

---

# La vall del Nil. La civilització faraònica

---

PID\_00256974

Josep Cervelló Autuori  
Núria Torras Benezet

---

Temps mínim de dedicació recomanat: 4 hores

---




**Josep Cervelló Autuori**

Egiptòleg, doctor en Prehistòria i Història Antiga per la Universitat de Barcelona. Actualment és professor agregat d'Egiptologia del Departament de Ciències de l'Antiguitat i de l'Edat Mitjana de la Universitat Autònoma de Barcelona, i director de l'Institut d'Estudis del Pròxim Orient Antic d'aquesta universitat. És també coordinador del màster universitari d'Egiptologia de la UAB i responsable de la línia d'Egiptologia del Programa de Doctorat en Ciències de l'Antiguitat i de l'Edat Mitjana del Departament esmentat. És professor, així mateix, dels programes propis de postgrau en línia d'Egiptologia de la UAB i de dos MOOC de temàtica egiptològica impartits des de la plataforma Coursera-UAB. Ha dirigit diverses tesis doctorals de temàtica egiptològica. Entre 1996 i 2004 va ser professor col·laborador dels Estudis d'Humanitats de la Universitat Oberta de Catalunya.

Especialista en epigrafia, història i cultura de l'Egipte dels orígens i del Regne Antic, ha dirigit i dirigeix diversos projectes de recerca de temàtica egiptològica finançats per organismes públics o entitats privades, alguns dels quals han comportat o comporten treball de camp a Egipte, i és autor de nombroses contribucions científiques i de transferència entre llibres, capítols de llibres, articles en revistes d'impacte i ponències en congressos.


**Núria Torras Benezet**

Egiptòloga, doctora per la Universitat Pompeu Fabra, llicenciada i DEA en Història per la Universitat de Barcelona, s'especialitzà a l'École Pratique des Hautes Études (EPHE), al Collège de France i a l'Institut Catholique de París. Actualment és professora d'Història i Art antic a la UPF i a la UB i consultora als Estudis d'Humanitats de la UOC. És investigadora adscrita a l'Institut Universitari d'Història Jaume Vicens Vives (IUHJVV\_UPF) i col·labora amb el centre d'Egiptologia Wladimir Golénischeff (EPHE) de París. La seva recerca se centra en l'àmbit de la geografia cultural i dels rituals màgics a l'antic Egipte. Ha estat professora del postgrau en Egiptologia a l'Institut d'Estudis del Pròxim Orient Antic de la UAB i de Religió egípcia al màster d'Història de les religions a la UB. És coautora i coordinadora de materials didàctics i autora de diversos articles científics en història antiga i egiptologia.

# Índex

<b>1. Introducció</b> .....	5
<b>2. Egipte en context: l'«Àfrica antiga»</b> .....	6
<b>3. La civilització faraònica</b> .....	9
3.1. Context geogràfic i poblament .....	9
3.2. Llengua, escriptures, fonts i periodització de l'antic Egipte .....	12
3.3. Contextualització històrica .....	16
3.4. Reialesa faraònica, cultura i cosmovisió .....	26
3.4.1. Les concepcions de l'espai .....	31
3.4.2. Literatura egípcia .....	35
3.4.3. Art egipci .....	37
<b>Bibliografia</b> .....	45



## 1. Introducció

Què entenem en aquesta assignatura per **civilitzacions afroasiàtiques antigues**? En realitat, el terme *afroasiàtic* prové de la lingüística tipològica i serveix per a designar el conjunt de llengües parlades, des de l'antiguitat fins a l'actualitat, amb tots els avatars històrics i els reajustaments geogràfics que comporta, des de la costa atlàntica d'Àfrica fins al Pròxim Orient i des de la costa mediterrània africana fins al Sahel i la regió dels Grans Llacs. Podríem dir que la família lingüística afroasiàtica és per al sud el que la família lingüística indoeuropea és per al nord: ambdues es van començar a expandir geogràficament des dels nuclis originaris i van configurar els respectius dominis lingüístics entre el desè i novè mil·lenni aC. Ambdues perduren en l'actualitat, tot i que fortament esteses fora dels antics dominis, una a causa de l'expansió de les llengües europees per Amèrica i Austràlia, i l'altra a causa de l'expansió de l'àrab per Àsia i Indonèsia. La *homeland* o nucli originari de la família lingüística afroasiàtica ha estat individuada al cor d'Àfrica, en una regió compresa entre les valls baixes del Nil Blau i del Nil Blanc, el Kordofan i el Darfur, a l'actual Sudan (parlarem del nucli originari de l'indoeuropeu en la unitat 5). Des d'aquí, en successives onades migratòries, les diferents branques de les llengües afroasiàtiques es van repartir per tota l'Àfrica boreal i pel Pròxim Orient asiàtic (en parlarem en la unitat 4). La branca més antiga és l'antic egipci, establerta a la vall baixa del riu Nil i avui dia extingida (es tracta de l'única branca extingida). La més occidental és la de les llengües berbers, parlades a l'Atles i al Sàhara. Les més meridionals són la de les llengües txadianes, parlades al Sàhara centromeridional, i la de les llengües kushítiques, parlades a l'Àfrica centroriental (Sudan, Etiòpia, Somàlia i Kènia). La més oriental és la de les llengües semítiques, parlades des de la Mesopotàmia antiga (accadi) i la franja siriopalestina (fenici, hebreu, arameu) fins a Aràbia (àrab) i Etiòpia (vegeu la unitat 4). L'expansió de l'àrab per raons històriques (des del s. VII dC) ha modificat sensiblement el panorama original, però no ha significat una alteració del domini afroasiàtic; a Egipte, per exemple, ha comportat la substitució d'una llengua afroasiàtica (l'antic egipci) per una altra (l'àrab).

Però en aquesta assignatura, el terme «afroasiàtic» és utilitzat en un sentit **geogràfic i cultural** (més que no pas lingüístic) per a designar el conjunt de civilitzacions que, des de la prehistòria terminal fins a l'adveniment del món hel·lenístic, van florir a l'Àfrica del nord i l'Àsia anterior, és a dir, des del cor del Sàhara fins a Mesopotàmia, passant per la vall del Nil i les regions siriopalestina i aràbiga. Ens referim a les cultures saharianes antigues, a l'Egipte dels faraons, a la civilització sumeriaccàdia, assíria i babilònica de Mesopotàmia i a les civilitzacions semítiques occidentals (fenicis, hebreus i àrabs antics). Tots aquests pobles, excepte el sumeri, van parlar llengües afroasiàtiques.

## 2. Egipte en context: l'«Àfrica antiga»

El pas de la prehistòria a la Protohistòria pot tractar-se avui dia des d'Àfrica a causa dels importants canvis que s'han produït en l'àmbit epistemològic i a l'augment espectacular de les dades arqueològiques, com a resultat d'un interès nou per la prehistòria i la història antiga del continent. A diferència del que es pensava en un passat no gaire llunyà, avui dia ningú no dubta que l'Àfrica, com qualsevol altra àrea del planeta, té la seva història (vegeu la unitat 1). El canvi de percepció en aquest sentit ha creat el marc epistemològic necessari i adequat per a poder escriure la història recuperada.

«Àfrica antiga»? A què fan referència aquestes paraules? Hi havia quelcom a l'Àfrica durant l'«antiguitat»? El problema no és de continguts, ja que és evident, com dèiem abans, que hi ha una Àfrica antiga, sinó d'investigació. L'«Àfrica antiga» ha de ser objecte dels historiadors de l'antiguitat o dels africanistes, però fins fa pocs anys ni els uns ni els altres l'havien considerada com a responsabilitat pròpia. Els primers, quan parlaven de l'Àfrica antiga, es referien només a l'Àfrica cartaginesa i romana, és a dir, a la franja mediterrània sota la dominació d'aquests pobles, i no anaven més enllà en l'espai. Egipte acostumava a ser sempre un problema apart. Per raons sobre les quals tornarem més endavant, se'l contextualitzava, erròniament, al «Pròxim Orient», i no se l'integrava en una eventual «Àfrica antiga» perquè era vist com una unitat *sui generis*, quelcom diferent, particular i aïllat. Els africanistes, d'altra banda, només s'interessaven per l'Àfrica moderna i contemporània. Així doncs, límits en l'espai dels historiadors de l'antiguitat i límits en el temps dels africanistes, vet aquí que a l'«Àfrica antiga» no hi arribava mai ningú.

Amb els canvis de percepció sobre els «altres» per part d'Occident (vegeu la unitat 1), en les darreres tres dècades les coses han canviat substancialment. Els africanistes han començat a interessar-se, i amb molta força, pels processos interns i propis de la història africana i, és clar, han acabat per descobrir l'«Àfrica antiga» com a «moment genuí» de desenvolupament del món africà; i els pre- i protohistoriadors han començat a exhumar i a analitzar la riquíssima informació arqueològica i iconogràfica que els oferia –i encara els ofereix– la regió saharionilòtica.

Però centrem-nos en la feina dels historiadors de l'antiguitat, i preguntem-nos: per què aquella barrera espacial en l'àmbit africà? Hi ha motius específicament epistemològics i motius que tenen relació amb la història de la recerca. Comencem pels primers. La història antiga és una disciplina apareguda el segle XIX, i el pensament de l'època n'ha marcat les bases epistemològiques. El concepte base per a la seva construcció ha estat el de «civilització»: la «història antiga» era la fase en la qual la humanitat passava d'una prehistòria més o menys salvatge a la «civilització». Un famós llibre de mitjan del segle XX sobre

la Mesopotàmia més antiga es titulava *La cuna de la civilització*. Ara bé, què era una «civilització»? En poques paraules, podríem dir que una civilització es definia per la copresència de tres factors: una tecnologia prou avançada, un urbanisme desenvolupat amb una arquitectura monumental, i un sistema d'escriptura. Aquest concepte de civilització ha pesat en les ciències històriques fins fa molt poc (V. Gordon Childe va ser, a mitjan del segle XX, qui el va formular per darrera vegada pel que fa a la història antiga). Aquest fet ha portat a un concepte particular de món antic que s'ha mantingut per la força de la tradició i per inèrcia, i que ha costat molt de transformar. Les cultures africanes no s'ajusten, moltes vegades, al paràmetre descrit (forjat, un cop més, des de l'experiència històrica d'Occident), de manera que fins fa ben poc no eren considerades com objectes possibles d'estudi històric; en el nostre cas, l'Àfrica submediterrània antiga romanien fora de la «civilització». Però ja hem vist que els tres pilars sobre els que s'assenta el concepte tradicional de civilització són discutibles des de les perspectives epistemològiques actuals. El panorama de les «civilitzacions» varia notablement si sortim de l'àmbit de la tecnologia i de l'escriptura i ens obrim, per exemple, a l'àmbit de les mentalitats i de l'art.

Tanmateix, «l'oblit d'Àfrica» en la història antiga també es deu, com dèiem, a la història de la recerca. En efecte, la recerca arqueològica dels segles XVIII-XIX es va conduir segons dos interessos exclusius: les civilitzacions clàssiques (Grècia i Roma) i el món bíblic. En el segon cas, es tractava de conèixer el context històric i cultural dels avatars del poble hebreu narrats a la Bíblia, per això era important conèixer també les civilitzacions amb les quals els hebreus van estar en contacte. En aquest marc van néixer els estudis assiriològics i egíptològics. Les recerques a Egipte i al Pròxim Orient es van multiplicar i el volum de coneixements sobre les civilitzacions en qüestió van augmentar espectacularment. Això va donar lloc, d'una banda, a la imatge que el món antic extraeuropeu es reduïa al món mediterrani oriental i a la noció cronològica d'una seqüència necessària «Orient-Grècia-Roma», i d'altra banda, pel que fa concretament a Egipte, a la contextualització proximoriental de la civilització faraònica, ja que no hi havia cap altra possibilitat. En aquest panorama –no cal dir-ho– l'Àfrica antiga no hi podia tenir cap lloc simplement perquè la seva existència era completament desconeguda (o més ben dit, a ningú no se li acudia que fos possible). En els darrers anys, el nou interès d'Occident cap a totes les alteritats, inclosa l'africana, ha dut a una nova i renovada pràctica arqueològica, més «universal», que ha provocat que antics principis, axiomes i fets donats com a «evidents» hagin estat qüestionats d'arrel i, en molts casos, completament capgirats o rebutjats. Així, doncs, l'Àfrica antiga ha començat a ser una realitat, una riquíssima realitat si tenim en compte, per exemple, l'art rupestre del Sàhara o les cultures núbies, etiòpiques, nigerianes... I el coneixement d'aquesta realitat, més els paral·lelismes culturals que ara poden establir-se, ha permès tornar a situar Egipte dins del seu context natural i cultural: el del continent africà, per on discorre el Nil.

