidades. Para asegurárselos, suprimió todas las relaciones económicas entre Egipto y el resto del mundo. En el interior del país, el agio fue fijado por el Banco siguiendo órdenes reales. Se impuso el curso de la nueva moneda, depreciada en sus nueve décimas partes. La tarifa de los salarios no varió,

y el trigo permaneció invariable en su antiguo precio. Este valor artificial atribuido a la moneda obligó a Egipto, aislado ya del resto del mundo, a vivir en el marco de una economía rigurosamente cerrada. Utilizando términos modernos, podríamos decir que practicó la autarquía, hecha posible gracias a un sistema riguroso de control de cambios. Todo el tráfico con el extranjero se realizó sólo por mediación del rey. Con ello, la economía del país se vio cada vez más sometida a la dirección del Estado. El trigo, que el soberano compraba en Egipto con su moneda depreciada, era revendido en el mercado internacional a un precio diez veces más alto. Lo mismo ocurría con los tejidos y, en general, con los productos que Egipto suministraba en cantidad excesiva para su consumo interior.

El resultado de este régimen de desvalorización, de curso forzoso, de autarquía y de control de cambios fue el más terrible de los desastres, pues el rey, para vender con grandes beneficios los productos comprados a vil precio a los egipcios, tenía que vaciar a Egipto de su riqueza provocando una baja constante de los salarios, la desaparición del comercio interior entre particulares — ya que el Estado era el único comprador — y la disminución del rendimiento de los impuestos y de los monopolios pagados con moneda depreciada.

La economía cerrada en la que vivió el país a partir del siglo II, y que asfixió gran parte de su comercio de tránsito y arruinó las ciudades comerciales del Delta, fue una de las causas esenciales de la regresión social, del retorno al régimen señorial y de la aparición del colonialismo.

Sin duda, Alejandría, separada del sistema económico de Egipto, conservó su esplendor. Además de haberse convertido en el gran mercado de los productos importados de la India, exportaba el trigo, las telas, los cueros y las lanas que le procuraba la administración, tanto si esta última los percibía en calidad de impuestos como si los compraba con la moneda depreciada. Por lo tanto, esta riqueza sólo se mantenía al precio de un creciente empobrecimiento de la población que acabaría por agotar, lenta, pero implacablemente, el producto de los impuestos.

Desprovistos de capitales líquidos ante el capitalismo invasor de Roma, y cuando la propia riqueza de Egipto que ellos mismos reducían a la nada no les bastó ya para alimentar los gastos de la corte, de la flota, del ejército y de la administración, los Ptolomeos no tuvieron otra solución que recurrir a los banqueros romanos y aceptar su tutela financiera.

La crisis fiscal y social que preparaba la decadencia del Imperio ptolemaico iba acompañada de una crisis de autoridad cuyos primeros síntomas empiezan a manifestarse a finales del siglo III. La centralización del poder y la fuerza creciente de la administración convertían a la clase de los funcionarios en una oligarquía. La venta por el Estado de cargos de escriba, introducida en el siglo II por razones fiscales, hizo, lógicamente,

que los funcionarios dispusieran por sí mismos de sus cargos como bienes patrimoniales, ya fuese en beneficio de sus herederos o para conseguir efectivo mediante su cesión a terceros. A partir de entonces, la administración constituye una clase hereditaria, como el sacerdocio. Desde el siglo II a. C. la herencia de los cargos sacerdotales había quedado establecida, de modo general, y la venta de prebendas sagradas era cosa corriente. No cabe duda de que la herencia de los cargos sacerdotales influyó en la aparición de la misma condición en los cargos administrativos [1]. Los escribas llegaron incluso a gravar los ingresos de sus cargos con unos derechos perpetuos, impuestos a sus sucesores, para organizar su propio culto funerario en los templos [2].

Para defenderse contra el acaparamiento del poder por los funcionarios, el rey concedió a los estrategas, convertidos en verdaderos gobernadores de los nomos, todos los poderes administrativos, financieros, judiciales y militares. Como jefe de la policía, director de los dominios reales, juez ordinario, juez especial de los dominios y gran sacerdote del templo principal de su nomo, el estratega adquiría un rango de virrey e incluso de príncipe, y su cargo también tendía a hacerse hereditario. Como hicieran los reyes de la VI dinastía para impedir que su poder se fragmentase entre los gobernadores de los nomos, los Ptolomeos situaron por encima de todos los estrategas de Egipto — exceptuando a Alejandría — un epistratega (185 a. C.) encargado de asegurar la buena marcha de la administración y de hacer respetar la autoridad real. Pero la gran circular promulgada por Ptolomeo IV en 164, después de la desastrosa invasión de Egipto por Antíoco VI, acerca de la reforma y el saneamiento de la administración, y cuya ejecución debía ser asegurada por el epistratega, resultó completamente inútil.

Así como toda la administración civil se hallaba a partir de entonces reunida en manos del epistratega, toda la administración financiera había sido confiada al dioceta, quien, sustituyendo a los servicios locales, cuidaba de reglamentarla hasta en sus más ínfimos detalles en todas las provincias, lo que provocó una rápida decadencia de la organización administrativa.

El principio de separación de poderes quedó anulado, de una parte, por la concentración de toda la autoridad en manos de los gobernadores, y, de otra, por la amplitud cada vez mayor de la jurisdicción administrativa. Todos los funcionarios fueron revestidos de una jurisdicción disciplinaria sobre sus subordinados.

Notas

1. Ocurre aquí un proceso parecido al que hemos estudiado cuando la herencia de los cargos y las funciones que aparece al fin del Antiguo y del Nuevo Imperio.

2. Cf. los contratos de Hapidjefa (BR., *A. R.*, I, §§ 535 y ss.)

El progresivo acaparamiento del poder por la oligarquía nacida del estatismo real viose favorecido por la disgregación de la dinastía, entregada a endémicas luchas intestinas por la posesión del trono. Como es natural, la población de Alejandría se vio obligada a intervenir en los conflictos dinásticos, y adquirió la costumbre de hacer y deshacer los reyes o los regentes que pretendieron varias veces arrogarse la realidad del poder. Los romanos, que en el transcurso del siglo II afirmaron su hegemonía en todo el Oriente, se impusieron como árbitros en las luchas intestinas de la dinastía lágida, lo que les permitió disponer a menudo de territorios pertenecientes al Imperio egipcio —como Cirenaica y la isla de Chipre— según las necesidades de su propia política.

Mientras Egipto se debilitaba en intrigas palaciegas y en los sobresaltos de un poder en vías de descomposición, Roma se veía obligada a enfrentarse con la sublevación de Italia (88) y con la guerra contra Mitrídates (88-85 a. C.). Lúculo visitó Alejandría para conseguir que Egipto le cediese navíos de guerra, pero su gestión resultó inútil. En aquel momento existía en Roma una grave crisis financiera. Para remediarla, se concibió la idea de una anexión o un protectorado en Egipto; y para introducirse en dicho país, Sila intervino en las luchas intestinas y situó en el trono de los faraones a Ptolomeo XII Alejandro II. Pero, enfurecida por los excesos a los cuales éste se entregó, la población de Alejandría le dio muerte. El trono quedó vacante, y fue llamado para ocuparlo Ptolomeo XIII Auletes, bastardo de Ptolomeo X, que se hizo reconocer inmediatamente por Roma para poder contar con el apoyo de ésta. Egipto se deslizaba hacia el protectorado.

Los primeros triunviros, César, Craso y Pompeyo (60 a. C.), se volvieron hacia Egipto para solventar sus dificultades financieras. Craso y César querían anexionarlo sin más demora, pero, en aquel momento, Ptolomeo Auletes se dirigió a Roma para solicitar su ayuda en los conflictos que le enfrentaban con otros miembros de la familia real (59). Para comprar a los senadores influyentes, y especialmente a César —que le costó 6.000 talentos —, tuvo que suscribir enormes préstamos, en condiciones draconianas, con un sindicato de banqueros, y asegurarse el apoyo del gobernador romano de Siria, quien exigió 10.000 talentos. Al mismo tiempo se dejó arrebatar Chipre, la última base naval egipcia fuera del continente africano, respecto de la cual los comicios

romanos se limitaron a votar la anexión (58) ante la propuesta de Catón, quien percibió por ello 7.000 talentos.

Gracias a estos fabulosos estipendios, César abandonó su proyecto de anexión de Egipto y consiguió del Senado una ley que convertía a Ptolomeo XIII en «amigo y aliado del pueblo romano». A pesar de la violenta oposición de Alejandría, Roma mantuvo a Ptolomeo XIII en su trono, pero le impuso como ministro de finanzas al banquero romano Rabirio Póstumo, designado por el sindicato de los acreedores del faraón, y fue mandada a Alejandría una guarnición romana para velar por los intereses usurarios de la deuda.

Egipto pasaba del protectorado de la República romana al de los financieros —banqueros y políticos —, quienes, después del advenimiento del triunvirato, disponían del mundo con mayor soberanía que la que hubiese tenido jamás autócrata alguno.

Como es sabido, al morir Craso combatiendo contra los partos (53), César y Pompeyo se enfrentaron entre sí para la conquista del poder. Después de regresar victorioso de las Galias, César pasó el Rubicón (49 a. C.) y derrotó a Pompeyo en la batalla de Farsalia. Pompeyo huyó a Egipto, donde fue asesinado por orden de Ptolomeo XIII, quien esperaba con ello granjearse el apoyo de César. Éste, que había perseguido a Pompeyo hasta Egipto, se instaló en Alejandría y se hizo reconocer como hijo de Amón. Convertido con ello en legítimo rey de Egipto, se casó el año 48 con la joven reina Cleopatra, quien, en aquel momento, disputaba el trono a su hermano Ptolomeo.

De la unión entre el conquistador romano y la reina de Egipto nació un hijo, Cesarión, y empezó a perfilarse el plan de unión, bajo la autoridad personal de César, de los dos únicos grandes estados mediterráneos que todavía subsistían: la monarquía egipcia y la república imperial de Roma.

Parece, en efecto, que César concibió el proyecto de fundar una monarquía hereditaria en beneficio de su hijo Cesarión.

El hecho de que César hubiese llamado al senado de Roma a una mayoría de occidentales, hispanos y galos, y que no hubiese extendido el derecho de ciudadanía a Oriente, la parte más rica del Mediterráneo, mientras elegía su heredero en Egipto y se hacía reconocer allí como «hijo de Amón», parece demostrar que, en vez de querer hacer de Oriente una provincia romana, soñaba en organizar el Imperio bajo la forma de una federación de estados — a semejanza del Imperio de Alejandro — que habría reunido bajo su única autoridad y la supremacía romana los Imperios de Roma y de Egipto, e incluso tal vez el antiguo reino de los Seléucidas, que César confiaba en reconstituir mediante la conquista del reino de los partos.

Para llevar a cabo tan vasto proyecto, era necesario convertir a Roma en un estado monárquico. Una sola dinastía, la de los Ptolomeos, representaba todavía, a pesar de su decadencia, el concepto de la monarquía divina bajo la cual habían vivido todos los

Imperios orientales. Uniéndose a ella, gracias a su matrimonio con Cleopatra, César podía considerarse como el legítimo heredero de los faraones y de Alejandro.

Oriente se hallaba unánimemente dispuesto a aceptar la creación de una dinastía «juliana», pero era indispensable convencer a los romanos. César había instalado ya en Roma a Cleopatra, rodeada de su corte, y vestía las ropas de los reyes helenísticos; imitando a los faraones, se había hecho erigir un santuario con el nombre de Júpiter Julio y levantar estatuas en los templos, y dedicó a Cleopatra, reina y diosa, un templo de Venus Genitrix. Al mismo tiempo que difundía personalmente la leyenda de su origen divino, creaba un sacerdocio especial para celebrar el culto de «César, dios vivo». Para trasladar a Roma la monarquía faraónica, sólo le faltaba adjudicarse el título de rey. El Senado parecía dispuesto a concedérselo cuando cayó víctima de los puñales de Bruto y sus conjurados (44 a. C.).

La muerte de César volvió a encender la guerra civil; llevándose consigo a Cesarión, Cleopatra salió precipitadamente de Roma, rumbo a Alejandría.

Sin embargo, Octavio, hijo adoptivo de César, se apoderó del poder en Roma y el año 43 formó un segundo triunvirato con Antonio y Lépido, los otros dos representantes del partido cesarista. En el año 42, César fue divinizado. La política monárquica se afirmaba. Octavio permaneció en Roma, Lépido partió hacia la provincia de África y Antonio se instaló en Éfeso dispuesto, como sus dos colegas, a conquistar el Imperio para él solo.

Al hallarse lejos de Roma, Antonio no tardó en verse conquistado por el Oriente. En él no quedaba sino una sola potencia: Egipto, que, bajo el genial impulso de Cleopatra, volvería a entrar en liza para disputar a Roma el dominio del mundo helenístico.

Con una extraordinaria lucidez, Cleopatra comprendió que para devolver a Egipto la posibilidad de desempeñar un papel internacional era indispensable romper la autarquía que le hacía perecer. Sin titubeos, suprimió el monopolio del Banco Real y los del aceite y la sal, devolviendo también la libertad al comercio de la plata. En los dominios del Estado fueron abolidos los arriendos y las tierras volvieron a ser ofrecidas en pública subasta. Estas radicales reformas, destinadas a volver a situar a Egipto en la esfera de la economía internacional, sólo podían alcanzar éxito mediante la restauraración de una moneda sana. Era, pues, necesario devolver a la monarquía unos recursos sobre los cuales pudiese reconstituir su sistema monetario. Cleopatra lo consiguió de golpe aboliendo la inmunidad de los templos, volviendo a colocar los dominios sacerdotales bajo la administración del Estado y restableciendo el presupuesto de los cultos. En cuanto a la liquidación de los abrumadores préstamos que Ptolomeo XIII Auletes suscribiera en Roma, César había hecho ya posible su devolución reduciendo el usurario interés que él mismo, el gobernador de Siria y el sindicato de banqueros romanos habían arrancado al acorralado monarca.

Tal vez no se había realizado nunca una reforma económica, fiscal y social tan profunda. Para poder llevarla a cabo, Cleopatra necesitaba disponer de un poderío militar que Egipto no poseía ya; pero se lo pediría a Antonio. Partió para Tarso, donde residía Antonio en aquel momento, y el año 41 regresaron juntos a Alejandría, donde no tardaron en casarse. A partir de entonces, Antonio desechó todo disimulo y trató de instaurar una monarquía directamente vinculada a la tradición helenística.

Pero su política reanudó en Roma la guerra civil. Para debilitar a Antonio, el Senado, dominado por Octavio, no vaciló en sacrificar la parte más rica del Imperio e incitó a Orodes, rey de los partos, cuyos ejércitos habían vencido a Craso, a atacar a Antonio. La oportunidad de reconstituir el Imperio persa era única y Orodes conquistó Antioquía, Jerusalén y Siria, y se disponía a penetrar en Asia Menor cuando Antonio reaccionó.

Para rechazar la amenaza asiática, apeló a la solidaridad de los pueblos marítimos. Seguidamente, y después de haber alejado de las costas a los ejércitos partos, restauró una serie de monarquías diseminadas a lo largo del Mediterráneo y del mar Negro con objeto de mantener en jaque a los partos. En el año 37, Herodes fue nombrado rey de Jerusalén. El Ponto, Cilicia y Capadocia volvieron a ser reinos. Cesarión fue reconocido a la vez como heredero de César, y, conjuntamente con Cleopatra, como rey de Egipto.

Cleopatra triunfaba y Egipto volvía a emprender en Oriente su misión hegemónica. La reanudación de su política tradicional apuntaba al dominio sobre Siria, que Herodes, apenas entronizado, pretendía disputarle.

En Roma, el triunvirato acababa de dislocarse. Lépido, en litigio con Octavio, se veía despojado del gobierno de África. A partir de entonces, el mundo sólo tenía dos dueños: Octavio, señor de Occidente, y Antonio, amo de Oriente.

Antonio tendía al dominio mundial mediante la hegemonía de Oriente. Por ello, reanudando los grandes proyectos políticos de Alejandro y de César, se lanzó a la conquista del reino de los partos, encrucijada donde coincidían la ruta de la India, las de Armenia y el Cáucaso, y las grandes vías de tráfico que, a través de Asia Central, llegaban hasta China. Este nuevo ensueño de Imperio universal acabó en un desastre. Una vez más resultaba imposible la reunión del continente y el mar en un solo imperio.

Vencido en el continente, Antonio se volvió hacia el mar. Reanudando, a remolque de Cleopatra, la política ptolemaica, quiso edificar su poderío en la hegemonía marítima y comercial de Egipto. En el año 34 conquistó la Siria meridional, Fenicia y Chipre, al mismo tiempo que atribuía a los hijos habidos de Cleopatra, Armenia, la Siria septentrional, Cirenaica e incluso Media, en cuya conquista no había dejado de soñar.

En Oriente se preparaba un enorme imperio dinástico, del que Egipto sería el cen-

tro, mientras a través de todos los países helenísticos circulaba una gran corriente de magnífico renacimiento moral y cultural.

Pero mientras Antonio unificaba Oriente bajo la hegemonía de Egipto, Octavio se apuntalaba con solidez en Occidente. Aquí, ninguna tradición favorecía la implantación de un poder monárquico y Octavio se vio obligado a presentarse como un dictador que hablaba en nombre del poderío romano. No por ello, sin embargo, dejó de preparar su poder personal y se hizo prestar juramento por Italia y por las provincias que él dominaba.

La lucha entre Octavio y Antonio, o sea entre Occidente y Oriente, aparecía inevitable. El año 32, Roma declaró la guerra a Cleopatra.

Una vez más, la supremacía naval decidió la victoria. La flota de Antonio, formada en su mayor parte por las escuadras egipcias, fue vencida en Actium (31 a. C.). Entonces derrumbóse el Imperio de Oriente, cuyo poderío se apoyaba en el mar.

Octavio entró victorioso en Alejandría. Antonio y Cleopatra [1] se suicidaron, y el prestigioso reino de los faraones quedó incorporado al Imperio romano, del que Octavio, con el nombre de Augusto, se convertiría en dueño y señor.

