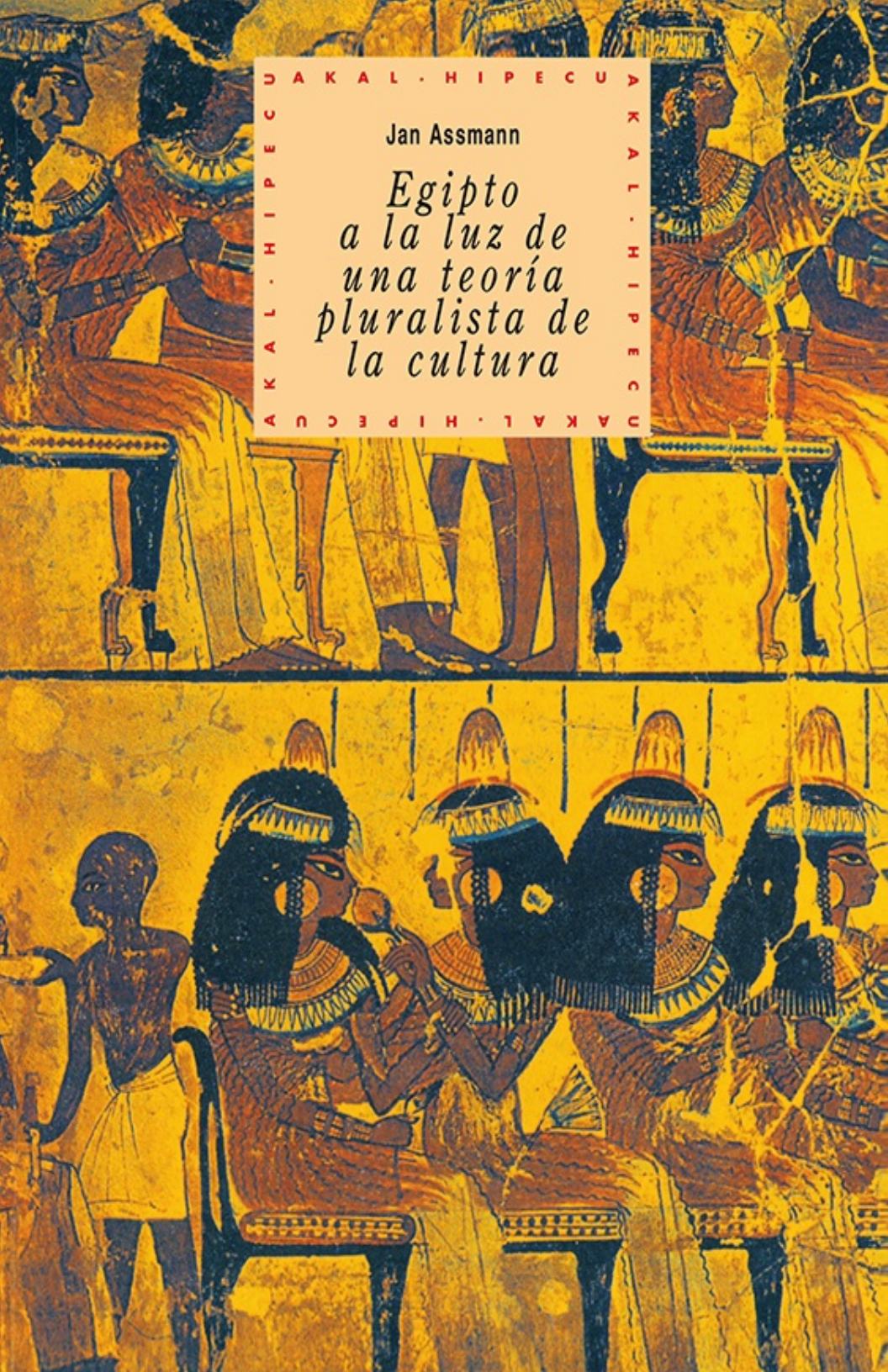

AKAL · HIPECU
Jan Assmann
Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura
AKAL · HIPECU
AKAL · HIPECU

Akal / Hipecu / 5

Jan Assmann

Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura

Traducción: Ana Agud

Diseño de portada
Sergio Ramírez
Director de la colección
Félix Duque

Nota a la edición digital:

Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.

© Ediciones Akal, S. A., 1995

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028
www.akal.com
ISBN: 978-84-460-4038-5

Introducción

La forma histórica

La idea de plantearse el tema de Egipto, esto es, de la cultura faraónica del país del Nilo, desde la óptica de una teoría de la cultura, representa una tarea fascinante. Desde la distancia que nos separa de ella, y desde ese enfoque específico, la cultura faraónica se muestra a nuestros ojos como un todo, como una forma cerrada sobre sí misma, y desarrollada en el interior de unas ciertas fronteras del espacio y del tiempo. Son en total unos 3.500 años, aproximadamente desde 3200 a. C. hasta 300 d. C. Así como lo que hace el historiador es describir la historia de esa forma, lo que indaga el teórico de la cultura es más bien la forma de esa historia.

Esto quiere decir que la propia historia se entiende aquí como una forma cultural más. Culturas diferentes poseen historias diferentes. El teórico de la cultura es relativista. No entiende la historia en el sentido de un marco universal y homogéneo, dentro del cual cada cultura se desenvolvería a su manera. Al contrario, para él la historia misma nace en y como función de ese proceso de desenvolvimiento, un proceso que cada cultura genera desde el fundamento de las posibilidades semánticas y dinámicas que le son propias. En consecuencia, también la historia es un producto de la cultura, una forma cultural más. O dicho de un modo más preciso: desde el punto de vista de la teoría de la cultura la historia es una función del tiempo cultural.

¿Pero qué es el tiempo cultural? Tal como se entienden las cosas en el plano de la vida cotidiana, el tiempo constituye una magnitud homogénea, una dimensión como el espacio,

susceptible de ser medida y calculada. El tiempo cultural, por el contrario, no es tiempo medido sino *interpretado,* y constituye por así decirlo una aleación de tiempo y sentido. El tiempo cultural es un constructo. Lo construyen cada sociedad y cada época a su manera. Las culturas no se desarrollan en el tiempo físico sino en tiempos culturales, esto es, en los tiempos que ellas interpretan y construyen y que de este modo ellas producen realmente. A diferencia del tiempo físico, el tiempo cultural sólo existe en plural, como pluralidad de constructos temporales.

Las dos variedades más conocidas de tales "cronotopos" (M. Bakhtin) son el tiempo lineal y el tiempo cíclico. En torno a esta distinción ha prendido en tiempos recientes una controversia, al hilo de la cual se puede ilustrar especialmente bien lo que quiere decir la idea del tiempo cultural. La distinción misma tiene su origen en la obra del antropólogo e historiador de las religiones Mircea Eliade, que en su libro *Le mythe de l'éternel retour* (1949) propuso la tesis de que el pensamiento mítico acostumbra a construir el tiempo como un círculo, de manera que cada acontecimiento es experimentado por él como un retorno de pautas acuñadas desde los orígenes; el pensamiento histórico construye por el contrario el tiempo como una línea, como una flecha unidireccional, en la cual cada acontecimiento se experimenta como una ruptura, una innovación o un cambio.

El antropólogo cultural, de orientación estructuralista, Claude Lévi-Strauss desarrolló esta tesis con su propia propuesta de distinguir entre sociedades "calientes" y "frías". Es una manera de elevar el dualismo de las formas temporales a la categoría de estrategia y técnica conscientes y distintivas, para el perfilamiento de unas culturas respecto de

otras. Las llamadas sociedades frías no se limitan a vivir fuera de la historia, sino que verdaderamente apartan de sí la historia, la excluyen, evitan tener una, y lo hacen *intentando neutralizar, por medio de las instituciones que se dan a sí mismas y de modo quasiautomático, los efectos que los factores históricos podrían tener sobre su equilibrio y su continuidad. Es como si hubiesen alcanzado o heredado una forma especial de sabiduría que las capacita para oponer una desesperada resistencia a cualquier modificación de su estructura que pudiera hacer entrar en ellas a la historia.*

Por el contrario, las sociedades "calientes" se caracterizan literalmente por una *compulsiva necesidad de transformación; son sociedades que han interiorizado su historia (leur devenir historique) y la han instituido en motor de su evolución* (C. Lévi-Strauss 1962, 309 = 1973, 270; cfr. 1960, 39).

Lo que Lévi-Strauss califica de "frío" no es pues ninguna clase de carencia, sino todo lo contrario: un rendimiento positivo que se atribuye a una "sabiduría" especial y a unas "instituciones" específicas. El frío no es el estado cero de una cultura, sino que hay que producirlo activamente. La forma de generar frío en las culturas, para así congelar cualquier cambio, es la conversión ritual del tiempo en ciclo.

Los ritos vuelven cíclico el tiempo evitando toda desviación respecto de las pautas gracias a una observancia meticulosa y estricta de las prescripciones; de este modo, cada acción coincide exactamente con la que le precede. El paradigma de esta congruencia cíclica lo proporciona el cosmos, con la circularidad de sus ciclos astronómicos, meteorológicos y vegetativos. Así que la producción de un tiempo cíclico tiene por objetivo primero hacer coincidir el

ordenamiento de las cosas humanas con el de las del cosmos. Las sociedades frías se guían por modelos del orden cósmico. En cambio el procedimiento típico de generar calor cultural es para Lévi-Strauss el de linearizar el tiempo por medio de la historiografía, de la rememoración de acontecimientos y cambios históricos, y de la planificación del futuro. La producción del tiempo lineal se pone al servicio de la consolidación del dominio y de la identidad socio-política. Va de la mano del estado y de la escritura.

A partir de este punto, el paso que nos conduce de los cronotopos a la tipología de la cultura es ya pequeño. Lo han dado sobre todo los teólogos, que han contrapuesto la cultura de concepción temporal lineal de los israelitas a las que se basan en un concepto cíclico del tiempo. Entre éstas, algunos aducen las grandes culturas tempranas del Cercano Oriente como Egipto y Mesopotamia; otros proponen a Grecia como ejemplo. Pero todos estos intentos de clasificar tipológicamente las culturas han sucumbido al peso de los contraejemplos. No es en este plano donde se muestra operativa la distinción entre tiempo cíclico y lineal. No se puede preguntar si una determinada cultura posee un concepto cíclico o lineal del tiempo, porque es fácil comprobar que en todas se dan ambas cosas.

Lo que hay que buscar es más bien los *lugares* que convienen a lo lineal y a lo cíclico en cada cultura, las relaciones específicas de dominancia de ambos dentro de ellas. Y lo mismo se aplica al “calor” y al “frío”. Las culturas suelen ser complejas, y contienen tanto centros de calor como centros de frío. El problema es cuál es el papel que cada una de estas determinaciones ha tenido en la edificación del mundo cultural de sentido, cuáles son sus formas de

institucionalización y cuáles las tensiones que se dan dentro de una cultura entre las instituciones calientes y frías, lineales y cíclicas.

En lo que hace al concepto del tiempo, el etnólogo que ha procedido de una manera más consecuente en este sentido es Maurice Bloch (1989). Éste parte de la idea de que en toda cultura coexisten conceptos del tiempo lineales y cíclicos, cada uno con su esfera de predominio, que interpreta respectivamente como tiempos profano y sagrado. El tiempo lineal es el de la actividad de cada día. Las nociones temporales que se comprueban aquí difieren poco de una cultura a otra. Las concepciones cíclicas del tiempo, por el contrario, tienen su lugar en las diversas formas de la comunicación ritual y ceremonial, y aquí sí que se aprecian diferencias fundamentales entre las diversas acepciones culturales del tiempo.

En Egipto, la situación es aún algo más complicada. Por el lado del tiempo sacral nos encontramos no con una sino con dos formas. Los egipcios distinguen un tiempo sacral cíclico y otro que no lo es. Al primero lo llaman *neheh,* al segundo *djet. Neheh,* el tiempo cíclico, es el eterno retorno de lo igual; lo produce el movimiento de los astros, de manera que se lo determina por el sol. Este tiempo se asocia con el concepto del devenir, que en egipcio se escribe por medio del signo del escarabeo. Es sabido que el escarabeo constituye el símbolo de salud y salvación más importante entre los egipcios. Lo que ocupa el centro de su pensamiento no es el ser, sino el devenir. Los ciclos llegan y pasan, y lo que accede a la existencia dentro de uno de ellos, sale de ella en la esperanza de una nueva entrada.

El otro tiempo se asocia con los conceptos de permanencia

y duración. Se lo determina con el signo de la tierra. Sus símbolos son la piedra y la momia, su dios es Osiris, el dios muerto que preside el reino de los difuntos. *Djet* es un espacio sagrado de la duración; en él lo que ha accedido a la existencia y madurado en ella hasta su forma final, lo que por lo tanto ha llegado a ser en este sentido perfecto, queda conservado y preservado definitivamente, sin cambio alguno. Éste es exactamente el significado del nombre que lleva Osiris en su condición de señor de la *djet: Wannafre* (griego *Onofrios*) significa "el que permanece para siempre en su perfección".

La *djet* no designa pues un tiempo lineal, sino más bien su contrario o su cancelación, sólo que en este caso lo opuesto a la línea no sería el círculo sino el espacio. *Djet* no instaura una diacronía lineal, no consta de una sucesión secuencial de puntos de tiempo, y no se articula en futuro y pasado: no es el lugar de la historia. En el sistema de *neheh* y *djet* no hay sitio alguno para la historia, a no ser que tomemos por tal la fase conclusa, cerrada por haber alcanzado la perfección, del devenir de algo que con el acto de su conclusión ha entrado en el espacio sagrado de la permanencia. *Djet* es en cualquier caso tiempo quieto; movimiento no lo hay más que en el *neheh.*

Si dejamos de considerar las culturas como totalidades homogéneas y admitimos de partida que todas ellas son al mismo tiempo "frías" y "calientes", que todas conocen formas del tiempo tanto lineales como cíclicas (y en consecuencia también formas que no son ni lineales ni cíclicas), en una palabra, que la variedad y las tensiones son inmanentes a cualquier cultura, estaremos también en condiciones de afrontar la objeción que una y otra vez se le

plantea a la posición relativista dentro de la teoría de la cultura. Pues en efecto, las formas relativistas de acceso a la cultura, que parten del supuesto de que cada una de ellas vive en su propia realidad y que también el conocimiento está sujeto a determinaciones culturales, se enfrentan con dos problemas:

1) Si la totalidad de los conceptos, conocimientos y experiencias que poseemos obtienen su definición y demarcación previa del horizonte cultural en el que estamos inmersos, ¿cómo se explica que las sociedades puedan transformarse, que sean capaces de someter a crítica su imagen del mundo, de modificarla y ampliarla?

2) Si cada cultura vive en el interior del edificio de su propia semántica, del mundo de sus propios conceptos, ¿cómo son posibles los intercambios, las traducciones y la comprensión recíproca entre culturas diferentes?

Pues bien, a ambas objeciones se puede responder desde el supuesto de la pluralidad interna de las culturas. Toda cultura está organizada plurisistemáticamente, y en el interior de los sistemas que comprende existen también grados diversos de diferenciación. Las posibilidades tanto de cambios internos como de comprensión entre culturas se miden por el grado de esa diferenciación intracultural. Cuanto más compacta e indiferenciada sea una cultura, menor será su capacidad de ejercer la crítica sobre sí misma y de transformarse.

La cultura faraónica, por ejemplo, no fue capaz de imaginar para sí misma ninguna otra forma legítima de ordenamiento político que la de la monarquía. Dentro de su sistema cultural y social no se había llegado a perfilar ninguna posición desde la cual se hubiesen podido desarrollar opciones alternativas, de manera que en ese marco no se

habría podido llegar a plantear la cuestión de cuál es el ordenamiento político óptimo. Aquí el problema de la legitimidad se planteó siempre y sólo por referencia a la persona del gobernante, por ejemplo en casos de usurpación, o a propósito de mujeres, pero nunca afectó al sistema de la monarquía faraónica. En Israel fue diferente: aquí los profetas encarnaban una posición que hacía posible convertir en tema de reflexión la cuestión del ordenamiento político. En Grecia existía el oráculo de Delfos, y existían también los "siete sabios", en origen probablemente no del todo ajenos a instancias religiosas, pero que con el correr de los siglos se fueron diferenciando hasta dar lugar a una filosofía independiente.

Ahora bien, por debajo de este plano, inmune a cualquier reflexión crítica, también en Egipto hubo posibilidades y formas de reflexión discursiva. No sólo dentro de la sociedad había instituciones y posiciones diversas, como sacerdocio y funcionariado, ejército, escribas y agricultores; había también tradiciones diversas, conectadas con los diversos polos religiosos y culturales, y también dentro de estas tradiciones había textos antiguos y recientes, conceptos, experiencias y conocimientos viejos y nuevos. La mera permanencia de formas del pasado, conservadas con ayuda de la escritura y de otros medios de memoria cultural y mantenidas vigentes en todo momento, genera inevitablemente pluralidad y diferenciación en el interior de una cultura.

Sería no obstante equivocado creer que la capacidad de modificación interna de las culturas y la comprensión entre ellas están dadas homogéneamente como presupuesto de toda cultura; y no tendría sentido querer evaluar el rendimiento de una teoría de la cultura por su fidelidad a tal supuesto. Una

teoría de la cultura no sólo tiene que poder explicar cómo son posibles el cambio y la traducción, sino también por qué esto no se da por igual en toda cultura y tiempo, y cuáles son las condiciones que lo hacen posible. La hipótesis de la pluralidad como rasgo inmanente a toda cultura responde a este planteamiento.

La discusión en torno a las nociones de tiempo y de historia muestra con claridad cuáles son la temática y los problemas de un análisis planteado desde la teoría cultural. Para empezar, no existe "una" teoría de la cultura que le proporcione su fundamento; no hay sino entronques diversos, como los que hemos ilustrado a propósito del tema "tiempo e historia" de la mano de los nombres de M. Eliade, C. Lévi-Strauss y M. Bloch. Para cualquier otro núcleo temático habría que echar mano de otros nombres. Lo único que vincula entre sí a todos estos enfoques es el supuesto de que tiempo, historia y realidad son constructos y formas simbólicas que obtienen en cada cultura y época su forma y cuño peculiares. A la luz de este supuesto se vuelve posible entrender la historia como una más entre esas formas y construcciones culturales. Habría que poder mostrar que las sociedades en las que predominan las instituciones "frías" no sólo conciben la historia de modo diferente a como lo hacen las otras, sino que verdaderamente *tienen* una historia diferente; que con sus maneras específicas de constituir el sentido histórico contribuyen a acuñar, por lo menos hasta cierto punto, lo que finalmente se les puede atribuir como "su historia". Pues historia no es sólo lo que "le pasa" objetivamente a un grupo, a un pueblo, a una cultura: es también el conjunto de lo que, en el marco de su propia definición de objetivos y su correspondiente construcción de

sentido, pretende de hecho con su actuación por una parte, y retiene como recuerdo por la otra.

Así, la tarea de acercarnos a Egipto desde la óptica de una teoría de la cultura es la tarea de indagar cuáles son de hecho las formas en que los egipcios construyeron sus nociones de tiempo, historia y realidad. El teórico de la cultura parte de la idea de que la realidad sólo puede ser contemplada a través de la ventana de unas condiciones culturales determinadas que definen en cada caso un marco específico. El egiptólogo que quiere ser al mismo tiempo teórico de la cultura se pregunta cuál es la realidad que se hace visible a través de la ventana de las condiciones-marco de los egipcios, o formulado de un modo menos relativista, qué panorámica sobre "la" realidad se abre para él desde la historia, el mundo conceptual y las simbolizaciones de la cultura egipcia. Es a esto a lo que me refiero cuando hablo aquí de la historia egipcia como de una "forma" cultural o "simbólica".

I. El Imperio Antiguo

Estado y tiempo

La estructura dinástica como construcción de permanencia

La forma de la historia faraónica de Egipto, en la periodización y presentación usuales en todos los libros egiptológicos de historia, y que es plenamente convincente, exhibe ciertos rasgos muy llamativos. Su estructura cíclica, con su alternancia de épocas de florecimiento y períodos de transición, tiene algo de obra de arte:

AÑOS	ÉPOCA	DINASTÍAS
3100 - 2700 a. C.	Época arcaica	I-II
2700 - 2150 a. C.	Imperio Antiguo	III-VI
2150 - 2050 a. C.	Primer Período de Transición	VII-XI
2050 - 1700 a. C.	Imperio Medio	XI-XIII
1700 - 1550 a. C.	Segundo Período de Transición	XIV-XVII
1550 - 950 a. C.	Imperio Nuevo	XVIII-XXI
950 - 673 a. C.	Tercer Período de Transición	XXII-XXV
673 - 330 a. C.	Baja Época	XXVI-XXX
330 a. C. - 350 d. C.	Época grecorromana	

Lo llamativo de esta forma de historia, su peculiaridad que reclama alguna explicación, consiste en la especial conexión de continuidades y rupturas, de disidencia y retorno. Y no me refiero exactamente a la secuencia de fases ascendentes y descendentes, a la alternancia de culminaciones y decadencias. Éste es el aspecto puramente formal de la secuencia de ciclos, y no resulta particularmente significativo. Lo realmente sorprendente es la manera como esos ciclos formales aparecen en correlación con verdaderos ciclos

internos. Los llamados “imperios” no sólo se concatenan unos con otros tras los correspondientes intervalos de decadencia, sino que realmente se sitúan los unos en referencia a los otros. El Imperio Medio conecta explítiamente con el Antiguo, y el Imperio Nuevo lo hace con el Medio. En la llamada Baja Época se observan esfuerzos aún mayores por enlazar de la manera más compleja y ecléctica con los otros tres períodos a la vez.

Debido a esta peculiaridad, jamás se rompe del todo el contacto rememorativo con el pasado. El Imperio Antiguo se mantiene presente, en momentos esenciales de su lenguaje de las formas y de su mundo de representaciones, a través de todos los cambios e innovaciones hasta la Época grecorromana. Por poner un ejemplo: nada tendría de particular que un egipcio culto de la época imperial, que viviese bajo el reinado de Adriano, pongamos por caso, hiciera una visita al lugar de culto fúnebre de Djoser, de la III Dinastía. Un egipcio de estas características podría leer inscripciones procedentes de una época 2.800 años anterior a él (sin que importe lo más mínimo que con toda probabilidad las entendiera de forma equivocada), y podría leer también los *graffiti* hieráticos que dejaron tras de sí otros visitantes como él 1.500 años antes. Contemplaría el monumento con conciencia de pertenecer a la misma cultura. Su identificación cultural le permitiría conectar con un pasado varias veces milenario. Y esto no en virtud de una formación histórica personal de excepción, sino porque así es el marco cultural bajo cuyas condiciones viviría y se movería ese hombre.

Esas condiciones habían creado y mantenido la posibilidad de que lo viejo permaneciese siempre tan conspicuamente presente en lo nuevo que la identificación con lo antiguo no

se perdiese. Lo antiguo siempre fue modelo vivo para el presente. Jamás se volvió extraño, ni como cosa superada ni como cosa irrecuperable o irrepetible. Siempre y en todo momento era posible remitirse a ello. Los reyes podían copiar los monumentos del pasado o sencillamente apropiárselos poniendo su nombre sobre ellos. Lo pasado poseía ese carácter de modelo: se lo podía copiar, asumir y proseguir. De algún modo nunca pasaba del todo.

En tiempos pretéritos fue habitual ver en esto una debilidad de la cultura egipcia, una incapacidad congénita de desechar su "cascarón" prehistórico. Pues bien, desde el punto de vista de nuestra teoría de la rememoración cultural este hecho se revela más bien como un soprendente rendimiento cultural, tal vez único en su género. Es el resultado de toda una construcción cultural de la permanencia, y en lo que sigue examinaremos más pormenorizadamente sus instrumentos e instituciones.

La división de la cultura egipcia en los Imperios Antiguo, Medio y Nuevo reposa sobre una convención de los egiptólogos modernos, no anterior al siglo XIX. Por el contrario, la división en "dinastías" es antigua: en esto la egiptología sigue a un sacerdote egipcio llamado Manetho, que escribió en griego una historia de Egipto bajo el reinado de Ptolomeo II, en la primera mitad del siglo III a. C.