La nova contextualització cultural d'Egipte a l'Àfrica contribueix de manera decisiva a avançar en la comprensió d'alguns aspectes essencials de la civilització egípcia, com ara la institució central, la monarquia faraònica, o diferents aspectes de la religió o la cosmovisió. Però també ha contribuït a explicar els paral·lelismes iconogràfics i, per tant, religiosos i «mentals» (perquè al darrere de tota representació artística, en el context de les cultures de discurs mític, sempre hi ha un sentit simbòlic, mític o màgic), així com etnogràfics (objectes, armes, vestits, actituds corporals, activitats econòmiques...) entre l'art de les cultures neolítiques i protohistòriques del Sàhara i l'art faraònic. En efecte, l'Egipte faraònic es veu en l'actualitat, no com un fet cultural aïllat, sinó com una «província» més d'un ampli **complex protohistòric saharionilòtic o nord-africà**. Les diferents cultures d'aquest complex s'assemblaven perquè compartien un mateix «**substrat cultural**». Va ser H. Frankfort, en l'obra *Kingship and the Gods* (1948; traduït al castellà com *Reyes y dioses*, citat a la bibliografia), qui va formular per primera vegada la teoria del substrat africà de la civilització egípcia: «La semblança somàtica i etnològica i alguns trets del seu llenguatge uneixen decisivament els antics egipcis amb els [actuals] pobles de parla [afroasiàtica] de l'Àfrica oriental. Sembla que la civilització faraònica va sorgir en aquest substrat [...] del nord-est d'Àfrica». El complex saharionilòtic va tenir, però, una sort desigual, lligada en gran mesura a la història climàtica del continent. Així, doncs, si la regió nilòtica va veure florir la civilització faraònica (i després també les civilitzacions núbies), gràcies a l'oasi que representa el Nil, les cultures protohistòriques del Sàhara van acabar per desaparèixer (entre el segon i el primer mil·lenni aC) a causa de la definitiva desertització de la regió. Això va estroncar la maduració de processos històrics cap a civilitzacions urbanes i, potser, estatals, tal com la documentació actual evidencia. Aquesta documentació, cada vegada més àmplia (tot i que encara hi ha molta feina per fer), és aportada per les nombroses missions arqueològiques (especialment italianes, franceses i alemanyes) que treballen en els jaciments de diferents àrees del desert (assentaments neolítics o protohistòrics, megàlits, estacions d'art rupestre...). Les novetats en l'àmbit d'aquestes investigacions es publiquen puntualment en la revista especialitzada *Sahara* (Segrate, Itàlia), des de l'any 1988.



### 3. La civilització faraònica

#### 3.1. Context geogràfic i poblament

La civilització faraònica es va desenvolupar en el darrer tram de la conca fluvial del **riu Nil**, riu que, amb més de 6.000 km de longitud, neix al cor del continent africà i travessa els actuals estats de Sudan i d'Egipte. De fet, el Nil s'alimenta de les aigües procedents de dos sistemes hidrogràfics diferents: l'etiòpic i el de la zona dels grans llacs. Del primer prové el **Nil Blau** i del segon, el **Nil Blanc**, que s'uneixen a l'alçada de Khartum, capital del Sudan, formant el Nil pròpiament dit. Al llarg del seu recorregut, el riu està jalonat per **sis cascades** o ràpids, quatre de les quals són avui en territori sudanès (tercera a sisena cascada), una altra fa de frontera entre el Sudan i Egipte (segona cascada), i una altra és a Egipte, a l'alçada de la moderna Assuan (primera cascada). **El territori on es va constituir i desenvolupar la civilització egípcia és el tram de la vall del Nil comprès entre la primera cascada i la Mediterrània.** Convé subratllar que aquest territori es reduïa, de fet, a una estreta franja de terres fèrtils a banda i banda de la vall del riu, i al delta. Els deserts, tot i ser parcialment explotats pels egipcis (cacera, pedreres, mines, rutes comercials...), no van considerar-se mai com a territori de l'estat ni van ser habitats. Eren la «frontera», l'«alteritat», i s'assimilaven al «caos». Només les regions desèrtiques immediatament limítrofes amb les terres conreades de la ribera occidental del Nil van ser incorporades al «cosmos» egipci perquè hi havia les necròpolis. Per tot això, els egipcis anomenaven el seu país **Kemet**, que vol dir «la (terra) negra» (és a dir, fertilitzada pel llim negre del Nil), mentre que els deserts eren **Desheret**, «la (terra) roja», infèrtil i estèril. La primera s'identificava amb **Osiris**, el déu de la fertilitat i de la resurrecció; la segona amb **Seth**, el déu de l'esterilitat i de la sequera. La fertilitat de les terres d'Egipte i l'existència del país es devien a un important fenomen natural que es reproduïa cada any: **la crescuda i la inundació del Nil**. Pel fort augment de cabal del riu, motivat per les pluges estivals a l'Àfrica central, i per la fosa de les neus de les muntanyes etiòpiques, des de finals de juny fins al final d'octubre els camps egipcis quedaven negats; quan les aigües es retiraven, deixaven una capa de llim, molt ric en minerals, que fertilitzava la terra. Això permetia fer fins a dues i tres collites l'any, sense perill d'esgotar la terra, perquè el fenomen es repetia any rere any. Segons que la crescuda fos més o menys abundant, la inundació arribava més o menys lluny i era més o menys beneficiosa econòmicament. El **calendari egipci**, el més «afinat» de l'antiguitat, girava entorn d'aquest fenomen crucial. Hi havia tres estacions, la de la inundació (el nostre estiu), la de la sembra (la nostra tardor-hivern) i la de la collita (el nostre hivern-primavera), i cadascuna amb quatre mesos de 30 dies. Als 360 dies resultants s'afegien 5 dies més per a arribar als 365. Només els van faltar les 6 hores!

Figura 1. Primera cascada del Nil.



Foto: R. Orcau

Figura 2. Vista de la vall i l'altiplà desèrtic des del Nil.



Foto: J. M. Palet

Els egipcis van concebre el seu país, *Kemet*, com la **'unió de dues terres'** (en egipci: *sema tauí*): la vall al sud, l'**Alt Egipte** (*Shemau* en egipci), i el delta al nord, el **Baix Egipte** (*Mehu* en egipci). Evidentment, després de la unificació van «projectar» al territori del nou estat unificat la seva **cosmologia dualista**. Segons aquesta cosmologia, profundament arrelada en la concepció egípcia del món i de la vida, la perfecció del cosmos depèn de la dialèctica entre dues forces oposades i complementàries: l'ordre, personificat pel déu falcó **Horus**, amb qui el faraó s'identifica, i el caos, personificat pel déu monstre **Seth**. És a dir, per tal de fer-ne una realització perfecta, els egipcis identificaren el seu estat amb el cosmos i, com que el cosmos és dual, l'estat es va dualitzar i es va interpretar com la unió harmònica de dues parts complementàries. Al límit entre l'Alt i el Baix Egipte sorgí la ciutat de **Memphis**, que va ser la primera capital de l'Egipte dinàstic. La divinitat principal de Memphis era **Ptah**, revereñciat en un gran temple anomenat *Hut-ka-Ptah* ('la casa del Ka de Ptah'). Quan, a la Baixa Època, els grecs van entrar en contacte amb els egipcis van confondre el nom del temple amb el nom de tot el país, i en grec aquest passà a denominar-se *Aigyptos*, Egipte. L'Alt i el Baix Egipte estaven dividits en províncies, que els grecs van anomenar *nomus*; el seu nombre va variar segons les èpoques, però el més habitual era que n'hi hagués vint-i-dues a l'Alt Egipte i vint al Baix Egipte. Les ciutats més importants de l'Alt Egipte van ser **Tebes** (actual Luxor, capital d'Egipte durant el Regne Nou, seu del culte a **Amon** i

dels temples dedicats al déu: Karnak i Luxor), **Abydos** (principal centre del culte a **Osiris**) i **Akhetaton** (o **Tell el-Amarna**, capital en temps d'Amenhotep IV o Akhenaton). Les ciutats més importants del Baix Egipte, a part de Memphis (el *nomus* de la qual era considerat l'inici del delta), van ser **Heliòpolis** (al nord de Memphis, seu del culte del déu sol **Ra**), **Sais** (capital d'Egipte durant la Baixa Època o Època Saïta) i, ja a l'època ptolemaica, **Alexandria** (fundada per Alexandre de Macedònia).

Figura 3. El poblat de Deir el-Medinah. Luxor, riba oest.



El poblat de Deir el-Medinah, on residien els artesans que van construir les tombes de la Vall dels Reis. A la dreta, l'àrea d'hàbitat, i a l'esquerra, el temple.  
Foto: R. Orcau.

A uns 50 km a l'oest de la vall del Nil, al desert occidental, una mica al sud de la latitud de Memphis, hi ha el **llac Qarun** i l'**oasi d'El-Fayum**, també habitat pels antics egipcis. El llac, que en l'antiguitat era dolç i avui és salat, es nodreix de les aigües del **Bahr Yusuf**, una branca del Nil que neix al nord de l'actual ciutat d'Assiut, a l'Egipte mitjà, i corre cap al nord paral·lela al mateix Nil. La fertilitat de l'oasi es deu, a més del Bahr Yusuf, a les aigües freàtiques i als nombrosos brolladors de la zona. L'antiga capital d'El-Fayum era **Cocodri-lòpolis**, perquè s'hi adorava el déu cocodril **Sobek**.

Durant algunes èpoques de la seva història, els egipcis van controlar, directament o indirectament, algunes regions veïnes. Les més importants van ser: la **Baixa Núbia** o **Wawat** (de la primera a la segona cascada del Nil), l'**Alta Núbia** o **Kush** (de la segona a la quarta cascada del Nil, incorporada a Egipte només durant el Regne Nou i on després es va constituir una forta monarquia local que va arribar a dominar Egipte durant la Baixa Època: dinastia XXV), el Sinaí (on els egipcis anaven a buscar coure, malaquita i turqueses), els **oasis del desert occidental** (Siwa, Baharia, Farafra, Dakhla i Kharga, d'on s'obtenien productes agrícoles) i, finalment, l'**Àsia anterior** (franja siriopalestina que va pertànyer a Egipte durant el Regne Nou). A més, els egipcis rebien productes procedents del cor del continent africà, com ara encens, perfums, mirra, eben, plantes i animals exòtics, pells de pantera, necessaris per al culte o com a bens

de prestigi. Aquests productes arribaven per les rutes del desert o gràcies a expedicions egípcies al Nil sudanès o al **País de Punt**, situat a les costes d'Eritrea o Somàlia, a les quals s'arribava per via marítima.

Figura 4. Poblats faraònic i poblats nubis actuals a Elefantina.



Foto: J. M. Palet

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

### 3.2. Llengua, escriptures, fonts i periodització de l'antic Egipte

Aquesta homogeneïtat ètnica té la seva correspondència en l'àmbit lingüístic. A Egipte, durant els quatre mil·lennis d'història faraònica i grecoromana, es va parlar la mateixa llengua, l'**egipci**, que va passar per successives fases evolutives. Una de les fases, la que es va parlar i escriure durant el Regne Mitjà i principis del Regne Nou, rep el nom d'**egipci clàssic**, perquè s'hi van compondre algunes de les obres més cèlebres de la literatura egípcia, com ara la *Història de Sinuhé*, el text més llegit i copiat a les escoles d'escribes (llegiu-lo en versió catalana directa en l'obra de Castellanos, Gassó i Serrano citada a la bibliografia). Durant el Regne Nou, l'egipci clàssic va deixar pas a un nou estadi lingüístic, el neoegipci; a causa del seu prestigi literari, però, l'egipci clàssic es va mantenir com a llengua culta per als textos àulics i religiosos (entre ells, el famós *Llibre dels Morts*). La darrera fase d'evolució de l'egipci és el copte, parlat a partir del canvi d'era, ja en època romana, bizantina i àrab. Com que l'inici de la fase copta va coincidir amb la cristianització d'Egipte, la paraula

«copte» s'ha convertit en sinònim de «cristià d'Egipte» i de «llengua dels cristians d'Egipte», però es tracta de la darrera fase evolutiva de l'antiga llengua dels faraons. Mentre que en època romana i bizantina el copte era la llengua principal d'Egipte, i el grec (llengua oficial de l'imperi Romà d'Orient) era parlat pràcticament només a Alexandria, després de l'arribada dels musulmans, l'any 640 dC, l'àrab va anar guanyant terreny al copte segle rere segle fins a substituir-lo completament com a llengua parlada el segle XVI. Des d'aleshores, a Egipte es parla només l'àrab, tot i que en les esglésies coptes encara es pot sentir l'antiga llengua dels cristians d'Egipte, convertida en llengua litúrgica. Des del punt de vista de l'adscripció lingüística, l'egipci és, com sabem, una llengua de la **família lingüística afroasiàtica**.

Al llarg de la seva història, la llengua egípcia es va escriure amb **quatre sistemes d'escriptura diferents**. Els dos més antics són el jeroglífic i el hieràtic, els primers testimonis dels quals daten del 3300 aC i provenen d'un entorn funerari i reial (tombes del cementiri reial predinàstic d'Abydos), per tant, en origen tenen una funció màgica i funerària més que no pas administrativa (a diferència del que succeirà a Mesopotàmia: vegeu la unitat 4). El **jeroglífic** és pictogràfic (és a dir, els signes representen objectes de la realitat: persones, animals, plantes, edificis, objectes...) i monumental (és a dir, apareix esculpit en murs o esteles, o sigui, sobre materials durs); s'utilitza bàsicament per a textos religiosos (mítics, rituals, funeraris) i àulics. El hieràtic, en canvi, és, des del punt de vista formal, una cursiva del jeroglífic (és a dir, una estilització dels pictogrames) i s'escriu amb estilet i tinta sobre un material tou: el **papir**; és l'escriptura «de cada dia» i es fa servir per als documents i per a la literatura. Fins a la Baixa Època, jeroglífic i hieràtic van ser els únics sistemes d'escriptura utilitzats. Durant la Baixa Època (des del segle VII aC) s'afegí el **demòtic**, una ulterior estilització del hieràtic i, per tant, derivat també, en darrera instància, del jeroglífic. El demòtic es va fer servir per a tot: textos reials, religiosos, literaris, administratius, documentals... i s'escriví tant sobre material dur (pedra) com sobre material tou (papir). Com que el demòtic era una escriptura pluri-funcional, el jeroglífic i el hieràtic van quedar relegats a escriptures sagrades: el jeroglífic, als monuments, i el hieràtic, sobre papir. Aquest és el significat dels noms grecs dels tres sistemes: jeroglífic (= *hieros glypho*, 'signes esculpits sagrats'), hieràtic (= *hieratikos*, 'sacerdotal') i demòtic (= *demotikos*, 'popular i corrent'). Jeroglífic, hieràtic i demòtic són sistemes que es caracteritzen per posseir molts tipus de signes (uns són fonètics, és a dir, representen sons; uns altres són ideogràfics, és a dir, transcriuen senceres les paraules que designen allò que els signes representen; i uns altres són semàntics, és a dir, al·ludeixen al significat de les paraules, però no es llegeixen). Aquests signes es combinaven entre si per a transcriure les paraules i les frases. En època clàssica eren uns 750 signes, però en èpoques posteriors van arribar a ser més de 1.000 (i fins a 4 o 5 milers en l'escriptura sagrada de l'època ptolemaica!). Els més utilitzats van ser, però, en totes les èpoques, uns 150.