Nota

1. J. Gwyn Griffiths, *The death of Cleopatra VII*, en *J.E.A.*, XLVII (1961), pág. 113 y ss.

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.
A.J.S.L.	American Journal of Semitic Languages and Literatures, Chicago.
An. Or.	Analecta Orientalia, Roma.
A.S.A.E.	Annales du Service des antiquités de l'Égypte, El Cairo.
Arch. Or.	Archiv. Orientalni, Praga.
Br., *A.R.*	J. Breasted, *Ancient Records,* 5 vols., Chicago, 1906-1907.
Bibl. Aeg.	*Bibliotheca Aegyptiaca* (colección de textos editados por la Fundación egiptológica de Bruselas).
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.
Bi. Or.	Bibliotheca Orientalis, Leiden.
B.S.F.E.	Bulletin de la Société Française d'Égyptologie, París.
C. d'É.	Chronique d'Égypte, Bruselas.
C.H.E.	Cahiers d'Histoire Égyptienne, Heliópolis.
C.R.A.I.	Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions, París.
Drioton y Vandier, *Ég.*	E. Drioton y J. Vandier, Les peuples de l'Orient mediterranéen, II: *L'Égypte,* 4.ª edic. (col. *Clio*), París, 1962.
F.u.F.	Forschungen und Forschritte, Berlín.
I.F.A.O.	Institut français d'archéologie orientale, El Cairo.
J.A.	Journal Asiatique, París.
J.A.O.S.	Journal of the American Oriental Society, Baltimore.
J.E.A.	Journal of Egyptian Archaeology, 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, 1932-1935.
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.
O.M.R.O.	Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden, Leiden.
Or.	Orientalia, Roma.
P.S.B.A.	Proceedings of the Society of the Biblical Archaeology, Londres.
R. d'Ég.	Revue d'égyptologie, El Cairo, después París.
Rev. égyptol.	Revue égyptologique de E. REVILLOUT, 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, París.
Urk., III	H. SCHAEFER, *Urkunden der älteren Aethiopenkönige,* Leipzig, 1905-1908.
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 la situación de la fotografía en la obra.

Abdera, 368, 369.
Abidos, 13, 16, 17, 123, 157, 174, 186, 200, 204, 222, 317, 328, 362.
Acab, 84, 229.
Acoris, **314,** 315, 316, 317, 319, 325.
Actium, 417.
Adadnirari I, 26.
Adadnirari II, 83.
Adadnirari III, 43, 84, 249.
Adonis, 154, 155, 183, 225, 237, 242, 359, 375.
África, 103, 128, 140, 150, 268, 292, 298, 300, 331, 415, 416.
Afrodita, 169, 359.
Afroditópolis, 54.
Agadé, 68, 183.
Agana-Zapun, 249.
Agesilao, 319, 321.
Agrigento, 335.
Ahrimán, 354.
Ahuramazda, 136, 269, 281, 297, 354, 361.
Akanosh, 69, 73.
Akkad, 328.
Alceo de Mitilene, 154.
Alcmeón, 165.
Alejandría, 167, 216, 331, 360, 375, 379, 380, 381, 382, 386, 387, 388, 389, 391, 395, 397, 398, 401, 402, 403, 406, 407, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417.
Alejandro Magno, 91, 272, 325, 329, 330, 333, 334, 335, 364, 376, **379,** 386, 389, 391, 397, 415, 416.
Alejandro IV, v. Ptolomeo XII Alejandro II.
Alepo, 25, 84, 87.
Alyatte, 138, 145, 146, 164, 183.
Amada, 247.
Amargos, lagos, 292.
Amasis, 98, 148, 157, 161, **162,** 163, 164, 166, 167, 168, 169, **170,** 171, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 184, 187, 189, 190, 193, 196, 197, 200, 218, 237, 253, 255, 257, 258, 259, 260, 262, 264, 266, 268, 271, 279, 281, 282, 283, 284, 290, 295, 305, 308, 309, 310, 314, 316, 319, 350.
Amenardis, lám. 9-56/57, 98, 105, 115.
Amenemhat I, 227.
Amenemope, 41, **50, 51,** 52, 53, 76, 202, 227, 228, 249, 339, 344, 347.
Amenofis I, 20, 358.
Amenofis II, 21.
Amenofis III, 21, 196, 204, 245, 312, 330, 353.
Amenofis IV, 49, 53, 182, 192, 235.
Amenofis, hijo de Hapu, 353.
Amenoftis, 21, 39.
Amílcar, 299.
Amirteo, 301, 302, 303, 304, 310, 311, 312, 325.
Amitis, 138.
Ammón, 141.
Amón, 9, 15, 17, **18,** 20, 22, 24, 35, 37, 42, 46, 47, 48, 50, 51, 54, 55, 56, 59, 61, 62, 63, **66, 68,** 69, 70, 71, 72, 73, 74, 78, 98, 99, 100, 101, 102, 105, 107, 111, 112, 113, 120, 123, 129, 130, 131, 158, 173, 177, 178, 200, 227, 265, 269, 280, **281,** 288, 308, 330, 349, 350, 364, 379, 391, 414.
Amón-Min, 100.
Amón, Mut y Khonsu, 20.
Amón-Ra, 55, 100, 112, 113, 227, 349, 359.
Amón, Ra y Osiris (trilogía), 172.
Amón, Ra y Ptah (trilogía), 172, 239.
Amonrud, 42.
Amón-Zeus, 361.
Amurru, 25.
Anáhita, 136.
Ananías, 159.
Anaxágoras, 299, 333, 334, 335, 367, 371.
Anaximandro, 231, 232, 233, 235, 241, 250.
Anaximenes, 232, 233, 235, 250.
Anfípolis, 318.
Anitos, 376.
Ankhkhered, lám. 83-312/313.
Ankhoru, 65.
Ankhu (Khakheperreseneb), 227.
Antálcidas, 314, 315.
Antifón, 369.
Antíoco I, 387.
Antíoco II, 387, 388.
Antíoco III, 403, 406.
Antíoco IV, 409, 412.
Antioquía, 386, 387, 388, 389, 396, 416.
Antístenes, 335, 368.

Antonio, **415,** 416, 417.
Anubis, 209.
Any, 50, 51, 227, 228, 344, 347.
Anzán, 137, 254.
Apamea, 403.
Apis, 56, 131, 162, 204, 205, 206, 264, 280, 330, 402.
Apofis, 51, 211, 352, 365.
Apolo, 158, 165, 167, 244.
Apolonio, 383, 385.
Apries, 148, **157,** 159, 160, 161, 162, 164, 166, 170, 172, 184, 196, 217, 260, 267, 268.
Apuleyo, 363.
Aquemenes, 296.
Aqueménidas, los, 137, 272, 273, 280, 298, 299, 300, 312, 323.
Aqueos, los, 79, 89, 157.
Aquileo, 91.
Árabes, los, 85, 128, 133, 262.
Arabia, 22, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 65, 108, 128, 138, 139, 140, 142, 168, 262, 266, 274, 292, 293, 395, 396, 397.
Arameos, los, 26, 83, 84, 133, 143, 277.
Arbela, 379.
Ardis I, 120.
Argos, 315.
Ariandes, 273, 277, 293.
Ariaspes, 321.
Ariobarzanes, 318.
Arión, 156.
Arios, los, 89, 298.
Aristófanes, 334.
Aristóteles, 242, 271, 328, 330, 334, 335, 373, 374.
Armenia, 305, 320, 416.
Arsaces, véase Artajerjes II.
Arsames, 278, 322.
Arsés, 323.
Arsinoe, 396.
Arsites, 304.
Arslan Tach, 249.
Artabaces, 322.
Artabán, 300.
Artajerjes I, 150, 299, 300, 302, 303, 304.
Artajerjes II, 304, 311, 312, 314, 315, 316, 318, 321, 322.
Artajerjes III, 322, 323.
Artemisión, 164, 245, 248.
Arvad, 26, 159, 330, 387, 389.
Asarhadón, 105, 106, 107, 109, 110, 115, 133.
Ascalón, 104, 108.
Ashdod, 107, 120, 134.
Asia, 12, 16, 20, 22, 58, 83, 84, 87, 92, 103, 104, 106, 107, 128, 132, 137, 141, 146, 147, 155, 166, 167, 169, 194, 213, 230, 233, 237, 243, 255, 260, 262, 277, 290, 296, 297, 298, 303, 315, 320, 330, 335, 389, 396.
Asia Anterior, **25,** 35, 83, 84, 88, 89, 107, 119, 132, 134, 138, 212, 225, 226, 253, 257, 259, 268, 294, 296, 359, 386, 397.
Asia Central, 269, 275, 277, 386, 387, 416.
Asia continental, 269.
Asia Menor, 84, 87, 89, 91, 108, 114, 117, 132, 134, 138, 144, 145, 146, 147, 154, 155, 157, 158, 165, 169, 200, 253, 254, 257, 262, 269, 270, 271, 276, 293, 298, 304, 305, 311, 312, 316, 318, 322, 323, 329, 330, 359, 360, 385, 387, 388, 402, 403, 416.
Asia oriental, 361.
Asia (futura *Sardes)*, 89, 90.
Asiongaber, 29, 31, 33, 142.
Asiria, 26, **83,** 90, 92, **103,** 104, 105, 106, **107,** 108, 109, 110, 111, 119, 132, 133, 134, 137, 138, 244, 389.
Asirios, los, 43, 85, 113, 117, 135, 142, 148, 381.
Assur, 111.
Assur, 26, 83, 135.
Astarté, 336, 359, 361.
Astiages, 150, 253, 254, 255.
Asuán, 124, 317.
Asurbanipal I, 108, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 133, 134, 205.
Asurbanipal II, 83.
Asurubalit, 135, 139.
Atalo I, 388.
Atenas, 94, 152, 153, 161, 165, 171, 234, 244, 257, 258, 259, 261, 276, 295, 298, 299, 300, 301, 302, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 326, 327, 329, 333, 334, 335, 336, 355, 368, 369, 370, 376, 387.
Atenea, 169.
Ática, 153, 244, 389.
Atis, 154, 155, 200, 359.
Atiyawahi, 293.
Atón, 280.
Atreo, 246.
Atribis, 16, 31, 55, 56, 67, 69, 73, 102, 111, 116, 119, 121, 131, 148.
Atum, 37, 55, 56, 73, 116, 131, 203, 280, 364, 372.
Atum-Ptah, 203, 204.
Augusto, 417.
Autofrádates, 318.

Baal, 194, 359.
Baalat, 33, 154.
Babilonia, 25, 26, 83, 84, 86, 87, 96 106, 107, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, **144,** 145, 146, 159, 160, 161, 163, 165, 166, 169, 190, 218, 225, 231, 253, 254, 255, 257, 259, 265, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 274, 281, 294, 296, 299, 303, 305, 311, 314, 319, 325, 330, 359, 375, 381, 386, 389.
Babilonia (próxima a *Menfis*), 278, 306.
Babilonios, los, 85, 142, 214, 225, 234, 251, 270, 365.
Bactriana, 299, 387, 389.
Bactrianos, los, 136, 298.
Bagoas, 323.
Bakennefi, 116.
Barakhel, 16.
Bardiya, 267.
Barkal, Gebel, lám. 30-120/121.
Bastet, 53, 198, 200, 201, 202, 204, 206.
Battos II, 164.
Behbet, lám. col. IX-376/377.
Behdet, 55.
Beirut, 389.
Beishan, 227.
Beluchistán, 386.
Beocia, 301.
Berenice, 388.
Berenice, 396.

Bet Rehob, 26.
Biblos, 16, 22, 26, 27, 33, 64, 147, 154, 159, 225, 228, 242.
Bizancio, 275, 390.
Boca bolbítica del Nilo, 90.
Bocchoris, 42, 43, 75, 78, **92,** 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 102, 103, 106, 110, 114, 122, 132, 143, 151, 152, 153, 157, 159, 170, 171, 172, 181, 197, 200, 204, 205, 218, 244, 281, 282, 333.
Bohemia, 275.
Boristenes (Dniéper), 275.
Bósforo, 275, 298.
Brias, 165.
Bruto, 415.
Bubastis, 16, 17, 24, 31, 41, 42, 48, 53, 54, 55, 57, 58, 63, 67, 69, 75, 78, 83, 95, 101, 131, 140, 154, 158, 171, 172, 173, 193, 196, 198, 200, 202, 204, 206, 218, 219, 223, 274, 278, 292, 293, 317, 322.
Buhen, 219, 245, 247.
Busiris, 16, 55, 63, 67, 68, 69, 122, 200, 204, 280.
Buto, 200.
Buto, 16, 18, 62, 63, 68, 102, 118, 131, 159, 193, 198, 200, 206, 217.
Buyuwawa, 17.

Cabrias, 316, 317, 319, 321, 326.
Caditis (Jerusalén), 266.
Calcídica, 327.
Calcis, 89.
Caldea, 136, 142, 187, 225, 226, 232, 233, 237, 269.
Caldeos, los, 231, 241.
Calias, 318, 319.
Cambises, 150, 215, 254, 257, 260, 262, 263, 264, 265, 267, 268, **271,** 278, 279, 297.
Cambisu, 278.
Cambisu Tamieia, 278.
Campania, 89.
Canaán, 23.
Cananeos, los, 22, 29, 32, 42.
Candaules, 90.
Capadocia, 86, 87, 416.
Caraxos, 169.
Caria, 120, 316.
Carios, los, 121, 128, 134, 158, 166, 266.
Carmania, 257, 259.
Carondas, 152, 153, 157.
Cartago, 90, 128, 155, 160, 268, 273, 276, 298, 299, 386, 390.
Casandannes, 268.
Casandro, 385.
Casius, monte, 262.
Caspio, mar, 138, 145, 292, 305, 387.
Caspios, los, 136, 277, 298.
Catania, 152.
Catón, 414.
Cáucaso, 89, 121, 253, 257, 294, 416.
Ceres, 246.
César, 399, **413,** 414, 415, 416.
Cesarión, 399, 414, 415, 416.
Ciaxares, 138, 146, 150.
Cibeles, 154.
Cibira, 165.
Cícladas, 91, 381, 387, 402.
Cilicia, 27, 90, 132, 305, 316, 387, 388, 416.
Cilicios, los, 266.
Cime, 89.
Cimerios, los, 90, 117, 120, 134.
Cimón, 302, 303.
Cipselos, 151.
Cirenaica, 413, 416.
Cirene, 160, 161, 164, 169, 267, 268, 302, 305, 381, 382, 385, 394.
Ciro, 144, 226, 235, 242, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 264, 267, 268, 292, 361.
Ciro el Joven, 304, 311, 312.
Cirópolis, 256, 292.
Clazomene, 90, 167, 248, 315, 367, 369.
Cleómenes, 380, 397.
Cleopatra I, 399.
Cleopatra VII, 399, **414,** 415, 416, 417.
Cnido, 167, 313, 314, 387.
Colofón, 89, 90, 151, 242, 302, 314, 369.
Cólquidos, los, 298.
Columnas de Hércules, 90, 140.
Conon, 312, 313.
Corasmia, 272.
Corasmios, los, 277, 298.
Corcira, 89, 183.
Corinto, 90, 91, 139, 151, 153, 156, 159, 165, 183, 246, 257, 258, 301, 312, 313, 314, 315, 316, 327, 379, 387.
Corinto, Liga de, 315, 329, 379.
Coroilos, 248.
Cos, 389.
Craso, 413, 414, 416.
Creso, 164, 165, 166, 169, 175, 255, 257, 259, 260, 261, 262, 264, 267.
Creta, 89, 91, 147, 237, 244, 387.
Cretenses, los, 157, 166, 237.
Critias, 369.
Critón, 369.
Crotona, 90, 160, 237.

Chattina, 114.
Chemnis, 198.
China, 386, 389, 416.
Chipre, 16, 27, 86, 90, 103, 108, 132, 154, 158, 163, 169, 259, 261, 301, 305, 314, 315, 316, 385, 387, 389, 413, 416.
Chipriotas, los, 86, 139, 157, 266, 298.

Dadamis, 318.
Dadicos, los, 298.
Dafne, 128, 160.
Dakhleh, 35, 37, 43.
Dakkeh, lám. 100-360/361.
Damasco, 26, 29, 30, 31, 33, 43, 83, 84, 92, 142, 229, 260, 292, 389, 396.
Daniel, 144.
Darío I, 43, 140, 175, 217, 218, 224, 264, 265, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 299, 300, 302, 303, 305, 306, 307, 308, 309, lámina 80-312/313, 315, 316, 321, 324, 327, 350, 360, 361, 394.
Darío II, 150, 280, 304, 311, 364.
Darío III Codomano, 323, 329.
Dascilio, 255.
David, 22, 23, 28, 29, 41, 135, 260.

Deir el-Bahari, 247.
Deir el-Medineh, 200, 285, 291.
Dejoces, 135, 136, 150.
Delfos, 91, 159, 165, 169, 244, 248.
Delos, 159, 198, 299, 301, 313, 385.
Demarato, 295.
Deméter-Isis, 362.
Demetrio de Falero, 380.
Democedes, 221.
Demócrito de Abdera, 335, 336, 368, 372, 374.
Demóstenes, 329.
Denderah, 102.
Diágoras de Melos, 334, 335, 368.
Didímeo, 158, 159, 167.
Diodoro, 93, 94, 95, 97, 113, 126, 215, 216, 241, 278, 285, 301.
Diodoto I, 387.
Diógenes de Sínope, 335, 368.
Dionisos, 154, 155, 222, 362, 363.
Dionisos-Osiris, 362.
Dípilo, 244.
Disoros, 327.
Divina Adoradora de Amón, 281.
Djedkhonsuiuefankh, lám. 66-248/249.
Djeser, 353.
Doloaspis, 379.
Dora, 28.
Dorios, los, 89, 160, 167, 266.
Dracón, 152.
Dur-Sharrukin, 86, 107.

Ecbatana, 135, 254.
Edfú, 123, 218, 280, 317, lámina col. VIII-328/329, lámina 94-344/345, láminas 97, 98 y 99-360/361, 391.
Edom, 22, 28, 139, 141, 142.
Edomitas, 28.
Éfeso, 89, 90, 91, 114, 151, 156, 157, 158, 164, 165, 245, 274, 302, 314, 369, 388, 389, 415.
Egeo, mar, 27, 87, 132, 146, 147, 165, 167, 360, 389, 403.
Egina, 156, 257, 301.
Eginetas, los, 167.
Egos Potamos, 311, 312.
Ekrón, 106.
Elam, 26, 87, 112, 133, 138, 145, 253, 270, 294.
Elamitas, los, 26, 133.
Elea, 242, 367.
Eleáticos, los, 159.
Elefantina, 23, 24, 55, 58, 59, 63, 65, 111, 112, 123, 127, 160, 193, 197, 218, 245, 278, 360.
Eleusis, 183, 248, 358, 362, 363.
El-Hibeh, 176.
Élida, 389.
El-Kab, 212, 265, 309.
El-Kabrit, 292.
El-Khargeh, 19, 280, 306, 350, 364.
El-Wase, 133.
Empédocles de Agrigento, 335, 361, 366, 367, 376.
Enéada, 37, 55, 203, 239, 280.
Eolios, los, 167, 266.
Epiro, 327.
Eretria, 89.
Escilax de Carianda, 274, 291, 292.
Escitas, los, 134, 294.
Escitia, 253, 275.
Esemteu, 170, 180.
Esmirna, 91, 389.
Esneh, 391.
Esopo, 165, 169.
España, 27, 90, 275, 389, 390.
Esparta, 165, 231, 255, 261, 276, 295, 298, 301, 311, 312, 313, 315, 316, 318, 319, 321, 322, 327.
Estatira, 321.
Etíopes de África, los, 298.
Etíopes de Asia, los, 298.
Etiopía, 54, 56, 113, 133, 197, 264, 268, 322.
Etruscos, los, 27, 89, 114.
Eubea, 90, 151, 257, 389.
Éufrates, 25, 86, 107, 134, 138, 139, 141.
Eurípides, 299, 334.
Europa, 275, 297, 314, 331.
Evágoras, 314, 315, 325.
Extremo Oriente, 253, 396.
Ezequías, 103, 104, 107.
Ezequiel, 28, 144, 225, 237.