Manetho cuenta treinta dinastías. La serie se inicia, tras el reinado de los "dioses" y "semidioses", con Menes, el unificador del Imperio, primer rey de la Primera Dinastía, y termina con Nektanebo II. Manetho se basa en fuentes antiguas que seguramente consignaba en la introducción a su obra, pero lamentablemente esta parte se perdió. Se pueden reconstruir al menos dos clases de fuentes: listas de reyes y

anales. Las listas de reyes que se han conservado pertenecen todas al Imperio Nuevo. Tenemos el papiro real de Turín, en estado fragmentario pero que contenía con seguridad la lista completa de nombres de reyes de la tradición oficial, y algunas listas epigráficas que exhiben porciones de esa misma tradición. La más conocida y completa es la lista de reyes del templo de Abidos. Su función es litúrgica, pues forma parte de una escena que representa a Sethos I en un sacrificio a los muertos dedicado a sus antepasados.

Es claro, pues, que además de las listas había también ritos de conmemoración histórica, destinados a garantizar la continuidad y legitimidad de la monarquía a través del culto. Este tipo de ritos son parte de una cultura de la configuración y sostenimiento de la marcha del tiempo. Lo habitual es que los ritos se propongan articular el tiempo en ciclos. No obstante aquí, en el plano de la alta política, predomina el elemento lineal. Bien es verdad que el rito se repite una y otra vez, de manera que constituye un elemento de retorno y renovación cíclica. Pero se pone al servicio de una serie lineal y pone así ante la conciencia el tiempo como sucesión lineal de reyes.

Un rito semejante del tiempo lineal existía también en la antigua Roma. Todos los años el 15 de septiembre, *dies natalis* del templo de Júpiter Capitolino, un funcionario del Estado romano clavaba un clavo, el *clavus annalis,* en la muralla del templo. Por medio de esta acción se marcaba el tiempo en su aspecto lineal e irreversible y se lo hacía conspicuo como tal. El número de clavos mostraba cuántos años habían pasado desde la fundación del templo, del mismo modo que la lista de reyes mostraba cuántos de ellos habían gobernado desde Menes; en ambos casos, la acción de marcar

y visualizar el tiempo lineal representaba un acto de Estado de la mayor importancia política. A través del mismo el Estado actuaba y se confirmaba a sí mismo como garante y generador de la permanencia. El tiempo lineal, como duración y continuidad, es una construcción cultural, y el Estado representa su institucionalización.

La lista de reyes del Papiro de Turín es sin embargo un documento de naturaleza distinta a la de las listas litúrgicas de los templos: era un instrumeneto para el cómputo del tiempo, ya que no sólo contenía los nombres de los reyes sino también los años de su reinado. Dado que no existía otro cómputo de años que el de la duración de los reinados, y que por lo tanto se empezaba a contar desde 1 con la subida al trono de cada nuevo rey, la única manera de establecer un cómputo total era la adición de los años de reinado consignados cada vez. En algunos lugares de la lista de Turín se encuentran sumas parciales de años de reinado. Ello demuestra que los egipcios no contaban el tiempo únicamente por los lapsos de cada reinado, sino que pensaban también en términos de períodos más largos, por más que éstos no se correspondiesen exactamente con lo que ahora llamamos Imperio Antiguo, Medio y Nuevo. No obstante, en el caso del Imperio Antiguo hay coincidencia entre la periodización de los egipcios y la de los egiptólogos, ya que al final de la Sexta Dinastía, con la que nosotros consideramos que concluye el Imperio Antiguo, se encuentra también en el Papiro de Turín una de esas sumas parciales.

Podemos concluir pues que la estructura dinástica de la historia egipcia constituye una configuración antigua genuinamente egipcia del tiempo cultural, y que no es sólo un medio auxiliar de la egiptología moderna. Su característica

más sobresaliente es su manera de conjugar lo cíclico y lo lineal. El elemento cíclico se hace presente en el hecho de que con cada rey se inicie un nuevo cómputo, esto es, se vuelva al comienzo y se inaugure un ciclo. El elemento lineal se muestra en la manera de enlazar esos ciclos como cuentas de un collar, dando así lugar a una línea sobre la cual es posible cuantificar distancias. No sabemos si se llegaron a hacer nunca cálculos efectivos, esto es, si algún rey se interesó alguna vez por saber por ejemplo cuántos años en total lo separaban de Keops, el constructor de la Gran Pirámide. No obstante tenemos que suponer que se tenía conciencia de la posibilidad de hacer esa clase de cálculos, que es lo decisivo para la cuestión del tiempo cultural. Con ayuda de sus listas de reyes los egipcios habían linearizado el tiempo, de modo que estaban en condiciones no sólo de pensar el tiempo como eterno retorno de subidas al trono, sino también como extensión lineal, como duración muy extensa, pero no infinita.

La imagen de una permanencia continua lleva consigo la ausencia de rupturas, de transformaciones profundas y de *"dark ages"*. De ahí que el egipcio de épocas más tardías contemplase las pirámides no como testigos de una "Edad Heroica", o como obra de gigantes, titanes o cíclopes, sino que se las atribuyese a su propia era y que considerase ésta como enraizada en un lejano pasado: en *su propio* pasado. Es probable que las listas de reyes se deban a un interés de "anticuario" por el pasado, no más viejo que el Imperio Nuevo. Ello haría de ellas compilaciones tardías a partir de los anales. Pues este género es mucho más antiguo, tanto como el propio Estado, y muestra hasta qué punto era estrecha la conexión entre el Estado y el tiempo: el primero

aparecía como garante, generador e institucionalización de la permanencia y de la continuidad.

El hieroglifo que representa la noción de "año" permite inferir que en la época más arcaica los años se contaban haciendo incisiones en una corteza de palma. Esto se corresponde exactamente con los *clavi annales* del templo de Júpiter Capitolino. Ahora bien, allí no sólo se contaban los años, sino que se les daba también un nombre. Éste era tomado de los acontecimientos más importantes que hubiesen tenido lugar durante aquéllos. Eso sí, como acontecimientos epónimos sólo entraban en consideración los actos de Estado, no por ejemplo sucesos naturales. Había por ejemplo un año de la "Victoria sobre Oriente", otro de la "Formación de Anubis". Otros se identificaban por toda una serie de eventos, que se consignaban más que nada por razones de economía estatal: para mantener presentes los plazos de vencimiento de los impuestos o el importe de la recaudación anual, así como para calcular el tiempo de almacenaje de las mercancías y obtener un fundamento para planificaciones cualesquiera. No se trata en cambio, como supuso Herodoto, de rescatar del olvido las grandes gestas de la humanidad.

Conviene subrayar este aspecto, ya que de otro modo se corre el riesgo de vincular con la idea de "acontecimiento" asociaciones incorrectas. Los acontecimientos son sobre todo de naturaleza ritual. En su mayoría se trata de fiestas y celebraciones. Nosotros entendemos por acontecimiento aquello que se sale fuera de lo común. Entre los egipcios por el contrario, y más en este caso concreto, se trata justamente de lo común, de lo que forma el marco de referencia habitual. El Estado gobierna tanto sobre el tiempo como sobre el espacio, y la invención del calendario constituye una de las

más antiguas medidas propiamente civilizadoras. El tiempo así codificado no posee ninguna significación especial. Por eso ha de ser computado y consignado. Si no se hiciese, no por eso dejaría de ser recordado como los mitos que hablan de tiempos realmente significativos, los de los grandes cambios y fundaciones.

La permanencia continuada que se construye por medio de la analística y de las listas de reyes que se basan en ella no posee ni una significación comparable a la de los mitos ni cualidades narrativas análogas. En Egipto, y hasta tiempos relativamente recientes, y aun así sólo en forma rudimentaria, no existen formas de narración histórica retrospectiva (cfr. Redford, 1986). Sólo unos pocos instantes de vuelco histórico han dado lugar a una rememoración cultural de esa clase. Entre ellos se cuentan por ejemplo la instauración del Estado, el comienzo de las grandes construcciones de piedra, también el comienzo de la V Dinastía, que con toda evidencia representa un cambio profundo en la comprensión de la monarquía y de su estructura de legitimación; igualmente el comienzo del Imperio Medio tras un período intermedio de "caos", la expulsión de los hicsos, el retorno a la tradición tras el período de Amarna, el paso de la XIX a la XX Dinastía. No existen en cambio crónicas del pasado como las que conocemos por ejemplo en Mesopotamia. Es curioso lo poco que se ocuparon los egipcios de su pasado, a pesar de que los monumentos procedentes de él los rodeaban de la manera más conspicua, y que por medio de anales y listas de reyes lo tenían por así decirlo accesible y a su disposición.

Ésta es una peculiaridad típica de la clase de permanencia y continuidad que se construye por medio del Estado. Una conciencia histórica propiamente dicha, con su

correspondiente interés por el pasado, sólo se da allí donde existen alteraciones de la continuidad, experiencias de ruptura. Una ruptura de este tipo sería por ejemplo en Mesopotamia el final del Reino Sumerio bajo la dinastía de Akad y la posterior caída de ésta ("La maldición de Akad"); en medida mucho mayor todavía lo sería el exilio babilónico para Israel, o las Guerras Médicas para Grecia. La historia egipcia contiene muchas de estas rupturas: el hundimiento del Imperio Antiguo, el Primer Período de Transición, el Segundo, con el dominio extranjero de los hicsos, el período de Amarna, la instauración del Estado Divino con la XXI Dinastía: todos estos acontecimientos representaron las más graves sacudidas para el ordenamiento tradicional, y con seguridad habrían podido dar lugar a recapitulaciones siquiera de formato menor (como pueda serlo la composición sumeria "La maldición de Akad"). Pues bien, en Egipto se buscará en vano nada comparable. Ni el Estado ni la cultura de los egipcios mostró nunca el menor interés por elevar al plano de la conciencia esta clase de discontinuidades, ni por construir una representación de un punto final a partir del cual el pasado pueda ser objeto de narración.

El proceso del Imperio Antiguo

El Imperio Antiguo en su conjunto puede describirse como una secuencia de tres procesos: el proceso de colonización interna, el de burocratización administrativa y el de demotización cultural.

Colonización interna

El proceso de colonización interna representa una extensión al plano de la organización administrativa de algo que en el plano político se había alcanzado ya, a comienzos del período Nagada III, con la unificación del reino. Al

comienzo de este proceso, el rey tenía que moverse personalmente con toda su corte, el "séquito de Horus", por el territorio de su gobierno si quería recaudar los impuestos, mantener en funcionamiento su sistema de economía redistributiva y garantizar la presencia efectiva del poder político. Esta forma de gobierno "patrimonial", en la cual el Estado se administra como si fuese una gran empresa familiar, sin estructura representativa alguna, es característica del Estado de la "Era Tinita", correspondiente a las dos primeras dinastías, que Manetho pone en relación con el Campo de This (Abidos).

Más tarde, las funciones administrativas de recaudación de impuestos, almacenaje de las cosechas y redistribución se delegan cada vez más en funcionarios e instituciones, y el rey las ejerce sólo por representación, no en persona. Su sede y residencia va ganando en importancia frente a las provincias. En éstas se establecen dominios reales bajo la potestad de un administrador con título de *hq3hwt.* También los funcionarios son pagados con la entrega de dominios, y con dominios se garantiza igualmente su culto funerario. La administración local la ejercen empleados que envía la Residencia Real a las provincias. La élite administrativa no se recluta por lo tanto en éstas. Las titulaciones de los administradores provinciales permiten inferir esto inequívocamente. En efecto, antes de ser designados para los puestos de administración en la provincia son investidos en sus cargos en la Residencia Real.

De este modo se genera una doble estructura: una élite palaciega escasa, que sólo se va incrementando poco a poco, administra unas capas sociales extensas repartidas por las provincias; de ellas no obtenemos información alguna en nuestras fuentes, de manera que tenemos que

representárnoslas como una masa sin estructuración. Es probable que no fuese así, pero lo cierto es que en las formas simbólicas de la cultura palaciega no hallamos expresión alguna de estructuración efectiva en grupos familiares, aldeas, etc. Dicha cultura silencia por completo estos aspectos, y lo más probable es que de hecho los reprimiese también.

El proceso de colonización interna desemboca en una articulación del conjunto del territorio en nomos *(sp3wt)*. Antes se suponía que estos nomos remontarían a fases prehistóricas. En los estandartes de barcos de los vasos prehistóricos del período Nagada II, así como en los estandartes del séquito real que aparecen en las paletas de la época de la unificación, se ha querido ver los precedentes de las enseñas de los nomos posteriores. No obstante, las investigaciones más recientes han logrado demostrar que no hay correspondencia entre los estandartes pre- y protohistóricos y las enseñas de los nomos, y que la organización según estos últimos representa un nuevo ordenamiento del territorio, probablemente no anterior a la época de Djoser. No hay por lo tanto continuidad entre los "caciques" de la prehistoria tardía y los nomos del Imperio Antiguo. También en este caso se puede afirmar que las estructuras preestatales nacidas espontáneamente no encontraron reflejo en el sistema simbólico de la cultura residencial faraónica, sino que se diría que se las ignora "olímpicamente".

En conjunto cabe afirmar por lo tanto que la administración de las provincias garantiza el abastecimiento de la Residencia, y que ésta a su vez abastece a las provincias. Lo que aquí se administra son fundamentalmente los productos agrícolas. Lo más importante no es la fiscalidad sino el

sistema de almacenaje y aprovisionamiento. El objetivo primordial es independizarse tanto de las oscilaciones ocasionadas por las diferencias de nivel de las inundaciones del Nilo como de las originadas en diferencias locales de cosecha a cosecha, con el fin de mantener las bases de subsistencia en un nivel constante. Con ello, el aprovisionamiento del país pasa de la preocupación por la subsistencia a las relaciones de dependencia. Cada región por separado deja de estar en condiciones de abastecerse a sí misma, y todas dependen del sistema central de distribución. Si éste se derrumba, la consecuencia serán graves crisis de escasez y hambrunas.

Esta intervención organizatoria en las provincias da lugar en éstas a instituciones que en parte se articulan hipotácticamente, pero en parte también paratácticamente. Existen gobernadores de los nomos (nomarcas), de los templos, de los dominios y "de las nuevas ciudades", y da toda la impresión de que cada uno de ellos depende directamente de la Administración Central. En el Alto Egipto parece haberse introducido en la segunda mitad de la V Dinastía un cargo especial de Gobernador de esa zona, con el fin de mejorar la coordinación, pero no pasa mucho tiempo antes de que este título aparezca detentado por gentes que nunca ejercieron el cargo correspondiente, con lo cual la estructura hipotáctica cedió nuevamente su lugar a otra paratáctica.

Burocratización

El proceso de burocratización consiste en una progresiva sustitución del criterio hereditario por el de competencia objetiva para el reclutamiento de los miembros de la élite administrativa. Esta transformación es el corolario natural del

carácter cada vez más complejo del sistema, que requiere competencias y personal cada vez más numerosos. Las tareas que se plantean son cada vez más diversificadas y difíciles. El clan instalado en el poder no se basta ya para controlarlas. Se necesitan especialistas. Éstos son reclutados por medio de un sistema de formación de escribas. Aprender a escribir equivale a aprender a administrar. Con la enseñanza de la escritura se imparten también los conocimientos del sistema administrativo, y sobre la base del sistema de fámulos esos conocimientos se profundizan luego en las diversas dependencias administrativas.

De este modo, las familias de caciques gobernantes van siendo poco a poco sustituidas por una "literatocracia". Los papiros de Abusir, procedentes de la administración del Templo de los Muertos del rey Neferirkare-Kakai (2470 a. C.), nos pueden proporcionar una idea de hasta dónde había llegado esta cultura burocrática de la escritura en esa época. Las partidas se consignan en forma tabular. Los importes están organizados en columnas y líneas, separadas por trazos horizontales y verticales. En general las líneas se corresponden con los días, y uno de cada diez aparece en rojo, marcado así como "semana"; las columnas contienen mercancías, instituciones consignatarias, personas y otras variables.

Demotización cultural

El proceso de demotización cultural va parejo con los otros dos. No tiene que ver con la cultura de la vida diaria sino sólo con la alta cultura, sobre todo la relacionada con la escritura. Durante el período Nagada II el uso de la escritura se desarrolla como técnica de dominio, y sólo en el círculo más estrecho de los allegados del jefe de clan. Con la unificación

del reino en cambio asistimos a un desarrollo paralelo de una cultura de grandes monumentos y de artes plásticas. La tendencia a formar centros polarizadores desemboca en una cultura palaciega, que comprende no sólo escritura, arte y arquitectura sino también, con toda seguridad, todo un corpus de conocimientos, una semántica propia, un lenguaje elevado y un código moral. John Baines ha resumido este tipo de fenómenos bajo su concepto clave de *"decorum",* lo que al mismo tiempo señala el carácter normativo (canónico) de esta cultura. La cultura residencial se convierte en la forma de expresión propia de la literatocracia, la cual, en su calidad de portadora de la misma, se distingue netamente de las capas sociales inferiores por su lenguaje, su comportamiento, su vestimenta y sus conocimientos.

Lo peculiar y más interesante de todos estos procesos es que no desembocan precisamente en un Estado desarrollado y maduro, sino más bien en una especie de caos. Y a estas alturas estamos ya bastante seguros de que ese caos no lo produjeron factores externos: conquistas, migraciones o cambios climáticos, catástrofes naturales, etc., sino procesos internos que, por una vía lógica y natural, tuvieron como resultados endógenos tanto la formación del Estado como su propia desintegración. La crisis tuvo que tener sus raíces en los diversos tipos de procesos que caracterizan la dinámica evolutiva del Imperio Antiguo. Creo que éste es un punto de significación decisiva. La crisis y el hundimiento del Imperio Antiguo son inherentes a la lógica de su desenvolvimiento.

Las causas de esta crisis endógena son con toda seguridad muy diversas (cfr. Müller-Wollermann, 1986). Lo más probable es que tengan su origen en el desajuste de la relación entre élite y sustrato social, entre la cultura palaciega y la de

las provincias. En realidad ni siquiera es posible hablar de una cultura provinciana. En esto el desarrollo es de involución de lo que había sido la expansión de la Cultura Nagada en el cuarto milenio. Observamos aquí una desertización cultural y un empobrecimiento que tienen que ver con el retroceso demográfico. Pues así como la población prehistórica estaba distribuida por la totalidad del espacio habitable, agrupada en pequeñas aldeas, en el período que nos ocupa aparecen centros urbanos de administración, dominios y emporios, instituciones en suma de una cultura palaciega que reprime la de la provincia y en la que sólo participa la élite administrativa.

Una delgadísima capa social de gentes culturizadas se erige así en representante del conjunto. El país se escinde en gobernantes y gobernados, y el estrato gobernante, con su cultura palaciega, recubre los sustratos sociales de las provincias con un ligero barniz. De ello resulta en los planos político y social una estructura participativa tremendamente artificiosa e inestable. El Imperio Antiguo muestra ser una construcción extremadamente artificial. El pueblo apenas tiene parte ni en el gobierno ni en la cultura.

Una "crisis de participación" se ahonda hasta convertirse en "crisis de penetración" en el momento en que el sistema de gobierno correspondiente no está ya en condiciones de imponer sus órdenes, y esto ocurre cuando se rompen las cadenas de interacción que transmiten las directrices del centro a la periferia. Llegado este caso el gobierno se desdibuja hasta quedar reducido a una institución puramente nominal, que en la práctica no decide ya nada y en cuyo nombre otros elementos asumen la iniciativa y la ejercen a su capricho y conveniencia. Con ello el campo de acción del

centro se restringe al puro ámbito palaciego, y el centro se vuelve incapaz de alcanzar la periferia.

Ésta es exactamente la situación que encontramos entre las dinastías VIII y X.

Dado que el Antiguo Egipto se regía por un sistema de economía redistributiva, penetración y distribución representaban en él las dos caras de una misma moneda. La "crisis de penetración" no tarda en traducirse en una crisis de "distribución o abastecimiento": las consecuencias inmediatas serán las hambrunas. Las mercancías circulan por los mismos canales que las directrices políticas y administrativas. La política está orientada predominantemente hacia una organización de la economía basada en el almacenaje y redistribución de la producción. Con ello se pretende garantizar el aprovisionamiento: la economía de acopio tiene por objeto mantener una base homogénea de suministros que compense tanto las diferencias de producción de año a año como las derivadas de la diversa rentabilidad de las zonas. La ruptura de las cadenas de interacción como consecuencia de la crisis de penetración afecta en primera instancia al funcionamiento de este sistema económico. Su hundimiento significa hambre en diversos territorios.

La crisis no fue, por lo tanto, resultado de ninguna revolución social, como imaginaron algunos historiadores, sino efecto de una transformación. Quisiera en lo que sigue exponer sus principales aspectos. De lo que se trata ante todo es del nacimiento de una nueva estructura social con la que se vincula un nuevo tipo social: el del "patrón". Doy este nombre al jefe de una comunidad de aprovisionamiento, la cual comprende, además del clan familiar en el sentido más amplio, con las segundas esposas y sus hijos, concubinas,

esclavos y esclavas, toda una serie de gentes más o menos numerosas que dependen de ella: los "clientes", lo que en egipcio se denomina *tw3w*. Y así como el funcionario, que constituía el tipo social dominante del Imperio Antiguo, respondía fundamentalmente "hacia arriba", ante el rey, y actuaba tan sólo por iniciativa de éste y según sus instrucciones, el patrón responde sobre todo hacia abajo, ante los que dependen de él. Su posición se legitima desde abajo, en virtud de su capacidad y rendimiento a la hora de abastecer a sus subordinados.

Esto se traduce en una nueva estructuración social que introduce entre los niveles de la familia y del Estado otros intermedios. No cabe duda de que ya en la Prehistoria existían algunos, en particular los clanes familiares. En fases prehistóricas tardías, antes de producirse la estratificación social que conocemos, tuvo que haber formas sociales "segmentarias", articuladas horizontalmente en grupos familiares, no verticalmente en gobernantes y gobernados. Pero sabemos que estos grupos, estas estructuras de clan, fueron sistemáticamente anuladas por el Imperio Antiguo. Parece claro que el rey gobernaba, con ayuda de su funcionariado, sobre una masa popular carente de estructuración propia. No tenemos noticia alguna de estamentos ni de clases, de clanes ni de familias; no hay mención de jefes locales, magnates, centros o concentraciones de poder distintos del rey. Éste gobierna con su camarilla sobre una masa homogénea de súbditos. Bien es verdad que este cuadro puede deberse en parte al carácter muy fragmentario de nuestras fuentes sobre esa época, pero lo cierto es que la situación de partida en el Imperio Antiguo, en tiempos de las Dinastías IV y V, se nos presenta tal como

acabo de describirla.

Pues bien, la primera fase de la transformación a la que me refiero consiste en que los funcionarios de la Administración enviados por el palacio a las provincias ya no sitúan sus tumbas en el palacio sino en su lugar de destino. Esto sólo tiene sentido cuando el cargo es hereditario. Nadie pone su tumba en un sitio en el que no pueda estar seguro de que se va a mantener óptimamente el culto fúnebre. Y puesto que el responsable de la organización e incluso de la ejecución de este culto es el hijo y heredero, el lugar ideal para la tumba del padre será aquel en el cual ejerza su cargo el hijo.

En tiempos antiguos, cada funcionario podía contar con que su hijo sería investido de un cargo en el palacio. Ahora bien, aunque el hijo heredase el cargo del padre, no podía tener la seguridad de que sería destinado a la misma demarcación administrativa. De ahí que la solución más sensata para la ubicación de la tumba fuese el propio palacio. No obstante, a medida que los cargos se vinculan más estrechamente a una demarcación determinada, de manera que el padre puede tener la seguridad de que su hijo va a ejercer en el mismo centro que él, mayores serán sus motivos para situar su tumba no en el palacio sino en su lugar de destino. Con ello se va configurando una clase dominante en las provincias. Los funcionarios se van transformando en señores feudales. Y esta nueva clase va arrebatándole al poder central cada vez más capacidad de decisión. Hay que suponer que éste fue delegando en sus funcionarios de provincias cada vez más monopolios estatales, en particular el poder de leva de milicias y la competencia redistributiva asociada a la recaudación de impuestos.