Figura 5. Façana inscrita amb jeroglífics a la capella blanca de Senusert I (dinastia XII). Karnak.



Foto: R. Orcau

Cap al segle II dC aparegué a Egipte un quart sistema d'escriptura completament diferent dels anteriors: el **copte**. L'escriptura copta és, de fet, l'alfabet grec enriquit amb set signes procedents del demòtic per a transcriure sons que l'egipci tenia, però el grec no. En efecte, els egipcis de l'època romana van optar per adoptar l'alfabet grec i escriure la seva llengua amb una escriptura estrangera, però molt més «econòmica» (els 24 signes de l'alfabet). El jeroglífic, el hieràtic i el demòtic es van deixar d'utilitzar i van caure en l'oblit (segles IV-V dC; la darrera inscripció en jeroglífics de data coneguda fou esculpida l'any 394 dC al temple de Philae). El «secret» dels jeroglífics no va recuperar-se fins que l'any 1822, **Jean-François Champollion**, el «pare de l'egiptologia», els va desxifrar gràcies a un famós document, la **pedra de Rashid o Rosetta**, en la qual el mateix text (un decret de l'època de Ptolomeu V) apareix copiat tres vegades en tres escriptures diferents (jeroglífic, demòtic i grec) i en dues llengües (el text jeroglífic i el text demòtic estan en la mateixa llengua: l'egipci). El jeroglífic també es va fer servir a l'Alta Núbia, on el van introduir els egipcis durant el Regne Nou i on més tard va donar lloc a l'**escriptura meroítica** (pròpia del regne sudanès de Meroe, fortament egiptitzat; segles VI aC-IV dC). Així mateix, és a partir d'un grup de signes jeroglífics egipcis que els semites del Sinaí van crear, durant la primera meitat del segon mil·lenni aC, el **primer alfabet semític**, del qual van derivar tots els altres (hebreu, fenici, àrab...).

La **periodització de la història d'Egipte** fou establerta pels egiptòlegs a partir de la que, ja en l'antiguitat, havia elaborat el sacerdot egipci **Manetó** (segle III aC) per encàrrec dels ptolomeus, governants grecs del país. Per desgràcia, aquesta història s'ha perdut, i només ens n'han arribat uns breus resums, que són poca cosa més que llistes reials. Manetó va dividir la seva obra en **30 dinasties** o «seqüències» de faraons. Aquestes seqüències no obeeixen sempre criteris de família (una dinastia pot començar amb el fill o el germà de l'últim rei de la dinastia anterior) ni cronològics (en els Períodes Intermediaris hi ha

dinasties contemporànies). Els criteris per al canvi dinàstic, no sempre clars, són d'ordre històric i cultural (per exemple, un canvi de capital, un canvi de ritual funerari reial...). La divisió de Manetó en dinasties, però, no és nova: el sacerdot es va basar en documents anteriors, d'època faraònica, guardats als arxius dels temples, com ara annals o llistes reials. Alguns dels documents han arribat fins als nostres dies. Un dels més importants és el **cànon reial de Torí**, un papir amb una llista completa dels faraons, des del primer, Menes, fins a Ramsès II, sota el qual el papir va ser confegit; gràcies al document sabem que les subdivisions de les llistes de faraons en seqüències tenen l'origen ja en època faraònica (entre parèntesis assenyalarem que aquestes llistes i annals no s'han de considerar documents «històrics» –ja sabem que el discurs mític nega la història–, sinó com llistes d'ancestres reials o registres rituals anuals – els annals no recullen «esdeveniments històrics», sinó festivitats i cerimònies del calendari litúrgic). L'egiptologia ha reprès la divisió de Manetó en trenta dinasties i l'ha organitzada en diverses etapes. Les èpoques de centralització política i de plenitud del poder faraònic s'anomenen **Regnes (Antic, Mitjà i Nou)**; en canvi, les èpoques de fragmentació politicoterritorial i de debilitat de la monarquia s'anomenen **Períodes Intermediaris (Primer, Segon i Tercer)**. Abans del Regne Antic hi ha el **Període Tinita** o **Dinàstic arcaic**, i després del Tercer Període Intermediari, la **Baixa Època**. Finalment, abans i després de les dinasties, respectivament, hi ha el període **Predinàstic** i l'**Època grecoromana**. Per mil·lennis, el sisè i cinquè corresponen a la neolitització i al Neolític; el quart correspon al període predinàstic i a la formació de l'estat a l'Alt Egipte; el tercer correspon a les primeres dinasties (període Tinita), al Regne Antic o Edat de les Piràmides, i al Primer Període Intermediari; el segon correspon al Regne Mitjà, al Segon Període Intermediari, i al Regne Nou o època imperial (els Amenhotep, els Tutmosis i els Ramsès); i el primer correspon al Tercer Període Intermediari, a la Baixa Època i a l'Època Ptolemaica o grega (fins a la batalla d'Actium, el 30 aC, quan Egipte esdevé província romana).

Figura 6. Piràmide esglaonada de Netjerkhet (dinastia III) a Saqqara vista des de les terres de conreu.

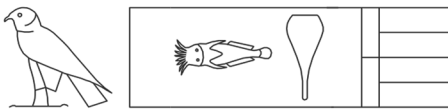


Foto: J. Cervelló


### 3.3. Contextualització històrica

De **final del Predinàstic** (3300-3100 aC) daten els primers noms de reis coneguts. Es tracta dels sobirans del regne predinàstic de l'Alt Egipte, que els egipcès reuneixen avui en l'anomenada **dinastia 0** perquè són anteriors a la dinastia I de Manetó. Governaren des d'**Abydos**, on es van fer sepultar. Aquesta reialesa incipient es caracteritza per tres coses. En primer lloc, per l'aparició del primer dels cinc títols que després formaran el protocol faraònic: el «títol d'Horus», és a dir, el que fa del rei un ésser consubstancial amb el déu falcó Horus. Com que Horus és una personificació del cosmos (les ales obertes són la volta celeste, els ulls són el sol i la lluna, les plomes del pit són els núvols, i l'aler és el vent), el faraó esdevé una encarnació humana del cosmos i s'identifica simbòlicament i màgicament amb Egipte. En un complex joc de relacions simbòliques, també el palau reial és una representació del cosmos (és un microcosmos), de manera que el rei també s'identifica amb el palau. El substantiu **faraó** ve de l'egipci *per-aa*, que significa literalment 'la casa gran'; i **palau reial** ve del grec *faraè, farao*. Aquesta és la raó per la qual el títol d'Horus s'escriu amb un signe rectangular que imitava el recinte del palau reial i un dels murs modulats en entrants i sortints; davant d'aquest signe hi havia la imatge del falcó d'Horus, i a dins s'hi escrivia el «nom d'Horus», el del rei (és a dir, el seu nom propi corresponent al títol d'Horus):





Horus – Narmer



En segon lloc, la reialesa de la dinastia 0 es caracteritza per un **ritual funerari de caràcter ctònic**. La soteriologia dels egipcès predinàstics de l'Alt Egipte, en efecte, procedia de la soteriologia agrària dels temps neolítics precedents, i era, per tant, terrestre i vinculada al cicle de les plantes cultivades. Els reis participaven de les creences col·lectives. En temps dinàstics, aquest credo serà personificat pel déu Osiris. En tercer lloc, hi trobem l'**escriptura incipient**, que està lligada al ritual funerari regi i té una funció màgica i resurreccional. **Els reis de la dinastia 0 van dur a terme la unificació de les dues terres, sotmetent el delta a llur autoritat**. Al final, controlaven un territori que anava des de la primera cascada fins a la Mediterrània.

Un cop acabat el procés d'unificació, **els reis van fundar Memphis**, al límit entre el delta i la vall, i s'hi van establir. Començava el **dinàstic** i la **dinastia I**. Les primeres dues dinasties formen l'**Època Tinita** (3100-2700 aC) perquè els reis procedien de la ciutat de Tinis o Abydos (en realitat, Abydos era la necròpoli de Tinis, que era el nucli urbà). Immediatament es va crear el concepte d'**Estat dual**, que és present ja en la **paleta de Narmer**, el primer rei de la dinastia I (anomenat **Menes** per la tradició posterior). El faraó hi apareix dues vegades, una coronat amb la corona de l'Alt Egipte (  ), i una altra amb la



corona del Baix Egipte () . Els seus successors van introduir una tercera corona, resultat de la combinació d'aquestes dues, que simbolitzava la unitat del doble país () . Durant la dinastia I van aparèixer els dos **títols duals** del protocol faraònic: el títol de **Dues senyores** () , en el qual el faraó s'identificava amb les deesses Nekhbet, el voltor de l'Alt Egipte, i Uadjet, la cobra del Baix Egipte, la qual cosa simbolitzava el seu poder sobre les dues terres; aquestes dues deesses s'incorporaren des d'aleshores a la seva corona); i el títol de **rei de l'Alt i el Baix Egipte** () , expressat amb el jonc i l'abella, símbols heràldics del sud i del nord, respectivament). En aquests títols duals, el sud precedia sempre el nord, en record de l'origen meridional de la reialesa unificadora.


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


L'equilibri entre els dos rituals funeraris reials s'acaba a l'inici del **Regne Antic** (2700-2200 aC; III-VI dinastia) amb el **triomf de la soteriologia solar**. Per això, el Regne Antic és l'**Edat de les Piràmides**, una de les èpoques de major esplendor polític i cultural de la història d'Egipte. L'Estat se centralitza fortament i apareix una administració central, dirigida pel **visir** o primer ministre, i una altra de perifèrica o provincial controlada des de la capital. Els *nomus* són governats per funcionaris nomenats pel govern central, i no per l'aristocràcia local. El faraó **Djesert**, de la dinastia III, es fa construir a Saqqara un magnífic

complex funerari delimitat per un mur d'entrants i sortints, i dominat per la **piràmide esglaonada** de seixanta metres que s'alça al mig. Per primera vegada, la pedra substitueix el tovot com a material constructiu, i això permet la monumentalització de l'arquitectura. L'introduïdor de l'arquitectura en pedra és el visir de Djesert, **Imutes**, arquitecte i summe sacerdot d'Heliòpolis. El primer faraó de la dinastia IV, **Esnofru**, es fa construir a **Dashur**, al sud de Saqqara, el primer **complex piramidal** «canònic» format per un **temple de la vall** (al límit de la zona cultivada, per a acollir el fèretre reial en el moment del funeral), una **rampa**, el **temple funerari** (on després del funeral es retia culte diari al rei difunt) i la **piràmide**. Aquests elements es disposen segons un eix est-oest que simbolitza l'itinerari del sol. Els successors d'Esnofru, els cèlebres **Quèops**, **Quefrè** i **Micerí**, es van fer construir sengles complexos piramidals a **Guiza**, al nord de Saqqara. La gran piràmide de Quèops, de gairebé 150 metres d'alçada, fou una de les «set meravelles» dels grecs i l'única que ha arribat fins als nostres dies. Totes aquestes piràmides són completament anepígrafes, és a dir, no contenen cap mena d'inscripció. A partir de finals de la dinastia V, però, els murs de les cambres interiors de les piràmides s'omplen de textos funeraris. Els **Textos de les Piràmides**, el corpus més antic de textos religiosos de la humanitat, són obra dels teòlegs heliopolitans, i parlen dels destins celestes i solars del faraó i com aquest puja al cel a partir de la seva piràmide. A més dels continguts «solars», els **Textos de les Piràmides** incorporen també continguts «osirians» perquè la doctrina de la reialesa identificava el faraó mort amb Osiris. Com ja sabem, Osiris és la personificació del rei difunt, mentre que Horus, fill d'Osiris, ho és del rei viu. Les piràmides dels reis de la dinastia V i VI són menys monumentals que les anteriors. En canvi, els temples funeraris es fan molt més grans i complexos: el culte se sofisticava i esdevé més «eficaç» per a la resurrecció que el pur símbol, representat per l'arquitectura piramidal (de fet, els **Textos de les Piràmides** eren textos culturals, perquè eren recitats pels sacerdots durant els funerals i durant el ritual funerari diari).