Fanes, 158, 262, 263.
Farbaitos, 16, 67, 123.
Farnabaces, 318.
Faros, 27, 166, 331.
Farsalia, 414.
Faselis, 167.
Fayum, 272, 280, 291, 384.
Fenicia, 26, 31, 89, 90, 134, 138, 141, 145, 147, 154, 157, 159, 225, 253, 262, 293, 294, 303, 305, 318, 320, 323, 330, 403, 416.
Fenicios, los, 27, 28, 57, 86, 89, 90, 91, 121, 139, 140, 150, 155, 157, 158, 266, 276, 296, 297, 314, 333, 334.
Ferécides de Siro, 236, 237, 251.
Feros, 285.
Filae, lám. 87-312/313.
Filipo I, 327, 328, 329.
Filipo Arrideo, lám. 102-360/361.
Filistea, 90, 107.
Filisteos, los, 23, 135, 330.
Focea, 167.
Francia, 275.
Fraortes, 133, 135, 138, 150.
Frigia, 89, 120, 318, 359.
Frigios, los, 297, 298.

Gabelus, 150.
Gades (Cádiz), 27.
Gálatas, los, 402.
Galias, 414.
Galilea, 227.
Gandarienses, los, 298.
Gaumata, 150, 268.
Gaza, 330, 382.
Geb, 208.
Geb, 278.
Gebel Barkal, lám. 30-120/121.
Gebelein, 21.
Gézer, 23, 41.
Gibraltar, 27, 140, 150.
Giges, 90, 91, 117, 119, 151, 157.
Godolías, 142, 160.
Golfo Elanítico, 292.
Golfo Pérsico, 86, 87, 88, 133, 141, 144, 145, 153, 259, 270, 292, 294, 300, 396.
Gorgias, 369.
Gran Bretaña, 90.
Gránico, 329.
Grecia, 65, 89, 90, 97, 145, 152, 154, 155, 156, 159, 165, 166, 168, 169, 202, 212, 220, 231, 236, 238, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 256, 258, 260, 268, 275, 276, 294, 295, 296, 297,

298, 299, 300, 301, 302, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 321, 322, 323, 328, 329, 334, 361, 362, 363, 364, 365, 369, 370, 374, 385, 389, 396, 402.
Griegos, los, 90, 91, 93, 121, 128, 134, 139, 144, 150, 155, 157, 158, 160, 163, 166, 168, 192, 201, 214, 218, 220, 233, 234, 236, 238, 245, 246, 248, 251, 260, 263, 267, 270, 275, 276, 282, 295, 297, 300, 313, 314, 316, 319, 321, 327, 330, 333, 334, 335, 336, 353, 360, 361, 362, 363, 370, 380, 381, 382, 391, 392, 393, 394, 395, 402, 404.
Guadalquivir, 90.
Guedalia, 160.

Hadad, 22
Halicarnaso, 167, 262, 387, 395.
Halys, 146, 165, 253, 255.
Hamath, 107.
Hammurabi, 87, 142, 143, 150, 218, 328, 375.
Hapidjefa, 412.
Harakhti, 71.
Harmakhis, lám. 20-88/89.
Harpalo, 255.
Harpócrates, 402.
Harsafes, 16, 17, 24, 38, 43, 46, 175.
Harsiese I, 16, 41, 45, 46, 48, 54, 62.
Harsiese II, 41.
Harua, lám. 24-88/89.
Harrán, 135.
Hathor, 16, lám. 13-56/57, lám. 43-184/185, 206, 212, 249.
Hatshepsut, 130, 219, 245, 247.
Hatti, 87, 89, 119.
Hattusil III, 119.
Hazael, 229.
Hebreos, los, 22, 29, 30, 225, 239, 266.
Hecateo de Mileto, 336.
Hekakheperre Sheshonq, 34.
Hélade, 91, 331.
Helenión, 167.
Helesponto, 121, 261, 266, 303, 403.
Heliópolis, 16, 18, 36, 54, 55, 56, 59, 62, 63, 64, 67, 73, 102, 116, 118, 119, 131, 171, 172, 173, 185, 193, 263, 278, 365.
Helios, 402.
Heniat, lám. 31-152/153.
Henuttaui, 13, láminas 4 y 8-24/25, 40.
Heqet, 354.
Hera, 167, 169.
Heraclea del Ponto, 151, 390.
Heracleópolis, 16, 17, 18, 24, 38, 40, 46, 55, 63, 67, 69, 70, 71, 123, 124, 129, 131, 174, 175, 189, 205, 273, 278, 329.
Heráclito de Éfeso, 251, 335, 365, 366, 376.
Herihor, **9**, 15, 16, 19, 20, 22, 39.
Hermópolis, 54, 55, 56, 67, 69, 70, 206, 223, 278, 306, 317, 349.
Heródoto, 53, 59, 104, 116, 118, 120, 127, 135, 140, 146, 148, 159, 161, 162, 170, 182, 184, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 204, 205, 207, 213, 214, 215, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 231, 237, 238, 250, 251, 255, 262, 264, 265, 266, 271, 272, 274, 282, 285, 287, 293, 295, 297, 298, 305, 306, 307, 336, 354, 361, 370.
Herukheb, lám. 2/3-24/25.
Hibe, véase *Asia*.
Hicsos, los, 104, 194.
Hiparco, 261.
Hipias, 261.
Hipias (de Elis), 369.
Hipócrates, 217.
Hiram, 22, 28, 29.
Hircania, 304.
Histaspes, 300.
Hititas, los, 25, 27, 30, 86, 87.
Holanda, 275.
Hor, 308.
Horemheb, 49, 182.
Hornekhti, lám. 12-56/57.
Horus, 49, 54, 55, 56, 62, 63, 70, 100, 105, 116, 123, 132, 158, 162, 198, 201, 204, 206, 209, 213, lám. 60-248/249, 280, láminas 71 y 75-280/281, 281, lám. 94-344/345, 351, 365.
Horus-Apolo, 361.
Horus niño, 402.

Iámblico, 242, 362.
Iaxartes, 256, 298.
Ibi, lám. 45-184/185.
Ieturoz, 178.
Ieturu, 308.
Imbros, 315, 320.
Imhotep, lám. 63-248/249, 353, 358.
Inaros el Libio, 310.
India o *Indias*, 26, 31, 87, 121, 137, 145, 147, 165, 168, 253, 269, 274, 275, 291, 292, 294, 303, 305, 314, 331, 386, 389, 395, 396.
Indo, 256, 259, 269, 272, 274, 291, 293, 298, 305, 394, 396.
Inglaterra, 275.
Inhor, 301, 302, 303.
Irán, 225, 256, 267, 360.
Isaías, 104, 226, 228, 237, 360.
Isemkheb, lám. 1-24/25.
Ishtar, 359, 375.
Isis, 20, 100, 154, 197, 198, 200, 206, 209, 218, 229, 251, 280, 352, 353, 354, 359, 362, 363, 391, 402.
Iso, 329.
Israel, 22, 31, 33, 43, 84, 85, 103, 114, 135, 150, 237, 249, 360.
Israelitas, los, 32, 136, 150, 160.
Ister (Danubio), 275.
Italia, 27, 89, 389, 417.
Itanos, 387.
Itobaal I, 106.
Itobaal II, 107.
Itobaal III, 160.
Iuput, 25, 41, 45, 67, 73.
Iurith, 13, 39, 40, 42, 68.

Jaffa, 104.
Jeniso, 262.
Jenocles, 248.
Jenófanes, 242, 243, 258, 325, 366.
Jeremías, 141, 159, 160, 237.
Jerjes, 266, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 303, 312.
Jerjes II, 304.
Jeroboam, 32.
Jerusalén, 22, 23, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 42, 83, 91, 103, 104,

107, 108, 138, 139, 141, 146, 159, 160, 228, 262, 274, 291, 360, 416.
Joacaz, 139.
Joaquim, 139, 141, 142, 146, 159.
Jonia, 84, 114, 151, 164, 166, 175, 244, 248, 255, 256, 257, 258, 260, 267, 269, 279, 294, 299, 300, 303, 311, 312, 314, 315, 323, 327, 333, 367, 381, 388.
Jonios, los, 90, 128, 158, 167, 169, 193, 233, 234, 245, 248, 266, 335.
Jordán, 292, 358.
Josías, 139, 141, 249.
Judá, 29, 33, 103, 108, 139, 141, 160.
Judea, 114, 389.
Judíos, los, 121, 142, 144, 150, 193, 226, 229, 230, 260, 270, 277, 278, 382.
Júpiter, 297.

Kapes, 116.
Kar-Bel-Matati, véase *Sais*.
Karkemish, 25, 84, 86, 87, 114, 146.
Karnak, 13, 29, 33, lámina 14-56/57, 71, 72, 86, lámina 19-88/89, 102, 105, lámina 26-120/121, 123, 129, 130, 131, 193, lám. col. IV-200/201, 218, 222, 245, 248, 280, 317, lámina 96-360/361.
Karomama, 41, 46, 53, lám. 16-88/89.
Kashta, 66, 115, 116.
Kemi, 216.
Kerkeosiris, 404.
Khabbash, 329.
Khaemuaset, 204.
Khepri, 280, 364.
Khnum, 55, 76, 204, 223.
Khnum-Ra, 112.
Khonsu, 100, 178, 218.
Khonsu-Heracles, 361.
Khorsabad, véase *Dur-Sharrukin*.
Khuit, 56.
Kipros, 169.
Kish, 68.
Kom-Ombo, 391.
Koptos, 293, 305, 396.
Kus, 73, 115.

Labineto, 146.
Lacedemonia, 169.
Ladiké, 164, 268.
Lagash, 68.
Lágidas, 343, 381, 384, 386, 394, 398, 407.
Lampsaco, 333, 334, 369.
Larissa, 248.
Larsa, 68.
Lemnos, 315, 320.
Leontópolis, 67, 73, 75.
Lépido, 415, 416.
Lesbios, los, 168.
Lesbos, 157, 244.
Letópolis, 55, 68, 119.
Leucipo de Mileto, 335, 368, 372, 374.
Líbano, 30.
Libia, 17, 24, 67, 79, 89, 140, 141, 199, 305, 385.
Libios, los, 21, 23, 25, 40, **45,** 66, 79, 113, 127, 160, 191, 321.
Libu, los, 68.
Licia, 387.
Licios, los, 266.
Licón, 376.
Lidia, 90, 91, 92, **117,** 119, 120, 121, 132, 138, 145, 146, 152, 153, 156, 157, 164, 175, 248, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 261, 267.
Lidios, los, 163, 164, 230, 248, 255, 298.
Ligdamis, 258, 259.
Limir-ishshakku-Assur, v. *Atribis*.
Lindos, 169.
Lixos, 27.
Locria, 152.
Lombardía, 89.
Lúculo, 413.
Luxor, 21, 102, 194, 196, 221, 222, 330.

Maat, 124, 126, **227,** 228, 229, 249, 261, 371.
Macedonia, 275, 324, 327, 391.
Magna Grecia, 90, 237, 242, 257, 258, 261, 367, 369.
Magos, los, 136, 150.
Mahasarte, 16, 19, 21, 39.
Maionios, los, 89.
Makare, 13, 19, 21, 24, 39.
Malik, 359.
Malta, 27.
Manasés, 108.
Mandane, 254.
Manetón, 24, 42, 48, 317, 401.
Mansión de Osorkón I, La (ciudad), 71.
Maratón, 258, 276, 294, 295, 300, 330.
Marduk, 135, 259, 267, 269, 281, 296, 297.
Marea, 128.
Marte, 201.
Mashauash, los, 17, 39, 40.
Massalia, 248.
Meandro, 89, 165.
Media, 85, 137, 145, 150, 254, 255, 305, 416.
Medinet Habu, lám. 18-88/89, 102, 194, 224.
Medos, los, 133, **135,** 144, 145, 146, 149, 166, 230, 254, 268, 298, 304.
Megabizo, 303, 310.
Megara, 90, 91, 151, 152, 153, 246, 257, 258, 370.
Megiddo, 29, 33, 139, 227.
Melas, 91, 151, 164.
Meliddu, 107.
Melitos, 376.
Melqart, 225, 359.
Memnón de Rodas, 323, 329.
Mendes, 16, 31, 55, 56, 59, 62, 64, 67, 110, 312, 321.
Menes, 68, 183, 199, 330.
Menfis, 17, 27, 31, 35, 36, 47, 55, 56, 57, 67, 69, **72,** 74, 75, 100, 101, 102, 105, 106, 109, 110, 111, 112, 117, 118, 119, 121, 124, 125, 131, 140, 157, 158, 160, 167, 171, 172, 173, 175, 186, 193, 197, 199, 202, 204, 205, 217, 222, 263, 264, 265, 273, 277, 278, 279, 280, 290, 293, 296, 301, 306, 309, 310, 317, 322, 328, 329, 330, 331, 337, 361, 379, 380, 381, 386, 394.
Menkheperre, 19, 21, 39, 41, 46.

Mentu, 189.
Mentuemhat, lám. 23-88/89, 101, 105, 110, 111, 120, 123.
Mentukhepeshef, lám. 7-24/25.
Merikare, 226, 249.
Mermnadas, 90, 120, 121, 153.
Meroe, **113,** 278.
Mesed, 73.
Mesopotamia, 26, 27, 28, 29, 38, 83, 84, 87, 88, 95, 106, 108, 133, 134, 136, 137, 142, 143, 145, 147, 150, 225, 253, 254, 256, 270, 272, 277, 292, 293, 294, 296, 314, 328, 381, 387, 392
Metágenes, 248.
Metaponto, 90.
Metelis, 68, 75.
Metimna, 156.
Micala, cabo, 299, 314, 329.
Micenas, 297.
Micenios, los, 166.
Micerinos, 195, 208.
Milciades, 165.
Milesios, los, 157, 167, 168, 235, 237, 365, 367, 369.
Milesios, muro de los, 90, 157.
Mileto, 89, 90, 91, 114, 151, 154, 157, 158, 161, 167, 230, 232, 233, 234, 237, 244, 255, 258, 261, 275, 314, 368, 369, 374, 387, 389, 390.
Mimnermo, 236.
Min, 50, 100, 200.
Mineos, los, 292.
Misios, los, 298.
Mitanni, 87, 138, 270, 305.
Mitannios, los, 136.
Mitetis, 260.
Mitilene, 167, 169, 263.
Mitilenos, los, 263.
Mitra, 136, 361.
Mitrídates, 413.
Moab, 141.
Moeris, lago, 291, 296.
Moloch, 359.
Momenfis, 161.
Montubaal, 65.
Moscos, los, 298.
Mostai, 73.
Mot, 360.
Musen, 17.
Mut, 100, 105, 360.
Muthis, 314, 325.
Mutnedjem, 39.
Mutrud, 311.

Nabateos, los, 292.
Nabonid, 257, 259.
Nabopolasar, 134, 135, 138, 139, 145.
Nabucodonosor I, 26, 139, 141, 142, 144, **145,** 150, 159, 160, 163.
Nabu-shezib Anni, véase Psammético I.
Nakhtefmut, 14, 40.
Namart, 67.
Napata, 25, 66, 68, 69, 70, 71, 74, 97, 98, 99, 100, 101, 105, 110, 111, 112, 113, 115, 117, 119, 127.
Naucratis, 167, **168,** 193, 243, 244, 248, 259, 302, 317, 321, 336, 361, 381, 382.
Naxos, 91, 244, 258.
Neandria, 248.
Necao, 103, 106, 108, 110, 112, 118, 119, 135, **139,** 140, 141, 146, 148, 158, 159, 162, 166, 262, 291, 292.
Necao II, lám. 58-216/217.
Nectanebo I, 218, lám. 59-248/249, lám. 87-312/313, **317,** 319, 321, 322, 325, 326.
Nectanebo II, **321,** 322, 325, 326.
Neferabu, 40.
Neferites I, **312,** 325.
Neferites II, 317, 325.
Neferkare, 41.
Neferti, 227.
Neftis, 209, 229, 352, 353.
Negro, mar, 87, 138, 145, 165, 168, 259, 275, 403.
Neith, 55, 73, 162, 171, 174, 191, 196, 197, 200, 264, 269, 277, 279, 280, 292, 317, 321.
Neith-Atena, 361.
Nekhbet, 212, 213, 265.
Nekhen, 280.
Neleidas, 151.
Nemrod, 41, 46, 70, 71.
Neohititas, los, 85.
Neptuno, 247.
Néstor, 65.
Nesubanebdjed, véase Smendes.
Nesubast, 35, 36, 43.
Nesuptah, 101.
Nínive, **83,** 106, 107, 108, 110, 111, 112, 117, 118, 119, 120, 125, 130, 133, 134, 135, 138, 141, 386.
Nitocris, 120, 131.
Norte, mar del, 140.
Nubia, 12, 19, 25, 38, 46, 55, **66,** 70, 87, 99, 100, 105, 123, 146, 291, 395, 397.
Nubios, los, 17, 121.
Nuri, lám. 28/29-120/121.
Nut, lám. 5-24/25, 71, 195, 206, 208.
Nut-Amón, véase *Tebas*.

Octavio, 415, 416, 417.
Okhos, 304.
Olimpia, 246, 247, 370.
Onchsheshonqy, 283, 285, **344,** 358.
Orodes, 416.
Orontes, 139, 142, 159.
Ortágoras, 151.
Osimandias, 215, 216.
Osiris, 49, 50, 100, 116, 131, 154, 155, 157, 159, 162, 172, 192, 197, 198, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 211, 212, 213, 222, 225, 229, 237, 238, 239, 251, 279, 280, 352, 359, 362, 363, 372, 402.
Osiris, Amón y Ra (trinidad), 280.
Osiris-Apis, 205.
Osiris, Ra y Ptah (trinidad), 239.
Osorkón I, 16, 24, 33, **34, 35,** 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, lámina col. II-104/105, 228, 290.
Osorkón II, 24, 25, 41, 43, 45, 46, 67, 272, 305.
Osorkón III, 40, 42, 67, 68.
Osorkón IV, 42, 73.
Osorkón (gran sacerdote, hijo de Takelot II), 41, 46, 48.
Oxus, 272, 292.
Oxus, lago (Mar de Aral), 256, 292.

Pabasa, lám. 40-184/185, lám. 53-216/217.
Paflagonios, los, 298.