Nacimiento del “discurso monumental”: del estilo al

canon

Sería un interesante experimento especulativo imaginar qué impresión tendríamos de la cultura del antiguo Egipto si ésta hubiese concluido con el Imperio Antiguo. La historia egipcia no nos mostraría entonces su característica evolución cíclica o espiral, sino que tendríamos ante nosotros la línea clásica de un proceso irreversible de ascensión y decadencia. No habría aquellos retrocesos canónicos y arcaizantes que determinan esa especie de autoiluminación interna de la historia. Pues son estas vueltas atrás de la memoria cultural las que hacen que la historia egipcia reflexione sobre sí misma y desarrolle discursivamente su semántica implícita.

Si la historia egipcia hubiese terminado en el año 2150 a. C., seguiríamos teniendo las grandes pirámides, millares de tumbas monumentales llenas de inscripciones, miríadas de estatuas y estatuillas de reyes y altos funcionarios; tendríamos algunas actas y cartas, y también los textos de las pirámides, que constituyen el corpus más antiguo de literatura religiosa de toda la humanidad. Seguiríamos pudiendo leer cientos de biografías en inscripciones de tumbas que nos proporcionarían abundante información pormenorizada sobre cargos y dignidades, servicios al Estado y actitudes hacia las normas éticas fundamentales de la sociedad. No se podría decir por lo tanto que esa cultura nos plantease enigmas particularmente difíciles, lo que sí hacen por ejemplo la civilización del Indo o las culturas paleoamericanas, con escritos sólo parcialmente descifrados, cronologías controvertidas, estructuras sociales y políticas opacas. Con sólo que la escritura hubiese podido ser descifrada, nuestro conocimiento de la cultura egipcia del Imperio Antiguo no sería muy inferior al que tenemos en la actualidad.

Pero si de la historia egipcia sólo se nos hubiese conservado la civilización del Imperio Antiguo, nos faltaría la experiencia de la normatividad canónica del estilo monumental que se desarrolló a continuación. El lenguaje de las formas de sus monumentos, desde la pirámide hasta la estatuilla, desde los templos hasta las falsas puertas, estelas y tablillas sacrificiales, se nos mostraría con la impronta típica de un estilo cultural común. Sólo el hecho de que este lenguaje de las formas haya sido conservado y sostenido durante siglos y aun milenios más tarde nos habla de su increíble vinculatividad. Sólo porque miramos hacia el Imperio Antiguo desde el conocimiento de toda la historia que le siguió sabemos que los egipcios no se contentaron con crear un estilo, que permitía integrar cada producto singular en un nexo más amplio y abarcante.

En efecto, más allá de eso los egipcios crearon una especie de estilo de segundo orden, un macroestilo destinado a impedir cualquier cambio estilístico. Ahora bien, la posibilidad de cambio es por así decirlo parte integrante del concepto mismo de estilo: no hay estilo sin un momento de cambio. El estilo es por ejemplo el fundamento de la posibilidad de fechar las cosas. Hacer algo "con estilo", ya sea ejecutar una cierta acción o elaborar un cierto producto, es algo más que hacerlo por mera rutina y según pautas fijas, como reproducción esclava del patrón establecido. Significa por el contrario satisfacer la pauta en forma sobresaliente, llamativamente bien. Con la coacción por la norma que acompaña a toda idea de estilo está dada también la obligación de lo especial y distinto.

Pues bien, en Egipto nos encontramos con que las cosas están organizadas de manera que la datación sea imposible,

porque se bloquea cualquier posibilidad de imprimir a las objetivaciones culturales estructura cronológica alguna. Claro está que un propósito como ése nunca puede cumplirse por completo. Gracias a ello no solemos tener demasiadas dificultades para datar los objetos egipcios con razonable precisión. Pero desde luego no hay forma de ignorar la eficacia de este principio de imponer a contracorriente una similitud formal capaz de borrar los efectos del paso del tiempo. Es lo que se denomina canonización, y que equivale a una prohibición de variar nada. El Imperio Antiguo es la época en la que se desarrollan el estilo y el repertorio del lenguaje egipcio de las formas. Los períodos ulteriores, volviendo la mirada hacia esa época, canonizan su lenguaje formal: elevan el estilo al rango de un canon.

Al hablar de canonización me estoy sirviendo a propósito de un concepto propio de la ciencia de la literatura. Creo en efecto que en el caso de Egipto, y desde la óptica general de la teoría de la cultura, lo que tenemos ante nosotros es en principio algo muy parecido a lo que por ejemplo llevó a la fijación del canon bíblico. Canonizar significa otorgar a un cierto acervo carácter sacral, volverlo intangible para siempre y asegurar de este modo su permanencia. La canonización es una institucionalización de la permanencia, una estrategia contra el tiempo. Tanto en Israel como en Alejandría la canonización de un cierto núcleo de tradiciones se puso al servicio de la fijación de una cierta identidad cultural resistente al paso del tiempo.

Pues bien, la canonización del lenguaje de las formas artísticas en Egipto tuvo este mismo efecto, pero por detrás de ella alentaba un ansia mucho más inmediata de permanencia más allá del tiempo, de superación de la desaparición y

aniquilación del individuo por la muerte. En Egipto, esta aspiración se materializa en la erección de monumentos, y la canonización del lenguaje de las formas tiene el sentido de erigir esos monumentos como realización de la eternidad. A este proyecto lo he denominado "el discurso monumental". El discurso monumental puede entenderse pues como la realización de aquella forma de tiempo sacral que en Egipto se designa con la palabra *djet* y de la que hemos hablado ya más arriba. En el marco de ese discurso monumental una élite de individuos tiene la oportunidad de entrar, con la identidad de su personalidad histórica, en el "espacio sagrado de la permanencia". Éste es el sentido de las tumbas monumentales.

Probablemente no existe en todo el mundo ninguna otra tradición funeraria que documente y represente en medida comparable a la de las tumbas egipcias el conjunto de una cultura, con su más acá y su más allá, con la vida profesional y el culto a los muertos, con la existencia individual y social. Esta singularísima significación cultural de las tumbas en Egipto, que no tiene paralelo conocido, llamó ya poderosamente la atención de los viajeros de la Antigüedad. Desde el punto de vista de la moderna egiptología las frases que Hecateo de Abdera, que viajó por Egipto en torno al año 300 a. C., dedicó a este fenómeno dan de lleno en el clavo. He aquí su texto:

> "Los nativos otorgan un valor exiguo al tiempo de su vida. Conceden sin embargo la máxima importancia al tiempo de después de su muerte, durante el cual, y en virtud del recuerdo de su virtud, se permanece en la memoria de los demás. A la habitación de los vivos se le da el nombre de "apeadero" *(katalyseis),* puesto que en ella sólo se vive un breve tiempo. Las tumbas de los muertos por el contrario reciben el nombre de "casas eternas" *(aidioi oikoi),* ya que es infinito el tiempo que se permanece en el Hades. Tampoco se preocupan gran cosa por equipar sus casas, en tanto que ningún gasto les

parece excesivo para equipar sus tumbas" (Hecateo de Abdera, citado en Diodoro, Bibl. Hist. I, 51).

De una inscripción de una tumba del Imperio Nuevo obtenemos el siguiente testimonio paralelo de un egipcio:

He erigido para mí una tumba excelente en mi ciudad de la eternidad.

He adornado muy bien mi enterramiento en la roca, en el desierto de la eternidad.

Que dure mi nombre sobre él en la boca de los vivos,

sea bueno el recuerdo que guarden de mí los hombres tras los años que vendrán.

Una corta porción de vida es el más acá,

la eternidad está en el reino de los muertos.

Dios alaba al ser noble

que actúa en su provecho mirando al futuro

y busca en su corazón, para salvarse,

enterrar su cuerpo y dar vida a su nombre;

al que piensa en la eternidad.

La tumba monumental egipcia no es un enterramiento en nuestro sentido del término. Para un egipcio, su tumba es la cosa más importante de este mundo, la "obra" por la que vive, y en cuya conclusión invierte tanto sus medios financieros como su sentido y su afán enteros; es la figura que da forma visible y sobre todo permanente a su hacer y a su vivir, a su valor y significación, a su virtud y a su rango. El egipcio noble construye su tumba en vida y habla de ello en su inscripción biográfica:

He puesto toda mi atención en esto, mientras estaba entre los vivos;

ahora llego a él, pues he alcanzado una edad venerable, depués de agotar mi tiempo entre los vivos

a la sombra de mi posición de *jm3hjj* junto al rey.

(Urk I 221-223; Rocati par. 222; M. Lichtheim 1988,19.)

Bajo la figura de su tumba, el egipcio se procura a sí mismo un lugar desde el cual, sin haber muerto todavía,

puede contemplar su vida como quien dice desde fuera, desde las categorías de la perfectividad y resultatividad. Su tumba es el lugar de la autoobservación y autotematización resultativa. En la riqueza cabal de sus imágenes e inscripciones la tumba simboliza la suma y rendimiento totales de su vida. Y en las densas referencias que se hacen las tumbas unas a otras se cierra un tejido de intertextualidades que justifica de lleno el concepto de "discurso monumental". Este discurso monumental constituye en Egipto el medio más importante de la memoria cultural, esto es, de la forma por la que una sociedad se cerciora de los grandes nexos que abarcan e incluyen la vida diaria, y de una identidad también por encima de esa misma vida cotidiana.

Las tumbas forman parte de todo ese mundo de pirámides, templos, obeliscos, estatuas, estelas, esfinges, etc., con el que los egipcios intentaron procurarse un espacio sagrado de permanencia, un espacio capaz de elevarlos también a ellos a la inmortalidad, y que en todo caso hace visible y tangible lo sagrado. En ese espacio entra el egipcio bajo la figura de sus monumentos, y se inscribe en él por medio de sus propias inscripciones. Éstas prestan voz al monumento y lo mantienen presente en aquella red de comunicación, de hablarse unos a otros, de escucharse unos a otros y de actuar los unos para los otros, que para la mentalidad egipcia constituye la esencia más íntima de la sociedad. La tumba anuda a su propietario a esa red de la memoria social.

Con este excurso sobre el "discurso monumental", sobre el mensaje de las tumbas, hemos adelantado ya un rasgo de la evolución histórica que rebasa ampliamente el contexto del Imperio Antiguo, y hemos trazado una línea que acompaña a

la cultura faraónica en su conjunto. Mas volvamos ahora de nuevo al Imperio Antiguo. En él hallamos tan sólo algunos de los fundamentos más importantes de esa cultura. Tal vez el más decisivo de ellos sea la "ideología de la piedra". Por ello, la invención de la cantería monumental bajo el rey Djoser constituye un giro de la máxima significación cultural. Por esta su invención, Djoser obtuvo un lugar de privilegio en la memoria de los siglos posteriores hasta la Era Tardía; en Saqqara fue adorado como dios, los visitantes cubrían sus monumentos de *graffiti* y se le atribuyó el sobrenombre de *wb3jnr,* "el que abrió la piedra". Incluso su visir y arquitecto Imhotep fue divinizado y se le rindió culto como a hijo de Ptah.

Que en la memoria cultural de un pueblo se atribuya una significación tan extraordinaria a un progreso tecnológico como ése sólo se explica por la importancia con que en Egipto se revistió a la piedra como lugar y expresión de la inmortalidad. Con Djoser se inicia una especie de era megalítica en Egipto que muy poco más tarde, con Snofru, Keops y Kefren, llegará a su cénit absoluto, nunca más alcanzado en tiempos posteriores. Con el giro hacia la construcción en piedra se tranforma el lenguaje de las formas arquitectónicas, lo que supone modificar todo el contexto del arte. Incluso se tiene la impresión de que este proceso no se limita a la invención de la gran cantería, sino que tiene que ver directamente con la fundación misma del Estado. Sólo éste está en condiciones de movilizar las increíbles fuerzas y capacidades organizatorias necesarias para poner en funcionamiento una arquitectura de semejantes proporciones. Por eso, esa arquitectura simboliza también el poder de organización y coordinación del Estado, esto es, del rey. Las

pirámides simbolizan el poder de su voluntad, capaz de mover las montañas.

II. El Imperio Medio

Estado autoritario y cultura espiritual

Perfil histórico

El nacimiento del Imperio Medio reproduce el de su predecesor, pero bajo circunstancias y auspicios diferentes. A la fundación del Estado propiamente dicha, que la memoria retrospectiva de tiempos posteriores recordaría como unificación del reino y personalizaría en la figura de Menes, le había precedido una época de rivalidades entre caciques que había desembocado en el dualismo de Norte y Sur. Pues bien, un milenio más tarde, al terminar la sexta dinastía, el reino vuelve a descomponerse en taifas regionales cuya vinculación a la administración central de Memfis, el futuro This, ya no era más que nominal. De nuevo asistimos al nacimiento de rivalidades entre señores locales, a la formación de frentes y coaliciones cambiantes. Ya no son sólo los administradores de la economía, los abastecedores y distribuidores, los que marcan la pauta: se suman a ellos también los cabecillas militares y los estrategas. Nuevamente los conflictos se van agudizando en el sentido de un enfrentamiento entre el Norte y el Sur: esta vez se contraponen los heracleopolitas, que contamos como Dinastías Nueve y Diez, a los nomarcas tebanos de la XI Dinastía. Estos últimos logran imponerse, y bajo Mentuhotep II se logra una nueva unificación del reino.

No obstante, tampoco entonces se logra una consolidación duradera de la situación. A la muerte del último Mentuhotep vuelven a producirse disturbios, verdaderos conatos de guerra civil, hasta que siete años más tarde Amenemhet, visir del último Mentuhotep, asciende al trono. Con él comienza la XII

Dinastía. Sólo ella logrará restituir un estado faraónico estable, y lo hará justamente por el procedimiento de enlazar con toda consecuencia con las tradiciones del Imperio Antiguo. Parte de esta estrategia consiste en no empeñarse en gobernar desde su sede propia de Tebas, sino en trasladar la Residencia Real hacia el Norte, fundando al Sur de Memfis, en Lischt, una nueva capital y necrópolis.

La XII Dinastía fue para Egipto una época de extraordinario florecimiento cultural. La literatura de esa época fue elevada en el Imperio Nuevo al rango canónico de literatura clásica; el lenguaje del Imperio Medio alcanzó la condición de lengua sagrada, y como tal fue cultivado sin cambios hasta el final de la historia faraónica; el estilo arcaizante de la Baja Época retorna preferentemente al estilo de la XII Dinastía. En las producciones culturales del Imperio Medio vio el Egipto tardío la expresión paradigmática e intemporal de su cultura.

Los reyes de la XII Dinastía consiguieron restaurar la dimensión sacral del poder faraónico con toda la "gloria aterradora" de la realeza divina, algo que durante el primer Período de Transición, que vivió una total secularización del poder, se había perdido. Pero para lograr esta restauración no habría bastado con la pura y simple recuperación de las tradiciones interrumpidas del Imperio Antiguo. Los reyes de esa primera época habían reinado como dioses sobre la tierra. No tenían necesidad de articular en un lenguaje discursivo los fundamentos de su autoridad y de su legitimidad: las gigantescas construcciones de las pirámides y de las tumbas de los altos funcionarios hablaban por sí solas, y con harta elocuencia. Los reyes de la XII Dinastía, por el contrario, se encontraban en una posición muy diferente. A diferencia de

sus predecesores del Imperio Antiguo, ellos ya no gobernaban por medio de un funcionariado reclutado de entre la pequeña élite de los escribas, la "literatocracia", ni su gobierno se ejercía directamente sobre un sustrato iletrado: ahora el poder real se enfrentaba con toda una aristocracia de nomarcas, magnates y patrones, cada uno de los cuales tenía por detrás gran número de clanes y secuaces dependientes de ellos, y que además de un considerable poder económico y militar poseían también una cultura letrada.

Era la primera vez que en la historia egipcia se producía una tensión social de estas características, algo que tampoco en épocas posteriores retornaría nunca con pareja intensidad. La dirección política tenía que hacer frente a una considerable presión social que le obligaba a legitimarse positivamente, a rendir cuenta de su fundamentación y a dar explicaciones. Era vital para ella tanto legitimar frente a la aristocracia su pretensión de liderazgo como ganarse para sí a las clases bajas. Tenía que hacer expresos sus objetivos, justificar su posición y recompensar tangiblemente la obediencia que exigía.

Y para todo esto ya no bastaban ni el ejercicio puro y duro del poder ni las edificaciones colosales para impresionar: era necesario exhibir la fuerza de un discurso al mismo tiempo explicativo y competitivo. El poder del estado no se presenta ya con la autoglorificación apodíctica de antes, sino que tiene que fundamentar y justificar sus decisiones mediante una cuidadosa "retórica de motivaciones" que haga patente que ese poder se funda en todo un entramado de responsabilidades. Esta retórica no se agota ya tampoco en formulismos y en gestos de representación. El gobernante sabe que tiene que responder "hacia abajo", que tiene que dar

cuenta de su gobierno. No puede fundarse en la violencia sino en el consenso, y éste se alcanza por medio de la palabra. "Sé un artista en el hablar", se le recomienda, "para que puedas vencer, pues mira: el brazo armado de un rey es su lengua. La palabra es más vigorosa que combate alguno" (*Enseñanzas para Merikare,* ed. Helck, 17 y ss.). Los gobernantes de la XII Dinastía comprendieron ya lo que el jurista público Carl Schmitt formulara de este modo: "Ningún poder político sobrevive más de una generación sólo con técnica o autoafirmación. La política necesita de la idea, pues no hay política sin autoridad, y no hay autoridad sin un *ethos* de la convicción."

Pues bien, las ideas con las que inicia su gobierno la XII Dinastía no son ya las del Imperio Antiguo, sino que enlazan con las formas simbólicas y las experiencias del Primer Período de Transición. Se trata sobre todo de la idea de que el gobernante es hijo de Dios, así como de concepciones de lealtad y rendimiento responsable. Examinaremos estas ideas más pormenorizadamente en lo que sigue.

La idea de que el gobernante es hijo de Dios, o de la teocracia representativa, procede de la fundamentación que los nomarcas se habían procurado a sí mismos al presentarse como representantes del dios patrón de su capital. Los monarcas de la XII Dinastía dan un paso más en esta misma dirección y pretenden que el dios del estado los ha elegido para su cargo antes de nacer. Ya en el seno materno el dios determina al rey como hijo suyo y lo inviste para su alto cargo.

La concepción de la lealtad remonta al instituto del patronazgo y su principio de la "solidaridad vertical" —protección contra obediencia—, algo que se desarrolló en el

Primer Período de Transición. La XII Dinastía eleva también esta ideología al rango de una forma religiosa, convirtiéndolo en un camino de salvación que no sólo le reporta al seguidor leal el éxito aquí en la tierra, sino que le promete también la permanencia después de la muerte.

La idea del rendimiento responsable dota a la monarquía del Imperio Medio de un fundamento de legitimación de nuevo cuño, que no reemplaza sino que complementa las bases religiosas tradicionales de la realeza sagrada. También esta ideología tiene su origen en los nomarcas del Primer Período de Transición, que se presentaban ante el pueblo como salvadores del hambriento, refugio de los perseguidos, padres de los huérfanos, esposos de las viudas, abogados de los débiles, rescatadores de los oprimidos y guías de los extraviados. Los reyes del Imperio Medio se proclaman también salvadores en la necesidad, pero como no hay necesidad alguna en ese momento, lo que hacen es preservar la memoria del Primer Período de Transición y erigir ésta en la idea del caos absoluto; los monarcas pueden así presentarse a sí mismos como los instauradores del nuevo orden que salvó al pueblo de aquel caos.

Ahora bien, su búsqueda de rendimientos que legitimen su posición los lleva mucho más allá de la simple garantía de la paz y el bienestar interiores: esos monarcas se revelarán pronto como colonizadores de gran formato. Extienden el dominio de los faraones a Nubia, hasta la Segunda Catarata, y lo aseguran por medio de un sistema de fortificaciones. Colonizan El Fayum por medio de un complejo sistema de esclusas.

Las razones que condujeron al hundimiento del Imperio Medio siguen siendo confusas. Da la impresión de que, al

menos incialmente, el proceso fue parecido al que acabó con el Imperio Antiguo. Hubo una erosión progresiva del poder central; la lista de reyes se puebla de nombres efímeros, lo que constituye un indicio de que gobernaron varios al mismo tiempo. Pero el quiebro decisivo, el que otorga a esa época una significación totalmente nueva, es el acceso al poder de los hicsos. Con él termina la historia del Imperio Medio y comienza la del Imperio Nuevo.

El papel de la literatura como modelización de la realidad

Sobre el espíritu del Imperio Antiguo sólo podemos hacer conjeturas. El del Imperio Medio, por el contrario, sale a nuestro encuentro desde los textos conservados en perfiles mucho más nítidos que el de cualquier otra fase posterior de la historia faraónica, e incluso que el de la mayoría de las culturas históricas tempranas. Y este hecho es algo que reclama por sí mismo una explicación.

El Imperio Medio, o para ser más precisos la XII Dinastía, no se limitó a restaurar el ordenamiento de la realeza sagrada y centralista que se había perdido con el hundimiento del Imperio Antiguo, sino que hizo de ella su objeto de reflexión. No sólo propuso una nueva determinación de la posición de la monarquía entre el cosmos y la sociedad, entre los dioses y los hombres, sino que puso también el mayor énfasis en articular esa determinación con el lenguaje y otorgarle una difusión escrita. Con tal fin creó un nuevo género literario, el de las inscripciones que dan razón de las acciones del rey. Éstas ensalzan y conservan para la eternidad ciertos actos y decisiones, al tiempo que ofrecen para ellos motivos y razones teñidos de función propagandística. También los reyes posteriores se atuvieron a esta costumbre y cultivaron

inscripciones panegíricas cada vez más extensas.

Pero más allá de esto cabe afirmar que si los reyes de la XII Dinastía no crearon la literatura, desde luego sí que dieron el paso de ponerla a su servicio, lo que proporcionó a la misma un auge y un desarrollo inéditos. También tenemos literatura en épocas posteriores, pero a diferencia de la que nos ocupa ahora, en ella ya no se advierte esta función política y propagandística que caracteriza a las obras del Imperio Medio. La conexión íntima de literatura y política es privativa del Imperio Medio (Posener, 1956). En esta época asistimos a una vinculación de política, retórica y literatura que no se repetirá en toda la historia de Egipto. Esto es lo que hace del Estado del Imperio Medio un ordenamiento iluminado desde dentro como ningún otro.

Los textos que los egiptólogos calificamos de "literarios" no son epigráficos sino manuscritos. Están escritos en papiros, tablillas y ostraka (fragmentos de cal y trozos de cerámica). Ninguno de estos manuscritos es anterior al Imperio Medio, y muchos datos avalan la hipótesis de que la literatura, como género propio de la cultura escrita de Egipto, nace justamente en ese momento, como órgano de la "autoiluminación" y propaganda estatales (cfr. Blumenthal, 1970, y Grimal, 1986).

Para explicar esto tendré que remontarme un poco en la historia. La escritura se desarrolla en Egipto predominantemente en dos ámbitos: la administración y el culto en los templos. Las actas administrativas y los ritos son los dos géneros en los que los escribas desarrollan su arte hasta extremos de virtuosismo. Trazos en blanco y en rojo, líneas verticales y horizontales, columnas tabuladas, títulos, tablas son algunas de las artes gráficas desarrolladas en la

burocracia y en los templos y adoptadas luego también en otros ámbitos de la cultura escrita, por ejemplo el vasto campo de la "literatura de los muertos" (Schlott 1989). Mas no hay en todo esto espacio alguno para las "bellas letras". Éstas sólo se guardan en la memoria de los especialistas, de los narradores de mitos y cuentos, de los cantores y músicos, de los que transmiten leyendas y anécdotas: todos personajes que se encuentran en todas las culturas memorísticas (Assman, 1992, 48-85). En principio Egipto es también una de estas culturas de la memoria, que transmiten oralmente su saber cultural. Sólo en ciertos dominios especiales se confía el recuerdo a la escritura: la burocracia, con su ingente información coyuntural que ninguna memoria humana podría retener, y los ritos, en los que hasta el error más nimio podría tener consecuencias catastróficas; y finalmente la literatura de los muertos, en la que la escritura suple tanto a la memoria como a la voz.