Durant el Regne Antic van aparèixer els dos darrers títols del protocol faraònic que, com no podia ser d'altra manera, són títols solars: el d'**Horus d'Or**



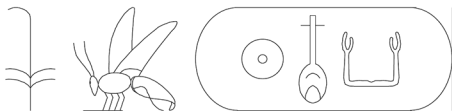
() , que significava la solarització del déu Horus, consubstancial amb el

rei, ja que l'or és la «carn» de Re) i el de **fill de Re** () , que converteix el

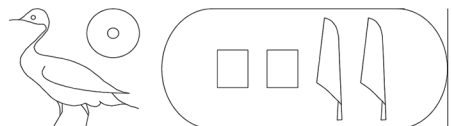
faraó en un ésser generat pel sol). A partir de la dinastia V, el protocol faraònic canònic de cinc títols quedà definitivament constituït, i tots els reis d'Egipte els exerciren des d'aleshores. El rei tenia un nom propi o un epítet per a cada títol. Els cinc noms propis o epítets, corresponents als cinc títols, eren els que l'identificaven i singularitzaven. Nosaltres anomenem els faraons per un dels cinc noms, normalment el que correspon al títol de «rei de l'Alt i Baix Egipte» o al títol de «fill de Re». Aquests dos noms són precisament els que s'escriuen

dins dels anomenats **cartutxos**. Tot seguit teniu, a tall d'exemple, part del protocol del faraó **Pepi II**, darrer de la dinastia VI: els títols de «rei de l'Alt i Baix Egipte» i «fill de Re», seguits dels cartutxos amb els noms propis del rei:

Rei de l'Alt i el Baix Egipte – Neferkare



Fill de Re – Pepi



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

El Primer Període Intermediari és una etapa crucial pel que fa a l'espiritualitat egípcia. Durant el Regne Antic, el faraó havia tingut uns destins d'ultratomba exclusius i solars. La resta dels mortals, en canvi, havien mantingut el ritual funerari ctonicoagrari ancestral, d'origen Neolític. Ara, els dos rituals s'apropen i comencen a fer-se compatibles i complementaris. Rei i súbdits ja no tenen destins d'ultratomba diferents, sinó que comencen a compartir un més enllà únic format per elements ctònics i solars alhora. Però són els elements ctònics, més col·lectius, els que dominen. La divinitat ctònica per excel·lència és Osiris. Per tant, **el més enllà, tant reial com comú, s'osiritza**. Si abans només el faraó mort s'identificava amb el déu, ara tots els difunts esdevenen Osiris, personificació de les plantes cultivades, de les llavors que germinen i dels morts que ressusciten.

Amb Montuhotep II comença el **Regne Mitjà** (2050-1800 aC; XI-XII dinastia). Montuhotep va fer de la seva ciutat, Tebes, la nova capital d'Egipte. Es va fer enterrar a la **necròpoli tebana**, que els seus immediats predecessors havien inaugurat, no en un complex piramidal, sinó en una monumental tomba-temple construïda a **Deir el-Bahari**. La divinitat principal de Tebes aleshores era **Montu**, un déu falcó de la guerra; motiu del nom del rei, que significa 'Montu està satisfet'. Però amb l'adveniment de la dinastia XII, Montu deixa pas a **Amon** com a divinitat preeminent. Amon és un déu-faraó, personificació del poder polític i militar. Diversos faraons de la dinastia XII s'anomenen **Amenemhat**, que significa 'Amon és al capdavant'. Els altres porten el nom de **Sesostris**. Aquests sobirans van conquerir la Baixa Núbia i van construir poderoses fortaleses defensives i de control tant a Núbia com al delta oriental, aquí per a prevenir noves irrupcions dels asiàtics. Mentre que la Baixa Núbia passava a control egipci, a l'Alta Núbia, al voltant de la tercera cascada (regió de Dongola), es va constituir el **regne de Kerma**, un estat nubí autòcton amb una capital monumental (Kerma) i una poderosa reialesa, els membres de la qual es van fer enterrar en grans tombes tumulars. En l'àmbit econòmic, els faraons de la dinastia XII es van dedicar a la magna empresa de **bonificar l'oasi d'El-Fayum**, on van obtenir grans extensions de noves terres de cultiu. Aquests reis no van governar des de Tebes, tot i que també n'eren originaris, sinó des de diverses «capitals itinerants» instal·lades a la vall del Nil, però a prop de Fayum. Es van fer enterrar a les necròpolis d'aquella zona (a Saqqara, Dashur, Lisht o Hawara), i llurs tombes reprenen la tradició del Regne Antic, però molt matisada per les noves doctrines osirianes. Es tracta de petites **piràmides de tovo**t revestides de **pedra** (d'entre 60 i 70 metres d'alçada) amb temple funeràri, però sense complex piramidal, sense eix est-oest, sense anepígrafes (els *Textos de les Piràmides* han desaparegut) i amb una disposició interior de pasadissos i de cambres funeràries de caràcter «laberíntic». Tot plegat revela que **l'antic culte exclusivament solar ha deixat pas a una nova soteriologia en la qual es combinen els elements solars i els osirians**.

El Regne Mitjà és un període molt dinàmic culturalment, sobretot en l'àmbit literari. És l'època de l'egipci clàssic i de relats com la *Història de Sinuhé*. Pel que fa als textos funeraris, ara es fan servir els anomenats *Textos dels Sarcòfags*, en els quals Osiris té un paper molt destacat i que, contràriament al que passava amb els *Textos de les Piràmides*, són col·lectius, destinats a la resurrecció de qualsevol egipci. De fet, estan inscrits a l'interior de milers de sarcòfags de difunts.

Al final de la dinastia XII, l'estat i la monarquia tornen a debilitar-se i s'inicia el **Segon Període Intermediari** (1800-1550 aC; XIII-XVII dinastia). Egipte perd la Baixa Núbia i, ben aviat, torna a quedar dividit en dues parts. Al Baix Egipte té lloc la invasió dels anomenats hikses, nous grups d'asiàtics semites que s'instal·len al delta i a l'Egipte mitjà, i que s'egiptitzen completament i assumeixen el déu Seth com a divinitat principal (com a senyor de la guerra, identificat amb el déu semític Baal). Els caps dels hikses, instal·lats a la ciutat d'**Avaris**, arriben a proclamar-se faraons (XV i XVI dinastia). Els hikses intro-

dueixen a Egipte el cavall i el carro de guerra, que, a partir del Regne Nou, apareixeran representats als relleus reials. Mentrestant, a l'Alt Egipte, són novament els senyors de **Tebes** qui aconseguen el control de la regió. També es proclamen reis, i funden la XVII dinastia. Hiksés i tebens s'enfronten en una altra cruent guerra, que acaba amb la victòria dels segons. Els hiksés són expulsats d'Egipte, i en la memòria col·lectiva egípcia queden assimilats a l'estranger desestabilitzador i al caos, de manera que la seva expulsió s'interpreta com la reactualització de l'episodi arquetípic de la victòria del rei, campió de l'ordre sobre el caos.

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

Dos importants fenòmens històrics tenen lloc durant la dinastia XVIII: l'accés al tron d'una dona, la reina Hatshepsut, i la reforma religiosa d'Amenhotep IV o Akhenaton. **Hatshepsut** va començar a governar com a regent del seu fillastre Tutmosis III, però ben aviat va «gosar» proclamar-se «faraó»: va adoptar el protocol faraònic, exclusiu dels reis, va assumir l'arquetipus reial masculí, i es va fer representar com un faraó mascle, cosa inevitable si volia exercir la reialesa. És un cas únic en la història d'Egipte, que els egipcis posteriors van veure com una transgressió, raó per la qual la memòria de Hatshepsut fou perseguida. Per a nosaltres, és un cas molt interessant per a analitzar la força dels arquetipus en les societats de discurs mític. Pel que fa a **Amenhotep IV**, va pujar al tron amb aquest nom, i a Tebes. Però en el cinquè any de regnat va canviar el seu nom per **Akhenaton** (= 'el mitjancer d'Aton') i es va traslladar

a una ciutat de nova construcció que va convertir en capital: **Akhetaton** (= 'l'horitzó d'Aton') o **Tell el-Amarna**, a l'Egipte mitjà. En efecte, Akhenaton, trencant amb tota la tradició religiosa politeista anterior i, sobretot, amb la teologia vinculada al déu Amon, proclamà l'existència d'un déu únic, omnipotent, creador i incognoscible, manifestat en el disc solar, l'**Aton**. Com que déu és incognoscible, el rei es constitueix en el mitjancer entre ell i els homes: som davant de la **primera religió monoteista i revelada de la història**. De fet, el faraó sempre havia tingut un paper de mitjancer, però ara pren un caire completament nou: de catalitzador còsmic passa a ser el «profeta» de déu davant dels homes. Com a ésser únic i creador, el déu d'Akhenaton es diferencia de la natura, que és la seva «obra»: un dels principis fonamentals del discurs mític, el de la integració còsmica, es perd. Akhenaton va perseguir els cultes de totes les altres divinitats, en especial d'Amon, el nom del qual va fer esborrar dels monuments. La seva reforma va tenir importants repercussions en el camp de l'art, en el qual s'introduí l'anomenada «estètica d'Amarna», un seguit de nous principis estètics d'acord amb la nova teologia (manca de representacions divines; representació del disc solar i dels raigs; figures andrògines i fortament simbòliques del rei, la reina **Nefertiti** i les princeses; nous cànons en la representació del cos i de la cara...). En el camp de la literatura, Akhenaton va compondre el famós i inspirat **Himne a Aton**, un cant a la divinitat i a les seves obres. Però el politeisme i els principis del discurs mític eren quelcom massa arrelat en l'espiritualitat egípcia, i la reforma atoniana no va prosperar. Quan Akhenaton va morir, tot va tornar a la «normalitat» i, igual que Hatshepsut, el rei «heretge» va ser sotmès a una severa *damnatio memoriae* (= 'persecució de la memòria'). Un dels successors immediats encarregats de tornar a l'ortodòxia amoniana va ser el famós Tutankhaton (= 'imatge vivent d'Aton'), que va haver de canviar-se el nom pel de **Tutankhamon** (= 'imatge vivent d'Amon').

Un cop extingida la dinastia XVIII, comença l'època dels **Ramèssides** (XIX i XX dinastia). En el panorama proximoriental, el regne de Mitanni ha deixat pas a un estat més fort i perillós per als interessos egipcis: l'**Imperi hittita**, creat pels hittites, un poble d'estirp i llengua indoeuropees. El faraó **Ramsès II** s'hi va enfrontar en la famosa **batalla de Qadesh**, en la qual no va haver ni vencedors ni vençuts, però que cada part va considerar com a victòria. En realitat, el resultat va fer evident una paritat de forces que va conduir a l'estipulació d'un **tractat de pau**, el primer de text conegut de la història. Egipcis i hittites es repartien la franja sirio-palestina: els primers conservaven la regió del sud (Canaan, Palestina i el sud de Síria, fins a Qadesh), i els segons, la del nord (nord de Síria). Ramsès II també és conegut per la infatigable activitat edilícia. A part de les construccions a Karnak (sala hipòstila) i a Luxor, i del seu temple funerari (Ramesseum), va edificar els famosos temples rupestres d'**Abu Simbel**, a la segona cascada, al límit entre l'Alta i la Baixa Núbia, dedicats a ell i a la seva esposa **Nefertari**.

En el segle XII aC, un nou perill amenaçà l'imperi dels faraons: el dels **pobles del mar**, segons els anomenen els textos egipcis. De fet, es tracta d'un ampli procés que comença a Europa i involucra tot el Pròxim Orient. A Europa te-

nen lloc importants migracions de pobles d'estirp indoeuropea, una part dels quals irromp a la península balcànica i avança fins a la Mediterrània oriental, desplaçant les poblacions que troba al seu pas, i provoca la desaparició de la civilització micènica i de l'Imperi hittita, que és esborrat de la història. El substituiran un conjunt de petits «regnes neohittites» que acabaran absorbits bé pels egipcis, o bé pels assiris, la futura nova potència del Pròxim Orient. Pel que fa a Egipte, durant el regnat de **Mineptah**, fill i successor de Ramsès II, una poderosa confederació de libis i de pobles del mar va atacar el delta occidental del Nil. El faraó va aconseguir derrotar-la severament i allunyar temporalment el perill, però uns anys més tard, en època de **Ramsès III**, els pobles del mar van tornar a atacar Egipte, ara per tres fronts: Líbia, la Mediterrània i Palestina. Ramsès III va derrotar primer els libis i després, en una decisiva batalla naval que va fer representar al seu temple funerari de Medinet-Habu, els pobles del mar. Egipte quedà sa i estalvi, i els pobles del mar es desintegraren. Alguns grups s'instal·laren a les costes de la Mediterrània oriental i central: els *libu* i els *mashauash* a Líbia; els *peleset* o filisteus a Palestina; els *shardana* i els *shakalash* a Sardenya i Sicília, respectivament. Els *mashauash* de Líbia van començar a infiltrar-se pacíficament al Baix Egipte, adoptant els costums i la cultura egípcia. La franja siriopalestina va quedar sota l'òrbita dels egipcis. Amb els darrers Ramèssides, fins a **Ramsès XI**, que per a nosaltres només són noms, el Regne Nou egipci entra en declivi. Les possessions asiàtiques i africanes es van perdre i l'autoritat del rei es debilita, sobretot enfront del poderós clergat d'Amon de Tebes, amb el qual la monarquia manté un fort pols que acaba desgastant l'un i l'altre. A l'Alta Núbia, al voltant de la quarta cascada del Nil, el domini egipci és substituït per un nou regne nubi autòcton, però fortament egiptitzat: el **regne de Kush**, amb capital a **Nàpata**. Desaparegut Ramsès XI, el seu visir del Baix Egipte, **Esmendes**, el substitueix en el tron fundant la dinastia XXI, amb la qual comença el Tercer Període Intermediari.