Pakrur, 110, 112.
Palestina, 22, 23, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 45, 83, 87, 92, 103, 104, 105, 106, 107, 120, 132, 134, 138, 139, 142, 144, 154, 157, 158, 159, 163, 213, 227, 228, 249, 260, 262, 305.
Pami, 41.
Panambu, 64.
Panfaes, 165.
Panfilia, 387, 388.
Pangeo, 327.
Panhelénica, liga, 327.
Panópolis, 41, 50.
Pantaleón, 164.
Papremis (¿Tanis?), 201, 301.
Paricanios, los, 298.
Parisatis, 321.
Parménides de Elea, 335, 367.
Partenón, 247, 299.
Partia, 387.
Partos, los, 298, 414, 416.
Pasargadas, los, 137.
Pasebkhamnut, véase Psusennes I.
Patumos, 140.
Pausiris, 303.
Pedamenope, lám. col. VI-264/265.
Pedubast, 24, 42, 48, 62, 65.
Pefnefdubast, 67, 71.
Peftchaudibastet, 40.
Peftuachons, 180.
Pekror, 103.
Peloponeso, 89, 261, 311.
Pelops, 297.
Pelusa, 104, 128, 160, 191, 262, 263, 322.
Pella, 329.
Pemu, 64, 65.
Pendjab, 394, 396.
Pepi I, 406.
Per-Atum, 55.
Pérdicas, 327, 385.
Per-Djehuti, 55.
Pérgamo, 387, 388, 389, 390, 403.
Periandro, 151, 156, 159, 183.
Pericles, 299, 301, 302, 333, 376.
Persas, los, 135, 137, 149, 232, 255, 257, 263, 264, 268, 271, 277, 290, 295, 298, 301, 304, 309, 319, 329.
Per-Seped, 16, 55, 59, 65, 110, 131.
Persépolis, 299.
Persia, 144, 237, 254, 256, 257, 259, 260, 261, 268, 269, 270, 275, 276, 278, 281, 293, 294, 295, 299, 300, 301, 302, 303, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 320, 321, 324, 325, 329, 361.
Pesinonte, 274.
Pestum, 246, 247.
Peteisis, 124, 170, 186, 190, 221, 308.
Petemenhotep, 308.
Petisis, 69, 73, 116, 379.
Petosiris, lám. 81-312/313, 349, 354, 375, 391.
Petra, 292.
Piankhi, 15, 19, 21, 39, 42, 56, 60, 66, **68,** 75, 79, 93, 97, 98, 99, 104, 107, 109, 115, 116, 120, 131.
Píndaro, 164.
Pinedjem I, 16, 19, 20, 21, 39.
Pinedjem II, 20, 39.
Pi-Ramsés, 20.
Pirro, 387.
Pisapti, 67, 103.
Pisidia, 316.
Pisistrátidas, 261.
Pisístrato, 171, 257, 258, 259, 260, 261.
Pisutnes, 304.
Pitágoras, 169, 202, **236,** 245, 251, 258, 335.
Platea, 299.
Platón, 241, 328, 333, 334, 335, 336, 361, **370,** 371, 376.
Plutarco, 241, 401.
Plutón, 402.
Polícrates, 171, 237, 258, 259, 260.
Pompeya, 97.
Pompeyo, 413, 414.
Ponto, 165, 275, 305, 318, 416.
Ponto Euxino, 89, 91, 146, 158, 256, 261, 266, 275, 315, 318.
Priene, 89, 389.
Pródico, 369.
Propileos, 247.
Prosopis, 67, 75.
Prosopitis, 301.
Protágoras de Abdera, 334, 335, 368, 369.
Psamético I, 48, 106, 110, 112, **118, 121, 122,** 123, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 131, **132,** 138, 148, 161, 166, 176, 179, 196, 205, 212, 308.
Psamético II, 146, 148, 159, 308.
Psamético III, 148, 260, 262, 263, 264, 265, 267, 279.
Psamético (canciller) lám. 43-184/185.
Psamético (hijo de Periandro), 159.
Psamético (jefe del partido nacional), 302, 303, 310, 311.
Psamético-Neith, lám. 39-152/153.
Psaméticos, 128, 132, 380, 381.
Psammuthis, 314, 325.
Pseudo-Platón, 234.
Pshenesi, 308.
Psusennes I, 19, 20, 21, láminas 5 y 6-24/25, 35, 36, 39, 41, 53.
Psusennes II, **17,** 23, 24, 32, 34, 39, 41.
Ptah, 17, 56, 72, 73, 74, 101, 102, 112, 115, 117, 118, 119, 131, 172, 175, 186, 194, 197, 199, 202, 203, 204, 205, 264, 278, 283, 290, 353, 379.
Ptah-Hefaistos, 361.
Ptahhotep, 50, 226, 228, 285, 343, 346, 347, 370.
Ptolemaida, 381, 382.
Ptolomeo I Sóter I, 380, 385, 386, 387, 397, 399, 406.
Ptolomeo II Filadelfo, 325, 387, 388, 394, 396, 397, 399, 401.
Ptolomeo III Evergetes, 388, 396, 399, 403, 404, 406, 410.
Ptolomeo IV Filopátor, 358, 392, 399, 403, 404, 406, 410.
Ptolomeo V Epífanes, 399, 401, 403, 406, 410.
Ptolomeo VI Filométor, 399, 412.
Ptolomeo VII Eupátor, 399.
Ptolomeo VIII Evergetes II, 399, 404.
Ptolomeo IX, 399.
Ptolomeo X Sóter II, 399, 413.
Ptolomeo XI Alejandro I, 391.
Ptolomeo XII Alejandro II, lámina 103-392/393, 413.
Ptolomeo XIII Auletes, 399, 413, 414, 415.
Ptolomeo XIV, 399.
Ptolomeo XV, 399.
Ptolomeos, 140, 159, 174, 175, 216, 217, 218, 223, 293, 294,

309, 326, 343, 356, 358, 362, **379,** 380, 381, 385, 394, 401, 402, 406, 411, 414, 415.
Pueblos del Mar, los, 9, 25, 26, 79, 143.
Punt (Arabia y Somalia), 22, 27, 30, 31, 113, 291.

Qadesh, 139, 228.
Qatna, 228.
Qoseir, 293.
Quersoneso de Tracia, 318, 388.
Quío, 157, 167, 230, 315.

Ra, 19, 37, 51, 54, 55, 56, 63, 70, 71, 73, 116, 118, 124, 132, 162, 172, 194, 203, 204, 206, 208, 211, 212, 213, 225, 229, 231, 232, 237, 239, 243, 279, 280, 292, 297, 349, 352, 364, 365, 366, 371, 372, 386, 391, 402.
Rabirio Póstumo, 414.
Rafia, 93, 381, 402, 404.
Ragüel, 142.
Ramesidas, 9, 66.
Ramsés II, 9, 20, 21, 48, 66, 119, 192, 194, 204, 214, 249, 320.
Ramsés III, 9, 17, 20, 24, 38, 43, 48, 194, 211, 224, 227, 290, 407.
Ramsés IV, 20.
Ramsés X, 39.
Ramsés XI, 9.
Rashnón, 361.
Redisiyeh, 250.
Rekhmire, 149.
Renenutet, 76.
Roboam, 32, 33.
Rodas, 91, 167, 169, 313, 314, 386, 390, 393, 395, 403.
Rodopis, 169.
Rojo, mar, 26, 27, 29, 34, 139, 140, 142, 147, 270, 274, 291, 292, 294, 303, 313, 314, 396.
Roma, 97, 386, 387, 389, 395, 403, **413,** 414, 415, 417.
Romanos, los, 413, 415.
Roxana, 386.
Rubicón, 414.
Ruru, 308.
Rusia, 275.

Saba, 30, 108, 291.
Sabeos, los, 292.
Sacios, los, 298.
Sadiates, 164.
Safo, 154, 169, 183.
Sais, 16, 23, 31, 42, 43, 54, 55, 57, 59, 60, 63, 67, 68, 69, 70, 73, 74, 75, 78, 91, 92, 93, 96, 97, **98,** 103, 106, 108, 110, 112, 113, 118, 119, 120, **121,** 122, 127, 131, 132, 148, 151, 153, 154, 157, **158,** 159, **161,** 168, 171, 173, 174, 182, 191, 193, 195, 196, 197, 200, 204, 216, 217, 218, 255, 256, 257, 258, 259, 262, 263, 264, 267, 268, 277, 279, 280, 301, 302, 304, 311, 317, 321, 362, 380.
Saitas, los, 212, 218, 219, 280.
Salamina, 299, 300, 329.
Salamina (de Chipre), 314.
Salmanasar III, 84.
Salmanasar V, 85.
Salomón, 23, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 42, 43, 84, 91, 97, 136, 150, 154, 226, 228, 229, 291.
Samal, 114.
Samaria, 83, 85, 92, 107, 229.
Samios, los, 167, 168.
Samos, 157, 169, 171, 185, 221, 222, 236, 237, 244, 258, 259, 260, 261, 369, 387, 403.
Samotracia, 387.
Samuel, 22, 228.
Sanchoniatón, 360.
Saqqarah, 205, 353.
Sarangeos, los, 298.
Sarapis, 402.
Sardes, 89, 90, 91, 117, 119, 120, 121, 128, 144, 145, 146, 147, 151, 153, 155, 156, 157, 164, 165, 166, 169, 230, 256, 257, 259, 261, 262, 274, 275, 314, 315.
Sargón, 68, 134.
Sargón II, **85,** 92, 93, 103, 107, 111, 115.
Sasánidas, 249.
Satanás, 144, 225, 360.
Sataspes, 300.
Sauiunra, lám. 27-120/121.
Saúl, 22.

Sebennitos, 16, 55, 62, 64, 67, 69, 73, 317.
Sedecías, 141, 142, 160.
Segesta, 301.
Sekhmet, 212.
Seleucia, 381, 386.
Seleucia de Pieria, 388.
Seléucidas, 360, 381, 382, 387, 390, 396, 414.
Seleuco II, 388.
Selinonte, 160, 247.
Senaquerib, 90, 103, 104, 105, 106, 107, 115.
Serapeum, 40, 264.
Serbonis, lago, 262.
Sesbassar, 260.
Sesostris, 245.
Sesostris II, 291.
Seth, 20, 49, 194, 200, 201, 206, 208, 212, 222, 351, 354, 362, 365.
Sethi I, 20, 250.
Shabaka, 98, 99, **100,** 101, 102, 103, 115, 116, 126, 171, 175.
Shabataka, **103,** 111, 115, 116.
Shai, 76.
Shamash-shum-ukin, 133, 158, 359, 361.
Shapenupet I, lám. 10-56/57.
Shapenupet II, 111, 120.
Shapenupet III, 120.
Sheshonq I, 13, 14, **17, 23, 24,** 25, 32, 33, 34, 35, 37, 39, 40, lám. col. I-40/41, 41, 45, 48, 53, lám. 14-56/57, 66, 67, 83, lám. 17-88/89, 194, 228.
Sheshonq II, 41.
Sheshonq III, 24, 41, 47, 48, 67.
Sheshonq IV, 41.
Sheshonq V, 42.
Sheshonq (hijo de Osorkón I), 41.
Sheshónquidas, **23,** 34, 46, 48, 75, 102, 272.
Shu, 50, 208, 232, 240, 280, 360.
Siamon, 17, 22, 23, 38, 41.
Síbaris, 90, 160, 261.
Sicilia, 27, 89, 299, 301, 385.
Sicione, 151, 153, 156, 161, 257.
Sículos, los, 27, 89.
Sidón, 16, 26, 27, 31, 106, 107, 108, 139, 140, 147, 159, 225, 227, 275, 321, 322, 330, 385, 387.
Siene, 278.

Sila, 413.
Simónides de Amorgos, 236.
Simónides de Ceos, 236.
Sinaí, 106, 133, 292, 389, 397.
Siracusa, 90, 160, 299, 313.
Siria, 22, 26, 27, 31, 35, 43, 63, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 92, 93, 103, 105, 107, 134, 135, 138, 141, 144, 146, 158, 159, 160, 163, 169, 220, 237, 242, 249, 253, 270, 271, 276, 292, 305, 320, 321, 323, 359, 360, 381, 388, 389, 401, 415, 416.
Sirios, los, 121, 157, 262, 298, 300, 361.
Siwa, 330, 379.
Siuf, 162.
Siut, 24, 57.
Skyros, 315, 320.
Smatauitefnakht, 322, 329, 330, 331.
Smendes, 9, 18, 20, 22, 39, 42, 56.
Sócrates, 299, 313, 334, 335, 336, **368, 369,** 373.
Sófocles, 299.
Sogdiana, 387.
Sogdianos, 304.
Sogdianos, los, 298.
Sokar, 55.
Sokaris, 352.
Solón, 94, 97, 152, 153, 157, 161, 169, 244.
Sopdu, 55.
Subarru, 135.
Suez, 121, 274, 278, 292, 293, 294.
Sumer, 26, 68, 234.
Susa, 26, 133, 256, 259, 269, 271, 272, 274, 277, 279, 295, 299, 302, 303, 311, 314, 315, 318, 321, 330, 386.
Sutekh, 36.
Syennesis, 146.

Taenisetimu, lám. 34-152/153.
Tahait (¿Atribis?), 62, 64.
Taharqa, lám. 21-88/89, 104, **105,** 108, 109, 111, 115, 116, lám. 25-120/121, 205, lám. col. V-232/233.
Takelot I, 40, 41.
Takelot II, 24, 41, 46, 47, 48, 53.
Takelot III, 42.
Takushit, lám. 15-56/57.
Tales, 146, 165, 169, 216, 230, 231, 232, 236, 245, 255, 335, 368.
Tamos, 311, 312.
Tammuz, 154, 359.
Tanais (Don), 275.
Tanis, 9, 16, 17, **18,** 19, 20, 21, 22, 23, 27, 31, 39, 41, 42, 43, 48, 54, 55, 56, 57, 58, 62, 63, 64, 67, 68, 76, 95, 101, 104, 106, 108, 110, 131, 193, 194, 195, 196, 197, 218, 222, 224, 280.
Tanniras, 303.
Tanutamón, **111,** 115, 116, 117.
Taperosiris, lám. 67-280/281.
Tarento, 386, 387.
Tarso, 416.
Tartesos, 27, 90.
Tasos, 244.
Tchekerbaal, 28.
Teágenes, 152.
Tebaida, 382.
Tebas, 9, 15, 16, 17, **18,** 19, 20, 21, 25, 33, 36, 37, 38, 45, 46, 47, 48, 49, 54, 62, 63, 66, 68, 69, 70, 83, 98, 99, 100, 101, 102, 105, 106, 109, 110, 111, 112, 113, 117, 120, 123, 129, 130, 135, 145, 158, 173, 176, 177, 178, 193, 195, 206, 215, 216, 278, 281, 287, 293, 331, 352, 358, 360, 380, 381, 386.
Tebas (Grecia), 312, 315, 316, 318, 320, 327.
Tefnakht, 42, 60, 67, **68,** 75, 90, 92, 97, 103, 114, 119, 121, 132.
Tefnet, 50, 232, 240.
Teglatfalasar I, 26, 84.
Teglatfalasar III, 111.
Telecles, 244.
Tell el-Maskhutah, 292.
Temístocles, 295.
Tentamón, 9.
Tentremon, 54.
Teocárides, 165.
Teodoro, 244.
Teodoro de Samos, 165.
Teofrasto, 243.
Teognis de Megara, 236.
Teos, **319,** 325, 326, 350.
Teos, 167.
Termópilas, 299.
Tesalia, 327.
Teuzoi, 40, 96, 115, 129, 174, 189, 190, 308.
Thanefer, lám. 49-216/217.
Thonis, 167.
Thot, 51, 55, 56, 68, 69, 79, 199, 206, 251, 280, lám. 77-280/281, 349, 353, 354, 360.
Thotartaius, lám. 95-344/345.
Thot-Hermes, 361.
Thutmosis I, 20, 39, 102.
Thutmosis III, 21, 84, 102, 134, 145, 158, 227, 248, 283.
Tigris, 26, 84, 138, 145.
Timoteo, 401.
Tiribazo, 315.
Tirios, los, 90, 160, 268, 330, 336.
Tiro, 22, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 92, 103, 104, 106, 107, 108, 139, 141, 144, 147, 160, 161, 225, 275, 314, 322, 330, 385, 387, 389.
Tobías, 142, 150.
Tracia, 275, 299, 391.
Tracios de Asia, los, 298.
Tracios de Europa, los, 298.
Trasíbulo, 161.
Trebisonda, 146.
Troya, 297.
Tsenhor, 308.
Tsoba, 26.
Tucídides, 370.
Tukh el-Garamus, 67.
Tunah el-Gebel, 282.
Turquestán, 256.
Tutankhamón, 54.

Uadjet, 265.
Uakhibre, 186.
Udjahorresne, 187, 193, 221, 262, 263, 265, 267, 268, 270, 277, 279.
Ugarit, 26.
Uleos, los, 298.
Unamón, 16, 22, 28, 40, 95.
Upuat, 204.
Ur, 68.
Urartu, 84.
Uruk, 68.
Usirur, lám. 56-216/217.

Van, lago de, 138.

Venus, 359.
Venus Genitrix, 415.

Wadi Hammamat, 20, 102, 293, 305.
Wadi Tumilat, 106, 140, 292.

Xantos, 169.
Xois, 67, 75.

Yahweh, 135, 144, 193, 226, 227, 228, 278, 304, 360.

Zacarías, 144, 225, 360.
Zadracarta, 387.
Zagros, montes, 145.
Zalchel, 64.
Zaleucos, 152.
Zekhe, 177, 178.
Zenón, 390.
Zeubastetefonkh, 180.
Zeus, 167, 237, 247, 379, 402.
Zinufi, 64.
Zopiro, 310.
Zoroastro, 136, 225, 237, 361, 387.

Las ilustraciones sin indicación de origen proceden de las colecciones fotográficas del museo donde se halla la obra en cuestión.

B.E. Baja Época.
A.M. Cliché Arpag Mekhitarian.
Los números entre ( ) indican la situación de la ilustración en el libro.

NOTA. — El orden cronológico absoluto no ha sido siempre respetado, tanto por razones estéticas como porque la fijación de las fechas de las obras de la Baja Época no resulta nada fácil. A falta de otras pruebas, los criterios de estilo conducen a hipótesis más bien que a certezas.

GUARDA I

SARCÓFAGO DEL GENERAL PETEISIS, DETALLE: EL CURSO DEL SOL, B. E. (Museo de Berlín.)
En la parte superior, dos figuras femeninas, que representan el Este y el Oeste, se transmiten el disco solar desde la proa de dos barcas, que simbolizan la mañana y la noche. En la parte inferior, doce personajes enfrentados entre sí reciben los nombres de las divinidades que siguen a Ra, en el cielo septentrional a la derecha, y en el del Sur a la izquierda.

1 ATAÚD DE LA REINA ISEMKHEB, XXI dinastía. (Museo de El Cairo.)
El doble ataúd de esta reina, esposa del rey-sacerdote Menkheperre, fue descubierto en el escondrijo de Deir el-Bahari al mismo tiempo que las momias reales del Imperio Nuevo que habían quedado a salvo de los saqueadores. Presentamos aquí la tapa del sarcófago exterior, mejor conservada que la del interior. Por la tumba de Tutankhamón se sabe que los egipcios tenían la costumbre de colocar la momia en unos féretros que se introducían uno dentro del otro antes de ser depositados en un sarcófago de piedra.