En el paso del cuarto al tercer milenio, a la caída del Imperio Antiguo, cuando se hace necesario volver a poner en funcionamiento burocracia y sacerdocio, la cultura escrita se expandirá a un nuevo dominio. Se trata de los textos que acostumbramos a encuadrar bajo el epígrafe genérico de "literatura": narraciones, doctrinas sapienciales, trenos, diálogos, himnos y encomios (Assmann, 1991, 169-99). Todo esto carece de función en despachos y templos, así que nada más natural que ver aquí un espacio de libertad más allá de las funcionalidades y sus coerciones, que se desarrolla en lo que, por referencia a los campos funcionales especializados de la praxis cultural, podríamos denominar un "metanivel": un discurso "metapráctico" de reflexión sobre la praxis, que se contrapone a los géneros "emprácticos", vinculados a

contextos específicos de uso y estrictamente referidos a funciones, esto es, a la literatura utilitaria.

Pues bien, sin que esta imagen sea enteramente errónea, sería no obstante equivocado hablar aquí de "espacio libre". De hecho, nos encontramos ante un ámbito no menos estrictamente regulado ni constreñido por sus objetivos que lo usual en templos y burocracia: nos referimos a la escuela.

La "escuela" en el Antiguo Egipto no es nada comparable a ninguna de las instituciones que hoy nos son familiares bajo ese término. Para empezar, no hay profesionales de la enseñanza. A escribir y a calcular se aprendía únicamente en calidad de aprendiz en los centros de cultivo de la escritura: en los grandes despachos administrativos y en los escritorios de los templos. Los principiantes trabajaban reunidos en pequeños grupos, y los más avanzados eran adscritos a altos funcionarios o sacerdotes en calidad de fámulos. No había ningún "catón". Se aprendía a escribir por medio de textos que se aprendían de memoria y que luego había que ir poniendo por escrito en fragmentos, como los dictados. De este modo, al mismo tiempo que se adquiría la competencia del escriba, se transmitía también un cierto bagaje de conocimiento.

Ahora bien, y este punto me parece importante, no se trataba de ningún conocimiento especializado, orientado hacia la adquisición de técnicas o estrategias para resolver determinadas cuestiones administrativas o culturales, sino que se trataba de cuestiones referentes a las actitudes fundamentales de la cultura egipcia en sus aspectos normativos y formativos: eran conocimientos culturales básicos, destinados a hacer del aprendiz de escriba un egipcio instruido, educado y de pensamiento recto. Quien conocía de

memoria esos textos —y la expresión egipcia es aquí más concreta y expresiva: dice "metérselos en el corazón", como en francés "apprendre par coeur" o en inglés "to learn by heart"—, no sólo incorporaba su tenor literal, sino que adquiría al mismo tiempo unas ciertas actitudes culturales básicas, pautas de interpretación, jerarquías de valores y acepciones del mundo, esto es, se hacía con un saber que lo obligaba interna y objetivamente. La posición de este acervo de saberes, superior a cualquier conocimiento técnico especializado, se debía a su alto grado de generalidad y abstracción, no en cambio a esa falta de vinculación a funciones específicas que entre nosotros caracteriza a la actitud "estética" o "ficcional", y que tenemos por rasgo distintivo de nuestro concepto de lo literario.

El elemento educativo de la literatura del Imperio Medio, expresión fiel de su "espíritu", excede con mucho el marco de la educación moral estamental para el servicio al faraón. Estamos ante normas sociales en el sentido más lato del término. Su compilación exhaustiva en el marco de la nueva "literatura" acaba modificando del modo más decisivo la manera egipcia de administrar la comunicación. El escriba deja de ser un mero administrador competente, un burócrata o un ritualista eficaz, y adquiere la condición de persona culta, erudita y sabia. (Brunner 1966, 26-35. Pero estos literatos eran también funcionarios al servicio del Estado. En Egipto, y a diferencia de Grecia o China, no existió una "inteligencia independiente", capaz de constituirse en una instancia crítica legítima frente al poder político. La elite cultural y la elite política eran una misma cosa.)

El saber cultural se hace cultura escrita dentro del ámbito central de las normas de conducta vinculantes. A partir de

este momento, aprender a escribir es algo más que aprender a calcular, organizar y administrar: significa, en un sentido muy general, "aprender a vivir". Resulta difícil evaluar la verdadera trascendencia de estos cambios. Para empezar, suponen que se vuelva visible lo que antes no lo era, y además en un doble sentido: lo que antes eran saberes transmitidos oralmente acerca de la conducta, ahora es cosa codificada por escrito; lo que antes era saber implícito es ahora objeto de explicitación y desarrollo discursivos. Pues sería equivocado suponer que las normas de la conducta recta se imparten siempre verbalmente. En una amplia medida, esas normas se incorporan por absorción directa de modelos de vida, por simple imitación. Todas las formas de vida tradicionales se apoyan en este principio implícito de la mímesis social. La articulación lingüística y la fijación por escrito tienen el efecto de transformar una forma de vida proseguida automática e irreflexivamente en un estilo de vida aprendido conscientemente y convertido en tema de reflexión. Los principios de la vida recta se ven transferidos así de la "memoria mimética" a la "memoria cultural" (cfr. Assmann, 1992, 20 y ss.).

Soy de la opinión de que el nacimiento de esta literatura es parte del proyecto de reorganización del Estado egipcio en la XII Dinastía. En cualquier caso, es en esta fase cuando los textos de esta índole se elevan al rango de textos culturales centrales del mundo egipcio. El argumento decisivo para esta datación lo proporciona el hecho de que la ética de integración y de modestia que habla por esos textos encaja bien con el espíritu general del Imperio Medio, y se compadece mal con el del Imperio Antiguo. Pues nuestros datos no proceden sólo de las doctrinas sapienciales: tenemos

también centenares de inscripciones funerarias en las que los señores de las tumbas dan cuenta de su vida y de sus acciones.

Claro está que estas rendiciones de cuentas se apoyan en las mismas normas sociales que desarrollan las doctrinas al uso. Pero, en el Imperio Antiguo, esta temática apenas llega a expresarse verbalmente, y cuando lo hace es del modo más conciso. Las inscripciones antiguas se limitan en la práctica a enumerar un canon fijo de acciones concretas que indudablemente representa, *pars pro toto,* el conjunto de las normas sociales y de las justificaciones morales vigentes: dar pan al hambriento, dar vestido al desnudo, dar un barco al que carece de él, un féretro a quien no lo tiene. Son obras de misericordia, de asistencia a los pobres, lo que en la ética egipcia constituye sin duda un aspecto central, pero sólo parcial, y que además desempeña un papel comparativamente exiguo en las doctrinas sobre la vida recta. Una preceptiva moral de más altos vuelos en cuanto a diferenciación conceptual, sensibilidad, abstracción y explicitud es algo que en los textos del Imperio Antiguo se echa en falta todavía. Y falta en particular lo que yo llamo "la cultura del corazón", esa teoría del hombre interior, con todo su vocabulario de virtudes, actitudes e idiosincrasias morales, de valores internos, dentro de la cual la modestia adquirirá un lugar preponderante.

No cabe duda de que la ética de la modestia, de la integración y del altruismo es en Egipto algo muy originario. Todo habla en favor de que ya en el Imperio Antiguo la ética práctica estaba gobernada por esta clase de principios. Pero también parece claro que en el Imperio Antiguo estos principios vivían y se transmitían en parte oralmente, en

dichos y refranes, y en parte tácitamente. El hundimiento del Imperio Antiguo arrastró por tanto consigo también esta parte de la cultura implícita, cuyos valores quedaron en entredicho. En las inscripciones biográficas de la época sale a nuestro encuentro un tipo humano totalmente diferente, revestido de una especie de señorío autónomo que nos recuerda al hombre renacentista. Lo que se ensalza en este contexto no son ya las virtudes del funcionario, la entrega generosa al cargo, sino más bien las "virtudes del empresario", del patrón que en tiempo de hambre se ha mostrado capaz de garantizar la supervivencia de sus clientes y de su nomos entero. Se trata de conceptos propios de un ordenamiento alternativo que se desarrolló como consecuencia del hundimiento del ordenamiento faraónico. En el capítulo siguiente veremos con más detalle el impresionante testimonio personal de uno de estos "empresarios".

El caos como rememoración política

La obra literaria del Imperio Medio que trata con más profundidad y amplitud el papel del Estado en este mundo es la titulada "Las profecías de Neferti". Su tema no se limita a las normas de una vida recta, sino que se plantea el orden cósmico en el sentido más lato del término. El texto se nos ha transmitido en un papiro de la XVIII Dinastía, pero existen de él también numerosos fragmentos en ostraka ramesídicos. Se puede afirmar por lo tanto que es uno de los clásicos más famosos dentro de la tradición escolar.

El libro se inicia con un relato marco: el rey Snofru expresa su deseo de ser entretenido por algún "sabio". Neferti, un representante típico de la nueva élite cultural e intelectual, es llamado ante el rey y le predice a éste el futuro, proporcionando así la prueba más elocuente de sabiduría. En

su profecía, el mundo es presentado en el estilo de las descripciones del caos, como mundo al revés. Todo está en él patas arriba. Está destruido el orden natural de los elementos:

Luz:

El sol está oculto y no resplandece para que los hombres puedan ver, no es posible vivir, si lo ocultan las nubes…

Agua:

El río de Egipto está seco, se pasa el río a pie enjuto. La corriente se ha hecho ribera, la ribera corriente.

Aire:

El viento del Sur disputará con el del Norte, y el cielo será todo un huracán indiscernible.

Entre los hombres reinará el combate de todos contra todos:

Se tomarán las armas de la guerra y el pan se pagará con sangre.

Te muestro al hijo como adversario, al hermano como enemigo; te muestro un hombre que mata a su padre.

El orden social está convulsionado:

Te muestro el país enfermo de gravedad.

El débil es fuerte ahora,

se saluda a quien antes saludaba.

Te muestro lo más bajo puesto arriba en lo más alto;

lo que antes yacía de espaldas yace ahora boca abajo.

Se vivirá en el cementerio.

El mendigo acumulará tesoros.

Los viles comerán pan,

los mensajeros serán ensalzados.

El lazo entre el creador y su creación se rompe:

Ra se separará de los hombres.

Aún se sabe cuál es la hora del comienzo,

mas nadie puede ya saber cuándo será el mediodía,

pues ya no se distingue sombra alguna.

Ya ningún rostro será cegado al verle.

…

Lo que había sido creado ha sido destruido.
Ra puede volver a empezar la creación desde el principio.
El país se ha derrumbado por entero, nada queda,
no queda ni siquiera el negro entre las uñas de lo que
Ra había determinado.

Pero finalmente se profetiza la llegada de un rey

que vendrá del Sur, Ameni de nombre,
el hijo de una mujer de Ta-seti, un hijo del Alto Egipto,
…
Entonces retornará Ma'at a su lugar,
e Isfet será expulsada.

Los egiptólogos siguen discutiendo sobre cómo hay que entender las descripciones de este texto. Los unos las tienen por relatos razonablemente ajustados de lo que fueron las cosas durante el Primer Período de Transición (Barta 1974/1975). Otros no ven aquí por el contrario sino una ficción ritual. Su argumentación se basa en que todo rey aparece en Egipto como garante del orden, de *Ma'at.* Todo rey tiene como tarea colocar a *Ma'at* en lugar de *Isfet.* Tal es el motivo por el que su significación en este mundo se ilustra por medio de descripciones ficticias de *Isfet.* El rey, con su presencia, proporciona ayuda contra ella. Nadie entendería qué significa la realeza si no se le pusiese ante los ojos lo que sería un mundo privado de ella. De este modo, el "mundo de las lamentaciones" sería una especie de imagen especular invertida de ese otro mundo de seguridad y orden a cuyo servicio se pone el Imperio Medio. Esto es parte de la ideología del "buen pastor". Así que los escritos que tratan de ello no son sino política tendenciosa, sin base histórica alguna (Junge, 1977).

Esta teoría tiene muchos elementos a su favor, y desde luego hacía falta formularla para salir al paso de la costumbre

de los primeros egiptólogos de leer esos textos ingenuamente, como historia probada y averiguada. De hecho, gracias a esa teoría nos hemos hecho conscientes del carácter literario de ese discurso. No obstante, me atrevería a afirmar que esta teoría excede con mucho su objetivo. Porque entre otras cosas no da explicación alguna para el hecho de que el género literario de la lamentación y el tópico de la descripción del caos político alcancen su Edad de Oro justamente en el Imperio Medio. Si estuviésemos ante una mera ficción ritual, que pinta el caos que cada rey está llamado a remediar, sería de esperar que textos de análoga naturaleza se hubiesen producido también en otras épocas. Pero no es ése el caso. Las únicas descriciones del caos de tiempos posteriores que pueden compararse con las citadas son las procedentes del Tercer Período de Transición (la "Carta Literaria de Moscú" catalogada como *pMoscú 127*) y las de los tiempos del dominio persa primero y griego más tarde, esto es, de tiempos de crisis que han conocido efectivamente experiencias de esa índole, de modo que son esas experiencias las que han hallado en los textos una expresión simbólica, aunque por supuesto se nos presenten como resultado de una elaboración literaria, estilizadas y exageradas.

En el caso de las *Profecías de Neferti,* no estamos ni ante una descripción histórica ni ante una ficción ideológica ritual, sino ante una experiencia traducida al lenguaje simbólico. O para ser más exactos: se trata de una codificación del recuerdo. *Neferti* da al recuerdo la forma con la que el Imperio Medio mirará en lo sucesivo hacia el Primer Período de Transición. Por detrás de su visión está la misma intención propagandística y la misma tendencia o tendenciosidad política que advertimos en la casi totalidad de la literatura de

esa época; sólo que en esta obra la presencia de ese elemento es, si cabe, más masiva y directa que en la mayoría de las demás.

Ahora bien, esta función política tan inequívoca del texto, al servicio del programa de la XII Dinastía, de su "nuevo orden mundial", no quita ni pone nada al hecho de que ese texto se refiere a experiencias históricas reales y las ilumina desde una ideología que mira hacia el presente. Todo recuerdo tiene un componente reconstructivo, como nos ha hecho ver Maurice Halbwachs, y reconstruye el pasado desde las condiciones que forman el marco del presente. Pero esto no quiere decir en modo alguno que el recuerdo se convierta en pura y simple invención. Ni existe una imagen "auténtica" del pasado, capaz de mantenerse inalterada en la memoria, a salvo de cualquier intervención reconstructiva, ni el recuerdo es pura fantasmagoría, ajena a toda experiencia. Y esto se aplica tanto a la memoria individual como a la colectiva y cultural. No existe el pasado "en sí": el pasado sólo existe en el recuerdo. Y se lo recuerda cuando y porque hace falta. La XII Dinastía necesitaba el recuerdo del Primer Período de Transición como el de una época de malestar que ella superó, y las *Profecías de Neferti* sirvieron para codificar ese recuerdo en el nuevo medio literario.

Los recuerdos que codifican las *Profecías de Neferti* los toma la XII Dinastía, como todos los elementos novedosos de su ideología, de los nomarcas y líderes del Primer Período de Transición; en sus inscripciones, estas figuras aparecen como los que salvan al pueblo en tiempos de angustia y peligro, y las circunstancias que ellos supieron vencer y superar se pintan con los colores más sombríos, los más apropiados para hacer resplandecer por contraste lo logrado por aquéllos.

También aquí está en juego la ideología, pero también en este caso sería totalmente equivocado tener los relatos de las inscripciones por invenciones puras y simples.

En efecto, no estamos únicamente ante documentos de propaganda política, sino que también estos textos forman parte del "discurso monumental". La institución de la inscripción funeraria autobiográfica obligaba al señor de la tumba a una cierta responsabilidad respecto de los hechos relatados, si es que deseaba inscribirse de un modo duradero en la memoria social y aspiraba a salir airoso ante el tribunal, tanto del juicio de los muertos como de la posteridad. Claro está que esto no significa que debamos tomar lo que pone en esos textos como moneda de ley, mucho menos como testimonio "bajo juramento". Ahora bien, por mucha exageración encomiástica que se introdujese en el relato, éste tenía que coincidir con el recuerdo vivo de los lectores al menos lo suficiente como para que nadie pudiera venir y decir: "Eso es mentira. Eso no lo hizo."

En lugar de ofrecer una antología a partir de los centenares de inscripciones que ofrecen ese tipo de relatos (como hace Schenkel, 1968), vamos ahora a examinar uno de esos textos con algún detenimiento. Se trata de un fragmento más bien extenso de las inscripciones funerarias de Anchtifi de Mo'alla. Y no nos limitaremos a presentar los párrafos que desarrollan el motivo de los desastres y la necesidad que hubo que vencer, sino que dejaremos hablar también a aquellas partes del relato que expresan algo más del espíritu del momento, con el fin de que nuestra mirada pueda percibir por sí misma cuánta intensidad introduce en la imagen del rey del Imperio Medio todo este simbolismo con sus tópicos.

Anchtifi cuenta primero cómo fue llamado por el dios

Horus para gobernar el nomos de Edfu y ordenarlo nuevamente, y describe las circunstancias que halló en él:

> Hallé la casa de Chuu, anegada cual tierra nueva (?),
> abandonada por quienes debían cuidar de ella,
> entregada a un agitador, y a los planes de un hombre vil.

La descripción de la catastrófica situación previa sirve aquí de fundamento para la exposición de cómo el señor que habla llevó a cabo su trabajo de reconstrucción. También éste es un motivo típico de las inscripciones reales más tardías; está claro que tiene su origen en el mundo de los nomarcas y magnates, y que es de ahí de donde lo tomaron luego quienes lo integraron en la imagen de la realeza del Imperio Medio. El gobernante aparece así como el que ha reconstruido y restaurado el orden, el que ha salvado al pueblo del desastre. Su acceso al cargo constituye un giro histórico de salvación. Ni siquiera un rey mentaría jamás por su propio nombre a un predecesor en el cargo que se haya hecho acreedor de críticas.

> Yo hice que un hombre abrazase al asesino de su padre o de su hermano,
> para así poner orden de nuevo en el nomos de Edfu.
> ¡Qué hermoso fue el día en que hallé la salvación en este nomos!
> No permitiré que el ardor (de la cólera) vuelva a hacerse dueño de él,
> cuando he apartado ya toda acción mala que los hombres odian cometer.

Anchtifi pinta el orden creado por él sobre el trasfondo de un desorden descrito como estado de guerra civil, que es a lo que aluden las expresiones “asesino de su padre o de su hermano”. Esto se corresponde bastante precisamente con la imagen de los tiempos que hicieron suya los reyes del Imperio Medio, y que los escritores de la corte sometieron a su propia elaboración literaria. Éstos describen en efecto la situación del Primer Período de Transición en términos muy semejantes a los que utiliza Anchtifi para relatar la situación del nomos de Edfu. No obstante, una imagen tan audaz y

extrema como la del abrazo de víctimas y asesinos no volverá a hallarse.

> Mas respecto a aquéllos sobre quienes yo puse mi mano,
> a ésos nunca más advino un mal destino,
> pues abierto estuvo mi corazón y acertados fueron mis planes.
> Mas los ignorantes y los miserables
> que se alzaron contra mí,
> ésos recibieron lo que ellos mismos sembraron.
> ¡Ay de él!, dicen de aquellos
> …
> cuya tabla hace agua como un bote.
> Soy un héroe sin igual.

Aquí, la lealtad aparece como pieza clave de la ideología del patronazgo: la vinculación del cliente con su patrón reposa sobre una decisión. No es pues una vinculación innata ni el resultado de algún tipo de obligación sobrevenida, sino que cada uno se asocia a su patrón por su libre decisión, porque está convencido de la aptitud de éste. De este modo, y desde el punto de vista del patrón, la humanidad se divide en leales, traidores e ignorantes. El que se acoge al patrón se sabe a salvo: "A ése no le adviene un mal destino", como se repite una y otra vez. De la historia y del futuro sólo cabe esperar infortunios. Para escapar de ellos se busca al patrón, y éste está en condiciones de protegerse de tales infortunios a sí mismo y a los demás en virtud de su capacidad para planificar mejor que otros. También en este tema del pesimismo se apartan nuestros textos de los del Imperio Antiguo, en los que no hay ni huella del mismo. Por el contrario la expresión "y nunca me advino un mal destino" es extraordinariamente frecuente en las inscripciones del Primer Período de Transición, y es típica de los sentimientos que dominaban la vida de ese momento.

El párrafo siguiente constituye la culminación de la glorificación hiperbólica de sí mismo, y no sólo de esta inscripción, sino —en lo que yo puedo juzgar— de las inscripciones funerarias biográficas en su conjunto:

> Yo soy el comienzo y el final de los hombres,
> pues nadie igual a mí ha sido creado ni lo será jamás,
> nadie ha nacido igual a mí ni nacerá tampoco,
> yo he superado todo cuanto hicieron mis antepasados
> y (mis descendientes?) no me alcanzarán en nada
> de cuanto he hecho yo
> en millones de años.

Si bien es cierto que en ningún otro texto encontramos un grado semejante de convicción clara y expresa de que las propias obras son únicas, inauditas, nunca antes realizadas ni repetibles nunca más, no deja de ser ésta una actitud típica de los magnates y patrones del Primer Período de Transición, que no debían su ascenso a la designación y nombramiento reales, sino a su propia capacidad práctica. Por una parte, este sentimiento de ser algo único e irrepetible es incorporado a la imagen de la realeza del Imperio Medio. Por la otra, es exactamente esta forma de individualismo y de segura autoconciencia lo que suscita como respuesta aquella ética de la modestia que se vuelve típica del Imperio Medio. Aquí habla un *sXm-jb,* un "corazón violento", algo que la posterior moral del súbdito condenará sin paliativos.

> He dado pan al hambriento
> y vestido al desnudo,
> he ungido al que no había sido ungido,
> he calzado al descalzo,
> he dado una mujer a quien carecía de ella.

Hasta este punto, Anchtifi sigue moviéndose más o menos por la senda habitual de las biografías ideales de siempre.

Ahora bien, a partir de aquí pasa a detallar una serie de éxitos en las tareas de abastecimiento que no se limitan a las normas de una beneficiencia acorde con Ma'at (de "solidaridad vertical"), sino que forman parte de la nueva imagen del patrón y del magnate:

Mantuve con vida a Mo'alla y a …,
cuando se nubló el cielo y cubrió el huracán la tierra.
[Todos murieron] de hambre
en este banco de arena de Apophis,
[el Sur vino a mí] con sus hombres
y el Norte con sus hijos.
Él me trajo este aceite excelente a cambio (?) de mi avena del Alto Egipto,
que yo le di.
Fue mi avena del Alto Egipto la que remontó el río y llegó hasta Wawat,
la que bajó por el río hasta alcanzar This.
Todo el Alto Egipto moría de hambre,
todos se comían a sus propios hijos.
Mas yo no consentí jamás que ocurriese que alguien
pereciese de hambre en este nomos mío.
Yo concedí al Alto Egipto un feudo de tierra de sembrados
y llevé con bomba (?) la avena del Alto Egipto al Bajo Egipto.
Nada de esto se hallará (que realizasen) los antiguos gobernantes.
Jamás un conductor de tropas de este nomos hizo nada semejante.
Yo en cambio mantuve con vida la casa de Elefantina,
mantuve con vida el Iat-Negen en esos años,
después que hube satisfecho a Mo'alla y Hor-mer.
Nada de esto se hallará (que realizasen) mis padres ni mis antepasados.
Yo he sido una montaña para Mo'alla
y una sombra fresca para Hor-mer.
El país entero se ha vuelto una langosta en el viento.
El uno baja al río,
el otro lo remonta,
pero yo nunca consentí que alguien abandonase mi nomos
afligido y fuese a otro,

yo soy (un héroe sin igual).

El aprovisionamiento del propio nomos en tiempos de necesidad constituye el fundamento primero y más excelso de legitimación del dominio que ejercen estos magnates. "Banco de arena" es una metáfora habitual para designar la hambruna. "Banco de arena de *Apophis*" es una especie de intensificación de la metáfora. La expresión suele hacer referencia normalmente al curso de la barca en la que viaja el dios del sol. *Apophis* es el nombre del enemigo del sol, que bajo la figura de una gigantesca serpiente de agua amenaza con detener la barca del sol: se bebe el océano del cielo y hace aparecer así bajíos y bancos de arena que impiden a la barca del sol seguir avanzando y detienen así el curso de éste. Con esta metáfora, el infortunio local se proyecta en una dimensión cósmica.

Jamás me advino un mal destino,
por la fuerza de mi arco y la excelencia de mis planes.
Mas quien escuchó mi consejo,
a ése no le advino un mal destino.
Quien me escuchó, alabó a Dios.
Quien no me escuchó, por el contrario, dijo "¡ay!"…
… es lo que hizo.
Pues yo soy el refugio del que teme,
la fortaleza del que ha huido desde lejos.
Yo soy un héroe (sin igual).