Des del punt de vista de les creences funeràries, en el Regne Nou el procés d'apropament entre el món solar i l'osirià es completa. **Osiris i Re es fonen en una única divinitat funerària, Osiris-Re, que presideix el més enllà de tots els difunts (rei i súbdits)**. El món d'ultratomba també és únic i té elements provinents tant de la tradició solar com de l'osiriana. Però, com ja hem dit, en aquest procés **l'element osirià, que és l'element col·lectiu, domina per sobre de l'element solar**. Podríem dir que mentre que Osiris mai no se solaritza, Re pren ara una forma osiriana, la forma d'un déu moltó, mort i en descomposició, que navega amb la seva barca pel món subterrani. En efecte, el motiu principal dels textos funeraris és ara el del viatge nocturn del Sol mort pel regne subterrani de les tenebres. El viatge és ple de perills: el Sol ha de passar per les diferents regions infernals, plenes de monstres i d'esperits malignes, però al final de la nit aconsegueix arribar a l'horitzó oriental del cel i ressorgir victoriós sobre la mort i les tenebres en un nou dia. Els difunts, incorporant-se a la barca de Re, comparteixen el destí resurreccional. Això és el que ens expliquen els textos funeraris, com ara el **Llibre dels Morts**, que val per a tots els difunts, o els llibres inscrits a les tombes reials de la Vall dels Reis (entre ells, el *Llibre de qui és a l'Infern*, el *Llibre de les Portes* i el *Llibre de les Cavernes*), que

reprenen les idees col·lectives, però són d'ús exclusiu dels faraons. En virtut de la «multiplicitat d'aproximacions», els difunts poden tenir també com a destí soteriològic els «camps elisis» o «paradís» d'Osiris. Un altre element essencial de la nova soteriologia és el judici osirià: el difunt ha de ser reconegut apte per a incorporar-se al més enllà d'Osiris. Davant del déu i de quaranta-dos jutges, el difunt recita la «confessió negativa», és a dir, enumera els quaranta-dos «pecats» que no ha comès. En una balança, el seu cor, d'una banda, i un símbol de la deessa de la veritat Maat, de l'altra, estan en equilibri (psicòstasi = 'pesada de l'ànima'). Si es mantenen així al llarg de la confessió, el difunt és reconegut «just de parla» i pot accedir a la salvació osiriana. Si la balança es desequilibra, vol dir que el difunt menteix i immediatament és destruït per un monstre.

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

A partir del **Tercer Període Intermediari** (1085-715 aC; XXI-XXIV dinastia), el centre de gravetat del poder bascula de l'Alt Egipte al delta. Tebes deixa de ser la capital del país, substituïda per ciutats del Baix Egipte, com ara **Tanis** o **Bubastis**. Les tribus líbies dels *mashauash*, que des dels temps de Ramsès III s'havien anat instal·lant pacíficament al delta i s'havien egiptitzat completament, acaben aconseguint el tron faraònic. Però els diferents prínceps libis rivalitzen entre ells i actuen d'amagat del poder reial, originant el període conegut com **anarquia líbica** (XXII-XXIV dinastia). Aquest període s'acabà amb



la intervenció kushita a Egipte. Com hem vist, quan va acabar la dominació egípcia de l'Alta Núbia, es va constituir en aquella regió un regne nubí autòcton amb capital a **Nàpata**, però fortament egiptitzat: el **regne de Kush**. Nàpata fou una gran ciutat, als peus del *djebel Barkal* ('muntanya sagrada'), que les tradicions egípcia i núbica consideraven l'indret d'origen del déu Amon. Per això, a la zona cultural de la ciutat s'alçava un gran temple dedicat a aquesta divinitat, que, com a Egipte, simbolitzava i protegia la monarquia. Nàpata tenia associades diverses necròpolis reials, en les quals els reis, recuperant les més antigues tradicions egípcies, s'enterraven en tombes en forma de piràmide de petites dimensions i molt aguda. Quan, a les acaballes del segle VIII aC, els sobirans kushites es van sentir prou poderosos, van conquerir Egipte i el van incorporar a llur regne. Els egipcis els van acceptar com a reis: es tracta de la dinastia XXV, amb la qual comença la **Baixa Època** (715-332 aC; XXV-XXX dinastia). Però el domini kushita va durar poc, en part perquè va haver de fer front a les pretensions expansionistes dels **assiris**, que van arribar a conquerir Egipte, i en part perquè els prínceps libis de la ciutat de **Sais**, al delta, els van disputar el poder. Finalment, els kushites van haver de retirar-se a llurs possessions sudaneses; allà, el regne de Kush, primer amb capital a Nàpata i després a **Meroe**, molt més al sud, a prop de la sisena cascada, va continuar la seva història autònoma fins al segle IV de l'era cristiana.

Després de la retirada dels kushites, Egipte quedà en mans dels prínceps de Sais, que expulsaren els assiris, es proclamaren faraons i fundaren la dinastia XXVI. És l'anomenada **Època Saïta**, que es caracteritza des d'un punt de vista cultural per un retorn a les tradicions més antigues, preses com a «clàssiques». L'Època Saïta va acabar el 525 aC, quan els **perses** conqueriren Egipte i en feren una satrapia del seu vast imperi. Però el domini persa fou mal tolerat pels egipcis, que es van aixecar contra els invasors i van aconseguir expulsar-los. Les efímeres dinasties XXVIII a XXX van ser les últimes dinasties indígenes. L'any 342 aC, els perses reconqueriren el país. Només deu anys després, el 332, però, **Alexandre de Macedònia**, vencedor del darrer rei persa, Darios III, entrà a Egipte i fou acollit com un alliberador. Alexandre fundà la ciutat d'**Alexandria** a la costa mediterrània, destinada a ser la capital del país a partir d'aleshores i una gran metròpoli del món hel·lenístic i romà, tant des d'un punt de vista econòmic com cultural. L'imperi d'Alexandre substituï l'imperi persa al Pròxim Orient i a Egipte. Després de la mort d'Alexandre (any 323 aC), el tron d'Egipte va acabar en mans d'un dels seus generals: **Ptolomeu, fill de Lagos**, que va inaugurar la **dinastia dels ptolomeus** o **làgides** (306-30 aC). Els ptolomeus governaren des d'Alexandria com a sobirans hel·lenístics i no s'egiptitzaren mai, tot i que mantingueren els cultes egipcis. A ells es deuen els famosos temples ptolomaics d'**Edfu**, **Esna**, **Kom Ombo** i **Files**. La darrera de les reines làgides, la famosa **Cleòpatra**, va haver d'enfrontar-se a la potència romana. Aliada del triumvir **Marc Antoni**, va ser derrotada juntament amb ell pel triumvir **Octavi** a la **batalla d'Actium** (any 30 aC). Egipte va passar a mans dels emperadors romans, que en feren una possessió personal. Començà

així l'època **romano-copta**, durant la qual el país es va cristianitzar i va deixar enrere la seva antiga religió i cosmovisió. La civilització faraònica desaparegué així de la història.

### 3.4. Reialesa faraònica, cultura i cosmovisió

Com dèiem, les arrels saharianonilòtiques de l'antic Egipte expliquen moltes de les seves peculiaritats dins del context de les «grans civilitzacions» del món antic. Ja ho afirmava Heròdot (*Històries II*, pàg. 35): «els egipcis [...] han desenvolupat uns costums i unes lleis contràries en gairebé tot a les de tots els altres homes», la qual cosa ell atribuïa al «clima particular» d'Egipte i al seu riu, que «és diferent en la seva naturalesa de tots els altres rius», però que caldria explicar més aviat per aquesta pertinença d'Egipte a un complex cultural diferent del de les altres civilitzacions conegudes i descrites per l'historiador grec (proximorientals i clàssiques). Sens dubte, com avançàvem abans, el tret més definidor de la civilització egípcia, compartit per moltes cultures africanes antigues i modernes tradicionals, és el que l'etnògraf de principis del segle XX **James G. Frazer** va anomenar *reialesa divina*. Tot a Egipte gira al voltant de la figura del **faraó**, un autèntic catalitzador de forces còsmiques i socials. Per això no és cap reduccionisme parlar de l'antiga civilització del Nil com de l'**Egipte faraònic**.

La funció principal del faraó, abans que les feines de govern i militars, és la de **mantenir l'ordre còsmic** (és a dir, la *Maat*, l'harmonia universal, la veritat, la justícia, l'equilibri...) i la de fer d'**intermediari entre el món dels déus i el món dels éssers humans**: als primers, els ha de consagrar temples i garantir el culte diari per tal que concedeixin harmonia, abundància i benestar; i als segons, els ha de fer arribar aquest benestar i els ha d'assegurar una vida plena i rica. Es tracta, de fet, d'una relació antropològica de «do i contra-do». Les feines polítiques i militars del rei s'inscriuen en aquestes funcions còsmiques: quan el faraó governa, imparteix justícia o assegura el manteniment de la xarxa d'irrigació, és a dir, que estén fins a l'àmbit més tangible la seva missió còsmica; i quan se'n va a la guerra, assumeix l'arquetipus del campió de l'ordre còsmic que lluita contra el caos (l'enemic estranger, que, com que no és egipci, representa la no-cultura, és a dir, el desordre), raó per la qual es fa representar una i altra vegada amb la imatge arquetípica de la massacre de l'enemic vençut. Podríem dir que **el faraó és al servei de la comunitat a la qual ha de garantir el benestar i el desenvolupament**; per això, el terme egipci *hem*, que nosaltres traduïm habitualment per 'majestat', també significa 'servidor'.

Figura 7. Vista de la Vall del Nil des de l'altiplà desèrtic.



En primer terme, el Ramesseum o temple funerari de Ramsès II.  
Foto: R. Orcau.

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

«La vida dels reis dels egipcis no era com la dels altres homes que exerceixen un poder autocràtic i actuen segons els sembla, sense haver de retre comptes, sinó que tots els seus actes estaven regulats per prescripcions fixades a les lleis, no només els seus actes de caràcter administratiu, sinó també els que tenien a veure amb la manera com ocupaven el temps de cada dia i amb els aliments que menjaven. [...] I les hores tant del dia com de la nit les passaven d'acord amb un pla; i a les hores establertes era absolutament obligat per part del rei que fes el que les lleis estipulaven i no el que a ell li semblés millor. [...] Perquè hi havia un temps assenyalat no només per a les seves audiències i judicis, sinó també per a les passejades, banys i estades amb la seva esposa i, en una paraula, per a cada acte de la seva vida. I existia per als reis la prescripció que consumissin aliments selectes: menjaven només carn de vedella i d'ànec i bevien només una quantitat establerta de vi.»  
Diodor de Sicília (*Biblioteca històrica I*, pàg. 70)

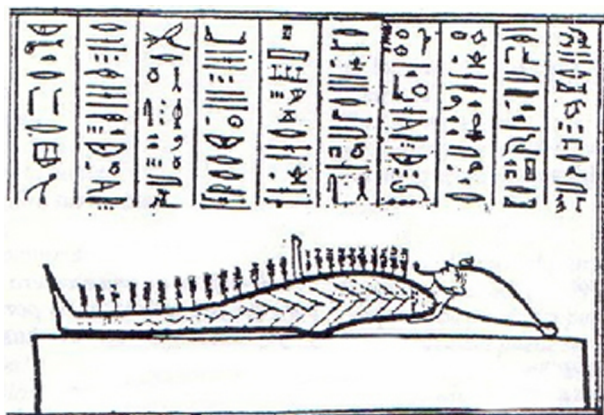
Figura 8. Estàtua de Ramsès II amb la corona blava i el ceptre. Museu egipci de Torí.



Foto: N. Torras

En termes mitològics, la **doctrina egípcia de la reialesa** es personifica en dues grans divinitats: **Horus**, el déu falcó, que és la figura mitològica del **rei viu**, en la plenitud del seu poder, i **Osiris**, el déu mort i ressuscitat, que és la figura mitològica del **rei difunt** i ressuscitat en el més enllà, així com de tots els ancestres de la reialesa. En el mite, com és sabut, Horus és fill d'Osiris, el «primer rei», i d'Isis, la seva esposa; Isis el va concebre quan Osiris ja era mort, mitjançant la màgia. En efecte, Osiris és, en realitat, un típic «déu que mor» d'origen Neolític, com els que hem estudiat en la unitat 2, un déu que és assassinat al principi dels temps i del cos del qual broten les plantes alimentàries (en aquest cas, l'ordi, amb el qual el déu s'identifica). De vegades se'l representa estirat i momificat (mort), amb la corona (rei) i amb espigues que li surten del cos (ordi). Per tant, és una divinitat de la fertilitat i de l'abundància, identificat amb el rei atès que aquest continua distribuint benestar després de mort des del més enllà. En canvi, Horus és un déu enèrgic i poderós, i a ell s'associa el rei viu com a potent governant d'Egipte i del món. **El binomi Osiris-Horus expressa el principi de la legitimitat dinàstica**: tot rei successor és Horus i, per tant, fill legítim del predecessor difunt, que és Osiris. No cal dir que és l'arquetipus i que això era el que importava per als egipcis, més enllà de si el rei successor era o no fill carnal del rei predecessor (en molts casos no ho va ser): la «realitat» dels egipcis és la «realitat transcendent», no la nostra realitat immanent.

Figura 9. Imatge d'Osiris momificat, déu de la fertilitat i de la resurrecció del cos del qual broten espigues d'ordi.



Font: J. Vandier. *Le papyrus Jumilhac* (París, 1961).