2-3 PAPIRO FUNERARIO DE LA CANTANTE DE AMÓN HERUKHEB, XXI dinastía. (Museo de El Cairo.)
A la izquierda, adoración del macho cabrío sagrado. A la derecha, la difunta es purificada y vivificada por Horus y Thot.

4 PAPIRO DE LA REINA HENUTTAUI, XXI dinastía. (Museo de El Cairo.)
La reina, esposa de Pinedjem I, elegantemente vestida, quema incienso ante una mesa de ofrendas. Los rasgos, algo secos y convencionales, recuerdan el estilo de fines de la época ramésida.

5 LA DIOSA NUT, SARCÓFAGO DEL REY PSUSENNES I, XXI dinastía. (Museo de El Cairo.)
La necrópolis real de Tanis ha ofrecido a los investigadores algunos monumentos importantes entre los cuales figura el bello sarcófago del que se ve aquí el interior de la tapa. La diosa del cielo ha sido esculpida en alto relieve extendiendo brazos y piernas por encima del rey difunto. En ambos lados han sido grabadas en el granito unas escenas que simbolizan el curso diurno y nocturno del Sol.
Foto M. Audrain (según SAMIVEL, *Trésor de l'Égypte*, Arthaud, editor.)

6 ATAÚD DE PLATA DEL REY PSUSENNES, XXI dinastía. (Museo de El Cairo.)
Detalle de la cabeza, uno de los más preciosos testimonios del arte tanita.
Según P. MONTET, *Tanis.*

7 MENTUKHEPESHEF VENERANDO A SU PADRE, XXI dinastía. (Museos Reales de Arte e Historia, Bruselas.)
Estela procedente de Abidos dedicada por Mentukhepeshef a su padre Nakht. Obsérvese

el pintoresco detalle de un pájaro que picotea bajo la silla del difunto.

8 Estuche de espejo de la reina Henuttaui, XXI dinastía. (Museo de El Cairo.)
Descubierto en Deir el-Bahari, este delicioso estuche de madera y marfil perpetúa la finura del arte tebano del Imperio Nuevo en el momento en que la residencia real, fijada más adelante en Tanis, arrastrará hacia el Delta los talleres de la antigua capital.

Lámina I en color

Máscara de oro del rey Sheshonq I, XXII dinastía. (Museo de El Cairo.)
Esta máscara, uno de los preciosos hallazgos de las excavaciones francesas en Tanis, estaba aplastada cuando fue descubierta. Ha sido restituida a su antigua forma gracias al paciente y minucioso trabajo de los restauradores del museo de El Cairo. Los rasgos del faraón, sin duda idealizados, resaltan en toda su delicadeza y, a pesar de la desaparición de las piedras incrustadas en los ojos, la mirada sigue siendo viva.
A.M.

9 La reina Amenardis, XXV dinastía. (Museo de El Cairo.)
Estatua de alabastro descubierta en Karnak y perteneciente a la serie de obras de las XXI y XXII dinastías. Por el detalle del peinado y la flexibilidad del modelo, puede ser comparada a la representación de la reina Henuttaui de la ilustración 4. A dos siglos de distancia reproduce en relieve los mismos rasgos que el dibujo sobre papiro. Esta continuidad revela el estancamiento en que permanece el arte tebano durante la Baja Época, y que hace tanto más apreciables las obras originales.

10 Bajo relieve de Shapenupet, divina adoradora de Amón, XXV dinastía. (Medinet Habu.)
Detalle de una escena reproducida en los muros de una de las capillas de las divinas adoradoras (véase lámina 18); Shapenupet II, hija del rey Piankhi, rinde culto a Amenardis. Aunque perteneciente a la época etíope, la escultura conserva la tradición clásica tebana.
Foto. Marburg.

11 Osorkón I, XXII dinastía. (M. del Louvre.)
Este torso fue descubierto en Biblos, ciudad que siempre había mantenido relaciones comerciales con los reyes de Egipto; ello explica las inscripciones fenicias que cubren la estatua. Por su estilo, esta obra apenas se distingue del arte ramesida; nada se opone a que Osorkón I haya «usurpado» el retrato de uno de sus predecesores de la XX dinastía.

12 Sarcófago del príncipe Hornekhti, XXII dinastía. (Tanis.)
Hornekhti era hijo del rey Osorkón. Su sarcófago es de granito, pero la tapa, reproducida aquí, es de gres. La delicadeza de los trazos hace pensar en un trabajo del Imperio Nuevo. Se trata verosímilmente, como escribe M. Montet, del sarcófago de un personaje importante de la XIX dinastía, vuelto a emplear durante la XXII dinastía. La distancia que separaba a Tanis de Silsileh y de Asuán hacía particularmente difícil el transporte de piedras.
Clisé P. Montet.

13 Cabeza de la diosa Hathor, B. E. (Metropolitan Museum of Art, Nueva York.)
Este objeto mobiliario de madera, perteneciente, por lo tanto, al arte industrial, imita los capiteles hathóricos de los santuarios dedicados a divinidades femeninas. Estas cabezas de Hathor, rostro de mujer con orejas de vaca, adornan también los sistros que agitaban las sacerdotisas en los templos durante determinadas ceremonias religiosas. La estilización de los rasgos y del modelado confiere a la pieza un aspecto casi arquitectónico.

14 Las victorias de Sheshonq, bajo relieve del templo de Amón, XXII dinastía. (Karnak.)
Representación esculpida en la pared exterior meridional del primer patio del templo y de la sala hipóstila. Con una mano, el dios Amón tiende la espada al rey, invisible en la imagen, quien abate a un puñado de enemigos; con la otra, arrastra simbólicamente las ciudades palestinas conquistadas por Sheshonq. Detalle curioso: éste no ha sido esculpido en la pared. El motivo de tal omisión voluntaria, de la que tenemos otros ejemplos en Karnak, nos es desconocido; de todos modos, no puede tratarse de una negligencia. *Fot. A. Gaddis.*

15 Cabeza de la dama Takushit, bronce, B. E. (Museo Nacional, Atenas.)

Rostro redondo de achatada nariz, este retrato parece auténtico a pesar de las estilizaciones. La peluca casi esférica, con mechones regulares, ensancha aún más la cara. Los historiados ropajes, incrustados de plata, se amoldan a un cuerpo delgado y de buenas proporciones.

16 La reina Karomama, bronce, XXII dinastía. (Museo del Louvre.)
La esposa del rey Takelot II aparece aquí con toda su gracia, y su túnica plisada, con incrustaciones de oro y plata, no carece de analogías con el arte tebano del Imperio Nuevo. El voluminoso peinado hace resaltar la delicadeza del rostro de nariz recta. La reina sostenía, con gesto ritual, una especie de mesa de ofrendas o algún objeto del culto. Esta actitud no es habitual, pues, tradicionalmente, las estatuas femeninas tenían un brazo doblado sobre el pecho y el otro extendido a lo largo del cuerpo.

17 Collar de oro del rey Sheshonq, XXII dinastía. (Museo de El Cairo.)
El tesoro de Tanis ha proporcionado algunas piezas que, en cuanto a calidad, no ceden en nada a otros objetos similares del Imperio Nuevo. Este collar recuerda una joya de Tutankhamón que representa el buitre de la diosa Nekhbet, cuyas alas rodean el cuello del rey.
Clisé P. Montet.

18 Capillas de las divinas adoradoras de Amón, XXV dinastía. (Medinet Habu.)
Vista tomada desde lo alto del primer pilono del templo de Ramsés III. En último término, y uno junto al otro, el gran portal-pabellón de recreo y el pilono ptolemaico del templo de la dinastía XVIII, invisible este último en la fotografía. En primer término, el templo funerario de Amenardis, al que pertenece el bajo relieve de nuestra ilustración 10, y tres capillas dedicadas a las divinas adoradoras Shapenupet, Nitocris y Mehtusekhet, de la XXVI dinastía.
Fot. J. Capart.

19 La puerta de los bubástidas, XXII dinastía. (Templo de Amón, Karnak).
Situado entre el templo de Ramsés III y el segundo pilono, este pórtico da paso desde el primer patio del gran templo de Amón al exterior muro sur de la sala hipóstila, donde se hallan grabadas las inscripciones históricas de Ramsés II y, más cerca de esta puerta, las victorias de Sheshonq I (véase lámina 14). Por sus proporciones, las columnas papiriformes de capitel cerrado pertenecen al mismo tipo que las de la época ramesida, según hemos estudiado
Fot. J. Capart

20 Harmakhis, profeta de Amón, XXV dinastía. (Museo de El Cairo.)
Estatua procedente de Karnak. Harmakhis era hijo del rey Shabaka. El tipo nubio aparece aquí de modo manifiesto; por el contrario, el aspecto general señala un retorno a las normas clásicas. La ausencia de peluca desconcierta al principio; pero la cabeza afeitada, que podría ser considerada como un distintivo de las funciones sacerdotales del personaje, constituye también un rasgo de la estética escultórica de la baja época, cada vez más generalizado durante el período saíta.

21 Cabeza de granito del rey Taharqa, XXV dinastía. (Museo de El Cairo.)
Los rasgos negroides, frente baja, cráneo redondeado y nuca maciza, confieren a este retrato un vigor casi brutal. Compárese con la estatua de la ilustración 25.

22 Cabeza colosal de buitre, XXV dinastía. (Ashmolean Museum, Oxford.)
Descubierta en el templo erigido por Taharqa en Sanam, Nubia sudanesa, esta estatua de granito es una de las obras monumentales que revelan hasta qué punto los talleres de Napata trataban de rivalizar con los de Tebas.

23 Mentuemhat, gobernador de Tebas, XXV dinastía. (Museo de El Cairo.)
En la necrópolis tebana es famosa la gigantesca tumba (núm. 34) de este personaje, cuyo poderío debía de igualar, en la antigua capital egipcia, el de un faraón. Su retrato fue descubierto en el templo de Karnak. El escultor pretendió reproducir con un máximo de verismo las facciones y el carácter de su modelo. Mentuemhat se hallaba entonces, sin duda, en el apogeo de su carrera; pero, marcado por la edad y la obesidad, muestra en la expresión de su boca tanta autoridad como amargura. En contraste con el rostro adiposo, en el que apenas se distinguen los ojos, el macizo cuello, sobre unos hombros anchos y redondos, y el calvo cráneo,

del que brota una corona de cabellos, han sido estilizados a propósito para destacar aún más el vigoroso aspecto del modelo.

24 Estatua de granito de Harua, XXV dinastía. (Museo de El Cairo.)
Procedente también de Karnak, esta escultura puede clasificarse en la categoría de los retratos realistas de la baja época. Se cree que los artistas ponían su virtuosismo al servicio de los grandes personajes, a quienes no repugnaba verse representados como eran en la realidad. Tras la robustez de las obras del Imperio Antiguo o la elegancia de las del Imperio Nuevo, nos cuesta admitir una evolución que logre estos pliegues carnosos modelados tan cuidadosamente. Harua, de quien conocemos otras estatuas tan adiposas como ésta, pero en posturas distintas, era intendente de Amenardis I, divina adoradora de Amón (véase lámina 9). Su inmensa tumba se halla en la necrópopolis tebana (núm. 37).

Lámina II en color

Escena de psicostasia, detalle de un sarcófago, XXI dinastía. (Museos Reales de Arte y Historia, Bruselas.)
El sarcófago procede del escondrijo de Deir el-Bahari. Está decorado por completo con escenas diversas. Ésta — frecuentada en la iconografía egipcia — recuerda el juicio de Osiris. El corazón de la difunta es pesado, con la imagen de Maat, la diosa Verdad-Justicia, en el otro platillo de la balanza. Un monstruo con cabeza de cocodrilo y cuerpo de hipopótamo espera con la ilusión de devorar el corazón si éste resulta indigno de pasar al reino de Osiris. Pero el gesto del dios Anubis, con cabeza de chacal, revela que la balanza quedará equilibrada, lo que anota a la derecha el dios Thot, con cabeza de ibis, y proclama a la izquierda la propia diosa Maat. Como detalle pintoresco puede observarse un insecto junto al pie de la balanza. Se trata de un dibujo sencillo, que no es sino una viñeta de papiro reproducida sobre madera barnizada. *A.M.*

25 El rey Taharqa, estatua colosal de granito negro, XXV dinastía. (Museo de Marawi, Sudán.)
Contrastando con la escultura propia de su tiempo, la estatua de Taharqa, procedente del antiguo emplazamiento de Napata, revela una estética tradicional dentro de las normas de las mejores épocas del arte faraónico. Con un modelado sobrio y potente, y unas proporciones de perfecto equilibrio, esta obra se halla muy lejos de la flexibilidad de un Harua (lámina 24). La fisonomía se asemeja tanto a la cabeza del museo de El Cairo (lámina 21), que debe verse en ella un retrato auténtico de este faraón nubio. Bajo la corona con los emblemas egipcios, el rey lleva el ceñido solideo que se ajusta a la forma del cráneo. Aunque hubiesen adoptado en general la indumentaria de sus vecinos del norte, los etíopes no parecen haber renunciado a su tocado nacional. *A.M.*

26 La columna de Taharqa en el patio bubástida de Karnak, XXV dinastía.
La vista está tomada desde lo alto de las techumbres del templo de Ramsés III. En último término, la columnata norte del primer patio del templo de Amón. La columna de Taharqa, perfectamente clásica, con su capitel papiriforme, es parecida a las de la nave central de la sala hipóstila, y es la única conservada de las diez columnas levantadas por este rey entre el primero y el segundo pilono. Hace unos treinta años, amenazó también con desplomarse, y tuvo que ser desmontada bloque por bloque y vuelta a levantar sobre un pilar de hormigón, que, según esperamos, asegurará su estabilidad. Desde el punto de vista artístico, se aprecia que tanto en arquitectura como en escultura los napateos, al conquistar Egipto, procuraron conservar puras las tradicionaes faraónicas.
Fot. archivos Fundación Egiptológica Reina Elisabeth.

27 Sauiunra, sacerdote de Hathor, XXV dinastía (?). (Museo de Turín.)
Del mismo tipo que las estatuas de Harua (véase lámina 24), pero de pequeñas dimensiones (37 cm.), esta escultura de diorita no deja de presentar cierta grandiosidad. Ceñido por una túnica plisada que no disimula su obesidad, Sauiunra está arrodillado en un gesto ritual, sosteniendo con el brazo izquierdo una estaca de la diosa Hathor. Aunque calvo, conserva, como Mentuemhat (lámina 23), una corona de cabello, más visible por la espalda. El rostro, aparentemente bastante vulgar, no deja de expresar cierta energía en las curvadas comisuras de los labios. *A. M.*

28 Una pirámide real en Nuri.

29 NURI, NECRÓPOLIS DE LOS REYES DE NAPATA. El antiguo emplazamiento de Napata, en el Sudán, ocupa una inmensa extensión. La ciudad propiamente dicha se levantaba al pie del Gebel Barkal (lámina 30), en la orilla derecha del Nilo. Ante el Gebel Barkal se encuentra hoy Merawi, capital de la provincia de Dongola, en uno de cuyos barrios (Sanam Abu Dom) existe un templo erigido por Taharqa. La necrópolis se hallaba situada en tres puntos: cerca del Barkal, en Kurru, al sur, y en Nuri, hacia el norte y en la orilla derecha. Las tumbas más impresionantes se encuentran en Nuri; destaca especialmente la de Taharqa, que es la mayor y la más antigua. Los reyes etíopes habían adoptado en sus sepulturas la forma piramidal, que los faraones egipcios abandonaron tras la invasión de los hicsos. Sin embargo, las pirámides nubias, que se perpetúan hasta el final de la época meroítica, son más puntiagudas que las de Menfis o las del Fayum. Algunas de ellas, en Kurru, poseen unas criptas pintadas al estilo de los hipogeos del Valle de los Reyes *A.M.*

30 EL GEBEL BARKAL, EN EL SUDÁN. La montaña sagrada de la antigua Napata, que sirvió de cantera, domina los templos y las pirámides de la capital del reino etíope. Se ha expuesto la hipótesis de que tal vez fue tallada de modo que se pudiesen esculpir en ella inmensos colosos reales adosados a la roca. En el primer término de la ilustración aparecen las ruinas del gran templo de Tutankhamón, ampliado por Seti I y Ramsés II, y restaurado por Piankhi y Taharqa. Este último erigió también un segundo templo a Amón y a Mut, del que pueden verse, en último término, las dos columnas hatóricas que aún siguen en pie. Se observa también la entrada de los santuarios abiertos en la montaña. *A.M.*

LÁMINA III en color

CABEZA DE SARCÓFAGO ANTROPOIDE, XXI dinastía (?). (Museos Reales de Arte e Historia, Bruselas.)
Las tapas de los sarcófagos, tanto durante el Imperio Nuevo como en la baja época, no tienen la pretensión de ser retratos; pero el artista egipcio consigue a veces introducir en ellas una vida y una expresión que infunden emoción a estos impersonales semblantes, a los que el vivo colorido confiere aún mayor personalidad. *A. M.*

31 PORTADOR DE AVES, BAJO RELIEVE DE HENIAT, XXVI dinastía. (Museo de Berlín.)

32-33 BAJO RELIEVE DE UN REY SAÍTA. (Gliptoteca Ny Carlsberg, Copenhague.)

34 THAENISETIMU, ALTO FUNCIONARIO REAL, XXX dinastía. (Museo de Cambridge.)
Estos tres relieves, procedentes de Menfis, muestran claramente las tendencias del arte saíta: retorno a los cánones antiguos, sin que ello signifique recurrir a la imitación. En el primer ejemplo, se reconoce a los portadores de ofrendas del Imperio Antiguo, animados, sin embargo, con rasgos de lo pintoresco, introducido o, mejor dicho, desarrollado a partir de la época amárnica. La representación real, restos de un pilono, imita más al Imperio Nuevo, pero el modelado menos vigoroso y la expresión sonriente, quizá un poco amanerada, hacen creer a los arqueólogos que se trata de un retrato de Apries. En cuanto a Thaenisetimu, vestido con un amplio manto, y con el sello real en la mano izquierda, recuerda a ciertas estatuas de la XII dinastía, de modelado muy sencillo. No obstante, la blanda redondez del rostro y las manos, así como el detalle de los dedos del pie derecho, son signos precursores del estilo de fines de la era faraónica y del comienzo de la época ptolemaica. Thaenisetimu vivió durante el reinado de Nectanebo I. La pareja de este relieve — un montante de puerta — se halla en el museo de Brooklyn.

35 CABEZA DE UN REY TOCADO CON LA CORONA DEL ALTO EGIPTO. (Gliptoteca Ny Carlsberg, Copenhague.)

36-37 RETRATO DE HOMBRE LLAMADO «CABEZA VERDE DE BERLIN», época saíta o ptolemaica. (Museo de Berlín.)