La ley de la lealtad vuelve a expresarse aquí con toda claridad. La fortuna y el infortunio de cada uno se deciden según sea su decisión a favor o en contra del patrón, a favor o en contra de la obediencia. Quien se decide por el patrón y permanece leal a

él, no tiene ya cuidados: está a salvo del destino. Quien desoye su consejo lo lamenta a la postre. El principio de la

lealtad polariza la sociedad en la relación de amigo y enemigo. Esto se debe a que, como ya indicábamos más arriba, la relación entre el patrón y el cliente no viene dada por la naturaleza, sino que es contingente. Siempre es posible decidirse por un patrón diferente, o incluso arreglárselas solo. El sometimiento a un patrón determinado no constituye una forma social de atadura para la que no existan alternativas. Es eso lo que confiere su importancia a la decisión, lo que en realidad hace posible que exista una decisión. Cada patrón tiene que contar con que existen otros patrones además de él. Ésa es la razón de que exija fidelidad a sus clientes.

Hay que suponer, por el contrario, que la situación del rey es otra. Él no tiene que contar con la existencia de otros reyes. Por eso no hay nada de lógico y natural, o de inevitable, en el hecho de que la realeza de la XII Dinastía hiciera suyo precisamente este modelo para sus propios fines. La doctrina loyalista del Imperio Medio expresa esto con toda nitidez:

> Quien goce de su favor poseerá los alimentos,
> quien se le oponga no poseerá nada (par. 3.9-10).
> Quien es leal al rey será señor de su tumba,
> mas no habrá tumba alguna para aquel que se oponga a su majestad (par. 6.3-Versión de la estela).
> Él es *Bastet,* el que protege ambos países,
> quien le eleva sus plegarias es protegido por su brazo.
> Él es *Sachmet* contra aquel que conculca su mandato.
> Quien caiga en desgracia ante él se convertirá en nómada (par. 5.11-14).

Estas expresiones sólo tienen sentido claro si asumimos que esta dinastía tomó un camino que no le venía impuesto sin alternativas, sino que requirió una decisión activa y expresa. También Echnaton (o Arenaton) de Amarna se encontró en una situación comparable, ya que también él

inició una nueva senda y tuvo que buscarse adeptos. Y de hecho también sus textos retornan a la retórica polarizadora del discurso loyalista, que reclama la decisión de los demás:

> El demuestra el poder de su castigo contra aquel que ignora su doctrina, su favor empero a quien le reconoce (M. Sandmann, textos, 86.15-16).

En el contexto de la "devoción personal", sobre el que volveremos con más detenimiento, este modelo se proyecta incluso sobre la relación entre el hombre y Dios:

> El es padre y madre para aquel que lo introduce en su corazón,
>
> mas se aparta de quien pasa de largo, sin respeto, ante su ciudad (*ÄHG* 75, 23-24).
>
> Hace duradero a quien eleva su plegaria hacia su Ka y enaltece sus dos astros (sol y luna),
>
> mas destruye a aquel que pasa de largo sin respeto e ignora su poder (*ÄHG* 127B, 49-50).

El paradigma de esta forma de vinculación procede de las experiencias del Primer Período de Transición. Desde el punto de vista del patrón, lo esencial es la obediencia; desde el punto de vista del cliente, lo esencial es la protección y el abastecimiento, sobre en todo en situaciones de necesidad extrema, de temor generalizado ante un poder que se sustrae a todo control, y ante la hambruna: ahí, los bienes más preciados y deseables son justamente la protección y el aprovisionamiento.

El examen de las inscripciones de la tumba de Anchtifi de Mo'alla nos ha apartado ampliamente de nuestro punto de partida. Volvamos pues a las *Profecías de Neferti.* Mi impresión personal es que dibujan un panorama de miedo y horror, de violencia y desorientación, de falta de ataduras vinculantes, de inseguridad y hambre, parangonable en todo a las narraciones que forman el contexto de la autobiografía de Anchtifi. El texto literario magnifica las imágenes de los

tiempos difíciles y las lleva por el camino de la elaboración literaria hasta el tópico del "mundo al revés", del caos total que arrastra a su órbita incluso al orden de la naturaleza, perturbándolo gravemente. Aquí, la descripción del caos no constituye un simple decorado para las imágenes ensalzadoras de la labor de abastecimiento del magnate, sino que aparece en primer plano, como tema expreso. En el tiempo que dibuja Neferti no aparecen figuras redentoras. En lugar del magnate de las inscripciones tenemos aquí la imagen del futuro rey.

De este modo, la relación que estipulan las inscripciones, entre la situación de necesidad generalizada y la esfera de responsabilidad del patrón en la que esa situación queda suspendida, se convierte aquí en relación de secuencia temporal: entre un presente desolador y desesperanzado y un futuro de esperanza y redención. El rey —la institución de la realeza, tal como se la concibe en el Imperio Medio— asume la herencia de los nomarcas del Primer Período de Transición. Tal es la razón por la que necesita, igual que éstos, legitimarse por referencia al tópico de los desastres del caos. Pero así como los nomarcas, magnates, condottieri y patrones del Primer Período de Transición se referían a situaciones de necesidad más o menos reales y perceptibles, y aparecían y se perpetuaban como salvadores por contraste con ellas, la realeza del Imperio Medio está en dependencia del recuerdo del pasado. En un reino unificado ya no hay "los otros", a los que les va mal; y el extranjero no cuenta para nada. Por eso lo otro, el estado de angustia cancelado por el rey, se estiliza en términos de ficción, sin otro anclaje que el pasado.

Representación, mediación y "mundo escindido"

En este capítulo desearía volverme hacia cuestiones

generales de la imagen que los egipcios tenían del universo, y que en parte rebasan los estrechos límites de lo que abarca la historiografía del Imperio Medio. Soy no obstante de la opinión de que las experiencias realizadas durante el Primer Período de Transición, así como la rememoración de que las mismas son objeto en el Imperio Medio, constituyen los estímulos clave para el proceso de conformación de esa cosmología.

Desde la óptica de los tiempos posteriores, incluido el nuestro, Egipto se nos muestra como el país y la cultura de la más conspicua cercanía a Dios. Los dioses habitaban y gobernaban el país bajo la forma de imágenes de culto y de templos, y Egipto contaba con una densidad de población celestial excepcional. Todo un ejército de sacerdotes estaba dedicado en exclusiva a atenderlos incesante e intensamente. Cada dios había de ser ungido, vestido, alimentado y adorado tres veces al día. No es de extrañar que, en la Antigüedad Tardía, Egipto tuviese fama de ser "el país más sagrado", el "templo del mundo".

Ahora bien, ésta es una forma relativamente tardía de la religión egipcia, que fue tomando forma paulatinamente a lo largo de los milenios. En el Imperio Antiguo los templos eran pequeños, de ámbito local y de importancia relativamente escasa. Los reyes invertían en sus propias instalaciones de culto fúnebre, no en los templos de los dioses regionales, y debemos pensar que en aquellos tiempos el culto fúnebre a los reyes constituía el verdadero culto estatal. Sólo en el Imperio Medio aparecen los reyes como constructores de templos e instauradores del culto a los dioses. Heredan esa función de los nomarcas y magnates del Primer Período de Transición.

En efecto, a partir de un cierto momento los nomarcas no podían ya alegar que actuaban por encargo del poder central, de modo que tenían que demostrar que actuaban por cuenta de alguien distinto, si querían legitimar el poder de gobierno que estaban ejerciendo. A tal efecto se remitieron a los dioses —algo que los reyes del Imperio Antiguo no tenían necesidad de hacer—, y echaron mano de los dioses-patrones de las capitales de nomos. Así, en las inscripciones de Anchtifi de Mo'alla, leemos:

> Horus me ha traído al nomos de Edfu
>
> por mor de la vida, la salud y la salvación, y que <mi> nombre lo ordene (de nuevo) [o bien: *rgrg=s jr.n<=j*> "y yo actué (de acuerdo con ello)"].
>
> Horus empero mostró su deseo de ordenarlo de nuevo,
>
> pues me había traído a mí (al nomos), para ordenarlo de nuevo.

Que la iniciativa la tome un dios es algo completamente nuevo. Aquí Horus de Edfu se nos muestra justamente en el papel que en el Imperio Antiguo convenía al rey: como el que da las instrucciones que hay que cumplir, el que pone en marcha la actuación del funcionario y le presta su legitimidad. Ahora, en cambio, el nomarca ya no se considera a sí mismo como un funcionario del rey ni como un representante del poder central, sino como agente que actúa por encargo del dios; éste, en su condición de dios de la ciudad y del nomos, es el verdadero señor del país, y es él el que instituye al nomarca como administrador suyo.

Esto da lugar también a una relación inédita entre el mundo de los dioses y la actuación histórica de los hombres. El dios es el señor del país, y el príncipe su administrador, puesto por aquél. Este modelo de legitimación del gobierno, desarrollado por los nomarcas en la Primera Era Intermedia, es asumido por los reyes del Imperio Medio, y en su secuencia lo asumirán también todos los demás. Todos los reyes

posteriores se presentarán como agentes elegidos e instituidos por el dios del reino; éste, como creador, es el verdadero señor del mundo; sus agentes responden ante él de la administración de su dominio.

Esta constelación tiene más que ver con el modelo mesopotámico que con el egipcio del Imperio Antiguo. Bien es verdad que carecemos de documentos del Imperio Antiguo que nos informen sobre el modelo de legitimación del poder entonces en vigor. No obstante, los títulos reales, la arquitectura y la iconografía hablan en realidad un lenguaje suficientemente elocuente. El dios del Estado es el rey muerto. A su culto se destinan todas las inversiones arquitectónicas y rituales. El rey vivo es el señor de este culto. Ostenta el nombre divino de Horus como título principal, y no cabe duda de que se lo considera como la encarnación viva de ese dios (no, por ejemplo, como su representante en la tierra).

Junto a este modelo "encarnativo" originario va apareciendo, a lo largo del Imperio Antiguo, un segundo modelo que me atrevería a calificar de "constelativo". Veamos por qué. El modelo encarnativo, que se expresa en el título de Horus y que en consecuencia está atestiguado ya en el período Nagada, contempla al faraón como encarnación del dios supremo. El modelo constelativo, por el contrario, ve en él al hijo del dios solar Ra. Esto se pone de manifiesto en el título "Hijo de Ra" que aparece por primera vez adjudicado al hijo de Keops, Djedefre, y que se vuelve canónico con los reyes de la V Dinastía. De acuerdo con este modelo el dios supremo no se encarna en el rey, sino que engendra a éste, y lo hace con una mujer terrenal.

Pues bien, este giro de la teocracia identificativa a la

teocracia representativa del rey ha dejado su huella en el recuerdo cultural de los egipcios. El mito que nos habla de ello se encuentra en una obra literaria mayor del Imperio Medio, y forma parte de un ciclo de historias dentro de ella. Aquí nos desentenderemos del contexto y centraremos nuestra atención en el mito mismo. El rey Keops, se cuenta, tuvo el deseo de contar el número de cámaras secretas del templo de Heliópolis. Preguntó a un sabio, y éste le respondió que no sería él quien le ofreciese tal información, sino sólo tres reyes posteriores, que ejercerían el imperio como sucesores de su nieto. Estos reyes serían trillizos, engendrados por el dios solar en persona con la mujer mortal de uno de sus sacerdotes. Ellos construirían templos y los servirían con sacrificios. Está claro que lo que aquí se dice entre líneas es que el propio Keops ha descuidado ese aspecto a la hora de construir su gigantesca pirámide. Keops muestra un interés sospechosamente vivo por las circunstancias concretas. Es evidente que lo que pretende es eliminar a esos tres reyes de la predicción. No obstante lo cual, éstos llegan al mundo sin daño alguno y reciben los nombres que se nos han transmitido como correspondientes a los tres primeros reyes de la V Dinastía. Este texto constituye algo anómalo: una porción de lista de reyes anovelada.

Los testimonios arqueólogicos y epigráficos confirman el relato mítico. Es cierto que a partir de la V Dinastía todos los reyes reciben el título de "hijos de Ra". Más aún, los reyes de esa dinastía erigen, junto a los templos para su propio culto fúnebre, santuarios para el culto solar, organizados en estrecha dependencia respecto de los primeros. Los reyes de las dinastías posteriores no les seguirán en este punto. Es una tradición que no logra imponerse. Pero lo cierto es que el

título filial inaugura en la historia de Egipto un nuevo período. Haciendo nuestra la teoría de Joaquín da Fiore, podríamos hablar de una "Era del Hijo". Pues a partir de ese momento, la condición filial del faraón respecto del panteón egipcio, y en particular del dios creador y estatal Ra, será lo que determine la imagen de la realeza. En su calidad de hijo, el rey actúa en representación del padre o del conjunto de sus diversos progenitores. Con el fin de complacerles edifica templos e instituye sacrificios; reina sobre los hombres por encargo suyo y por su voluntad declara y realiza las guerras.

Sin embargo, creo que hay que preguntarse nuevamente si la "Era del Hijo" y el giro de la teocracia identificativa a la representativa empiezan realmente con la V Dinastía. Pues la concepción del papel del rey como representante o encargado de los dioses y como mediador entre el mundo de éstos y el de los hombres, vinculada al título de hijo, responde en realidad a la imagen del rey del Imperio Medio. Es el mito mencionado el que hace remontar este fenómeno al final de la IV Dinastía, del mismo modo que las profecías de Neferti son situadas en tiempos de Snofru. La XII Dinastía se entendía y legitimaba a sí misma como un giro de salvación no sólo respecto del caos del Primer Período de Transición, superado con el nuevo ordenamiento del Imperio Medio, sino también respecto de la teocracia identificativa del Imperio Antiguo, sustituida ahora por la teocracia representativa que los textos hacen descender de un modelo atribuido a la V Dinastía.

El modelo de la teocracia representativa caracteriza la imagen del mundo propia del Imperio Medio, por más que sus precedentes puedan remontarse hasta la V Dinastía. Pero para hacer esto más plausible tendré que volverme nuevamente al tema de la "cercanía a Dios". Lo primero que

tenemos que poner en claro, y que de hecho se opone a ideas muy extendidas sobre el mundo arcaico, es que para los egipcios en general la idea de la cercanía de Dios está lejos de ser algo lógico y natural para nuestra existencia. Los egipcios no tenían el mismo tipo de conciencia de la cercanía de Dios que conocemos por ejemplo por la poesía griega. Entre sus experiencias no estaba la de toparse a cada paso con alguna deidad, en cualquier fuente o árbol, en un pájaro, un sueño o un ser humano que le saliese al encuentro. Para los egipcios, la divinidad estaba lejana y oculta, y este estado de cosas era el resultado de una trágica disociación de dioses y hombres, sobre la cual nos informan los mitos.

En efecto, al principio los dioses y los hombres convivían en un mundo compartido. Mas ocurrió que los hombres se sublevaron contra el gobierno del dios creador y solar. Éste estuvo a punto de aniquilarlos por completo para castigar su falta, pero tuvo una ocurrencia diferente. Arqueó el cielo por encima y por debajo de la tierra, muy lejos, y se retiró a él con los demás dioses. En la tierra dejó como sucesor suyo a su hijo, el dios del aire Shu (Hornung, 1982; Beinlich, 1991, 214-319). Este Shu, personificación del Estado, tiene el cometido de mantener el cielo apuntalado bien lejos de la tierra, perpetuando así la lejanía de los dioses pero manteniendo al mismo tiempo una cierta relación entre éstos y los hombres. Mientras sostiene lejos el cielo, hace también de intermediario entre unos y otros. De este dios se dice en un texto de comienzos del Imperio Medio:

> Yo soy el que vierte el terror ante él (el dios solar)
>
> en aquellos que indagan su nombre.
>
> Yo soy el que se encuentra por entre millones y escucha las palabras de millones.
>
> Yo soy el que transporta la palabra del que se engendró a sí mismo (el dios

solar) hasta sus muchedumbres (de criaturas) (CT I 322-24).

Shu es pues el dios que garantiza que el lejano dios solar no será objeto de indagación, pero que al mismo tiempo institucionaliza la comunicación entre él y sus criaturas. El es modelo de ese rey que, exactamente igual que hace él como heredero del dios solar, aparece como su representante. El Estado presupone pues la lejanía de la divinidad, pero la compensa simultáneamente. O formulado de una manera más radical: si los dioses estuviesen presentes, no habría Estado. Pero como los dioses están lejos, tiene que haber una institución que mantenga el contacto con el mundo de los dioses también bajo esta condición del recíproco alejamiento. Pues a partir de ese momento, toda posibilidad de presencia de los dioses en la tierra deberá asumir la estructura de la representación. En lugar de aquella situación originaria de presencia directa e inmediata de la divinidad, tal como la describen e imaginan los mitos, nace un espacio de la presencia de Dios configurado en formas de la cultura y que reposa sobre posibilidades de mediación simbólica y de actualización de lo divino también a través de símbolos. El Estado es esta institución de la nueva cercanía de Dios.

El pasaje clásico que describe la teología representativa de la realeza faraónica y el papel de intermediario de los reyes es un texto cuya transmisión remonta tan sólo a la época de Hatschepsut, pero que seguramente procede del Imperio Medio. Se trata de un "tratado de teología cultural" que versa sobre el rey como imprecador del dios solar. Su última estrofa reza así:

Ra ha puesto al rey
sobre la tierra de los seres vivos
para siempre, eternamente,
que haga justicia a los hombres, que satisfaga a los dioses,

que haga nacer a Ma'at, que destruya a Isfet.
Él (el rey) ofrece sacrificios divinos a los dioses
y sacrificios funerarios a los transfigurados.
El nombre del rey
es en el cielo como (el de) Ra.
Él vive a la distancia del corazón
como Ra-Harachte.
Los *pct* se regocijan cuando le ven.
Los *rhjjt* le hacen ovaciones
en su papel de hijo.

Según la acepción egipcia, la realeza ha sido instaurada por el dios solar con el fin de hacer realidad sobre la tierra a Ma'at y expulsar a su antagonista Isfet. Se nos cuenta también en qué consiste esta Ma'at: ella es justicia y culto. El cometido por mor del cual el rey ha sido puesto en la tierra por el dios solar consiste en cuidar de que los hombres obtengan su derecho, y los dioses y los transfigurados los sacrificios que les son debidos. En el Imperio Medio, la experiencia de la que se parte es la de la imperfección del mundo. Esta imperfección se interpreta, a semejanza de otras muchas religiones, como el resultado de una culpa originaria de los hombres, en este caso porque los hombres se rebelaron contra su creador. Ahora bien, el consuelo que se ofrece aquí a los hombres no se refiere sólo al "otro mundo". A los hombres se les ofrece el estado faraónico como una compensación enteramente inmanente de esa imperfección, en el "más acá". El mundo egipcio no precisa redentor alguno, sino sólo un "buen pastor" que proteja a las ovejas de los lobos.

III. El Imperio Nuevo

Religión e Imperio

Perfil histórico

El Imperio Nuevo empieza con las guerras de liberación contra los hicsos, cuya toma del poder en Egipto había puesto fin al Imperio Medio y a su poco gloriosa historia postrera. El origen de estos gobernantes sigue sin estar esclarecido por completo. Los hay que piensan que son hurritas, otros los tienen por semitas. Actualmente los argumentos de más peso apuntan a un origen semítico cananeo. Las excavaciones austriacas en Tell el-Daba', la vieja Awaris, capital de los hicsos, han sacado a la luz una cultura enteramente palestina. Hay entre los restos un palacio con frescos minoicos, semejante a otros hallados en Israel. Parece claro que en el siglo XVII a. C. se había formado un reino palestino que se había expandido hasta la zona egipcia del Este del Delta, que desde allí había logrado hacer tributario suyo al conjunto del Imperio Egipcio, y que erigió su capital en Awaris. Los frescos minoicos obligan a suponer que existían estrechas relaciones con el Egeo, y por las fuentes escritas sabemos que hubo también una intensa relación diplomática con Nubia.

Los seis reyes hicsos que compusieron su nombre real con el del dios solar Ra, adaptándose así a la tradición egipcia, forman en la relación de Manetho la XV Dinastía. Es también Manetho el que nos ha transmitido la denominación de "hicsos", que se supone que transcribe una palabra egipcia con el significado de "reyes pastores". Esto es sólo una verdad a medias, pues la palabra demótica transcrita como "sos" con el significado de "pastor" no existía todavía en el segundo milenio a. C., y la forma egipcia correcta del término

es *hq3 h3swt,* "señor de los forasteros".

La duración de su reinado, que las fuentes arqueológicas permiten estimar en unos 120 años, es fijada por Manetho en 517 años. Tampoco éste sabe de dónde han venido los hicsos, y habla de ellos como de "gentes de procedencia desconocida". Flavio Josefo, su lector más atento, los identifica con los judíos; esta identificación se encuentra prácticamente en la totalidad de la tradición antigua, con excepción de la Biblia. Ésta no sabe nada de un dominio sobre Egipto, sino todo lo contrario: sólo habla de cautiverio y esclavitud en ese país.

Con las guerras de liberación contra los hicsos comienza el Imperio Nuevo. Para éste, dichas guerras constituyen la experiencia más decisiva, la que acuñará del modo más duradero su simbología política y sus objetivos. Por así decirlo, son ellas las que fijan la escala por la que se regirá todo lo que sigue, las que determinan la semántica fundacional del nuevo régimen, de la misma manera que las experiencias del Primer Período de Transición habían determinado la semántica del Imperio Medio. En efecto, la rememoración retrospectiva de éste había transformado las experiencias de dicha fase intermedia en contenidos de una fórmula, la del caos interno provocado por la ausencia de Ma'at. Había edificado así su semántica fundamental desde la ideología de Ma'at, la "justicia conectiva" y la "solidaridad vertical". Pues bien, la experiencia de las guerras de liberación se proyecta en la memoria del Imperio Nuevo bajo la fórmula de la "amenaza exterior". De este modo, frente al Imperio Medio, que estuvo siempre bajo el signo de la política interior, el Nuevo lo está bajo el de la política exterior.

A semejanza de lo ocurrido en la fase anterior, también en el Imperio Nuevo la restitución partió de Tebas. No obstante, esta exterioridad tiene una significación exigua para la estructura cíclica de la historia de Egipto. Los libertadores tebanos eran gobernantes de talante totalmente distinto del de los reyes de la XII Dinastía. Lo decisivo es más bien que la expulsión de los hicsos se leyó más tarde a la luz del mito de Horus y Seth y pasó al recuerdo bajo esta forma. El mito de Horus y Seth constituye a su vez el mito estatal de más fuerza para el Imperio Antiguo, la clave de toda su semántica fundacional y de toda su dinámica mitopoética.

En su nueva versión, Seth aparece como el dios de los hicsos, como un asiático por lo tanto. La política egipcia se orienta de este modo en torno a una imagen del enemigo basada en criterios religiosos. Se vuelve agresiva y expansiva. Ahora el extranjero no es ya simplemente el caos, ni se lo excluye de toda elaboración simbólica, sino que es el otro, que puede aparecer como interlocutor o como adversario, y al que conviene someter y hacer tributario, y si esto no es posible, vincularlo por medio de tratados de alianza o de matrimonios políticos.

Las otras culturas comienzan a ser de este modo traducibles a la propia. Se empieza a rendir culto en Egipto a dioses foráneos, o a identificar a éstos con los propios, como el Baal de los hicsos, equiparado con Seth. La imagen del Imperio Nuevo es ecuménica. Ya no se contraponen en los conceptos el cosmos egipcio al caos exterior, sino que el mundo creado por el dios solar se sabe habitado por toda clase de pueblos. Podrá verse aquí una paradoja, si se recuerda lo de la “imagen del enemigo” y la “agresión”. Pero es que también el conflicto constituye una relación. En lugar

de la vieja desconexión total de Egipto respecto del resto del Próximo Oriente, que era desde hacía mucho tiempo un complejo entramado de relaciones y tensiones políticas, aparece ahora un mundo político abarcante. Egipto ya no puede seguir manteniéndose al margen de esas relaciones y tensiones, de manera que se siente llamado a asumir un papel de líder de la zona.