En termes polítics, l'antic Egipte es va organitzar, ja des dels orígens de la monarquia a l'Alt Egipte predinàstic, com un **estat monàrquic territorial**, és a dir, constituït no per un nucli urbà central i el seu territori, sinó per un territori més o menys extens que comprenia diversos nuclis urbans, tot sota l'autoritat central del rei. Això distingeix profundament les concepcions polítiques originals dels egipcis i les dels mesopotàmics, també creadors d'estats primerencs. Els darrers, en efecte, s'organitzaren d'entrada en ciutats-estat, i no va ser fins al final del tercer mil·lenni aC –quan l'organització estatal territorial dels egipcis ja tenia un mil·lenni– que van crear el primer estat territorial. En realitat, però, a l'Egipte predinàstic van coexistir dos «models» polítics diferents: el «territorial», propi de la reialesa de l'Alt Egipte, i l'«urbà», propi de les ciutats del Baix Egipte o delta. El primer procés d'unificació del país, que va conduir a l'inici del dinàstic (dinastia I), fou dut a terme per la reialesa predinàstica de l'Alt Egipte (cap al 3100 aC), que va imposar la seva concepció política. Per això, durant els mil·lennis següents, cada vegada que la monarquia s'afeblí i l'estat es fragmentà (Períodes Intermediaris), les ciutats del delta recuperaren l'autonomia, mentre que l'Alt Egipte es dividí en principats territorials, pas previ a una nova unificació de l'Alt Egipte, primer, i de tot el país, després. **Tots els processos d'unificació d'Egipte, tant l'original com els que van tenir lloc després de cada Període Intermediari, començaren pel sud, perquè del sud era originària la «cultura política» de l'estat territorial unificat.** Com que, a l'inici, va ser l'Alt Egipte qui va conquerir el delta i va unificar el país, va ser la doctrina de la territorialitat i de la centralització la que va esdevenir la doctrina de l'estat faraònic.

Pel que fa a la **cosmovisió dels egipcis**, els clàssics ja consideraven que es tractava del poble més religiós del món. En efecte, és en la literatura religiosa i àulica i en la iconografia on tenim alguns dels exemples més «purs» i sofisticats d'allò que hem anomenat «discurs mític». **Per als egipcis, totes les accions i tots els objectes «reals», sagrats, dignes de ser recordats, van tenir lloc o van ser creats al principi dels temps, en el moment de la cosmogonia, que ells anomenaven *sep tepy*, la 'primera vegada'.** Mentre que és possible la biografia d'un funcionari, perquè és un ésser profà, immanent, no és imaginable

la biografia d'un faraó, perquè el faraó és Horus i la «biografia» d'Horus ja és coneguda: la vida del déu va transcórrer en el temps primordial, forma part de l'ordre transcendent del món i està recollida en el mite, que és el registre narratiu dels fets primordials, sagrats i ontològicament significatius. Tot allò que és significatiu ho és perquè remet a accions desenvolupades pels déus en el moment de la creació. Una batalla només té sentit si és l'actualització de l'antiga lluita de l'ordre contra el caos, si evoca la victòria d'Horus (el rei) sobre Seth (els enemics d'Egipte). Per això, en la iconografia bèl·lica del Regne Nou és el faraó qui s'enfronta sol als exèrcits estrangers i els anihila. També per això, en totes les èpoques, l'activitat militar i les victòries dels reis s'iconografien amb el conegut motiu del faraó que es disposa a sacrificar amb la maça l'enemic vençut i agenollat. No és cap «fotografia» d'una realitat factual; es tracta del «significat» dels fets, del seu «sentit real». El discurs mític d'Egipte, potser més que el de qualsevol altre poble de l'antiguitat, nega la història en el sentit elidià de l'expressió: tot esdeveniment històric important és reconduït a un arquetipus transcendent, de manera que s'anul·la allò que té d'específic, de singular, que és precisament allò que «per a nosaltres» li confereix valor.

Aquí rau l'enorme dificultat amb la qual es troba l'historiador de l'antic Egipte quan treballa amb les fonts escrites i iconogràfiques que els egipcis ens han deixat. No és que de les fonts no es puguin «deduir» fets i, sobretot, conjuntures històriques; és que **aquestes fonts no tenen cap intencionalitat ni funció «històrica» en el nostre sentit del terme, de manera que l'historiador no ha d'oblidar que cal «traduir» d'un discurs a l'altre allò que els egipcis expressen.** Els egipcis no concebien una successió cronològica de fets singulars del passat, sinó que creien en una successió d'actualitzacions d'arquetipus primordials; per a nosaltres hi ha un temps lineal i un «avenç», per a ells hi ha un temps primordial i un constant «retorn» a ell, perquè és això el que confereix significat als fets i a la vida humana i còsmica mateixa. Per aquest motiu, els egipcis no podien concebre un «registre» dels fets del passat en un sentit «històric». Quan fan llistes de reis o annals, el que fan són llistes d'ancestres (com totes les cultures de discurs mític) o registres de cerimònies, ritus o actes reials estereotipats. Els pitjors «errors» d'hermenèutica històrica s'han produït precisament quan els textos i les imatges dels egipcis s'han interpretat literalment, com si ells i nosaltres parléssim el mateix llenguatge ontològic. Des dels anys setanta i vuitanta, els investigadors han alertat sobre el problema, i avui dia els mètodes dels egiptòlegs s'han afinat molt: el nombre de «fonts històriques» s'ha reduït dràsticament, però la qualitat de les interpretacions i de les reconstruccions ha augmentat també de manera molt significativa. Tot això permet entendre què es vol dir quan es parla del «conservadorisme» egipci o de la «rigidesa» dels cànons i de les temàtiques artístiques, o de la repetició de motius. **No es tracta de «manca d'imaginació» o de «manca de llibertat» en l'expressió; és que s'està expressant una ontologia completament oposada a la nostra, en la qual allò que compta són les «repeticions» i les constants «actualitzacions» d'allò que és realment significatiu, i no l'especificitat de cada situació.** Allà on voldríem fets i dades hi tenim repeticions d'arquetipus; allà on demanariem detalls singulars hi ha tòpics literaris i iconogràfics repe-

tits una vegada i una altra; fins i tot allà on sembla que el discurs es faci més «factual» (annals de les campanyes asiàtiques de Tutmosis III; relat de la batalla de Qadesh «vençuda» per Ramsès II; textos al·lusius a la victòria naval de Ramsès III sobre els «pobles del mar»), els estereotips i la finalitat no historiogràfica de la narració fan difícil destriar allò que és «històric» d'allò que no ho és (i com que citem Qadesh, assenyalem que la «pretensió» de victòria de Ramsès II en una batalla en la qual hi va haver un clar vencedor no és «propaganda», sinó «arquetipus»).

Figura 10. Façana del temple de Ramsès II a Abu Simbel.



Temple excavat a la roca que fou traslladat als anys seixanta amb motiu de la construcció de la gran presa d'Assuan.  
Foto: R. Orcau.

### 3.4.1. Les concepcions de l'espai

Fins ara ens hem referit a la doctrina del poder i als arquetipus temporals. Com sabem, però, en les civilitzacions de discurs mític també són determinants els arquetipus espacials. En el pensament egipci antic, paral·lelament a la geografia profana de l'administració, hi havia una **geografia sagrada i perenne, la representació de la qual fou gravada sobre els murs dels temples de tot el país**. Aquesta topografia sagrada es representava mitjançant sèries de genis que personificaven cadascuna de les regions d'Egipte (*sepat*, pl. *sepaut*), amb els canals, terrenys agrícoles i territoris pantanosos. Sovint, les sèries geogràfiques eren encapçalades pel faraó, que, com a garant de l'ordre còsmic, ofería el territori de l'Alt i el Baix Egipte a la divinitat principal del temple. Aquests genis geogràfics anaven acompanyats de textos jeroglífics que al·ludien als productes aportats per cada regió, així com a divinitats, mites i arquetips. Es tractava d'una representació sacralitzada del país que havia passat per un ritual d'activació i que, per tant, no només simbolitzava, sinó que captava, l'essència dels territoris figurats. Per a un egipci, aquesta geografia sagrada fixava i transmetia la manera consagrada del país, la hipòstasi del territori que reconeixien les divinitats, la que era ritualment més eficaç. No importava si era gaire ajustada o fidel a la realitat, sinó el grau d'eficàcia en el contacte amb la divinitat.

La reactualització de la hipòstasi geogràfica varià al llarg del temps en funció de la teologia local i de la ubicació al temple, edifici en el qual cada element arquitectural tenia un significat còsmic i una funcionalitat pròpia.

Definir el terme *sepat* (𓆎) és una qüestió una mica complexa. Aquest signe, situat a la base dels emblemes sobre el cap dels genis geogràfics, simbolitza una quadrícula de terrenys agrícoles limitats per canals. Aquest paisatge agrari es pot veure actualment en algunes zones rurals d'Egipte. Es tracta d'un territori guanyat a les zones inundables, dividit en parcel·les per a ser conreat. Hi ha un cert consens entre els especialistes a afirmar que al final del Regne Antic el terme *sepat* designava una circumscripció administrativa. Entre finals del Regne Mitjà i l'època ptolemaica, el terme passà a referir-se, però, a una metròpoli religiosa i un rerepaís. Si la geografia profana era efímera i mutable, la geografia sagrada es fonamentava en mites i en arquetips. Ara bé, quan analitzem de prop i diacrònicament aquestes representacions geogràfiques, observem que es produí una certa interacció entre la conceptualització sacralitzada i la dinàmica històrica dels territoris.

Figura 11. Detall de processó geogràfica a la sala hipòstila interior del temple de Sethy I, a Abydos.



Foto: N. Torras

Per què els sacerdots representaven aquesta geografia sagrada als murs dels temples? Per a respondre aquesta qüestió primer cal comprendre el rol del temple com a construcció simbòlica. En el pensament egipci antic, el temple simbolitza l'indret d'emergència del món en el *sep tepy* (la 'primera vegada', el temps primordial). **El nucli del temple, el santuari, s'instal·la simbòlicament sobre el turó primordial, i l'edifici sencer esdevé la imatge del cosmos organitzat, un microcosmos.** És per això que la decoració del sostre reproduïx el cel, pintat amb estrelles o ple d'ocells amb les ales desplegadas i constel·lacions estel·lars en forma de zodíac. Als arquitraus es reproduïxen la cursa solar i el cicle lunar. El basament, en canvi, representa la terra d'Egipte, amb les sèries geogràfiques simbolitzant les regions en perfecte ordre i harmonia. Altres vegades als basaments hi ha simplement representades les plantes dels aiguamolls. Dins de la sala hipòstila, les columnes en forma de canyes de paper, amb la flor oberta o tancada, evoquen la imatge d'una terra rica en vegetació i fecunda, sorgida del túmul primordial. L'espai entre el cel i la terra es concep com la suma de quatre regions espacials que fan referència als quatre



punts cardinals. Per aquest motiu, la decoració d'un tema determinat –com ara la cursa quotidiana del sol– pot estar repartida sobre quatre murs diferents formant enmig el que s'anomena un «quadrat còsmic».

Figura 12. Segona sala hipòstila del temple de Sethy I, a Abydos.



Foto: N. Torras

Quina era la funció del temple i de la decoració per al conjunt de la societat egípcia? D'entrada, cal descartar tota comparació amb una església cristiana o amb una mesquita musulmana: el temple egipci no és un lloc de reunió dels fidels per a pregar o sentir sermons. El temple egipci és, sobretot, un edifici «funcional» (d'acord amb el concepte de «funcionalitat» del discurs mític) consagrat a l'activitat més essencial de la vida terrestre: el manteniment de la creació. En la cosmovisió dels egipcis, les forces obscures del caos havien precedit l'aparició de l'univers organitzat. Un cop repel·lides cap a l'exterior de l'univers organitzat, al voltant del seu perímetre, continuaven amenaçant aquest ordre. Els déus conservaven l'existència d'aquest fràgil univers ordenat. Aquests déus, que apareixen arreu de l'univers sota multiplicitat de formes, també eren presents a la terra en les seves residències: els temples. **El rol d'aquest edifici i del seu personal era preservar l'estàtua divina de tota força maligna, alimentar-la i mantenir-la en perfecte estat, per tal que la divinitat que hi residia pogués dur a terme la seva feina de manteniment de l'univers ordenat.** L'egiptòleg P. Derchain considera el temple egipci com una espècie de *machine à faire marcher le monde*, una «central» en la qual l'ésser humà, representat pel faraó, podia actuar sobre les energies per mitjà dels déus que en són els detentors.

Figura 13. Vista general del temple de Medinet-Habu, Luxor, riba oest.



Foto: R. Orcau

L'estàtua del temple és sagrada i, per tant, inaccessible (excepte per a un reduït nombre de sacerdots ritualistes que poden acostar-s'hi sota determinades condicions de puresa). L'arquitectura del temple reflecteix aquesta idea. El temple, amb el perímetre sagrat, el *temenos*, està envoltat per una alta muralla que l'isola del territori profà i marca la frontera entre l'exterior i l'interior, allò impur i allò pur. A mesura que s'avança cap a l'interior, el terra del temple s'eleva, el sostre baixa, la dimensió de les sales i les cambres es redueix, i la llum disminueix fins a la foscor. La part més sagrada del temple (la *set uret* o 'gran seu') es col·loca al final d'un trajecte que s'allunya de l'exterior per mitjà de set barreres i passatges situats a l'eix longitudinal del conjunt arquitectònic. A partir de la Baixa Època (primer mil·lenni aC), a la separació axial s'afegirà un principi d'«encapsulament», que farà que cada espai exterior n'englobi un de més interior, en una disposició en cercles concèntrics a l'estil de les nines russes. En el temple d'Edfu (època ptolemaica, 323-30 aC) hi ha cinc zones concèntriques envoltant el sant dels sants, al mateix temps que també hi veiem els set passatges axials. Totes les precaucions es justifiquen àmpliament, ja que el cor del temple, la *set uret*, és el punt en el qual la densitat d'allò sagrat és màxima, on es concentra tota l'energia divina que anima l'estàtua, alhora efígie i essència de la divinitat.