38 FRAGMENTO DE MÁSCARA SAÍTA. (Semitic Museum, Cambridge, Mass.)

39 ESTATUA NAÓFORA DE PSAMMÉTICO-NEITH, XXVII dinastía. (Museo de El Cairo.)
Así agrupados, estos retratos en relieve testimonian una modestia que se opone al realismo

excesivamente indiscreto del arte de la XXV dinastía. La cabeza real de Copenhague ha suscitado numerosas controversias, y ha sido atribuida a casi todas las épocas de la historia faraónica, desde la XII a la XXX dinastía. Incluso se habla hoy de los comienzos de la era ptolemaica. Habida cuenta de que las fechas adjudicadas a las estatuas anónimas son subjetivas, y de que cada período del arte egipcio ha producido obras maestras que no coinciden con el estilo de su tiempo, cabe admitir la comparación entre el retrato de Copenhague y la «Cabeza verde de Berlín». La misma preocupación en marcar las arrugas, las bolsas de debajo de los ojos y las mejillas hundidas aparece en uno y otra. La boca del rey es más voluntariosa, y la frente del anciano denota mayor inquietud; pero, en conjunto, puede observarse una similitud de trazo que relaciona ambos retratos con una misma estética. La "Cabeza verde de Berlín", considerada saíta durante mucho tiempo, se atribuye en la actualidad al término de la época ptolemaica.

El fragmento de máscara es más sencillo; tiene un modelado muy suave y no presenta en relieve las cejas, la forma de la nariz o los labios. Sólo el borde de los párpados ha sido cincelado netamente. Esta reserva del escultor contribuye a la belleza de la expresión. En cuanto a Psammético-Neith, aunque sin duda es más vulgar, el artista ha conseguido con escasos medios darle la expresión burlona que debía de poseer el original. Por consiguiente, debemos colocarlo entre los retratos auténticos, cuyo número va en aumento en esta época.

40 Escena de apicultura, relieve de la tumba de Pabasa, XXVI dinastía. (Necrópolis tebana, núm. 279).
Rompiendo con la tradición de las tumbas particulares del Imperio Nuevo, las de la época saíta, generalmente inmensos hipogeos, sólo están decoradas con inscripciones y escenas infernales. Sólo rara vez aparece en ellas la vida cotidiana. La tumba de Pabasa es, sin duda, el mejor ejemplo que se puede citar. Además, nos ofrece una de las raras muestras conocidas del tema de la apicultura en el arte egipcio. Es cierto que las abejas eran muy numerosas en la época faraónica; sin embargo no aparecen más que en escenas de ofrendas en las que se presentan al difunto miel y pasteles de esta sustancia. *Fot. Metropolitan Museum of Art.*

41-42 Cabezas de lechuza y de carnero, modelos de escultura de la época saíta. (Metropolitan Museum of Art, Nueva York.)
Una de las riquezas artísticas de la baja época, en la que debe incluirse el período grecorromano, son los ejercicios de los talleres de escultura. Estas piezas, en bajo relieve unas y en alto relieve otras, nos muestran todas las etapas del trabajo, desde el cuadriculado hasta el pulido final. En su mayor parte son de piedra caliza o de yeso. Excesivamente cuidadas y académicas, revelan la minuciosidad con que los jóvenes eran preparados en su profesión. Los dos ejemplares que vemos aquí son, posiblemente, modelos que los alumnos debían copiar. La cabeza de lechuza, verdadero encaje de piedra, es un fragmento del jeroglífico *m*. La del carnero parecía destinada a convertirse en el dios criocéfalo Khnum.

43 La vaca Hathor protegiendo al canciller Psammético, XXVI dinastía. (Museo de El Cairo.)
Comparable al grupo similar de Thutmosis III, procedente de Deir el-Bahari e, igualmente conservada en el Museo de El Cairo, esta estatua es un soberbio testimonio del arte animalista egipcio. La espiga entre las patas, invisible de frente, da, vista de perfil, la impresión de una escultura en alto relieve, pero contribuye eficazmente a la grandiosidad de la obra.

44 Fragmento de bajo relieve, B. E. (Museo de Filadelfia.)
La escena completa debía de representar al difunto, de pie o sentado, recibiendo ofrendas o asistiendo a un banquete o a unos trabajos efectuados bajo su vigilancia. La blanda piedra caliza en la que la escultura fue tallada permitió un modelado extremadamente suave. En la inscripción se reconoce el jeroglífico de la lechuza al que preparaba el ejercicio o modelo de taller de la lámina 41.

45 Bajo relieve inacabado de la tumba de Ibi: el difunto, XXVI dinastía. (Necrópolis tebana núm. 36.)
Este cuadro explica la lámina 44; pero aquí el relieve es convexo. Todavía no borradas las cuadrículas, sorprendemos al artista en pleno trabajo. El modelado más discreto y la actitud altiva atestiguan un retorno al canon del Imperio Antiguo, propio del arte saíta. Se ha des-

cubierto, además, que ciertas escenas de esta tumba estaban calcadas de representciones similares de un homónimo de la VI dinastía en Deir el-Gebrawi. *Fot. Metropolitan Museum of Art.*

46-47 RETRATOS DE DOS DESCONOCIDOS, época saíta. (Colección Gulbenkian y Museo de Berlín.) Estas dos cabezas deben ser comparadas con las de nuestras láminas 35 a 39, con las que les unen numerosas afinidades. Se trata manifiestamente de esculturas en que el artista procuró conseguir la semejanza máxima con su modelado del cráneo, de las mejillas, de los labios, del mentón y — de poderse ver ambos retratos por detrás—del occipucio. Revelan una verdadera maestría e individualizan a los dos personajes.

48 JUEGOS DE SOCIEDAD, FRAGMENTO DE UN BAJO RELIEVE NEOMENFITA. (Walters Art Gallery, Baltimore.)
Del mismo estilo que el relieve de la lámina 44, este fragmento pertenece a un grupo de obras de la época saíta inspiradas en el Imperio Antiguo y a las que se ha puesto la etiqueta de «arte neomenfita». Forma parte de una representación más completa en la que el difunto contempla sentado a los jugadores del registro inferior y escucha a los músicos del superior. Los dos pares de jugadores aquí reproducidos se suceden en la misma línea. Los de la derecha (parte superior de la lámina) juegan a los «mármoles»; se supone que este juego consistía en hacer adivinar al adversario el número de piedrecillas ocultas en la mano. Los de la izquierda (parte inferior) se entretienen con el juego del «senet», a menudo llamado «ajedrez», pero cuyo reglamento recuerda más bien al de nuestro juego de la oca. Las pequeñas inscripciones grabadas entre los personajes son los nombres y títulos de algunos visitantes tardíos.

LÁMINA IV en color.

ESTATUILLA DE UNA PLAÑIDERA, madera pintada, B. E. (Museos Reales de Arte y de Historia, Bruselas).
Obra modesta, esta escultura simboliza a una de las dos plañideras divinas, Isis y Neftis, que son generalmente representadas en pie cerca de la cabeza y de los pies de Osiris velando al dios muerto. Quizá sin haberlo intentado, el artista ha dado a la mirada y a la menuda boca de la diosa una expresión de sereno dolor.

A. M.

49 THANEFER OLIENDO FLORES, bajo relieve, XXVI dinastía. (Museo grecorromano de Alejandría.) Conocido con el nombre de relieve de Tigrane Bajá, este fragmento, que pretende imitar el estilo del pasado, pertenece, en realidad, a la época por la forma de las vestiduras. El manto ancho y rígido es una novedad en la que parece darse una influencia extranjera. El gran haz de papiros que se halla detrás de Thanefer es también, por su ejecución, característico del arte neomenfita. El padre de este personaje se llamaba Ankh-Psammético, nombre que ayuda a fijar la fecha de la obra.

50 PROCESIÓN FUNERARIA, XXVI dinastía. (British Museum, Londres.)

51 ESCENA CAMPESTRE, XXVI dinastía. (Pelizaeus Museum, Hildesheim.)

52 RECOLECCIÓN DE LIRIOS, XXVI dinastía. (Museo del Louvre, París.)
Tres escenas, verosímilmente contemporáneas pero de diversas procedencias, que nos revelan las posibilidades del arte saíta. La primera, procedente de Abidos, permanece en la tradición de las escenas animadas de la época ramésida: esbeltas proporciones de los personajes, faldellín corto y plisado, peinado y perfil pertenecen todavía a la XIX y la XX dinastía, pero el modelado es menos enérgico, y se ve compensado por la flexibilidad de estos hombres, que, más que andar, parecen correr. Obsérvese que la última plañidera ha sido parcialmente borrada para permitir el trazado de la orla que encuadra la pared.

Los otros dos relieves pertenecen plenamente a su tiempo a causa del trazado de los pliegues de las ropas en el fragmento de Hildesheim, así como por el ancho de las caderas y la prominencia de los senos en las recolectoras de lirios, caracteres que se acentuarán aún más en la época ptolemaica. La escena campestre reproduce un tema similar conocido desde el Imperio Antiguo: un campesino aleja de su madre a un ternerillo sediento, mientras otro, invisible aquí, ordeña la vaca. El artista ha insistido en la delgadez de los animales, cuyas costillas pueden contarse, y ha

querido expresar principalmente y de forma emotiva la ternura maternal.

La recolección de los lirios, por el contrario, es un tema raro en la iconografía egipcia. Con ello, el ejemplar que presentamos aquí adquiere aún más valor. El trazado, bastante simple, haría creer en una obra no finalizada si las flores no estuviesen mejor acabadas que los personajes. Tal vez pueda suponerse que la pintura debía completar lo que la escultura no indicaba. Esta escena termina a la izquierda con el prensado de los lirios, no visible aquí, pero del que aparece otro ejemplo en la lámina 85.

53 TUMBA DE PABASA, XXVI dinastía. (Necrópolis tebana núm. 279).
Las tumbas saítas se hallan situadas en la parte de la necrópolis tebana que lleva el nombre de el-Asasif, cerca de los acantilados de Deir el-Bahari. Una superestructura de ladrillos sin cocer en forma de pilono señala la entrada. A partir de ella, unas escaleras y pasillos penetran hasta las capillas funerarias y las grutas subterráneas. Estas tumbas son mucho más impresionantes que las del Imperio Nuevo, y a veces rivalizan con los hipogeos reales de Bibán el-Muluk. La escena de apicultura de la lámina 40 pertenece al patio interior de Pabasa.
Fot. J. Capart.

54 ESTATUILLA DE UN SACERDOTE SAÍTA. (Museo de Turín.) *A.M.*

55 RETRATO DE HOMBRE, basalto negro, época saíta. (Museo de Turín.) *A.M.*
Estas dos obras pertenecen a la misma familia artística, y se hallan emparentadas también con otras esculturas antes descritas. Además del cráneo afeitado, al parecer moda masculina durante la época saíta, la piedra se halla excesivamente pulimentada. La elección de materiales de colores oscuros, como el basalto negro, desconcierta al principio cuando se recuerda que durante los períodos clásicos eran mucho más utilizados la piedra caliza blanca y el granito rosa. No resultaría del todo equivocado ver en el empleo de tal o cual clase de roca una significación tal vez simbólica; pero hasta el momento los eruditos no han realizado ninguna investigación a fondo en este sentido. Lo único que se sabe es que, en arquitectura, los faraones se jactaban de haber erigido al dios un monumento construido con hermosa piedra blanca o roja.

La estatua representa evidentemente a un sacerdote que se adorna con un gran collar, viste una túnica plisada y lleva una estaca sagrada terminada en una cabeza de carnero; es posible que se trate del dios Khnum. No hay que excluir que la cabeza de basalto sea también el retrato de un sacerdote.
A.M.

56 USIRUR, SACERDOTE DE MONTU, cabeza de esquisto verde, XXX dinastía (?). (Museo de Brooklyn.)
Una de las cabezas más expresivas de la baja época. Debe verse en ella un retrato auténtico; pero, como en tantas obras de dicho período, no resulta fácil determinar su fecha. La frente despejada, el cráneo un poco alargado, los labios apretados y la acusada mandíbula no son rasgos comunes que nos permitan la comparación con otras estatuas. La sobriedad del modelado y cierta circunspección situarían a esta cabeza inmediatamente después de la XXVI dinastía; pero hoy los especialistas en escultura tardía, después de no pocos titubeos, prefieren situarla alrededor de la XXX dinastía, uno de los momentos en que el arte egipcio, antes de agonizar, tuvo una especie de destello de clasicismo.

Una feliz casualidad ha permitido recientemente hallar el cuerpo de la estatua de Usirur, conservado en el Museo de El Cairo. En ocasión de una exposición en los Estados Unidos pudieron reunirse los dos fragmentos; pero se ignora todavía si la obra quedará en adelante completa o será nuevamente decapitada. Las excavaciones belgas de el-Kab han descubierto una estatua del mismo personaje, la cual desgraciadamente se encuentra también sin cabeza, que ha sido depositada en el museo de El Cairo.
Fot. Ch. Uht.

57 MODELO DE ESCULTURA: CABEZA DE VARÓN, época saíta. (Museos Reales de Arte y de Historia, Bruselas.

58 PERFIL DEL REY NECAO II, XXVI dinastía. (Walters Art Gallery, Baltimore.)
Dos fragmentos, dos tendencias, como hemos observado ya respecto del arte saíta. El primero imita al Imperio Antiguo por la forma general

del cráneo y el casquete, pero se aparta de él por la del ojo y el arco ciliar, y por el modelado de la mandíbula, detalles que no engañan al observador avezado. El segundo se halla más cercano al arte del Imperio Nuevo: el fino perfil, el delicado modelado y la sonrisa apenas esbozada dan al rostro de este faraón, tocado con una peluca completamente clásica, una expresión de encantadora juventud.

LÁMINA V en color

LA COLUMNA DE TAHARQA, XXVI dinastía. (Karnak.)
Vista en el patio del templo de Ramsés III, esta columna, que puede compararse con la de la lámina 26, aparece aquí en toda su clásica pureza. *A. M.*

59 TORSO DE UN PRÍNCIPE, HIJO DE NECTANEBO I, XXX dinastía. (Colección Arakel Pacha Nubar, París.)
La XXX y última dinastía faraónica es, en el aspecto artístico, la heredera del período saíta. El cuerpo de este príncipe, ataviado con el faldellín real tradicional, es uno de los mejores testimonios de la escultura egipcia del renacimiento, un último esfuerzo para salvaguardar unos valores estéticos legados por los grandes maestros de antaño. El modelado del torso y de las piernas sigue siendo muy digno, las proporciones elegantes y la apostura a la vez clásica y altiva: nada permite prever la decadencia que no tardará en anunciarse al entrar en contacto con el helenismo.

60 EL DIOS HORUS, estatua de bronce, B. E. (Museo del Louvre.)
Los bronces de grandes dimensiones son raros en el arte egipcio. El más antiguo ejemplar conocido es el Pepi I del Museo de El Cairo. Poseemos algunos de la baja época, que, aun cuando no de tamaño natural, no son por ello menos importantes (véase particularmente la dama Takushit y la reina Karomama de nuestras láminas 15 y 16). Este Horus del Louvre es notable por su talla y su actitud. Para comprender esta última, hay que examinar nuestra lámina 3, en la que Horus y Thot efectúan libaciones sobre el cuerpo de Herukheb, cantora de Amón. Es posible que en el caso de la estatua del Louvre se trate de un grupo cuyos otros dos personajes, el rey y Thot, hayan desaparecido. Sea lo que fuere, los brazos tendidos, con unas manos nervudas que debían sostener una jarra, son un caso tal vez único en la estatuaria egipcia. Resulta difícil fechar esta pieza, pero la firme musculatura de las piernas, la estrechez de caderas y esbeltez del cuerpo no permiten situarla más allá de la era faraónica.

61 FIGURITA DE NODRIZA, bronce, B. E. (Museo de Berlín.)

62 NEGRO DURMIENDO, estatuilla de piedra caliza B. E. (Gliptoteca Ny Carlsberg, Copenhague.)
Dos objetos de reducidas dimensiones, pero con una libertad de movimiento que para el arte egipcio representa lo que el estilo alejandrino para el arte griego. La dignidad del grupo formado por la madre y el hijo obliga a creer que se trata menos de una escena de género que del mito de Isis y Horus. Pero el negrito, con su expresión dolorosa, puede pasar por uno de aquellos pintorescos muñecos de los que el arte profano había producido numerosos ejemplares desde los orígenes de la civilización faraónica. A pesar de ello, ciertos arqueólogos no vacilan en atribuir esta obra a la época ptolemaica por ver en ella un producto de los talleres de Alejandría.

63 IMHOTEP DIVINIZADO, bronce B. E. (Museo de Berlín.)
Venerado como si fuese un dios, el prudente Imhotep, primer ministro del rey Djeser, disfrutaba de gran popularidad al finalizar la historia faraónica y durante los Ptolomeos. Identificado con el dios Asclepios-Esculapio, se erigieron santuarios en su honor en todo Egipto y las figurillas que le presentan como lector, son numerosas. Aunque fabricadas en serie, estas estatuillas tienen a veces el aspecto y la expresión de las esculturas monumentales.

64 CABEZA DE YESO, B. E. (Museo de Hamburgo.)
¿Se trata de un modelo de taller o de una obra acabada? La regularidad de los mechones de la redonda peluca, la simetría de las facciones y la sonrisa un poco estereotipada confieren a la expresión de este rostro el carácter de un retrato más bien idealizado que personal. Por dicho motivo, contrasta con las cabezas más realistas que hemos reproducido anteriormente. A pesar de este academicismo que busca la

perfección, la fisonomía sigue animada por una vida casi interior y típica de un estilo que parece poder ser atribuido a la XXX dinastía.

65 Procesión de portadores de ofrendas, B. E. (Museo de El Cairo.)
Estos personajes algo obesos y rechonchos nos anuncian las redundancias del estilo ptolemaico. Es el límite extremo del arte egipcio antes de que éste se hunda en los excesos de modelado que le quitarán pureza y dignidad. No obstante, nada muestra una influencia extranjera: el artista está aún impregnado de tradiciones, pero éstas han envejecido. Se tiene la impresión de que no cabe esperar ya una renovación.

66 Estela del músico djedkhonsuiuefankh, madera pintada. (Museo del Louvre.)
Esta pieza es situada generalmente a fines de la época tebana. El cantor de Amón, arrodillado y pulsando las cuerdas de su arpa, parece confirmar esta impresión. Su amplia túnica plisada al estilo ramésida, el cráneo afeitado, el perfil pintoresco y expresivo, son rasgos de la XIX y la XX dinastía. La imagen del dios Ra Harmakhis, con los brazos ceñidos por una túnica a cuadros, parece, no obstante, algo posterior. El mismo nombre del personaje es más frecuente durante la baja época que en el Imperio Nuevo. Obra de arte popular más bien que de la gran pintura.