Liberación y expulsión son las dos caras de una misma moneda. Dondequiera que se desarrolla una semántica política a partir de la experiencia de la liberación, adopta las connotaciones agresivas de la expulsión. Sobre la base de tal semántica, en el Egipto del Imperio Nuevo el militarismo y el imperialismo conocen un florecimiento jamás hasta entonces conocido en la historia. Los reyes de la XVIII Dinastía prosiguen con toda consecuencia la guerra de liberación y descubren en ella el instrumento para una acumulación inédita de capital, no sólo material sino también simbólico. Ahora, el victorioso conductor de los ejércitos entra en el espectro funcional de la realeza, e incluso llega a constituir dentro de él la forma más decisiva de legitimación por rendimiento.

La "ampliación de las fronteras" deviene el objetivo político más destacado (Hornung, 1971). Tutmosis I, con sus campañas militares —transformadas hace tiempo de "liberadoras" en "conquistadoras"—, llega hasta el Éufrates. Tutmosis III cambia la política de campañas de conquista por la de la anexión sistemática. Tras la conquista vienen la ocupacion, el establecimiento de guarniciones, el nombramiento de comandantes, administradores y vasallos, la fijación de tributos, la fundación de instituciones económicas y cultuales, la construcción de puertos, de bases de

aprovisionamiento, de redes de comunicación. Año tras año se emprenden campañas guerreras destinadas a hacer patente el poder alcanzado, con el fin de mantener el temor de los vasallos, de redondear los terrenos conquistados ("ampliación de fronteras") y de seguir consolidando y desarrollando las infraestructuras. Éste es el programa político del que casi ninguno de los reyes de las Dinastías XVIII, XIX y XX se apartará ya, por más que algunos, como la reina Hatschepsut y el revolucionario religioso Ekhnaton, hacen algún intento de negarlo. Tutmosis III se afirma una y otra vez como modelo de éxito político.

No obstante, la guerra y el sometimiento no serán tampoco los únicos medios de hacer política exterior. Tutmosis IV pone fin a las guerras contra el reino hurrita de Mitanni, y contrae matrimonio político con una princesa de éste para cerrar un pacto de paz y alianza. Amenofis III sigue su ejemplo. Tras el paréntesis que para la política exterior asiática de Egipto representa la época de Amarna, los reyes de la XIX Dinastía, Sethos I y Ramsés II, retornan a la política de agresión y sometimiento sistemáticos, propia de Tutmosis III. Los adversarios son ahora los hititas. La famosa batalla de Qadesch, en la que los egipcios caen en una trampa y Ramsés escapa por los pelos de caer prisionero y probablemente de la muerte, introduce un giro hacia una política de paz, pactos y alianzas matrimoniales. El proceso requerirá de todos modos sus buenos treinta años.

A la caída del reino hitita empieza a resultar difícil proseguir con sentido la vieja política asiática de Egipto. Otras confrontaciones, por ejemplo las guerras de Merenptah contra los libios, o las guerras defensivas de Ramsés III contra los "pueblos del mar", son elevadas simbólicamente al

mismo rango que las viejas guerras asiáticas. Hasta qué punto esta política, con la semántica y la imagen de la historia que le subyacen, es cosa especial del Nuevo Imperio, lo demuestra el hecho de que en esta época se desarrollan formas completamente nuevas de representarse la historia, formas que por cierto desaparecen al terminar esta fase.

Está por ejemplo la imagen del rey egipcio en la batalla, representado sobre el carro de combate en el momento de conquistar una fortaleza asiática. El primero que aparece representado sobre un carro de combate es Tutmosis IV. La imagen aparece también como ornamento en el tesoro de la tumba de Tutankamon, y con los reyes de la XIX Dinastía se impone definitivamente esta figura como el medio central de representar los hechos de los reyes en los muros de los templos. El punto

álgido de este desarrollo lo constituyen las representaciones de la batalla de Qadesch, bajo Ramsés II. El rey aparece sobre su carro de combate en medio de una representación del terreno de combate que semeja un mapa, y la escena se completa con otros carros en hilera, de modo que se produce una especie de narración del curso de la batalla.

Esta imagen culminante nos permite entender el verdadero sentido del desarrollo de este simbolismo particular. Se trata de reemplazar las formas puramente pictográficas de la acción bélica del rey, tal como aparecían en antiquísimas imágenes de la situación de "matar al enemigo", por una representación lo más realista posible de un hecho real en toda su individualidad histórica. De ahí la importancia de integrar en el cuadro el mayor número posible de detalles individuales. Con ello se logra una desritualización de la actuación histórica del rey. Su representación deja de

entenderse como cumplimiento de una vieja prescripción rutinaria y se propone mostrar la realización de una acción única. Lo que cuenta es el acontecimiento mismo, no la rutina.

Todas estas guerras se realizan por encargo de Amon. Ya Kamose, uno de los primeros guerreros que tomaron parte en luchas de liberación, parte para la campaña por orden del dios tebano (Grumach, 1993, 123, nota 3). La justificación religiosa de las acciones militares se vuelve con el paso del tiempo cada vez más densa e intensiva. El simbolismo religioso de la guerra cobra importancia y riqueza cada vez mayores. También en esto es un hito la batalla de Qadesch. Pues aquí la salvación en una situación desesperada se atribuye a una intervención directa del propio Amon. Merenptah da incluso un paso más en su descripción de las guerras con los libios. Desarrolla el motivo del encargo celestial bajo la forma de un oráculo en sueños: asegura que el propio Ptah le ha hecho entrega del alfange de la guerra. Añade que, antes del evento guerrero aquí en la tierra, ha tenido lugar en el cielo una disputa legal, en el curso de la cual el adversario libio ha sido ya condenado por los dioses, de manera que la lucha de Merenptah no es sino la ejecución de una sentencia divina, una "guerra santa" por lo tanto.

En el Imperio Nuevo, la guerra y la religión estrechan lazos progresivamente. En el plano ideológico, el resultado de esta conexión es una teología de la historia que concibe ésta como el desarrollo de la voluntad planificadora y de las intervenciones de los dioses. Pero claro está que esta relación posee también su vertiente institucional. Las guerras se financian con los tesoros del templo (que no otra cosa quiere decir que se la hace por encargo del dios), y el botín retorna

en su mayor parte a la caja del templo. Pero la conexión de guerra y religión va aún más lejos. Los dos grupos sociales que se imponen como factores dominantes en el curso del Imperio Nuevo son los militares y los sacerdotes. Y nunca acaba de quedar claro cuál de los dos queda por encima del otro. El final del Imperio Nuevo se inicia con una revuelta del alto sacerdocio tebano. Y a la postre un general terminará no sólo asumiendo el cargo de sumo sacerdote, sino accediendo al trono justamente en calidad de tal.

Este paso marca el final del Imperio Nuevo y el comienzo del Tercer Período de Transición, pues arrastra consigo un nuevo hundimiento de la unidad estatal. En el aspecto geográfico asistimos a una nueva instauración del dualismo entre el Norte y el Sur. Ahora bien, en el plano político la escisión tiene su origen en un conflicto de naturaleza enteramente inédita entre ejército y sacerdocio, entre la guerra y la religión.

En el Sur, la religión se independiza e instaura una especie de estado eclesiástico. Al menos en teoría, el que gobierna es el dios Amon en persona, y lo hace por medio de oráculos. Esto constituye una institucionalización consecuente de la ideología ramesídica de la historia, que hace de ésta una emanación directa de la voluntad de Dios. Ahora la voluntad de Dios toma el mando directamente, por medio del oráculo de Tebas, y decide no sólo sobre las acciones del Estado sino incluso en los asuntos de diario. La religión alcanza así un estado de agregación diferente. Pasa de la condición de aspecto cultural más o menos importante a la de factor y agente histórico decisivo, responsable y autor de una transformación que afecta a todos los ámbitos.

En el marco de esta breve exposición, orientada desde la

óptica de la teoría de la cultura, la historia del Imperio Nuevo da pie para considerar que, en ella, la religión constituye el aspecto más decisivo y característico. Es desde ella desde donde se determina el perfil de esa época, de la misma manera que la filosofía de Ma'at había determinado el perfil del Imperio Medio.

El desarrollo religioso del Imperio Nuevo

La historia de la religión en el Imperio Nuevo se caracteriza por dos líneas evolutivas de la mayor relevancia. Por una parte está la crisis de la imagen politeísta del mundo, una crisis que tiene su punto álgido en la revolución de Amarna y que desemboca en una nueva forma de cosmoteísmo. Para la Antigüedad pagana, esta forma religiosa revistió la mayor trascendencia, y bajo las figuras del hermetismo y del neoplatonismo constituyó un factor de fructificación de nuestra propia tradición occidental.

La otra línea es la que conocemos bajo el término de "piedad personal" (cfr. Erman 1911; Gunn, 1916; Fecht, 1965; Posener, 1975; Baines, 1987; 1991). En lo que sigue me concentraré en esta temática, mucho menos conocida que la revolución de Amarna, y cuya trascendencia para la manera como se entiende la historia en el Imperio Nuevo, así como para la historia misma de éste, está lejos de haber sido comprendida y estimada en su justo valor.

Bajo el epígrafe genérico de la "piedad personal" se ocultan al menos cuatro fenómenos diferentes, que acostumbran a mezclarse y confundirse unos con otros, lo que ha suscitado no pocos malentendidos:

1) Formas de religiosidad local, a diferencia de la vieja religión estatal, oficial e interlocal, por ejemplo el culto de Heqa-ib en Elefantina.

2) Formas de religiosidad domésticas e individuales, a diferencia de la religión sacerdotal de los templos. Esto se advierte por ejemplo en las capillas de culto privado de Amarna y de Der el Medine (Bomann, 1991).

3) Religión popular, a diferencia de la religión de las capas sociales superiores letradas y de su teología. Ejemplos: amuletos, figuras de Bes, objetos mágicos, *graffiti* y presentes votivos en los sanatuarios (Sadek, 1987).

4) Nuevas formas de religiosidad que caracterizan al Imperio Nuevo y que difieren de la religiosidad tradicional.

En lo que sigue nos limitaremos a este último aspecto.

Con la irrupción de la piedad personal en este sentido, se transforma la estructura de la religión egipcia. Veamos ahora brevemente los fundamentos de esta transformación. Una religión politeísta es la que se dirige no a un dios único sino a todo un mundo de dioses. Ese mundo está estructurado de una cierta manera: no es un revoltijo caótico de divinidades diversas. Pues bien, en la religión egipcia tenemos como parámetros de ordenación estructural del mundo de los dioses los tres siguientes:

1) El lenguaje, que opera ante todo como estructuración narrativa a través de los mitos; éstos establecen entre los dioses relaciones de parentesco, así como conexiones de todo tipo, a través de sus acciones y de sus destinos.

2) El cosmos, que proporciona el modelo de una acción conjunta de los poderes más heterogéneos.

3) La organización política de lo común, que asigna también a los dioses en sus templos y ciudades un poder

de gobierno terrenal. Todo dominio ejercido por los hombres es interpretado en consecuencia como representación de aquel otro gobierno de los dioses. La comunidad política se realiza en esta dimensión como comunidad de culto.

No es difícil descubrir en estos tres parámetros o dimensiones de la ordenación politeísta del mundo de los dioses aquella theologia tripartita de Varrón de la que nos habla San Agustín, y que reposa a su vez sobre una más antigua tradición estoica. En efecto, es sabido que Varrón continúa la vieja distinción entre *theología mythiké, physiké* y *politiké,* reformulada por el como *theologia fabularis, naturalis* y *civilis.*

Los tres parámetros de estructuración mencionados pueden entenderse también como otros tantos aspectos de la esencia divina. Cada dios posee un nombre, una genealogía y un espectro de funciones más o menos desarrollado a través de los mitos, esto es, posee una "jurisdicción" de naturaleza cósmica, vegetativa o también cultural (como es el caso de Toth, dios de la escritura y de la matemática, o de Anubis, dios de la momificación), tiene un lugar propio para su culto y ejerce desde él una especie de poder terrenal.

Pero se podrían entender también esos parámetros, desde el punto de vista humano, como otras tantas dimensiones de la experiencia religiosa. ¿Dónde y cómo se encuentra el hombre de Egipto con la divinidad? En primer lugar en los mitos, nombres de dioses, fórmulas y recitaciones sagradas; en segundo lugar en los fenómenos cósmicos de la naturaleza y en los fenómenos culturales; en tercer lugar en los templos y en el culto. No todas las religiones poseen la misma estructura. Las diferencias entre ellas lo son no sólo de pesos

específicos sino también de tipos de dimensiones. Pues existen también otras, además de las mencionadas aquí. Por ejemplo las formas de la mística en su conjunto quedan fuera de este marco tripartito. Y también la historia parece representar una dimensión propia. En esta exposición de la "piedad personal" entre los egipcios me gustaría ocuparme de este último aspecto.

Para empezar, no existe en la lengua egipcia ninguna palabra para designar una "piedad personal"; no existe ninguna palabra en absoluto que pueda interpretarse como una autodefinición de esta nueva religiosidad, que no obstante aparece en el Imperio Nuevo con la dinámica de un verdadero movimiento social. Pero esto no tiene en sí mismo nada de asombroso, desde el momento en que tampoco existe palabra alguna para "religión". Lo que sí existe en cambio son fórmulas y giros muy inequívocos que dan expresión al espíritu y al programa de esta nueva religiosidad, que sólo aparecen en este tipo de contextos y que en consecuencia sirven para identificar sin ningún género de dudas los textos y monumentos pertenecientes a este fenómeno. Entre ellos está en primerísimo lugar la expresión "ponerse un dios en el corazón". Es algo tan típico de este movimiento que incluso cabría tomarla como autodesignación, esto es, se podría hablar de la piedad personal como de un "encorazonamiento de Dios".

Pero esto nos lleva a hablar de la historia egipcia del corazón, que conoce tres grandes estadios, el tercero de los cuales es justamente el ideal programático del "encorazonamiento de Dios" como forma de la piedad personal.

El primer estadio está representado por el ideal del

"hombre guiado por el rey". Aquí el corazón no tiene aún papel alguno. Esta fase caracteriza la imagen del hombre propia del Imperio Antiguo. El hombre —y esto significa aquí el funcionario, pues respecto de los demás seres humanos carecemos de todo testimonio escrito— se entiende a sí mismo como instrumento u órgano ejecutor de la voluntad del rey. El corazón del rey es el que piensa y planifica por todos los demás.

El segundo estadio es el del ideal del "hombre guiado por el corazón". Este ideal caracteriza la imagen del hombre que domina en el Imperio Medio. En las inscripciones biográficas y en los textos literarios de esa época, el corazón desempeña un papel central. Los funcionarios afirman de sí mismos que es su corazón el que les ha movido a ponerse al servicio del rey. El loyalismo, esa "religión real" del Imperio Medio, interpela al hombre interior:

> ¡Adorad al rey en el interior de vuestro cuerpo!
> ¡Hermanaos con el rey en vuestros corazones!
> Él es Sia, que está en los corazones,
> sus ojos penetran todo cuerpo.
>
> (Posener, 1976, 58-63 par. 2; p. 19 y ss. Posener remite a Urk IV, 20: "El (Ra) nos conceda que los corazones de los *h3yj* eleven a él sus plegarias, que los corazones de los *jb* le ensalcen en sus cuerpos". Estela de Londres BM 142 ed. KRI III, 218 y ss.)

Es sobre esta imagen del hombre sobre lo que se construye la idea del juicio de los muertos. La escena central nos muestra la balanza en la que se pesa el corazón; por detrás está representada la figura de Ma'at. Lo que importa, lo que se mide tanto para progresar en este mundo como para superar el juicio de los muertos y alcanzar el otro mundo, es la conformidad del corazón con Ma'at. El muerto se acerca al juez, "su corazón lleno de Ma'at":

He venido a ti conociéndote y conociendo tu esencia
y adorando tu figura *(jrw)* del mundo subterráneo,
sentado tú aquí, Ma'at frente a ti,
tú que juzgas los corazones sobre la balanza,
mientras yo estoy ante ti, mi corazón lleno de Ma'at,
sin mentira alguna en mi sentido.
(Estela de Londres BM 142 ed. KRI III, 218 y ss.)

"Su corazón fue hallado justo sobre la Gran Balanza", dice Horus en su calidad de maestro del pesaje, si el examen ha sido superado (pBM 10470 col. 4, cfr. Assmann 1990, 149). Se trata de un examen *del corazón.* El corazón es el yo social que el hombre ha de trocar por su yo individual; es el lugar en el que se inscribe la sociedad con sus normas de comportamiento "conectivo", aquellas que hacen posible una existencia en comunidad. Tal es la doctrina del Imperio Medio.

El tercer estadio, en fin, es el del ideal del corazón guiado por Dios. No es éste el corazón en el que se inscribe la sociedad con las normas de Ma'at, sino más bien aquel que ha recibido en sí a Dios mismo, que ha hecho suya su voluntad y guía.

Hazte grave en tu corazón, haz fuerte tu corazón,
no te guíes por la lengua.
Que es la lengua del hombre el timón del barco,
(mas) su piloto es el señor de todo.
(Amenemope XX.3-6, Grumach 1972, 124-128.)

No obstante, ya a comienzos de la XVIII Dinastía, en tiempos de Tutmosis III, se encuentra con toda claridad y en su sentido más pregnante la fórmula del "encorazonamiento de Dios":

Él es padre y madre para quien lo pone en su corazón,
para quien se aparta del que pasa sin respeto ante su ciudad.

No yerra aquel a quien él conduce.
(*ÄHG* 75.23-24)

En un ostrakon de tiempos de Amenophis II, que contiene una oración, leemos:

Yo te he puesto en mi corazón, porque eres fuerte,
… oh protector *(nhw),*
mira: yo ya no tengo miedo *(snd)*.
(ostrakon/Cairo 12217 rto.; ed. G. Posener, en RdE 27, 1975, 206/209).

Este ostrakon es parte de toda una serie de ellos hallados en la necrópolis tebana. Proceden de mediados de la XVIII Dinastía y de ellos se pueden extraer importantes conclusiones sobre los orígenes de esta nueva religiosidad. También en tiempos posteriores seguirá siendo Tebas la fortaleza emblemática de la misma. Y está claro que ésta ha de hallarse en estrecha relación con la propia naturaleza de Amon.

Pero cabe todavía dar un paso más. Está fuera de duda que los ostraka con oraciones, que representan los textos más antiguos de piedad personal, no son meros ejercicios de escritura o cosa parecida, sino que son textos con un objetivo determinado: sirven para colocarlos en el camino de las procesiones en las que se saca al dios. Con esas inscripciones el individuo se dirigía directamente a la divinidad (a su efigie procesional, claro está), al margen de cualquier instancia mediadora, tanto del culto como del Estado. El marco de esta forma de comunicación religiosa lo constituía una fiesta, la "fiesta más hermosa del valle del desierto". En ella el dios Amon pasaba del Este a la orilla Oeste, visitaba el templo de los reyes muertos y recorría también la necrópolis de los funcionarios.

Parece claro que la piedad religiosa tiene sus raíces en la

fiesta. Y es que hay que saber que en Egipto las fiestas constituían la única oportunidad de que las capas populares más amplias tomasen parte, de una forma y otra, en la vida religiosa. Para los individuos, estas fiestas eran el único momento en el que podían "mirar a Dios". Los ostraka oracionales de Schech Abd el Gurna muestran, con el ejemplo de la Fiesta del Valle, que ya en tiempos de Tutmosis III y Amenophis II se desarrollaron, en el marco de tales fiestas, formas de piedad personal, ya que en ellas los individuos privados podían volverse a la divinidad con sus plegarias, pidiendo la salvación u otros dones cualesquiera.

A fines del período de Amarna, durante el cual se suprimieron las fiestas, un extenso *graffiti* redactado por el escriba Pawah, funcionario del templo de los muertos de Semenchkare, en las paredes de la tumba de Pairi nr. 139, nos muestra un salmo con lamentaciones que parecen responder a un género común durante el tiempo de las persecuciones en Tebas. Este texto se inicia con las palabras: "Mi corazón anhela verte"; su tema es la nostalgia de la contemplación del dios que se manifiesta durante la fiesta.

Y es que en la fiesta, y por el tiempo de su duración, queda en suspenso la estructura representativa de la que hablábamos en la Segunda Parte. La fiesta egipcia tiene su fundamento en la idea de que la separación estricta de cielo y tierra puede suspenderse dentro de ciertos límites, y que en ella los dioses vuelven a hacer acto de presencia corpórea aquí en la tierra. La representación cede su lugar a una presencia real. La fiesta escenifica así los tiempos originarios en los que los dioses se paseaban por la tierra, cuando el dios solar gobernaba por igual sobre los hombres y sobre los dioses; se constituye de este modo en el punto de partida de una religiosidad que

anhela la inmediatez de la divinidad.

A esto se podría objetar que las fiestas procesionales son mucho más antiguas que el Imperio Nuevo, lo que haría poco probable el que la forma institucionalizada en ellas, la de la piedad "de la presencia inmediata de Dios", pueda constituir un elemento novedoso a esas alturas. Bien, es posible. Puede que lo nuevo no sea tanto esta forma de cercanía festiva de la divinidad, con su correspondiente relación entre Dios y el hombre, cuanto la expansión de la misma más allá de la situación festiva, su conversión en modelo fundamental de una cierta manera de entender y dirigir la vida bajo la responsabilidad contraída hacia Dios.

Podemos, pues, dar por sentado que la idea de una dependencia personal para con la divinidad tiene su origen en la institución egipcia de la fiesta, y que en el curso de la historia del Imperio Nuevo esa idea se expande y se generaliza hasta dar lugar a una nueva forma de religiosidad. Podemos bautizar ésta como "lealtad para con Dios". La vieja fórmula de expresión de la lealtad, "actuar sobre el agua de otro", con la que uno se reconocía servidor leal de su señor, se traslada ahora a la relación con Dios:

> El cual da a quien le reza el aire que respira
> y hace excelente el tiempo de la vida del que actúa sobre su agua.
> (*ÄHG* 83, 6-7.)

El hombre piadoso actúa con lealtad manteniéndose afecto a la ciudad de su dios. El premio a una vida llevada conforme a ese principio es un hermoso enterramiento, que se pone íntegramente en manos de Dios:

> "Quien le sigue será señor de su tumba.
> La muerte no le alcanzará.
> Ahito de vida muere ése y alcanza su tumba,
> quien actúa sobre su agua."

(CGC42 23.1.)

En este contexto, Dios viene a ser el herdero de la figura del rey en el Imperio Medio y de la del patrón del Primer Período de Transición, en tanto que el hombre piadoso hace suyo el papel del débil, del pobre y del necesitado de protección, y esto con entera independencia de su posición efectiva en la sociedad. La divinidad es ahora para él su padre y su madre, padre de los huérfanos, esposo de la viuda, refugio del oprimido, protector del indigente, buen pastor, juez del pobre, salvador del miserable respecto de la potencia del más fuerte, etc. De ahí que el hombre piadoso se presente a sí mismo como ese indigente, oprimido que implora protección. Ésta ya no es buscada entre los demás hombres, sino ante la divinidad. Después del período de Amarna no es raro encontrar en los textos frases como la siguiente:

No he buscado protector entre los hombres para mí,
Dios (Amon, Mut, etc.) es mi protector.
(*ÄHG,* 173, 12-13, 42 y ss., 62 y s., 102 y ss.; 177, 5-11.)

La confianza en una justicia capaz de liberar al individuo de la angustia y de la necesidad no tiene ya apoyo alguno en el mundo de los hombres, sino que se orienta hacia la divinidad. Hasta qué punto esta transferencia de la confianza de la esfera humana a la divina se experimenta como algo concreto y tangible nos lo muestra el caso de *Z3mwt-Kiki,* que dona la totalidad de su patrimonio a la diosa Mut y la convierte así en su patrona tutelar en vida, la hace responsable de su enterramiento y de su culto fúnebre, y él mismo se convierte de este modo en cliente de la diosa. El que para un egipcio de la época ramesídica un paso de esta naturaleza estuviese dentro del horizonte de lo posible constituye, con independencia de cuantos otros lo diesen, un testimonio claro de que el discurso sobre la divinidad como

patrón, como refugio y fortaleza del oprimido, no debe leerse como pura metáfora.