Més enllà d'una manifestació piadosa o d'una acció de gràcies, un faraó erigia, doncs, un temple a un divinitat amb la finalitat que fos present sobre la terra d'Egipte gràcies a l'obra arquitectural. Per a poder funcionar, el temple havia de ser habitat per la divinitat a la qual es destinava. Tant l'estàtua com la decoració de les parets del temple, un cop ritualment activades, es convertien en suports susceptibles de ser investits per l'energia vital divina. El temple, considerat com un tot, rebia el ritual d'«obertura de la boca» (és a dir, el ritual mitjançant el qual s'insuflava la vida als fèretres dels difunts i a les estàtues) i es convertia en l'encarnació del déu que hi residia. L'estàtua del santuari, els ornaments o els emblemes, cadascuna de les sales, capelles, columnes i portes del temple, les figures dels relleus de les parets, la barca sagrada, el mobiliari, i el temple tot sencer, eren cridats a despertar-se del seu son. Si tenim present aquesta manera de pensar dels antics egipcis es comprenen millor les paraules del fragment

d'un papir funerari de les acaballes del Regne Nou que, referint-se al demiürg (déu creador), diu: «Quan el teu aspecte visible ve a la terra, allò que està gravat esdevé carn...».

### 3.4.2. Literatura egípcia

Els antics egipcis ens han deixat un gran nombre de textos produïts al llarg de totes les etapes de la seva història, des del Regne Antic fins a l'època greco-romana, i escrits en tota mena de suports (papirs, ostraques, esteles, estàtues, murs de tombes i temples, objectes) en les tres escriptures (jeroglífica, hieràtica i demòtica). Els textos poden classificar-se en quatre grans categories, d'acord amb la «jerarquia cultural»: 1) administratius, quotidians i relacionats amb el coneixement del món (mèdics, matemàtics); 2) literaris (escrits sapiencials, contes, himnes, «lamentacions» o poemes lírics); 3) àulics i celebradors (lligats a la reialesa i a les elits), i 4) religiosos, funeraris i màgics. **Els textos àulics i, sobretot, religiosos i funeraris són els que els egipcis consideraven més importants.** Els *Textos de les Piràmides*, del Regne Antic, els *Textos dels taüts*, del Regne Mitjà, i el *Llibre de la sortida de dia*, del Regne Nou (també anomenat impropriament *Llibre dels Morts*), i col·leccions de conjurs per a superar el tràngol de la mort i accedir al més enllà, ocupen la jerarquia més alta de la producció escrita de l'antic Egipte. Es tracta de textos referencials per excel·lència, és a dir, d'escrits que, a ulls d'una cultura de «discurs miticoreligiós» com l'egípcia, al·ludeixen a les veritats objectives del món enteses com el referent extern a l'ésser humà, igual com ho fan els textos científics en la nostra cultura de «discurs logicoracional».

Durant l'antic Egipte, els textos literaris, les *belles-lettres*, ocupaven, en canvi, una posició més baixa en la jerarquia cultural, per bé que eren molt preuats per les elits, i especialment per les persones lletrades, algunes de les quals es van endur a la tomba veritables biblioteques personals que incloïen sobretot, entre d'altres tipus de textos, textos literaris. Els textos literaris són autoreferencials, en el sentit que la seva raó de ser és el text i l'expressió del jo emissor, tot col·locant l'individu i no la realitat exterior al centre del discurs. Es tracta de l'oposició entre veritat objectiva i universal (textos religiosos) i experiència individual (textos literaris).

A Egipte, els textos literaris apareixen durant el Regne Mitjà, i poden referir-se tant a les expectatives que la societat posa en l'individu, és a dir, en la norma ideal, com en els anhels, sentiments i experiències particulars de l'individu. A la primera de les dues categories de textos correspon el gènere literari de les instruccions, escrits sapiencials posats normalment en boca d'un pare (alt dignatari o rei) que alligona el seu fill en les normes per a una vida ordenada i profitosa, pel seu bé i pel de la societat. Entre elles destaquen la *Instrucció de Ptahhotep*, del Regne Mitjà, i la *Instrucció d'Amenemope*, del Regne Nou, que mostra interessants paral·lels amb el *Llibre dels Proverbis* de la Bíblia.

A la segona de les categories descrites correspon el gènere literari dels contes, que relaten les aventures d'herois individuals. Entre ells **destaca especialment la *Història de Sinuhé***, que narra com el protagonista se sent forçat a abandonar Egipte en el context de les tensions successòries que es produeixen entre la mort del rei Amenemhat I i la pujada al tron del seu fill Sesostri I, i que acaba refugiant-se a Palestina. Allà esdevé gendre i home de confiança del cabdill del país de Retjenu Superior (a l'alt Líban), que el col·loca al front d'una de les seves tribus, i s'enriqueix sobretot després de vèncer en un combat singular un poderós guerrer que prèviament l'ha desafiat. Quan ha aconseguit tot l'honor, la riquesa i el poder que el seu país d'adopció li pot oferir, Sinuhé, enyorat d'Egipte, torna a la seva terra per a morir i ésser enterrat com un egipci. Aquest relat, ben conegut i àmpliament copiat a les escoles d'escribes d'èpoques posteriors, constitueix un dels textos «clàssics» per excel·lència de la literatura egípcia (en ell està molt lliurement inspirada la coneguda novel·la *Sinuhé, l'egipci* de l'escriptor finès Mika Waltari).

Altres relats del Regne Mitjà són el conte del naufrag (que explica com un naufrag és arrossegat pel mar fins a una illa meravellosa, habitada per un déu-serp senyor de tota mena de riqueses, que en un primer moment li inspira un gran temor, però que després el protegeix i finalment, quan un vaixell arriba a l'illa i el recull, li concedeix un carregament de valuosos productes perquè quan torni a Egipte els lliuri al faraó) i els contes de la cort del rei Quèops (per a entretenir el rei Quèops, quatre dels seus fills, entre ells el futur rei Kefren, li expliquen successos meravellosos ocorreguts durant els regnats de tres dels seus immediats predecessors i durant el seu).

Del Regne Nou daten altres coneguts contes, com ara *El príncep predestinat* (un vell rei és premiat amb un fill al qual les set *Hathors* vaticinen una mort abans d'hora; el rei el tanca en una torre per a evitar que el fatal destí es compleixi), *La presa de Joppa* (la ciutat cananea de Joppa –avui Jaffa, al costat de Tel Aviv– és conquerida pels egipcis gràcies a l'estratagema d'introduir-hi nombrosos soldats amagats en grans cistells), i *Els dos germans* (l'esposa d'Inpu, el germà gran, intenta seduir Bata, el germà petit, i, davant de la seva negativa, l'acusa d'intentar violar-la; Bata aconsegueix explicar a Inpu la veritat i, després de moltes peripècies i diverses metamorfosis, acaba esdevenint el faraó).

Com es pot veure, **alguns d'aquests relats recullen o giren entorn de motius literaris universals ben coneguts** que es documenten en les cultures i les èpoques més dispars, com ara el combat singular entre l'heroi i un guerrer gegantí que el desafia (història de David i de Goliat, recollida en la Bíblia a Samuel 17, 1-54), el príncep o la princesa predestinats (*La bella dorment*), la presa de la ciutat per part d'una tropa que s'hi introdueix mitjançant un engany (llegenda de la presa de Troia), o l'intent de seducció d'un jove formós i honest per part de l'esposa del seu protector o amfitrió (història de Josep i la muller de Putifar, recollida a Gènesi 39, 7-20; o el mite de Bel-lerofont i Antea, narrat a la *Ilíada VI*, pàg. 155-170, entre altres versions).

#### Lectura recomanada

Llegiu la *Història de Sinuhé* en versió catalana en l'obra de Castellanos, Gassó i Serrano citada a la bibliografia.

### 3.4.3. Art egipci

El concepte d'«art», tal com nosaltres l'entendem, neix al món clàssic i ens arriba pel Renaixement. És un concepte de la cultura occidental europea. A l'antic Egipte no existeix l'art per l'art; l'art és radicalment utilitari, en el sentit que té uns objectius molt concrets d'ordre ritual i màgic. Una obra bella era definida com una obra «eficient», és a dir, que incidia d'una manera o d'una altra en el món, per exemple, assegurant el renaixement i la vida en el més enllà d'un difunt, o l'acompliment d'un ritual (el sol fet de representar-los ho assegurava màgicament). Això explica per què la majoria de les produccions artístiques egípcies foren concebudes per a no ser contemplades. En efecte, era principalment la utilitat màgica el que es buscava. No hi havia lliure inspiració, ni intenció de comunicació o finalitat estètica. L'artista egipci fou sempre un funcionari estatal complint un deure d'estat. Les escultures, relleus i pintures eren anònimes, no les signava cap autor. Coneixem els noms d'alguns escultors i dibuixants gràcies a les tombes i a les estàtues –també per documentació escrita de la pràctica quotidiana del poblat de Deir el-Medinah, on van viure els artesans que van excavar i decorar les tombes de la Vall dels Reis–, però no perquè signessin les obres.

En el pensament egipci antic, les imatges –ja fossin sota la forma de jeroglífics, relleus, pintures o estàtues– convocaven i captaven l'essència d'allò que representaven. La imatge, creada sota paràmetres eficients i activada mitjançant el ritual d'obertura de la boca, que dotava de «vida» les representacions, estava consubstancialment lligada a la cosa o ésser que representava fins a esdevenir-ne una hipòstasi. Per la llei de la contigüïtat, la part valia per al tot. Aquesta creença era present fins a tal punt que, a les cambres funeràries, els signes jeroglífics que designaven animals o éssers potencialment hostils es modificaven –se'ls mutilava o perforava amb ganivets– per tal d'evitar que perjudiquessin el difunt.

Figura 14.



Així, doncs, en aquesta cultura, les imatges constituïen una hipòstasi de la realitat sempre que seguissin unes formes determinades i estiguessin ritualment activades. La seva funció era mantenir el món en equilibri, garantir la supervivència del difunt, etc., segons la seva ubicació. El terme utilitzat per a designar un escultor ens dona una idea de fins a quin punt això era així: *sankh* significa 'el que fa viure'. Així, doncs, les estàtues dels santuaris eren els receptacles per al *ba* ('ànima mòbil') de la divinitat, que venia a reposar-hi. Tenint en compte aquestes consideracions, la forma era molt important per tal que el *ba* de la

deïtat reconegués el receptacle. Una forma diferent o amb elements distorsionadors, en el millor dels casos podia confondre les divinitats i, en el pitjor, convertir-se en el receptacle de forces malèfiques.

Aquesta **unitat entre el significat i el significant**, entre el fons i la forma, és una de les claus del pensament egipci antic. El significant no és pas arbitrari, sinó que representa, però sobretot manifesta, l'ésser o la cosa que «significa». No hi ha separació entre la forma i el fons, és més, l'una equival a l'altre; la imatge és la hipòstasi de l'ésser i el mot és una epifania del mateix ésser. Aquest punt és una diferència essencial amb la nostra cultura, que separa el significant del significat i no es confonen mai (el sentit dels mots i la natura de les coses). Aquest fonament del pensament egipci antic, segons el qual hi hauria una estreta relació entre llenguatge, escriptura i natura, deriva de les lleis de la màgia simpàtica.

Per tal de mantenir la relació significant-significat com més temps millor, calia un procés de sacralització. Per als antics egipcis, sagrat és tot allò que participa de l'ordre diví del món. D'aquesta manera, **el terme sacralització referit al context de l'antic Egipte descriu un procés que consisteix a inserir una realitat qualsevol entre els elements constitutius de l'ordre diví del món**, instituït pel demiürg i que la societat egípcia s'esforça per mantenir. Aquesta inserció es duu a terme captant les essències dels *realia* i fixant-les per a atorgar-los un valor perenne.

La sacralització d'un text qualsevol passa, segons P. Vernus, per quatre requisits:

- el suport,
- la imatge,
- l'escriptura,
- la llengua.

Entre els materials utilitzats en l'àmbit sagrat hi ha la fusta, els metalls, l'ivori especialment per a objectes, i la pedra, tant per a objectes com per a l'arquitectura. A més, si la imatge convoca l'essència d'allò que representa, és important la presència d'imatges per a sacralitzar un objecte determinat.

Figura 15. Foto paleta d'escriba votiva.