Lámina VI en color

Retrato de Pedamenope, sacerdote lector, XVI dinastía. (Museos Reales de Arte y de Historia, Bruselas.)
Este fragmento fue arrancado en otro tiempo de la colosal tumba del personaje que ostenta el núm. 33 en la necrópolis tebana. Salas inmensas, corredores y pozos conducen a la cripta subterránea que debía de contener el sarcófago. Las paredes de este laberinto están cubiertas de escenas infernales y textos religiosos, apareciendo en varios sitios el propio difunto. El retrato de Bruselas es quizás el mejor conservado. En la piedra caliza grabada y pintada tiene un aire digno y severo en el que se reconoce la típica imitación del arte del Imperio Antiguo. El cráneo, ceñido por un pequeño solideo, y el sencillo collar, cuyas perlas no están marcadas, pero que ostenta el amuleto del corazón, son otras tantas manifestaciones de este retorno al pasado. Cabe preguntarse si hay que ver en este perfil vigoroso una tentativa de retrato. *A.M.*

67 Los campos de Ialu, papiro de Taperosiris, B. E. (Museo del Louvre.)
Sencillo y divertido dibujo en un papiro funerario que describe los trabajos que los muertos deben efectuar en el más allá. La escena principal ocupa los dos registros centrales, que se leen de derecha a izquierda: labranza, siembra, cosecha, trilla del trigo en la era, ofrenda al dios Nilo y adoración del alma de la difunta. Similares representaciones fueron pintadas en los muros de las criptas del Imperio Nuevo a partir de la época ramesida. Pero la época baja es muy pobre en pintura y, por consiguiente, debemos contentarnos con viñetas de papiros y sarcófagos pintados.

68 Símbolo de la unión de los dos Egiptos, B. E. (Museo de Berlín.)
Otro ejemplar del arte neomenfita que recuerda el bajo relieve de nuestra lámina 65. La escena es una trasposición del antiguo tema de la reunión del Alto y el Bajo Egipto. Los dioses Horus y Seth (o los Nilos) han sido sustituidos aquí por dos personajes femeninos en actitud de colocar el papiro y la flor de lis, plantas heráldicas del Norte y el Sur, alrededor de un símbolo que significa «reunión». En su origen, esta idea era expresada por el jeroglífico de la tráquea, pero aquí un haz de tres papiros constituye el adorno central del cuadro. Los pájaros que tan acertadamente llenan el campo de la imagen contribuyen al aspecto decorativo de la escena.

69 Riego con cigoñal, tela pintada, B. E. (Museo de Berlín.)
Este fragmento de tela pintada, más interesante por su rareza que por su valor estético, parece haber cubierto una momia de mujer. En el registro superior, un personaje, que por excepción aparece visto de frente, se halla de pie junto a una palmera. En el registro inferior, a la derecha, la difunta ante dos almas, pájaros con cabeza humana; a la izquierda, un personaje maneja el cigoñal ante lo que parece ser la tumba, sobre la cual vela el alma. Como se sabe, el cigoñal, instrumento indispensable para el *fellah,* no es representado con gran frecuencia

en la iconografía egipcia. Por desprovisto que esté de sentido artístico, este ejemplo merecía ser señalado.

70 GATO DE BRONCE. (Colección Arakel Pacha Nubar.) *Fot. Routhier.*

71 JEROGLÍFICO DE CERÁMICA ESMALTADA: HORUS. (Colección Carnarvon.)

72 FIGURITA DE MONO, bronce. (Colección Conde de Arschot.) *A.M.*

73 CABEZA DE IBIS, bronce. (Colección conde de Arschot.) *A.M.*

74 CABEZA DE CABRA MONTÉS, bronce dorado. (Museo de Berlín.)

75 JEROGLÍFICO DE CERÁMICA ESMALTADA: HORUS DE ORO. (Colección Carnarvon.)

76 FRAGMENTO DE OBJETO VOTIVO ADORNADO CON UNA CABEZA DE PATO. (Museo de Brooklyn.)

77 JEROGLÍFICO DE CERÁMICA ESMALTADA: THOT. (Colección Carnarvon.)

78 LIEBRE, figurita de bronce. (Museo de Berlín.)
Así agrupadas, estas piezas, pertenecientes a las artes menores, revelan las posibilidades técnicas y la fantasía del artesano egipcio de las últimas dinastías faraónicas. El gato es uno de los sarcófagos que deben de proceder de la necrópolis de Bubastis, donde se enterraba a este animal consagrado a la diosa Bast. Digno y nervioso, con unas líneas puras a la vez flexibles y vigorosas, el gato egipcio es particularmente escultural. No existe museo ni colección privada que no disponga por lo menos de un ejemplar, a pesar de lo cual estas figuras no cansan jamás al espectador. Hay quien los imagina estereotipados; en realidad, responden a una variedad infinita que reflejan la imaginación de sus creadores.

Lo mismo ocurre con los ibis de bronce, que también eran sarcófagos o estatuillas colocadas sobre un cofrecillo que servía de féretro al pájaro consagrado al dios Thot. En la necrópolis de Hermópolis, en Tunah el-Gabal, se han descubierto las catacumbas de los ibis, de donde salió probablemente la mayor parte de los ejemplares conocidos de estas piezas en las que la elegancia rivaliza con la delicadeza.

La cabeza de cabra montés y el pato adornaron sin duda objetos votivos. La cabra montés podría ser la proa de una barca divina; el pato resulta más enigmático.

En cuanto a la liebre, no es sino un muñeco anecdótico; pero el artesano consiguió plasmar felizmente el movimiento del animal al correr. Los tres jeroglíficos de cerámica son obras maestras de la técnica egipcia, y sirvieron para la incrustación de un texto decorativo en un tabernáculo de Nectanebo I; por lo tanto, pueden ser atribuidos a la XXX dinastía.

Pero la figurita más notable es indiscutiblemente la del pequeño mono que tiende los brazos. ¿Se trata del asa de un frasco para perfume? El gesto parece sugerirlo. Resulta casi imposible fijar su fecha, aunque en toda época existen monos en diversos materiales. Se conocen otros dos ejemplos, poco más o menos en la misma actitud, pero de marfil y con los brazos articulados. Uno de ellos fue descubierto en la tumba de Tutankhamón, y el otro se encuentra actualmente en el museo de Brooklyn y debe de tener quizá el mismo origen. Así como en estas dos piezas de marfil el cuerpo es liso, en la figurilla de la colección de Arschot se ha marcado el pelaje por medio de un punteado. Este anhelo de realismo, unido a la línea flexible y suelta del cuerpo y de la cola, parece indicar una época posterior. Destaquemos que la reproducción ha sido ampliada casi tres veces, pues el original sólo tiene 4 cm. de altura.

LÁMINA VII en color

ESTATUILLA DE GATO DE BRONCE, B. E. (Museo de El Cairo)
Esta lámina confirma lo que dijimos a propósito de los gatos egipcios en la lámina núm. 70. La materia, mejor resuelta aquí, anima la obra, que pasa con ello del campo del arte industrial al de la escultura casi monumental. Las orejas agujereadas habían llevado anillos de oro dignos de Bast, diosa del amor.

A.M.

79 EL TEMPLO DE DARÍO EN EL OASIS DE EL-KHARGEH: EJE PRINCIPAL.

80 EL TEMPLO DE DARÍO: VISTA EXTERIOR.

Los monumentos de la XXVII dinastía, en el período persa, son tanto más valiosos por lo raros. El templo de Amón, erigido por Darío I en el-Khargeh, es el conjunto arquitectónico más importante de esta época. Es uno de los testimonios de fidelidad a las tradiciones faraónicas que los señores extranjeros siempre quisieron dar a los egipcios. *Fotos S. R. Sherman.*

81 LA TUMBA DE PETOSIRIS, hacia el 300 a. C. (Necrópolis de Hermópolis, en Tunah el-Gabal.) El sabio Petosiris vivió en Egipto durante la segunda dominación persa. Su tumba, la más impresionante de la necrópolis, se convirtió en el curso de la época ptolemaica en lugar de peregrinación. Por su arquitectura, recuerda los templos de este período; se diría que un pronaos precede al santuario. En el interior, los bajos relieves presentan gran interés; y aunque las escenas son de estilo faraónico, las que corresponden a la vida corriente constituyen uno de los ejemplos más típicos del arte mixto greco-egipcio. En el muro se pueden ver auténticos griegos. Una vez liberado Egipto de los persas por Alejandro Magno, Petosiris parece haber adoptado con satisfacción a los nuevos señores hasta el punto de querer imitar su estética. Esta tumba es también célebre por los textos sapienciales que contiene, que son de una gran elevación espiritual y moral.

Fot. J. Capart.

82 ELEFANTINA: NECRÓPOLIS DE LOS CARNEROS. Contrastando con la espiritualidad de un Petosiris, la religión popular veneraba cada vez más a los animales consagrados a las divinidades. Los carneros de Khnum, dios de la primera catarata, estaban enterrados en la isla de Elefantina, cerca del templo períptero destruido a comienzos del siglo pasado. *A.M.*

83 SARCÓFAGO DE ANKHKHERED, B. E. (Museo de Berlín.)
Los dos detalles de este sarcófago de madera que reproducimos aquí representan al rey ofreciendo aceite. A la izquierda, se toca con la corona del Bajo Egipto, rodeada por una banda. A la derecha, lleva la mitra blanca del Alto Egipto, ceñida también por una cinta con dos pequeños colgajos. Akhkhered, o Ankhpakhered, era profeta de Amón y «guardián del dios». La ortografía del nombre de Amón es de época avanzada. Al estudiar la genealogía del personaje, se le ha podido situar a principios de la época etíope, en las proximidades de la XXIV dinastía. Ello explica la elegancia casi clásica de los relieves que adornan su sarcófago.

84 EL REY CONDUCIENDO A UN NEGRO Y UN ASIÁTICO, bajo relieve, B.E. (Museo de Turín.) Se trata probablemente de un modelo o ejercicio de taller cuya parte superior, por desgracia, está rota. El tema del rey vencedor es frecuente en el Imperio Nuevo; el faraón conduce a los enemigos vencidos para ofrecerlos al dios Amón. Por su estilo, este relieve, de fecha incierta, se halla vinculado a la tradición de fines del Imperio Nuevo. El reverso de este fragmento está ocupado por un rey entre un dios momiforme, que podría ser Ptah, y una diosa cuya identidad es difícil determinar, pues le falta la cabeza. Los detalles de la ropa indican, más que el rostro que reproducimos aquí, una obra tardía, y ello aun cuando el escultor haya procurado mantenerse fiel al delicado modelado de sus lejanos predecesores.

85 PRENSADO DE LIRIOS, XXVI dinastía. (Museo del Louvre.)
Procedente de la tumba de Psammético-meri-Neith, esta escena de prensado pertenece al grupo de los relieves neomenfitas mencionados anteriormente. A pesar del aire netamente egipcio, ¿cabe ver en el peinado de las dos mujeres del centro una influencia extranjera, quizá griega? ¿O se trata, por el contrario, de aquellas almohadillas en forma de anillo que emplean hoy las mujeres árabes cuando llevan grandes pesos sobre la cabeza, para amortiguar el contacto del recipiente con el cráneo? Esta escena debía de ser la continuación de una recolección de lirios parecida a la de nuestra lámina 52.

86 CABEZA DE REINA, MODELO DE ESCULTURA, XXX dinastía (?). (Museo del Louvre.)
Deliberadamente inacabado, este modelo de taller procura sólo definir el modelado del rostro con la ligera sonrisa y la doble barbilla que aparecen a partir de las últimas dinastías faraónicas como una discreta prefiguración de las hinchazones del arte de los Ptolomeos. Aunque lo califiquemos de retrato de reina, este perfil podría ser igualmente el de una diosa egipcia.

87 PÓRTICO DE NECTANEBO EN FILAE.
Los más antiguos monumentos de la isla de Filae (véase la vista general, guarda II) datan de Nectanebo I, aunque sea verosímil suponer la existencia de edificios anteriores, hoy desaparecidos. En su estado actual, el pórtico no pertenece ya desgraciadamente a la XXX dinastía. Después de ser arrastrada por el Nilo la construcción erigida por el rey Nectanebo, Ptolomeo II Filadelfo la restauró en el siglo III a. C. El capitel floral compuesto, coronado por un sistro adornado con cabezas de la diosa Hathor, es un tipo arquitectónico muy apreciado por los artistas de la época grecorromana.
Fot. Academia de Berlín.

LÁMINA VIII en color

CAPITELES DEL TEMPLO DE EDFÚ, época ptolemaica.
Véase más abajo una información sobre el templo de Edfú. Los capiteles compuestos y dactiliformes que se ven aquí dominan la biblioteca del templo, situada en el interior del pronaos. En ella se guardaban los libros litúrgicos, conocidos solamente por la lista de los mismos grabada en las paredes de esta pequeña capilla. Una de las características de la arquitectura tardía es la profusión de elementos florales tallados con virtuosismo en las columnas, y que denotan un anhelo de diversidad armoniosa más bien que de sobria unidad. *A.M.*

88 RETRATO DE HOMBRE, B. E. (Museos Reales de Arte y de Historia, Bruselas.)
Una diminuta cabeza, de factura tal vez sencilla, pero llena de personalidad a causa de la boca con un rictus amargo, la nariz aguileña y la mirada algo fría. Toda la calidad de la obra radica en el modelado de la mejilla y de las fosas nasales. Esta escultura se atribuye actualmente al principio de la época ptolemaica. *A.M.*

89 CABEZA REAL, granito, B. E. (Museo de El Cairo.)
Este retrato real anónimo, procedente de Elefantina, corresponde al relieve de la lámina 86, y ostenta la misma sonriente dulzura en la expresión y el mismo trazo ligero, aun cuando las cejas estén trazadas con mayor relieve. Únicamente los criterios acerca del estilo permiten situar la obra en la época postsaíta, antes del período grecorromano.

90 ESTATUA DE UNA DIOSA, B. E. (Museos Reales de Arte y de Historia, Bruselas.)
El espectador moderno se sorprende ante esta escultura a causa de su material, granito de color gris verdoso, admirablemente pulimentado, y de la sencillez de sus líneas. Casi puede calificarse de afortunada la desaparición de su cabeza, pues, sin duda alguna, habría distraído la mirada de este cuerpo, cuya masa, uniforme y elegante a la vez, constituye todo el valor de la obra. La divinidad arrodillada tiene forma de momia, lo que explica la ausencia de brazos y otros detalles. Los restos de crin alrededor del cuello hacen pensar en un dios o una diosa leontocéfalos. En un fragmento de naos de esquisto del Museo de Bruselas, que data del reinado de Apries, pueden verse unas figuras de divinidades, una de las cuales es igual a la estatua de esta lámina y representa a la diosa Sekhmet. Todo permite suponer, por consiguiente, que nos hallamos ante una Sekhmet saíta o postsaíta. *A.M.*

91 CABEZA DE REINA, granito, B. E. (Museo de El Cairo.)
Sin los atributos del tocado, hubiese sido difícil determinar si se trata de un personaje masculino o femenino. Las alas de buitre, las dos plumas y los cuernos de Hathor en torno al disco solar, son elementos conocidos desde la XVIII dinastía. La reina retratada en esta cabeza no ha podido ser identificada; es probable que fuese una divina adoradora de Amón.

92 EL REY ANTE UNA DIOSA, bajo relieve de gres. (Comercio.)
Esta pieza se encontraba antiguamente en venta en La Haya. Se decía que era procedente de Horbeit, en el Delta. El nombre del rey no figura en ella, pero el aspecto de manos y pies, el hoyo del ombligo y el blando modelado del conjunto del cuerpo permiten fechar el relieve en los comienzos de la época ptolemaica. Sería intructivo comparar este bloque con el del Iseum de Behbet que reproducimos en la lámina VII en color. En cuanto a la diosa, lo poco que queda de sus epítetos no permite determinar su identidad.
Fot. Fundación Egiptológica Reina Elisabeth.

93 PERFIL REAL, B. E. (Museo de Cleveland, Ohio, EE.UU.)
La delicadeza del modelado y la pureza de los rasgos podrían hacer creer al principio en un

trabajo del Imperio Nuevo. Pero ciertos criterios, como los detalles del peinado y el modo de tratar el cartucho, del que desgraciadamente sólo se ve la parte inferior en el ángulo derecho del fragmento, abogan en favor de una fecha posterior. No obstante, tanto por su estilo como por su ejecución, la obra sigue siendo muy clásica en su aspecto, y las aletas de la nariz del faraón, ligeramente hinchadas, contribuyen a animar el rostro.

94 El dios Horus de Edfú, época ptolemaica. Esta estatua de granito se levanta en el patio del templo, a la entrada del pronaos. Tocado con la doble corona del Alto y el Bajo Egipto, el halcón simboliza la realeza faraónica. La expresión altiva que le dio el escultor, junto con el modelado casi arquitectónico del cuerpo del pájaro, convierten a este Horus en una obra monumental que encaja perfectamente con la majestad del templo. En las láminas 97, 98 y 99 se hallará una información más detallada sobre Edfú. *A.M.*

95 Navegación por el más allá, detalle del sarcófago de Thotartaius, época ptolemaica. (Museo de El Cairo.)
El nombre egipcio Djehuti-ir-dis, helenizado generalmente en la forma Thotortaios, sitúa este personaje en los comienzos de la época alejandrina. En el sarcófago, el modelado de las cabezas y la forma de las manos del orante, con sus dedos puntiagudos y curvados, son criterios válidos para el estilo ptolemaico. Tenemos aquí una ilustración del capítulo C del *Libro de los Muertos*. El difunto, en su barca, navega hacia el reino de Osiris, quien aparece a la derecha, momiforme y erguido ante su símbolo, el *djed*. A la izquierda, el difunto parece recitar el texto grabado debajo de la escena.

96 La puerta norte de Karnak, época ptolemaica.
Al norte del gran templo de Amón, en un recinto separado, se halla el templo del dios Montu, construido por Amenofis III, y restaurado y ampliado en la época ptolemaica. La puerta del recinto norte, que da acceso a dicho templo, fue erigida por Ptolomeo III Evergetes el siglo III antes de nuestra era. En la parte sur, la que vemos aquí; el rey se presenta ante diversas deidades egipcias. El disco alado sirve de adorno a la cornisa. Ante el portal había una avenida de esfinges, como era costumbre en los demás templos de Karnak.
Fot. A. Gaddis.

97 Vista general del templo de Edfú, época ptolemaica. *Fot. Béchard.*

98 Entrada del pronaos del templo de Edfú. *A.M.*

99 El mammisi de Edfú.
Dedicado al dios Horus, el templo de Edfú es el único conjunto completo y casi intacto que puede dar hoy idea de un santuario egipcio, donde el culto tenía lugar en una misteriosa penumbra. Es también el último edificio concluido antes de la conquista romana. Fue empezado por Ptolomeo III Evergetes el año 237 a. C., y terminado el 57 a. C., durante el reinado de Ptolomeo XIII Neos Dionisos, llamado tambien Auletes.

Ante el templo propiamente dicho se levanta, orientado de este a oeste, el mammisi o capilla del nacimiento (lámina 99), donde las escenas que describen el nacimiento del joven Horussemataui o Ihi simbolizan también, como en los templos de Deir el-Bahari y de Luxor, el nacimiento divino del faraón. Mientras durante el Imperio Nuevo se consagraba a este rito una capilla del templo, en la época ptolemaica se construye un santuario independiente ante el templo del dios. De todos modos, el ejemplar más antiguo de este tipo se remonta al rey Nectanebo, de la XXX dinastía, y se halla en Denderah. El mammisi es un edificio períptero, cuyas columnas de capiteles compuestos están coronadas por figuras del dios Bes aplicadas en alto relieve sobre las cuatro caras de un gran ábaco.