Estamos más bien ante un modelo real y ante una institución efectiva de la relación entre Dios y el hombre. Quien al rezar llama a Dios "padre y madre" no lo hace porque carezca de progenitores en este mundo, ni esa clase de invocación equivale a una renuncia a la relación paternofilial efectiva, por haberla transferido a Dios. Ahora bien, quien invoca a Dios como su patrón y protector, añadiendo que "no me he buscado un protector entre los hombres", nos está obligando a suponer que el suyo es un acto de renuncia a todo patronazgo terreno, en beneficio de otro de naturaleza religiosa. La confianza en Dios que "invierte" aquí el hombre piadoso, en el sentido más literal, es justamente la que sustrae al trato con los hombres. Esta forma de piedad no complementa sino que sustituye a la anterior Ma'at. En lugar de Ma'at tenemos ahora la voluntad de Dios.

A la luz de esta dimensión, tanto el destino como la historia se abren a una nueva lectura. La idea de la piedad personal aporta estructura y sentido a ámbitos de la existencia que antes se entendían como contingentes y que, en consecuencia, permanecían en la sombra de lo ininteligible. Pero para explicar esto tendré que retroceder nuevamente al modelo de las dimensiones de la cercanía de Dios y su posible experiencia, que ha sido nuestro punto de partida.

Hablábamos antes del politeísmo como de una forma cultural. La pregunta inicial que nos planteábamos era: ¿cómo llega a estructurarse el mundo numinoso? Y la respuesta que se sugería era: mediante los parámetros de ordenación representados por el lenguaje, el cosmos y el orden político. Pues bien, cabe también invertir el sentido de la pregunta.

Pues a su vez el mundo de los dioses, una vez que está ahí como estructura y como forma cultural, aporta estructuración al lenguaje, al cosmos y a la esfera político-social. Proporciona una posibilidad de lectura para el mundo. Por lo que se refiere a la dimensión de la política cultural, hemos visto ya la fuerza estructuradora de la religión politeísta a propósito del tema de las fiestas de las ciudades. De ese modo, el politeísmo determina la ordenación espacial del país y las estructuras de pertenencia de sus moradores.

Se diría que la dimensión de la realidad, decisiva entre nosotros desde la Edad Moderna, pero cuya relevancia se puede advertir ya también por ejemplo en la Biblia, no tiene en este sistema papel alguno. Advertimos aquí la función del tiempo tal como lo viven, lo experimentan, lo interiorizan y lo interpretan los individuos, tanto en el plano de sus biografías como también en el de la historia política. ¿Es que en cambio el tiempo, tal como lo entendemos a partir de los conceptos de la biografía y de la historia, era para los egipcios un criptograma ilegible?

Desde luego que no. Pero entonces, ¿qué otra cosa, distinta de los parámetros de ordenación propios de la imagen politeísta del mundo, introducía para ellos alguna estructuración en el tiempo?

La construcción cultural específica en la que consiste el tiempo biográfico estaba determinada en Egipto, como en toda la Antigüedad, por la idea de que lo que cada uno hace y la manera como a uno le va están en relación entre sí. Es esa relación la que constituye la historia de cada vida, la que la hace legible, proporcionándole un sentido y una orientación. La palabra egipcia que designa esto es Ma'at. Ma'at es la "justicia conectiva" que vela porque la bondad se premie y la

maldad sea vengada. Bien es verdad que Ma'at es adorada también en calidad de diosa de la justicia, y que el visir, en su condición de juez supremo, es también su Sumo Sacerdote. Ahora bien, jamás veremos a Ma'at como una divinidad que se ocupa personalmente de premiar o de castigar. El egipcio del Imperio Medio no llega a teologizar esta función. Para él, la justicia conectiva no es cometido de los dioses sino de los hombres, y lo es justamente a través de la memoria social, que capacita para la "actuación recíproca". La rentabilidad del bien estriba en que tiene como resultado acciones que favorecen al que es bueno. Pero son los otros los que actúan en favor suyo, no la diosa Ma'at. El hombre es personalmente responsable de la relación entre lo que hace y cómo le va. En consecuencia, en esa relación no se percibe ninguna forma de cercanía de Dios.

En relación con estas cuestiones, Egipto toma un camino completamente distinto del de las demás culturas del Próximo Oriente. En Mesopotamia, cuando ocurría alguna desgracia, por ejemplo una enfermedad, se procedía a indagar a través de métodos adivinatorios el nombre de la divinidad a cuya cólera se debía el infortunio, con el fin de aplacarla por medio de conjuros y sacrificios apropiados. Es un contexto en el que la religión permite efectivamente leer la propia biografía en forma tal que sea posible salir al encuentro de infortunios tales como la enfermedad, los accidentes y pérdidas de todo tipo, por medio de medidas de naturaleza religiosa. Pero no es difícil comprender los problemas que inevitablemente ha de suscitar una interpretación de la realidad como la que subyace aquí. Toda forma de desgracia se entiende como castigo a algún crimen perpetrado antes: el caso del que sufre sin culpa resulta inimaginable e insoluble. Y de hecho, en

Mesopotamia este problema es el origen de toda una literatura que se tortura con él. El mismo libro bíblico de Job forma parte de esa tradición.

En Egipto, por el contrario, este problema no existe. Para un egipcio es totalmente evidente que se puede padecer cualquier infortunio sin culpa alguna. Las desgracias de todo tipo que se abaten sobre uno, "lo que nos acaece", como se dice en egipcio, no tiene que ver con el nexo de actuación y resultados, sino que es parte del dominio exterior de la contingencia. Lo que pone de manifiesto un evento de esa clase no es la ira de un Dios ofendido, sino el poder del mal, del caos, del no ser. La forma de protegerse de todo eso es, por ejemplo, acogerse al patrocinio de un señor poderoso, capaz de garantizar a su clientela que "jamás se apoderará de ella el infortunio".

Claro está que ni siquiera el patrón tiene capacidad frente a las enfermedades y otro tipo de desgracias. En esos casos se echa mano de la magia. Ésta libera las fuerzas cosmogónicas que mantienen el curso del mundo desde el curso del sol, y las pone al servicio del caso individual del paciente. Ésta es la manera como los egipcios administran la contingencia: las *Enseñanzas para Merikare,* proclamadas por el dios creador en persona, la contienen "con el fin de apartar los golpes del destino" (*Enseñanzas para Merikare,* 136-137).

Los caprichos del destino quedan fuera del horizonte de la acción social o "comunicativa", y sólo ésta es constituida por el nexo de acción y resultados, por la justicia conectiva de Ma'at. Por el contrario, el destino es afrontado por los egipcios en una actitud de escéptico pesimismo: "No se puede saber lo que ha de acaecer, nadie puede conocer el día de mañana", se dice en el *Ptahhotep* (343); en parecidos

términos se expresa la *Doctrina para Kagemni:* "No es posible conocer lo que acaece" (II.2). En los *"Lamentos del hombre del oasis"* leemos:

> No te acoraces para el día venidero antes de que éste llegue:
> no es posible saber qué infortunio nos traerá.
> (B1, 183 y ss.)

En una carta fúnebre del Imperio Medio aparece la frase: "No hay límites para el acaecer" (W. K. Simpson, en JEA 52, 1966, 39-52; G. Fecht, en MDIK 24, 1969, 113). En cartas del Imperio Nuevo encontramos la fórmula: "Hoy me va bien, pero qué será de mí mañana, eso no lo sé" (Abd el Mohsen Bakir, *Egyptian Epistolography* 77 y 91). Y porque el futuro queda oculto para los hombres, éstos no deben forjar planes en la ilusión de disponer soberanamente del día de mañana. Por eso conceptos como el del "futuro" (*jit,* "lo venidero") o de la "historia" (*hprjjt* "el acaecer") poseen en egipcio una cierta connotación ominosa. La esfera del "acaecer", en la que tienen lugar desgracias como la enfermedad, la soledad, el empobrecimiento y la persecución, no forma parte de los "resultados" de la propia acción, no tiene un sentido comunicativo de castigo o expiación de una actuación previa culpable; a la luz de este nexo tales episodios resultan ilegibles.

Pues bien, es esto exactamente lo que se modifica en el nuevo horizonte de la piedad personal. Aquí asistimos a una entrada en escena de Dios mismo como instancia de premio y castigo, que en su condición de tal relega a segundo plano la idea de una justicia conectiva inmanente que reposa sobre la solidaridad humana. Es Dios mismo quien garantiza ahora una conectividad inalterada del actuar recíproco:

> Quien hace el bien, a ése le premia Dios.
> (Cairo CG 22054.)

Y de hecho, fenómenos que antes se atribuían a la esfera exterior, ininteligible, de la pura contingencia, se vuelven ahora legibles en un sentido religioso. En la precisa medida en que Dios garantiza el nexo de acción y resultado, los resultados de la acción entran a formar parte de una esfera en la que Dios mismo se ofrece a la experiencia, al manifestársele al individuo a través de intervenciones sancionadoras (Borghaouts, 1982). Se instaura así una dimensión de la experiencia de la cercanía de Dios que es completamente nueva en el contexto egipcio y que viene a complementar las tres dimensiones clásicas. Incluso cabría hasta cierto punto hablar aquí de una forma de "revelación". Los conceptos egipcios correspondientes son *gmj* "hallar", y *"venir"* (Grumach, 1993, 124-128). El caso más famoso de revelación en este sentido nos lo presenta el poema sobre la batalla de Qadesch. En el momento de máximo peligro Ramsés II le reza a Amon:

> Mi voz corrió por Tebas,
> hallé a Amon, que había acudido a mi llamada.
> (Batalla de Gadesch, Poem 122-23.)

Amon interviene en el combate "tendiéndole la mano" al rey y salvándole en el último instante de morir o de ser hecho prisionero. No es que el relato nos presente una teofanía literal, en un sentido mítico o mágico, sobre el campo de batalla, como ocurre en textos bíblicos o también en la propaganda iraní de la última guerra entre Irán e Irak. Nada de eso. El relato informa, de la manera más realista, que en el último momento un contingente egipcio de élite llega en auxilio del rey en apuros, un destacamento que había sido enviado por otra ruta para cumplir ciertos servicios especiales y que ahora se topa con el grueso de las fuerzas reales; no puede caber duda de que el relato se ajusta a la secuencia real

de los hechos. Es justamente este acontecimiento lo que en el marco de la nueva manera de construir la realidad, en esa cuarta dimensión de la cercanía de Dios, se hace legible e interpretable como intervención divina. El dios Amon no se aparece personalmente, sino que se revela en el marco de la historia, del "acaecer".

Seguimos, pues, dentro de un horizonte de mediaciones. Todas las dimensiones, incluida la historia, vienen a ser medios en los cuales la divinidad se oculta unas veces y se revela otras. Sólo la mística acometería el intento de atravesar y trascender estos velos dimensionales de la cercanía no inmediata de Dios. Pero en el Egipto faraónico estamos aún lejos de cualquier planteamiento místico. Eso sí, aceptada la mediación, también la historia puede llegar a ser transparencia de lo divino para aquel que ha puesto a Dios en su corazón.

Del mismo modo que Ramsés II pudo interpretar la llegada de la Ne'arin en el último instante como la mano tendida de Amon, también para otras personas determinados acontecimientos de sus biografías privadas pudieron ser interpretables como intervenciones de Dios. En una estela leemos que alguien da las gracias al dios Upuaut por haberle salvado de un cocodrilo (Brunner, 1958). En inscripciones penitenciales aparecen casos de personas que atribuyen ciertas enfermedades —en general de la vista— a algún tipo de culpa anterior: perjurio, robo, calumnia o similares. El reconocimiento público de esta culpa, aunque sea sólo sugerido, mediante la inscripción en la estela, tiene por objeto aplacar y conciliar a la divinidad.

La publicación se convierte de este modo ella misma en una medida terapéutica: ella redime de una culpa que

consistía en el ocultamiento. Pues si la culpa no hubiese permanecido clandestina, ya habría aparecido un acusador que obligase a los tribunales públicos a hacerse cargo del asunto. Es pues la culpa que se ha mantenido oculta la que provoca la intervención de la divinidad. La expresión egipcia que designa el acto de publicación es *sdd b3w,* literalmente "anunciar las pruebas del poder" (Borghouts, 1982.I. Shirun. —Grumach supone que esta práctica de anunciar las pruebas del poder remonta a la XI Dinastía, pero lo cierto es que no ha podido documentar la fórmula misma en textos tan antiguos; vgl. Grumach, 1993, 43-45). Dicha expresión se refiere tanto a intervenciones punitivas como a aquellas otras que tienen efectos redentores o curativos.

También el poema de la batalla de Qadesch pertenece a este género de las "proclamaciones de las pruebas del poder". Y es que la experiencia de la cercanía de Dios parece como si obligase a proclamarla. A esto debemos la gran cantidad de textos que han llegado hasta nosotros y que reunimos bajo la rúbrica de la "piedad personal". Sería no obstante un grosero error no ver en ellos otra cosa que una especie de género literario. Pues el discurso de la piedad personal nace de una nueva forma de construir la realidad, dentro de la cual el tiempo, el destino y la historia se hacen interpretables en un sentido religioso. Así que no estamos sólo ante una nueva especie de teología de la historia, en el sentido de la idea bíblica de que "la historia es ella misma revelación", ni tan sólo ante una nueva forma de credulidad del hado según la cual fortuna e infortunio dependerían de la piedad del individuo: estamos ante algo que es ambas cosas a la vez, y que convierte el tiempo en la dimensión del "acaecer" en su sentido más amplio. Pues el tiempo se hace depender ahora

de la voluntad de un Dios que juzga y que tiene sus planes. En la concepción clásica del Imperio Medio, la esfera del acaecer constituía un dominio externo al nexo de acción y resultados, que nacía de la justicia conectiva y se interpretaba desde ella; era el reino de la contingencia caótica, y la única forma de convivir en él era la magia. Ahora, por el contrario, esa esfera del acaecer queda integrada en el ámbito de un tiempo presidido por un sentido interpretable. De este modo, la "historia" se convierte en una tercera dimensión que se añade a las de *neheh* (la infinitud cíclica) y *djet* (la duración inmutable):

> Tu ser es la plenitud del tiempo *(nhh),*
> tu imagen es la duración *(dt),*
> tu Ka es todo cuanto acaece *(hprwt nbwt)*.

Éstas son expresiones que delatan una gran profundidad y alcance del pensamiento. Forman parte de un himno al sol en la tumba de Tjai (TT23), de la época de Merenptah (*ÄHG* Nr. 98), pero formulaciones análogas se encuentran también en textos de diversos géneros, funciones y tipos de difusión, de manera que se las puede considerar como expresiones vinculantes de la nueva imagen del mundo. En la inscripción de Ramsés II en Luxor se lee:

> *k3.f wnnt nbt* "su Ka es todo cuanto existe" (cfr. KRI II, 346.8).

En el "himno a Amon" de Leyden esta fórmula se amplía a la idea general de la creación por medio de la palabra:

> *k3.fwnnt nbt jmj r3.f* "su Ka es todo cuanto existe como palabra en su boca" (pLeiden J 350, V,17).

En la estela nupcial de Ramsés II se lee:

> *wd.n.k pw hprwt nbwt* "lo que tú has ordenado es todo cuanto acaece" = "todo cuanto acaece es por orden tuya" (KRI II, 249.10).

También en función de esta teología de la voluntad aparece el dios de la época ramesídica, en su calidad de señor y

planificador de los acontecimientos, como heredero de los reyes y en definitiva de los "patrones" del Primer Período de Transición, que también se habían mostrado en su momento como capaces de planificar, gracias a su mayor fuerza de voluntad. Del rey se dice que su voluntad se hace realidad instantáneamente: habla, y lo que dice acontece. "Hágase tu voluntad": tal es la reacción típica de los cortesanos a las declaraciones de intenciones de un rey. "Tú ordena y se hará, lo que quiere tu Ka es lo que habrá de ocurrir" (Urk Iv 96, 14-16, cfr. Grumach, 1993, 114).

Esta teologización de la idea de la voluntad real arrastra consigo una nueva modificación fundamental de la manera de entender la historia. Pues la voluntad de un rey se refiere de suyo siempre a alguna acción puntual: restaurar un templo (Estela "Koptos" de Rahotep, Grumach, 1993, 118 y ss.), erigir un obelisco (Obelisco de Hatschepsut, Urk IV, 363, 2-15), mandar hacer una estatua o algún objeto para el culto (Urk. IV, 965, 10-16; Grumach, 114), nombrar a un funcionario (Urk IV 1386, 13 y ss., Grumach, 115), cavar un pozo (Estela "Kubban" de Ramsés II, KRI II, 356), etcétera. Jamás se afirmaría que *"todo lo que ocurre"* es por la voluntad del rey, ya que esto implicaría también el conjunto de las contingencias ominosas, destructivas, que el egipcio toma como manifestaciones del no ser y ante las que retrocede con terror. Lo que se afirma, por el contrario, es que *ocurre todo lo que quiere el rey.* Y en esta energía maravillosa para realizar inmediatamente su voluntad el rey demuestra ser "un dios que decide y ejecuta" (Urk IV, 1074, 9, Grumach, 115):

> "Yo soy un dios que decide y se hace.
> No se tuerce lo que sale de mi boca"
> (Hatschepsut: Urk IV 351, 5 y ss., Grumach, 114).

El rey se refleja en la divinidad, de la que es atributo idéntica autoridad. Esto es parte de la teología de la representación. No significa en cambio que se teologice la función del rey. Esto último ocurre tan sólo allí donde el rey deja de representar al dios y lo que hace es subordinarse a él, ya que la voluntad de Dios, dirigida a la totalidad, a "todo lo que acontece", alcanza por su naturaleza siempre más allá que cualquier voluntad de un rey.

Este giro, que afecta al conjunto de la mentalidad histórica, se refleja también en los formulismos epistolares. Ahora ya no se dice "lo que me ocurrirá mañana no lo sé", sino: "hoy me va bien; el mañana está en las manos de Dios" (Assmann, 1975, 66). Hay un texto sapiencial en el que se encuentran las siguientes expresiones:

> No pienses en el mañana antes de que haya llegado.
> El ayer no está como el hoy en la mano de Dios.
> (Petrie: J. Cerny-A. H. Gardiner, *Hieratic Ostraca* I.1. Cfr. Prov. 27,1: "No te jactes del día de mañana, pues no sabes lo que el día de hoy dará de sí".)

Idéntica convicción encontramos también en las grandes doctrinas de Ani (VIII, 3-10) y Amenemope (VI.18-VII.10 vid. I. Grumach, 1972, 49-55):

> No digas: el hoy es como el mañana.
> ¿Cómo acabará esto?
> Viene el mañana, el hoy ha concluido,
> la marea se ha vuelto el extremo de la ola.
> Los cocodrilos están desnudos, los hipopótamos yacen en seco,
> los peces están amontonados, los lobos satisfechos,
> los pájaros están de fiesta, las redes del pescador están vacías.

El mundo muda en un abrir y cerrar de ojos, y donde ahora corre el agua aparece el año que viene un banco de arena, "el que el año pasado era rico es este año un vagabundo" (Ani).

Son muchas las cosas de este mundo que se sustraen a los planes y a los cálculos de los humanos. Y entre ellas está finalmente también el nexo de acción y resultados, la pregunta por el éxito y el fracaso:

> No te eches a dormir por miedo al mañana:
> "Cuando amanezca, ¿cómo será el mañana?"
> El hombre no sabe cómo será el mañana.
> El dios está siempre en su éxito,
> el hombre en cambio está en su fracaso.
> (Amenemope 19.22-23; sobre el tema del futuro, ver el cap. 18 de Grumach, 1972, 124-128.)

No por estar en manos de Dios resulta el mundo necesariamente más inteligible. Ahora bien, para el hombre piadoso, que ha puesto a Dios en su corazón y que se deja guiar por él en su interior, se abre la posibilidad, como reza la fórmula de Amenemope, de "ponerse en las manos de Dios" y de hallar seguridad en esta confianza. En una oración literaria leemos:

> He puesto el hoy y el mañana en las manos de Amon
> y he sido hallado salvo, mis planes se han cumplido.
> Hermosa es mi permanencia
> hasta que se cumpla mi tiempo,
> pues me he hecho suyo por entero: él es el poste al que ato mi barca.
> ¡Cuán bella es una tumba (así), cuán sin igual!
> Un patrón entre los hombres es cosa pasajera, sus planes fracasan,
> yo (en cambio) me he hecho de Amon y he hallado el bien.
> (*ÄHG* Nr. 186.)

"La imagen del hombre piadoso", escribe H. Brunner, "se determina por el sentimiento de estar perdido en el mundo". No estamos hablando aquí del mundo cósmico, sino del social y político. El sentimiento de desamparo es a su vez expresión de la corrupción que afecta a los lazos entre los hombres, así como al orden estatal que debía constituir su

fundamento. Recordemos en este punto la definición que de la religión ofrece Whitehead: "Religion is what the individual does with his own solitariness". Por supuesto que esta fórmula, con su acritud y su innegable referencia polémica a Durkheim, está lejos de agotar el sentido y la esencia de la religión; pero qué duda cabe que apunta certeramente a una de las fuentes primarias de la experiencia religiosa.

Donde más claramente se pone de manifiesto el verdadero significado y alcance de todo este desarrollo es en sus consecuencias políticas. A fines de la XX Dinastía se edifica en Tebas un Estado teocrático presidido por Amon en persona; éste gobierna por medio de los oráculos. Egipto recupera así su antiguo modelo de teocracia identificativa, sólo que esta vez bajo un signo opuesto. Pues así como en la idea originaria de la teocracia el rey reinaba como un dios, ahora es Dios el que reina como un rey.

Como puede advertirse a partir de los rasgos que hemos puesto de relieve en todo este desarrollo, el oráculo, en su calidad de institucionalización de la voluntad divina, tiene que ser entendido como parte de lo que denominamos piedad personal. Las intervenciones de la divinidad "tienen lugar" (Borghouts, 1992; Grumach, 1993) de manera imprevisible, contra toda experiencia y expectativa: "Los sabios se tornan necios", dice muy expresivamente la inscripción de Hatschepsut sobre su "vocación" hablando del oráculo de Amon. Donde se manifiesta la voluntad de Dios no es en la regularidad del curso del sol y de otros órdenes seguros del tiempo cíclico, con su sagrada predecibilidad, sino de repente, en ocasiones únicas, a través de signos, milagros, oráculos, sueños; en las ocasiones en las que el destino amenaza con todo su poder: en la miseria, en la enfermedad; o salvando al

individuo de grandes peligros, etc.

Por todo ello, la voluntad de Dios no sólo requiere la piedad del individuo que la pone en su corazón y le da cumplimiento. Requiere también al sacerdote capaz de interpretarla, al profeta capaz de proclamarla. La voluntad divina se expresa en "señales maravillosas", en "demostraciones del poder" cuyo sentido no es claro para cualquiera. De ahí que surja toda una nueva clase profesional de intérpretes de oráculos, de prodigios y de sueños. Es en este momento cuando las fuentes nos empiezan a dar testimonio de técnicas de adivinación que hasta entonces no habían tenido en Egipto ninguna función de especial relieve. Ahora, cuando el destino asesta un golpe, lo que se intenta es identificar a la divinidad encolerizada y buscar la manera de aplacarla y de reconciliarse con ella (Borghouts, 1982, 24-27).

Las fórmulas de los votos penitenciales, de los sacrificios de conciliación o "terapéuticos", de los exvotos, presuponen la existencia de una organización completa de derecho sagrado. A su vez, el florecimiento del sistema oracular llama a la existencia a toda una clase de expertos en organización e interpretación de oráculos. Y finalmente hay que contar también en este contexto a los "sumos sacerdotes-lectores", los *hartummim (hrjw-tp)* bíblicos, los escribas, magos e intérpretes de sueños, que forman ahora el típico séquito y cortejo del faraón. Los encontramos también en narraciones típicas egipcias situadas en la época ramesídica: el cuento de los hermanos *(zsw rhjjw jht),* el papiro Vandier *(hrjw tp),* la novela de Setna.

La teología de la voluntad de Dios da nacimiento de este modo a toda una serie de instituciones, destinadas a traducir

esa voluntad al plano de la vida y sus ordenamientos. En un artículo de periódico, el egiptólogo Siegfried Morenz halló una fórmula realmente afortunada para describir este estado de cosas. Dice: "Un Dios trascendental necesita de una Iglesia". Bien, en el Egipto de la era faraónica ningún Dios logró exactamente tener una Iglesia; no obstante, no se puede ignorar que con la fase final de la historia de Egipto se asiste a una inconfundible "clericalización" general de la cultura. Según Morenz, la "teología de la voluntad contribuyó, a lo largo de la era ramesídica, a la progresiva absorción y destrucción de la médula misma del reino". En este mismo contexto, H. Brunner habla incluso de una "pérdida de la idea del Estado".