El templo de Horus sigue el trazado de los templos del Imperio Nuevo: pilono, patio, pronaos, sala hipóstila, santuario y cámara o capilla anexas, todo rodeado por un largo corredor y un muro que cierra el recinto; ello sin contar las criptas y unas escaleras que ascienden hasta el tejado. La vista general de la lámina 97, aunque se remonte al último siglo, da una idea muy aproximada del templo incrustado en su paisaje. A lo lejos pueden verse el Nilo y las montañas de la orilla este.

El pronaos (lámina 98) es un vestíbulo con grandes columnas florales cuya fachada que-

da cerrada hasta media altura por unos muros del intercolumnio. Los capiteles son o bien compuestos o, por el contrario, dactiliformes. Ante la entrada, así como también frente al pilono, hay dos estatuas monumentales del dios Horus representado como halcón (véase lámina 94).

Es oportuno recordar aquí que a medida que se penetra en un templo egipcio, el suelo asciende y los techos disminuyen de altura. Por otra parte, el acceso a la divinidad, oculta en el fondo del santuario, y cuya estatua estaba al abrigo de una naos de granito con sus puertas cerradas, se efectuaba en tres etapas: un patio abierto, un vestíbulo semiiluminado y, por último, desde el hipóstilo, las cámaras oscuras donde se filtraba un tenue haz de luz procedente del techo. El santo de los santos quedaba reservado al oficiante, que sustituía al rey, único titular del culto divino cotidiano

A.M.

100 El templo de Dakkeh, en Nubia, época grecorromana.

A pesar de que el muro de su recinto se halle en ruinas, este templo, dedicado a Thot, está bien conservado en sus partes esenciales. Erigido a fines del siglo III a. C., a la vez por el rey meroítico Ergámenes y Ptolomeo IV Filopátor, no tuvo pilono ni santuario hasta la época de los emperadores romanos. Es muy posible que oculte vestigios más antiguos, y revela el deseo, siempre experimentado por los conquistadores de Egipto, de adaptarse a las tradiciones arquitectónicas y religiosas del país. La decoración de las paredes está inacabada.

Fot. Béchard.

101 Reina de pie, modelo de escultor, época ptolemaica. (Metropolitan Museum of Art, Nueva York.)

Una gran afinidad de estilo vincula este modelo a los de las láminas 86, 92 y 106. La otra cara representa a un rey. Los elementos de escuadra que se conservan en la parte superior muestran bien a las claras que se trata de un modelo de taller.

102 Filipo Arrideo, relieve del santuario de Karnak

El santuario de las barcas, en el gran templo de Amón, fue construido, seguramente, sobre el emplazamiento de un edificio del Imperio Nuevo, durante el reinado de Filipo Arrideo, hermanastro y sucesor de Alejandro Magno, en cuyo nombre Ptolomeo, hijo de Lagos, gobernaba Egipto. Edificado con granito rosa, este santuario está decorado exteriormente con escenas que representan la procesión de la barca sagrada. Hasta nuestros días se han conservado rastros de cuadriculados y de pinturas, a pesar del sol que lanza sus rayos contra el muro sur, donde vemos aquí al Macedonio en atuendo de faraón egipcio. Nada nos permite suponer que nos hallamos ante un extranjero, a causa del perfil, estereotipado y parecido a los personajes de la lámina 95, por ejemplo, en los que no existe el menor deseo de presentar un retrato. Sin embargo, hay que reconocer la delicadeza del relieve en un material de tanta dureza como el granito y la discreción del modelado. Procedente de los años 323 a 317 a. C., esta obra es unos veinte años posterior al último de los Nectanebos, quienes mantenían la tradición estética de los saítas.

Fot. A. Gaddis.

Lámina IX en color

Un bloque del Iseum de Behbet en el Delta, época ptolemaica.

El templo de Isis, en Behbet el-Hagar, había sido totalmente construido con granito gris y rosa por el último de los Nectanebos y terminado por Ptolomeo II Filadelfo. Por consiguiente, data de la segunda mitad del siglo IV y del principio del siglo III antes de nuestra era. Hundido en una época que no ha podido ser determinada, el edificio se halla reducido hoy a un montón impresionante de bloques con relieves muy cuidados. Vemos aquí, espalda contra espalda, al dios Osiris, y al rey Ptolomeo II, que alza el brazo en un gesto de adoración.

A.M.

103 Alejandro IV (=II en Egipto). (Museo de El Cairo.)

Esta estatua, descubierta en Karnak, representa al joven hijo póstumo de Alejandro Magno, muerto envenenado a los doce años, cuando el futuro Ptolomeo I Sóter regía los destinos de Egipto.

Se trata de una de las primeras obras grecoegipcias; en ella vemos vestido de faraón a un personaje de facciones griegas. Al parecer, el rostro está inspirado en retratos de Alejan-

dro; ni siquiera se han omitido los mechones de cabello sobre la frente.

104 CABEZA DE REY ANÓNIMO, época ptolemaica (?). (Museo de Turín.)
El pulimentado de la piedra recuerda el arte de la época saíta, en la que se sitúa generalmente esta pieza. Pero el aspecto impersonal del rostro, la sonrisa fija y el blando modelado parecen ser característicos de la época ptolemaica. Los bajos relieves de las láminas 101, 102 y 106, que fechamos igualmente a fines del siglo IV a. C., tienen más parecido con este retrato real que la cabeza postsaíta de la lámina 89.

Fot. Anderson.

105 LA DIOSA DEL CIELO, DETALLE DE UN SARCÓFAGO, XXX dinastía (?). (Metropolitan Museum of Art, Nueva York.)
Por exigencias de la fotografía, el original de diorita ha sido sustituido por un excelente vaciado. El flexible cuerpo de la diosa Nut forma la bóveda celeste. Los pies y las manos tocan la tierra. Es el tema que ilustra con frecuencia las concepciones cosmogónicas de los egipcios. El dios Shu, símbolo del aire o de la atmósfera que levanta el cielo, es representado aquí echado en el pequeño círculo que hay en el centro del cuadro. Alrededor de este círculo aparecen los estandartes de los cuarenta nomos de Egipto. En el círculo grande las diosas del Este y del Oeste tienden el brazo — sobre el cual navegan las barcas del día y de la noche — para transmitirse el Sol, disco alado al que se ve también tragado por la diosa Nut durante la noche y renaciendo a la mañana siguiente. El conjunto, a primera vista complejo, es de una composición impecable, y adorna la tapa del sarcófago de un sacerdote de Mut (y de otras divinidades) llamado Ureshnefer. El monumento procede de Saqqarah, y la fecha que se le atribuye es incierta. Hay millares de otras figuras grabadas en él, como en el sarcófago de Peteisis, del que hemos reproducido en la guarda I un detalle que corresponde al mismo tema. La profusión de escenas infernales o cosmogónicas en los grandes sarcófagos de la Baja Época es una supervivencia de la iconografía inaugurada por los faraones tebanos en sus hipogeos del Valle de los Reyes.

106 PERFIL REAL, MODELO DE ESCULTOR, época ptolemaica.
Perteneciente a la misma familia artística que los relieves de nuestras láminas 86 y 92, y sobre todo de la 101, esta cabeza debe corresponder al reinado de los primeros Ptolomeos, época en que la tradición de la XXX dinastía no se había extinguido aún. Esta pieza se encontraba antiguamente a la venta en Londres.

Fot. archivos Fundación Egiptológica Reina Elisabeth.

107 ESTELA DE HORUS SOBRE LOS COCODRILOS, época grecorromana. (Museo de El Cairo.)
El joven dios, en alto relieve, aplasta a los cocodrilos y captura serpientes, escorpiones, leones y gacelas, animales tifónicos y nocivos. Abajo, dos registros de diversas divinidades. Esas estelas servían como talismanes para proteger a los humanos contra las picaduras de animales venenosos e incluso para curarles de ellas.
En su anverso se encuentra generalmente una larga inscripción que relata un emocionante episodio de la leyenda de Isis. Cierto día, en las marismas del Delta, el niño Horus es sorprendido y mordido por una serpiente en ausencia de su madre. Al regresar Isis, le encuentra moribundo y lanza gritos y lamentos que llegan a oídos del dios Ra. Compadecido, éste manda a la tierra a su fiel escriba Thot, quien recita las fórmulas necesarias para la curación del pequeño Horus. La «magia», en el sentido corriente de la palabra, parece haber ocupado un lugar importante en la religión popular, especialmente durante la época tardía, cuando el culto de los animales prosperó también notablemente. Pero en el momento en que se popularizan estas prácticas supersticiosas se propaga también una especie de religión personal, como lo atestiguan los textos de la tumba de Petosiris citados en la lámina 81.

108 BAJO RELIEVE QUE REPRESENTA A UN REY NUBIO, época meroítica (?). (Museo de El Cairo.)
Más allá de las fronteras de Egipto, el arte faraónico produjo a veces obras curiosas. Ya durante la XXV dinastía, los «etíopes» se esforzaron en mantener pura la herencia de las épocas clásicas. Pero los meroíticos, contemporáneos de los Ptolomeos, se ven sometidos

a múltiples influencias, a la vez egipcias, griegas y orientales, a las que su estética africana contribuye a dar una personalidad a veces desconcertante. El relieve que aquí reproducimos lo es en más de un aspecto. Por su modelado imita el arte del Imperio Nuevo, y por los detalles de la vestimenta y el perfil negroide del rey es más bien meroítico. Se trata probablemente de un bloque trasladado de emplazamiento. En los cartuchos, por cierto invertidos, se lee el nombre de Thutmosis III. Debajo se ha añadido, en jeroglíficos mal proporcionados, la fórmula «dotado de vida, como Ra eternamente». Es evidente que los nombres de Thutmosis III han sido medio borrados; los signos visibles son de mejor calidad. En cuanto a la pequeña reina esculpida después en un hueco practicado en la piedra, hay que reconocer que es bastante deficiente. Señalemos como detalle interesante que el ojo incrustado del rey ha desaparecido.

109 GRUPO MEROÍTICO. (Museo de El Cairo.)
Procedente de algún lugar sudanés (Nagaa o Meroe), esta escultura de basalto (?) señala perfectamente la influencia de Egipto en una época en la que éste no era ya un país libre y creador de nuevas formas. Se trata de una reina nubia, tocada al estilo egipcio, y acompañada por una divinidad sin atributos que levanta el brazo detrás de ella en señal de protección. Los ojos estaban incrustados, y ambos personajes sostenían en la mano izquierda un emblema de otro material, que ha desaparecido.

110 ISIS ROMANA, estatuilla de bronce. (Museo de Berlín.)
El culto de la diosa egipcia se extendió a todo el mundo mediterráneo. Por lo tanto, no es raro encontrar figuras helenizadas de esta divinidad. La pieza de Berlín es un ejemplo típico del arte compuesto egipciohelenístico, que seguirá perpetuándose durante el Imperio romano.

GUARDA II

LA ISLA DE FILAE, vista general.
La fotografía está tomada desde la isla de Bigah, donde se ven todavía vestigios de un templo ptolemaico. Se distinguen claramente las diversas construcciones que forman el gran templo de Isis. De derecha a izquierda, o sea de sur a norte, hay en primer término una doble columnata, y en el último puede verse el quiosco de Trajano: después del primer pilono, el mammisi, al que daba acceso una puerta practicada en el espigón occidental del pilono, y el segundo pilono, que es la entrada del templo de Isis propiamente dicho. Esta vista, de la que sólo se puede disfrutar actualmente durante los meses de agosto y septiembre, se espera que llegue a ser permanente si después de la construcción del gran embalse de Asuán se levanta alrededor de toda la isla de Filae un dique que impida su inmersión total.

Fot. Academia de Berlín

TERCER CICLO: DE LA XXI DINASTÍA A LOS PTOLOMEOS
(1085 — 30 a. C.)

PRIMERA FASE: EL PERÍODO DEL DESMEMBRAMIENTO FEUDAL

I. *La monarquía se feudaliza* 9
1. Las causas sociales de la decadencia del poder bajo la XXI dinastía, pág. 9. — 2. Reyes de Tanis y sumos sacerdotes de Tebas durante la XXI dinastía, pág. 18. — 3. El advenimiento de los Seshónquidas abre la era de la monarquía feudal (XXII dinastía, 950-730), página 23. — 4. El Asia Anterior y el comercio internacional durante la época de Sheshonq I, página 25. — 5. La política de la XXII dinastía, pág. 32.
Notas 39

II. *El feudalismo* 45
1. La crisis final de la monarquía y el advenimiento de la XXIII dinastía, pág. 45. — 2. La crisis de la civilización, pág. 48. — 3. El feudalismo, pág. 54. — 4. Los cuentos de caballería, pág. 63. — 4. El feudalismo en Nubia, pág. 66. — 6. Las guerras feudales, pág. 66.
Notas. 76

SEGUNDA FASE: LA RECONSTITUCIÓN DE LA MONARQUÍA

III. *La XXV dinastía intenta restablecer la unidad monárquica* 83
1. El Imperio asirio extiende su dominio sobre el Asia occidental, pág. 83. — 2. Egipto es arrastrado por la expansión marítima de las ciudades fenicias y griegas, pág. 89. — 3. El movimiento urbano en el Delta y las reformas de Bocchoris (720-715), pág. 92. — 4. La restauración de la unidad monárquica por la dinastía XXV (751-566), pág. 97. — 5. Estalla el conflicto entre Egipto y Asiria, pág. 103. — 6. Egipto en el Imperio asirio, pág. 107. — 7. El reino de Meroe, pág. 113.
Notas. 114

IV. *La restauración de la monarquía* 117
1. Egipto se orienta hacia la alianza lidia, pág. 117. — 2. La XXVI dinastía restablece la monarquía centralizada (663-525), pág. 121. — 3. La política extranjera de los reyes saítas, pág. 132. — 4. La aparición de los medos en la historia, pág. 135. — 5. Egipto trata de asegurarse el dominio del mar, pág. 138. — 6. El Imperio neobabilónico, pág. 141. — 7. La política de paz de Egipto y de Babilonia, pág. 145.
Notas 148

V. *La influencia de las ciudades impulsa a Egipto por el camino de las reformas democráticas* 151
1. Egipto se orienta hacia el Mediterráneo, pág. 151. — 2. Egipto durante el reinado de Apries (588-568), pág. 157. — 3. El reinado de Amasis (568-525), pág. 162. — 4. Las reformas sociales de Amasis y la evolución del derecho durante la XXVI dinastía, pág. 170.
Notas 183

VI. *La civilización egipcia en la época saíta* 189
1. El país y la sociedad, pág. 189. — 2. El culto y las ideas religiosas, pág. 199. — 3. Los ritos funerarios, el formalismo religioso, la superstición y la «magia», pág. 207. — 4. Durante la XXVI dinastía la civilización se caracteriza por un «renacimiento» del Imperio Antiguo, pág. 216.
Notas 221

VII. *La influencia de Egipto en el pensamiento mediterráneo* 225
1. La influencia egipcia en el pensamiento judío, pág. 225. — 2. La influencia egipcia en la filosofía jónica, pág. 230. — 3. Egipto y el pitagorismo, pág. 235. — 4. El «ser superior» de Jenófanes procede del panteísmo egipcio, pág. 242. — 5. La influencia de Egipto en el arte griego, pág. 243.
Notas 249

VIII. *El final de la dinastía saíta y la conquista persa* 253
1. La evolución política en Persia, pág. 253. — 2. La transformación del equilibrio internacional, pág. 256. — 3. Egipto y Grecia ante Persia, pág. 257. — 4. La conquista de Egipto, pág. 261.
Notas 266

IX. *Egipto en el Imperio persa* (525-404) 267
1. El Imperio persa, pág. 267. — 2. Egipto durante los reinados de Cambises y Darío, página 277. — 3. La evolución jurídica y social, pág. 281. — 4. La vida económica de Egipto se orienta cada vez más hacia el mar, pág. 290. — 5. La crisis del Imperio persa durante el reinado de Jerjes, pág. 295. — 6. Egipto entre el Imperio persa y Grecia, pág. 300.
Notas 305

X. *Las últimas dinastías nacionales (403-343) y la segunda conquista persa (343-333)* 311
1. Al imponer su hegemonía a Grecia, el rey de Persia aísla a Egipto, pág. 311. — 2. Egipto dividido ante la amenaza persa, pág. 316.
Notas 325

XI. *La intervención macedónica prepara a Egipto como uno de los centros de la civilización helenística* 327
Notas 331

XII. *La civilización egipcia desde la primera conquista persa hasta Alejandro Magno* 333
1. Griegos y egipcios, pág. 333. — 3. La moral, pág. 338. — 3. La religión, pág. 349.
Notas 355

XIII. *La influencia espiritual de Egipto* 359
1. La expansión de las ideas religiosas egipcias, pág. 359. — 2. La religión egipcia y la filosofía griega, pág. 363.
Notas 375

TERCERA FASE: LA MONARQUÍA ABSOLUTA

XIV. *La instauración de la monarquía absoluta por los Ptolomeos* 379
1. Egipto sometido a un régimen de ocupación, pág. 379. — 2. Los Lágidas mantienen la antigua administración egipcia, pág. 383. — 3. La dinastía lágida convierte a Egipto en la base de su hegemonía marítima, pág. 385. — 4. La evolución económica y social de Egipto, pág. 388.
Notas 399

XV. *El absolutismo deriva hacia un dirigismo que asfixia y disgrega el poder* 401
1. La centralización estatal, pág. 401. — 2. La pérdida del Imperio y sus consecuencias interiores, pág. 403. — 3. La política fiscal conduce a la autarquía económica y a la coerción social y destruye la monarquía en beneficio de una oligarquía, pág. 405.
Notas 412

XVI. *El final de la independencia de Egipto* 413
Nota 417

Lista de abreviaturas empleadas en las notas 419

Índice de nombres 423

Índice de ilustraciones 435

Índice de materias 453

BIBLOSARTE

LIBROS Y BIBLIOGRAFÍA ESPECIALIZADA EN HISTORIA DEL ARTE

BIBLOSARTE DECLARA QUE:

LOS DERECHOS DE LA OBRA PERTENECEN ÚNICA Y EXCLUSIVAMENTE AL ESCRITOR Y A SU CORRESPONDIENTE EDITORIAL. QUEDA TOTALMENTE PROHIBIDO SU REPRODUCCIÓN EN CUALQUIER FORMA O POR CUALQUIER MEDIO, YA SEA ELECTRÓNICO, MECÁNICO, POR FOTOCOPIA, REGISTRO U OTROS MEDIOS CON FINES DE EXPLOTACIÓN LUCRATIVA. CUALQUIER OBRA SERÁ RETIRADA INMEDIATAMENTE DE LA WEB SI ASÍ LO SOLICITA SU PROPIETARIO.

BIBLOSARTE.COM/INICIO