Sin embargo una fórmula como ésta, "pérdida de la idea de Estado", pasa de largo ante lo esencial. Pues no se puede olvidar que hacia fines del Imperio Nuevo el Estado egipcio estaba lejos de haberse venido abajo; y no sólo eso, sino que aún tuvo capacidad para sostenerse más de un milenio, hasta su incorporación al Imperio Romano, y como cultura duró aún bastante más. Esto no habría sido posible si hubiese faltado cualquier idea de Estado. Creo, por el contrario, que se puede afirmar que el mantenimiento del Estado bajo circunstancias tan complejas y graves como las que vinieron, con tantos cambios de gobernantes foráneos, jamás habría sido posible si no es gracias al soporte de una idea de Estado singularmente vigorosa, como marco de referencia.

Pues es un hecho que libios, etíopes, persas y finalmente la casa macedonia de los Lagidas fueron capaces de hacer suya esa idea y de legitimarse así como faraones egipcios. Y en la época imperial romana, el Estado egipcio ya no existe más que como idea, sin realidad propia, no obstante lo cual la idea

misma sigue siendo tan virulentamente operativa que hasta los emperadores romanos pudieron una y otra vez escenificarse como faraones. No cabe duda de que el Imperio Romano incorporó a su propia ideología un considerable número de elementos de esa idea y que más tarde, a través de la Iglesia católica, esos elementos acabaron entrando también en la teología política de Occidente.

También en este punto sería de interés repetir el experimento especulativo que proponía en relación con el final del Imperio Antiguo. Se trata de formularse la pregunta de qué impresión tendríamos de la cultura faraónica si ésta se hubiese terminado con el final del Imperio Nuevo. A diferencia del caso anterior, en éste la pregunta no es tan hipotética, dado que de hecho la mayor parte de las representaciones de la cultura egipcia (incluida ésta que estoy haciendo ahora) terminan con él y operan como si efectivamente éste hubiese sido el final de la cultura egipcia.

Sea cual sea la respuesta que demos a este interrogante, una cosa está clara, y es que si las cosas hubiesen sido así, la cultura de los egipcios no habría pasado jamás a ser parte de nuestra propia tradición. Pues ha entrado en ella por dos caminos: los autores de nuestra Antigüedad clásica y la Biblia. Si Egipto se hubiese terminado con el final del Imperio Nuevo, los autores clásicos griegos y latinos no habrían entrado en contacto con ella como con algo vivo, de manera que no nos habrían podido transmitir más que informes sobre algunas ruinas, como hicieron más tarde los autores árabes de la Edad Media y los viajeros occidentales de la Edad Moderna. Y lo cierto es que sus informes son muy diferentes: no sólo nos transmiten la idea que ellos se formaron sobre la cultura egipcia, sino también la imagen de

sí mismos que los propios egipcios construyeron para ellos, esto es, la autorrepresentación de los egipcios de la Baja Época. Y esta imagen, tal como le ha sido transmitida a la cultura occidental, ha fecundado a ésta del modo más intenso.

Por una parte está la idea del jeroglífico (por más que en este punto nos hallemos más bien ante un malentendido) como escritura de conceptos, como signos que reproducen un sentido con independencia de una lengua determinada, y en consecuencia con independencia también del desarrollo discursivo en la secuencia temporal de los signos lingüísticos. Por la otra está el hermetismo, con su idea de la unidad del todo y finalmente también con su otro lado práctico, la alquimia. Todo esto son formas tardías genuinas de la cultura egipcia que los griegos conocieron en su trato vivo con este pueblo.

Si Egipto hubiese terminado en el siglo XI, tampoco la Biblia nos habría trasmitido apenas huella alguna de la cultura faraónica. Bien es verdad que la narración del Éxodo reposa sobre una experiencia auténtica de una estancia en Egipto y de una salida del país, pero estas experiencias no las hicieron los hebreos, sino los hicsos, cuyas tradiciones heredaron los hebreos. Israel sólo recogió estas tradiciones, elevándolas al rango de su propio pasado normativo e integrándolas como objeto de su recuerdo cultural, en el momento en que el pueblo necesitó de ese pasado por razones de su presente. Lo que ocurre es que el presente en el que surgió esa necesidad no puede ser anterior a los primeros profetas. De ahí que la elaboración literaria de la historia de José, de la naración del Éxodo y de todas las demás referencias bíblicas a Egipto esté determinada por la experiencia del Egipto de la Baja Época, no del Egipto de la

Cultura del Bronce, que es donde el Éxodo sitúa la acción. Y no cabe duda de que es esta situación concreta y específica la que confiere a los textos bíblicos, en particular a la historia de José (Gen. 37-50), su especialísima fuerza y aura. Por eso es inimaginable que un autor como Thomas Mann hubiese podido construir una obra como la tetralogía de "José y sus hermanos" si Egipto hubiese concluido con el final del Imperio Nuevo.

Estas reflexiones no son del todo gratuitas. Su objetivo era poner de manifiesto que si hoy día nos ocupamos del Antiguo Egipto, no es sólo por afición de arqueólogos, sino también por el interés de conocer nuestro propio pasado remoto, con el que nos sentimos vinculados por relaciones milenarias intensas, aunque con frecuencia ocultas. Y esta dimensión de nuestro interés por la vieja cultura de Egipto se la debemos al hecho de que ésta no sucumbió al terminar el Imperio Nuevo. Vale la pena retener esta perspectiva en la conciencia, aunque nuestra exposición tenga que detenerse aquí.

Bibliografía

Abreviaturas

ÄHG — Jan Assman. *Ägyptische Hymnen und Gebete,* Zürich, 1975.

JAOS — Journal of the American Oriental Society.

JEA — Journal of Egyptian Archaeology.

JNES — Journal of Near Eastern Studies.

KÄT — Kleine Ägyptische Texte, Wiesbaden.

KRI — Kenneth A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions,* 7 vols. Oxford, 1968

LÄ — W. Helck. E. Otto (más tarde, W. Westendorf). *Lexikon der Ägyptologie,* 6 vols. Wiesbaden 1972-87.

RdE — Revue d'Egyptologie.

ALBREKTSON, B.: *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the ancient Near East and in Israel,* Lund, 1967.

ARTZI, P.: "Ideas and Practices of Inernational Co-existence in the 3rd mill. BCE", en: *Bar Ilan Studies in History* 2, 1984, 25-39.

—: "The birth of the Middle East", en: *Proceedings of the 5th World congreß of Jewish Studies,* Jerusalén, 1969, 120-124.

ASSMANN, A . y J. (Hrsg.): *Kanon und Zensur,* München, 1987.

ASSMANN, A.: "Was ist Weisheit", en: *Weisheit,* München, 1991, 15-44. ASSMANN, J.: Aretalogien, en: LÄ I, 425-434.

—: "Der literarische Text im alten Ägypten. Versuch einer Begriffsbestimmung", en: *OLZ* 69, 1974, 117-126.

—: "Zur Geschichte des Herzens im alten Ägyten", en: J. A., Theo Sundermeier (eds.), *Die Erfindung des Inneren Menschen, Studien zur religiösen Anthropologie,* Gütersloh, 1993, 81-112.

—: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen,* München, 1992.

—: *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten,* München, 1990.

—: *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten,* München, 1991.

—: "Zeit der Erneuerung, Zeit der Rechenschaft: Mythos und Geschichte in frühen Kulturen", en: J. Huber, A. M. Müller (eds.) *«Kultur» und «Gemeinsinn», Interventionen* 3, Basel-Frankfurt, 1994, 171-194.

—: *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit,* Abh. d. Heidelberger Ak. Wiss. Heidelberg, 1975.

BAINES, J.: "Practical Religion and Piety", *JEA* 73 (1987), 79-98.

—: "Society, Morality, and Religious Practice", en: B. E. Shafer (ed.), *Religion in Ancient Egypt* (London, 1991), 123-200.

—: *Fecundity Figures, Egyptian Personification and the Iconology of a Genre,* Warminster, 1985.

BAKIR, ABD EL MOHSEN: *Egyptian Epistolography,* en: *Bibliothéque d'Études* 48, 1970.

BARNS, J.: *Five Ramesseum Papyri,* Oxford, 1957.

BARR, J.: *Biblical Words for Time,* London, 1962.

BARTA, W.: "Die Erste Zwischenzeit im Spiegel der

pessimistischen Literatur", en: *Jb. Ex Oriente Lux* 24, 1974/1975, 50-61.

BEINLICH, H.: *Das Buch vom Fayum. Zum religiösen Eigenverstädnis einer ägyptischen Landschaft,* Wiesbaden, 1991.

BENDER, J., y WELLBERY, D. F. (eds.): *Chronotypes. The Construction of Time,* Stanford, 1991.

BJÖRKMAN, G.: "Egyptology and Historical Method", en: *Orientalia Suecana* 13, 1964, 9-33.

BLOCH, M.: "The past and the present in the present", en: *Ritual, History and Power: Selected Papers in Antropology,* London School of Economics, Monographs on Social Antropology 58, London, 1989, 1-18.

BLUMENTHAL, E.: *Untersuchuengen zum Königtum des Mittleren Reichs I. Die Phraseologie,* Berlin, 1970.

BOMAN, TH.: *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen,* Göttingen 1976.

BORGHOUTS, J. F.: "Divine Intervention in Ancient Egypt and its Manifestation", en: R. J. Demarée, J. J. Janssen, *Gleanings from Deir el-Medina,* Leiden 1982, 1-70.

BORNKAMM, G.: "Lobpreis, Bekenntnis und Opfer", en *Apophorreta Fs F. Haenchen,* 46-63.

BRUNNER, H.: "Die 'Weisen', ihre 'Lehren' und 'Prophezeiungen' in altägyptischer Sicht", en: *Zeitschr, für Ägypt. Sprache* 93 (1966), 29-35.

—: "Eine Dankstele an Upuaut", en: *Das Hörende Herz,* 173-188.

—: "Persönliche Frömmigkeit", LÄ IV, 951-963.

—: *Altägyplische Weisheit. Lehren für das Leben,* Zürich, 1988.

—: “Die religiöse Wertung der Armut im alten Ägypten”, en: *Seaculum* 12 1961, 319-344.

—: “Die religiöse Wertung der Armut im alten Ägypten”, en: *Seaculum* 12, 1962, 319-344 reimpr. en: Das Hörende Herz, 189-214.

—: “Zeichendeutung aus Sternen und Winden in Agypten”, en: *Das Hörende Herz,* 224-229.

—: *Altägyptische Erziehung,* Wiesbaden, 1957.

—: “Das Hörende Herz. Kleine Schriften zur Religions”, en: *Orbis Biblicus et Orientalis* 80 (Freiburg Schweiz), 1988.

—: “Der freie Wille Gottes in der ägyptischen Weisheit”, en: *Das Hörende Herz,* 85-102.

Buck, A. de: *The Egytian Coffin Texts,* I-VII, Chicago, 1935-1961.

Bucke, K.: *The Rhetoric of Motives,* Berkeley, 1969.

Cancik, H.: “Die Rechtfertigung Gottes durch den ‘Forschritt der Zeiten’. Zur Differenz jüdish-christlicher und hellenisch-römischer Zeit und Geschichtsvorstellungen”, en: A. Peist, A. Mohler (eds.), *Die Zeit,* München, 1983, 257-288.

Cerny, J.: *Late Ramesside Letters* (Bibl. Aeg. IX. 1939).

Cerny, J. y Gardiner, A. H.: *Hieratic Ostraca* I, Oxford, 1957.

Erman, A.: *Denksteine aus der tebanischen Gräberstadt* (SBAW 1911).

Eyre, Chr.: “The Semna Stelae. Quotation, Genre and Funtions of Literature”, en: *Studies in Egyptology (Fs.M.Lichtheim),* Jerusalén, 1990, 134-165.

FALKENSTEIN, A.: "Fluch über Akkade", en: *Zeitschrif für Assyriologie* 57 (NF 23), 1965, 43ff.

FECHT, G.: *Literarische Zeugnisse zur «Persönlichen Frömmigkeit» in Ägypten,* AHAW Heidelberg, 1965.

FRANKE, D.: *Das Heileigtum des Heqa-ib auf Elephantine. Geschichte eins Provinzheiligtums im Mittleren Reich,* SAGA 9, 1994.

GLASSNER, J.-J.: *Chroniques mésopotamiennes,* Les Belles Lettres, Paris, 1993.

GOLKA, F. W.: "Die israelitische Weisheitsschule", en VT 33, 1983, 257-270.

GRAYSON, A. K.: "Histories ad Historians in the Ancient Near East", en *Orientalia* 49, 1980, 140-194.

—: *Assyrian and Babylonian Chronicles,* Texts from Cuneiform Sources 5, Locust Valley, 1970.

GRIMAL, N. C.: *Les termes de la progagande royale èggyptienne de la XIX.e dynastie à la conquête d'Alexandre,* Paris, 1986.

GRUMACH, I.: *Untersuchengen zur Lebenslehre des Amenope,* MÄS 23, 1972.

—: *Offenbarung, Orakel und Königsnovelle,* ÄAT 24, Wiesbaden, 1993.

GUNN, B.: "The Religion of the Poor in Ancient Egypt", *JEA* 3, (1916, 81-94.

HALBWACHS, M.: *Les cadres socieaux de la mémoire,* Paris, 1925.

—: *La mémoire collective,* Paris, 1950.

HELCK, W.: *Historich-Biographische Texte der Zweiten Zwischenzeit und neue Texte der 18. Dynastie, KÄT*

Wiesbaden, 1975.

HORNUNG, F.: "Politische Planung und Realitäten im alten Ägypten", en *Saeculum* 22, 1971, 48-58.

—: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh: eine Ätiologie des Unvollkommenen,* OBO 46, 1982.

—: *Geschichte als Fest,* Darmstadt, 1966.

JANSEN-WINKELN, K.: *Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie,* Wiesbaden, 1985.

JOHNSON, J.: "The Role of the Egyptian Priesthood in Ptolemaic Egypt", en: *Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker,* Hannover y London, 1986, 70-84.

JUNGE, F.: "Die Welt der Klagen", en: *Fragen an die altägyptische Literatur* (Gedenkschrift F. Otto), Wiesbaden, 1977, 275-284.

KOCH, K. (ed.): *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments* (WdF 125), Darmstadt, 1972.

KOCH, K.: *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, Gesammelte Aufsätze I,* ed. de B. Janowski y M. Krause, Neukirchen-Vluyn, 1991.

KOCH, K. y ROLOFF, J. : "Tat-Ergehen-Zusammenhang", *Reclams Bibellexikon,* Stuttgart, 1987, 493494.

LACAU, P. y CHEVRIER, H.: *Une chapelle d'Hatchepsout à Karnak I,* El Cairo, 1977.

LANG, B.: "Klugheit als Ethos und Weisheit als Beruf: Die Lebenslehre im Alten Testament", en: A. Assmann (ed.) *Weisheit,* München, 1991, 177-192.

LEELANT, J.: "Elements pour une étude de la divination dans l'Egypte pharaonique", en: A. Cacquot, M. Leibovici (eds.), La divination, Paris, 1968, 1-23.

LÉVI-STRAUSS, C.: *El pensamiento salvaje,* F.C.E., México, 1964.

—: *Antropología estructural,* Endesa, Buenos Aires, 1968.

LICHTHEIM, M.: *Ancient Egyptian Literature I,* Berkeley, 1973.

—: *Ancient Egyptian autobiographies. Chiefly of the Middle Kingdom,* OBO 84, 1988.

LOPRIENO, A.: "Defining Egyptian Literature: Ancient Texts and modern literary Theory", en: *JAOS* (en prensa).

—: "The Sign of Lierature in the Shipwrecked Sailor", en: *Religion und Philosophie im Alten Ägpten,* Leuven, 1991, 209-218.

—: *Topos und Mimesis. Zum Ausländer in der ägyplischen Literatur,* ÄA 48, Wiesbaden, 1988.

MARTIN-PARDEY, E.: *Untersuchungen zur ägyptischen Provinzialverwaltung bis zum Ende des Alten Reichs,* Hildesheim, 1976.

MOMIGLIANO, A.: «Time in Ancient Historiography", en: *History and the Concept of Time* (*History and Theory* Supl. 6, 1966), 1-23.

MORENZ, S.: *Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägyten,* SSAW 109.2, 1964.

MÜLLER-WOLLERMANN, R.: *Krisenfaktoren im ägyptische Staat des ausgehenden Alten Reichs,* Tübingen, 1986.

PARKINSON, R. B.: *Voices from Ancient Egypt. An Anthology of Middle Kingdom Writings,* London, 1991.

POSENER, G.: *Le Papyrus Vandier,* El Cairo, 1985.

—: "Amon juge du pauvre", *Re und Amun,* 274 y ss., §

6.3.

—: "La piété personelle avant l'âge amarnien", *RdF* 27 (1975), 195-210.

—: *L'enseignement loyaliste. Sagesse égyptienne du Moyen Empire,* Géneve, 1976.

—: *Littérature et politique dans l'Egypte de la XII.e dynastie,* Paris, 1956.

POSENER-KRIÉGER, P.: *Les archives du temple funéraire de Néferirkarê-Kakai,* 2 vols., El Cairo, 1976.

QUACK, J. F.: *Studien zur Lehre für Merikare,* Wiesbaden, 1992.

QUAEGEBEUR, J.: "La designation (P3) Hry-ip: PHRITOB", en: Osing, J., Dreyer, G. (eds.), *Form und Maß, Fs Fecht,* Wiesbaden 1987, 368-394.

—: "On the Egyptian Equivalent of Biblical Hartummim", en: *Pharaonic Egypt, the Bible and Christianity,* Jerusalén, 1985, 162-172.

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

SA-MOON, K.: *Divine war in the Old Testament and in the Ancient Near East,* Berlin/New York, 1989.

SADEK, A. I.: *Popular Religion in Ancient Egupt,* HÄB 27 (1987).

SCHENKEL, W.: "Repères chronologiques de l'historie redactionelle des Coffin Texts", en: W. Westendorf (ed.), *Göttinger Totenbuchstudien. Beiträge zum 17. Kapitel,* GOF, IV. 3, 1975, 29-31.

—: *Die Bewässerungsrevolution im Alten Ägypten,* Mainz, 1978.

—: *Memphis-Herakkeoplis-Theben. Die epigraphischen Zeugnisse der 7.—11.Dyn.* (Äg. Abh. 12, Wiesbaden, 1965).

SCHOLTT, A.: *Schrift und Schreiber im Alten Ägypten,* München, 1989.

SECIDLMAYER, S. J.: *Gräberfelder aus dem Übergang vom Alten zum Mittleren Reich,* SAGA 1, Heidelberg, 1990.

SJÖBERG, A.: "The Old Babylonian Eduba", en: *Assyriological Studies* 20, 1975, 159-79.

SMITH, J. Z.: "A Slip in Time Saves Nine: Prestigious Origins Again", en: Bender/Wellbery (eds.), *Chronotypes,* 67-76.

STEINLEITNER, F.: *Die Beicht (sic) im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike,* 1913.

THEIßEN, G.: "Weisheit als Mittel sozialer Abgrenzung und Öffnung. Beobachtung zur sozialen Funktion frühjüdischer und urchristlicher Weisheit", en: A. Assman (ed.), *Weisheit,* München, 1991, 193-204.

VARRO, M. T.: *Antiquitates Rerum Divinarum,* ed. Burkhart Cardauns, Wiesbaden, 1976.

VERNUS: "Littérature et autobigraphie. Les inscriptions de S3-Mwt surnommé *Kyky*", en *RdF* 30, 1978, 115-146.

WAY, TH.V. D.: *Göttergericht und "heiliger Krieg" im Alten Ägypten,* SAGA 4, 1992.

WESTENDORF, W.: "Raum und Zeit als Entsprechung der beiden Ewigkeiten", en *Fontes atque Pontes, Festgabe Hellmut Brunner,* Wies, 1983, S. 422-435.

WHITEHEAD, A. N.: *The Making of Religion,* Cambridge, 1927.

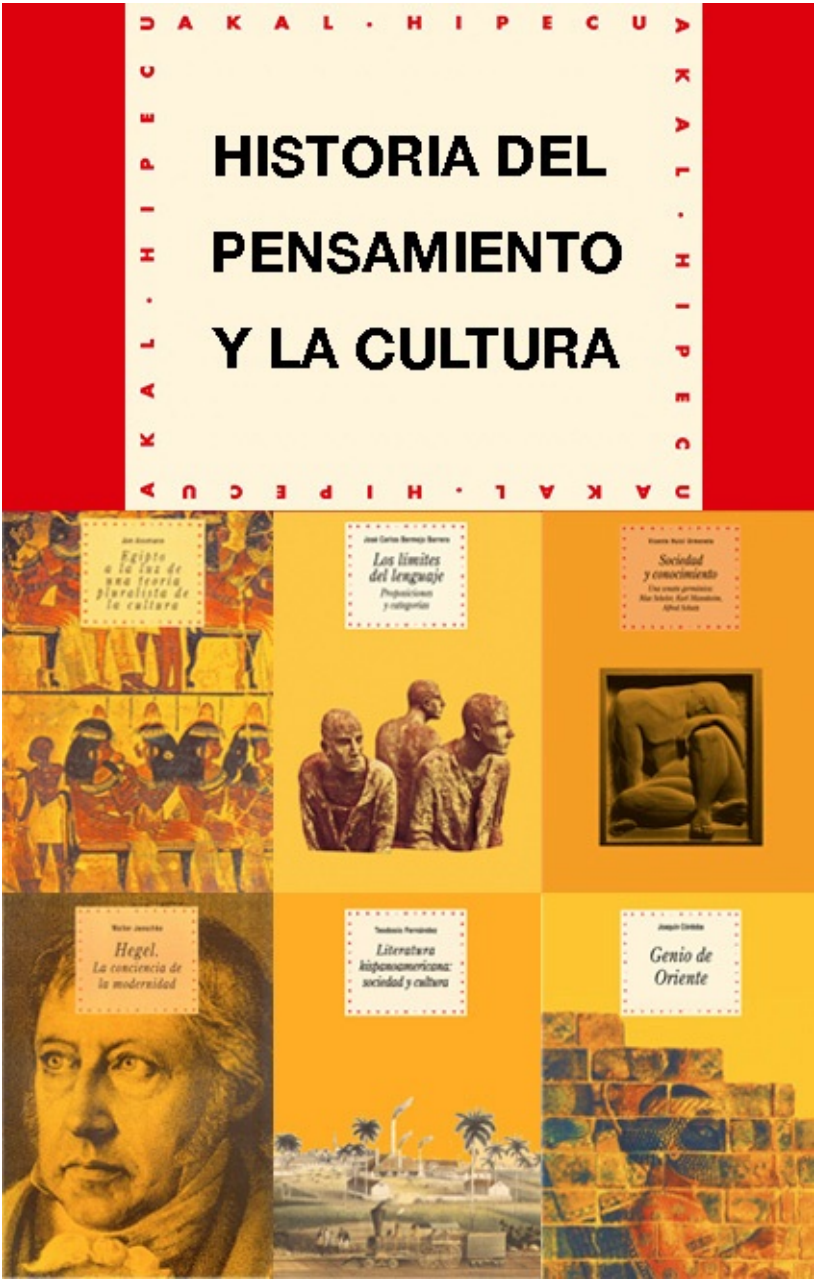
WHYBRAY, R. N.: *The Intellectual Tradition in the Old*

Testament, BZAW 135, Berlin, 1974.

WILDUNG, D.: *Imhotep und Amenhotep. Gottwerdung im alten Ägypten,* MÄS 36, München, 1977.

Índice

Portada 2
Portadilla 4
Legal 5
Introducción 6
I. El Imperio Antiguo 16
II. El Imperio Medio 42
III. El Imperio Nuevo 76
Bibliografía 112
Otros títulos publicados 122


DAKAL · HIPECU
HISTORIA DEL
PENSAMIENTO
Y LA CULTURA
Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura
Los límites del lenguaje
Proposiciones y categorías
Sociedad y conocimiento
Hegel. La conciencia de la modernidad
Literatura hispanoamericana: sociedad y cultura
Genio de Oriente