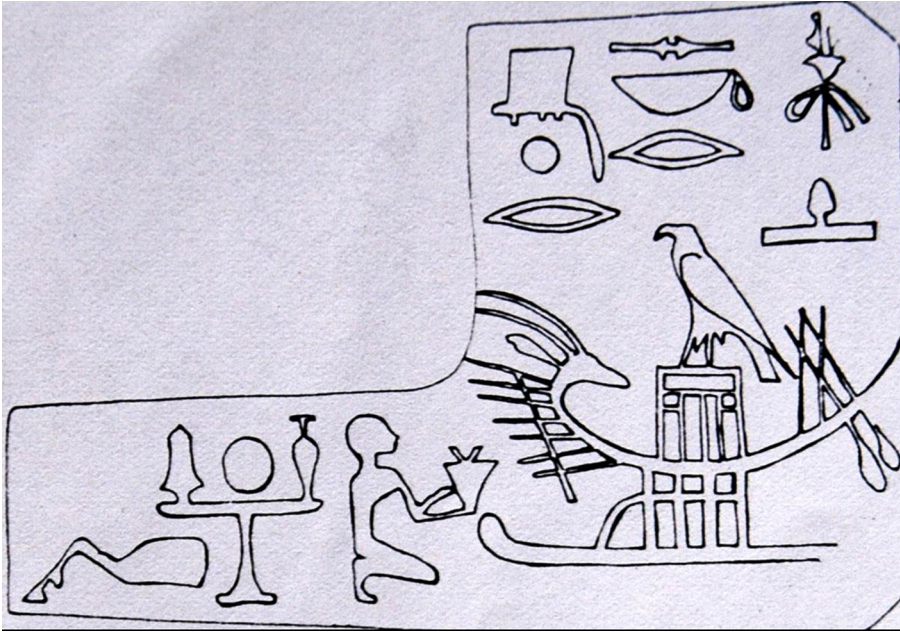


Paleta d'escriba votiva o pseudopaleta del visir Ptahmes, visir de Tutmosis III (1479-1425 aC). Ptahmes porta el vestit tradicional de visir. El material (pissarra), l'acurada inscripció enumerant les seves funcions i els títols honorífics, així com la presència d'una imatge del visir, són marques sacralitzants.  
Foto: N. Torras.

L'escriptura jeroglífica també convoca l'essència de les coses, igual que ho fa la imatge, gràcies a la propietat figurativa. Els signes representen els *realia* de l'univers egipci fins al punt que un profà pot identificar allò que hi està representat; i sovint són dissenyats complint les convencions i regles que també regeixen les representacions. Per exemple, el signe de l'home es fa amb el cap de perfil, espatlles i ventre de cara, i pit, pelvis i cames de perfil. De fet, la llengua egípcia col·loca els artistes en la categoria d'escribes: el dibuixant es diu *sesb qed*, 'escriba de la forma', qui escriu doncs la forma de les coses. Així, a l'antic Egipte, qui no sap escriure tampoc no sap dibuixar. Per això el sistema iconogràfic i el sistema jeroglífic van evolucionar conjuntament.

L'escriptura jeroglífica dels antics egipcis sembla ser l'única escriptura pictogràfica que mantingué, fins a la seva fi (durant més de tres mil·lennis), el realisme icònic i la complexitat artística. Quan aquesta propietat icònica és portada a l'extrem, la frontera que separa l'escriptura de la representació es permeabilitza i facilita el pas d'un domini a l'altre. Així, doncs, un signe d'escriptura pot funcionar alhora com a element de la representació adjunta a la inscripció. En aquests casos, els signes s'engrandeixen expressament tot adquirint unes proporcions desmesurades respecte als altres signes.

Figura 16.



En aquesta inscripció, el determinatiu del déu Sokar (un falcó col·locat damunt d'una barca, la proa de la qual és adornada amb un cap d'òrix) ha estat engrandit a les dimensions de la representació contigua perquè també serveix com a element de l'escena que mostra un home agenollat fent una ofrena al déu.

També hi ha exemples tridimensionals d'aquesta permeabilitat de la frontera entre escriptura i representació:

Figura 17. Vista frontal i lateral de l'estàtua de Setau (Louvre N4196). Dinastia XVIII, Regne Nou.







Aquesta estàtua pertany a Setau, director del magatzem d'Amon. L'estàtua representa Setau agenollat, que té entre les mans una cobra gegant, al cap de la qual hi ha el disc solar entre les banyes d'una vaca. La cobra és sostinguda per dos braços enlairats sustentats sobre una cistella (*nebet*). El conjunt es llegeix *neb(et) ka(w)*, 'senyora de l'aliment', epítet ben conegut de la deessa Nekhbet, a qui es dedica l'ofrena segons el text escrit al sòcol.

En relació amb el quart requisit per a la sacralització, la llengua, hi havia la creença que qualsevol text d'un monument sagrat que participés de l'ordre diví del món, tal com l'havia instituït el demiürg, havia d'estar escrit en una llengua mimètica, la que es parlava en el *sep-tepy* ('primera vegada'), és a dir, al principi dels temps, i que els especialistes anomenen de tradició. Els egipcis creien que aquesta era l'única llengua performativa-realitzativa, capaç de copsar i retenir la realitat sorgida de la voluntat del demiürg. La creença que el mot atribuït pel demiürg a les coses hi estava lligat consubstancialment, és a dir, que el mot formava part integrant del l'objecte o de la persona, estava molt arrelada en la mentalitat de l'egipci antic, tal com expressa el següent text del *Corpus Hermeticum*:

[...] la qualitat mateixa del so i l'expressió de les paraules egípcies tenen en si mateixes l'energia del que diuen. De manera que, en la mesura que puguís, tu que tot ho pots, conserva aquest discurs sense traduir, perquè no arribin als grecs tan grans misteris i es produeixi, llavors, la desaparició de la respectabilitat, la fermesa i l'eficaç expressivitat de les nostres paraules en modificar-se amb l'elocució dels grecs, superba, amb excessives llibertats i com ensarronada. Perquè els grecs, rei, només tenen paraules buides, eficaces només per a la demostració; i això mateix és la filosofia grega: soroll de paraules. Però nosaltres no utilitzem paraules, sinó sons plens d'eficàcia (*Corpus Hermeticum XVI*, Asclepi a Amon, II-III dC).

**Aquestes quatre marques de sacralització (suport, imatge, escriptura jeroglífica i llengua de tradició) no les trobem pas sempre juntes ni amb el mateix grau sobre els monuments i objectes sacralitzats.** Normalment, però, algun dels elements o una combinació de dos, tres o fins i tot quatre –i en més o menys mesura– es troben en els monuments i objectes sacralitzats. Per exemple, un objecte votiu anònim i sense inscripció dedicatòria és un objecte sacralitzat pel seu suport i el context en el qual s'ubica. D'altra banda, si manca la imatge, l'escriptura jeroglífica actua com a marca sacralitzant, i normalment es fa servir l'egipci de tradició. Aquestes variacions en la presència i el grau de les marques de sacralització d'un monument es deuen, entre altres factors, al cost: el coneixement de l'escriptura jeroglífica i de l'egipci de tradició era quelcom rar i difícil. L'aprenentatge de l'escriptura es feia a partir del hieràtic, i només una petita part dels escribes arribaven a conèixer l'escriptura jeroglífica. Per tant, no sempre es disposava d'un expert, igual que per a la iconografia canònica. Tot plegat resultava car i per això es feia de més i de menys.

Finalment, cal comentar que en general **les produccions artístiques egípcies es basen en el concepte d'«aspectivitat».** L'art aspectiu és aquell en el qual es representen simultàniament els diferents aspectes que caracteritzen el subjecte sense tenir en compte la unitat temps-lloc. Així, doncs, la imatge es construïa des d'una multiplicitat d'aproximacions representant simultàniament els diferents aspectes que caracteritzaven l'individu, sense buscar la coherència entre espai i temps. Se seleccionaven els punts de vista més característics i, tot seguit, es combinaven per a formar el «tot». Les parts més sortides del cos es representaven de perfil (cara, nas, mentó, glutis, cames, abdomen, etc.). Per a tota la resta es preferia la vista frontal (ulls, espatlles, melic). Per tal de representar la forma de l'ull amb més exactitud, es representava de front en un rostre de perfil. Els peus es representaven de perfil i molt sovint tots dos pel mateix costat, del pont o de la cara interna, considerada la més significativa. **La imatge egípcia és, en conseqüència, més una construcció que una representació.**

Figura 18. Relleu del magistrat Hesyre segons els principis de l'aspectivitat. Dinastia III, Regne Antic.





## Bibliografia

### Metodologia i atles

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

**Hornung, E.** (2000). *Introducción a la egiptología. Estado, métodos, tareas*. Madrid: Trotta / Edicions de la Universitat de Barcelona («Pliegos de Oriente»).

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

**Shaw, I.; Nicholson, P.** (2004). *Diccionario Akal del antiguo Egipto*. Madrid: Akal.

### Història i arqueologia

**Agut, D.; Moreno García, J. C.** (2016). *L'Égypte des pharaons. De Narmer à Dioclétien. 3150 av. J.-C.-284 apr. J.-C.* París: Belin («Mondes Anciens»).

**Assmann, J.** (2005). *Egipto. Historia de un sentido*. Madrid: Abada Editores.

**Bard, K. A.** (2015). *An introduction to the archaeology of Ancient Egypt*. Oxford: Wiley-Blackwell.

**Brewer, D. J.** (2005). *Ancient Egypt. Foundations of a civilization*. Londres: Pearson Education.

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

**Clayton, P. A.** (1996). *Crónica de los faraones*. Barcelona: Destino.

**Diversos autors.** *UCLA Encyclopedia of Egyptology* [en línia]. Los Angeles: UCLA. <https://uee.cdih.ucla.edu>

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

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

**Lehner, M.** (2003). *Todo sobre las pirámides de Egipto*. Madrid: Oberon.

**Lloyd, A. B.** (ed.) (2010). *A companion to Ancient Egypt* (2 vol.). Oxford: Wiley-Blackwell.

**Moreno García, J. C.** (2004). *Egipto en el Imperio Antiguo (2650-2150 antes de Cristo)*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

**Parra, J. M.** (coord.) (2011). *El antiguo Egipto. Sociedad, economía, política* (2a. ed.). Madrid: Marcial Pons.

**Reeves, N.; Wilkinson, R. H.** (1998). *Todo sobre el Valle de los Reyes*. Barcelona: Destino.

**Shaw, I.** (ed.) (2000). *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press.

**Shaw, I.** (2003). *Exploring ancient Egypt*. Nova York: Oxford University Press.

**Shaw, I.** (ed.) (2007). *Historia del antiguo Egipto*. Madrid: La Esfera de los Libros.

**Shaw, Th. i altres** (ed.) (1993). *The archaeology of Africa. Food, metals and towns*. Londres: Routledge.

**Vandersleyen, C.** (1995). *L'Égypte et la Vallée du Nil, II: De la fin de l'Ancien Empire à la fin du Nouvel Empire*. París: Presses Universitaires de France («Nouvelle Cléo»).

**Vercoutter, J.** (1992). *L'Égypte et la Vallée du Nil, I: Des origines à la fin de l'Ancien Empire*. París: Presses Universitaires de France («Nouvelle Cléo»).

**Wengrow, D.** (2006). *The archaeology of Early Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Wengrow, D.** (2007). *La arqueología del Egipto arcaico. Transformaciones sociales en el noreste de África (10.000-2650 a.C.)*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

### Cultura i religió

**Castellanos, C.; Gassó, J.; Serrano, A.** (2006). *La història de Sinuhé i altres contes*. Lleida: Pagès Editors.

**Cervelló Autuori, J.** (2005). «Los orígenes de la escritura en Egipto: entre el registro arqueológico y los planteamientos historiográficos». A: G. Carrasco Serrano; J. C. Oliva Mompeán (coord.). *Escrituras y lenguas del Mediterráneo en la antigüedad* (pàg. 191-239). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

**Cervelló Autuori, J.** (2015). *Escrituras, lengua y cultura en el antiguo Egipto*. Bellaterra: Edicions UAB («El Espejo y la Lámpara», núm. 11).

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

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

**Galán, J. M.** (2002). *El imperio egipcio. Inscripciones, ca. 1550-1300 a.C.* Madrid: Trotta («Pliegos de Oriente»).

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

**Le Quellec, J. L.** (1993). *Symbolisme et art rupestre au Sahara*. París: L'Harmattan.

**Le Quellec, J. L.; De Flers, P.; De Flers, Ph.** (2005). *Du Sahara au Nil. Peintures et gravures d'avant les pharaons*. París: Collège de France / Soleb / Fayard («Études d'Égyptologie», núm. 7).

**López, J.** (2005). *Cuentos y fábulas del antiguo Egipto*. Madrid: Trotta / Edicions de la Universitat de Barcelona («Pliegos de Oriente»).

**Quirke, S.** (2001). *The cult of Ra. Sun-worship in ancient Egypt*. Londres: Thames & Hudson.

**Quirke, S.** (2003). *La religión del antiguo Egipto*. Madrid: Oberon.

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

**Torras, N.** (2012). «Géographie sacrée dans l'Égypte ancienne: méthodologie et perspectives à partir de l'étude du territoire des deux sceptres-w3s». A: F. Borrell i altres (ed.). *Broadening Horizons 3: Conference of Young Researchers Working in the Ancient Near East* (pàg. 227-242). Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de publicacions («Congressos de la Universitat Autònoma de Barcelona», núm. 8).

**Torras, N.** (2016). *La sepat dels dos ceptres-uas a la llum de les processons geogràfiques: recerques en Geografia sagrada i "teologia" local a l'antic Egipte*. Tesi doctoral presentada a la Universitat Pompeu Fabra, Institut d'Història Jaume Vicens Vives, Barcelona. <https://www.tdx.cat/handle/10803/378044>

**Torras, N.** (2017). «Funciones y habilidades del sacerdote puro de Sekhmet: rituales mágicos en el contexto del templo». A: E. Suárez i altres (ed.). *Magikê Technê. Training and social perception of the magician in the ancient World* (pàg. 15-31). Madrid: Dykinson.

**Torras-Benezet, N.** (2011). «Heka, "poder màgic" a l'antic Egipte» [article en línia]. *Revista de Humanidades Sarasuati* (núm. 9, pàg. 36-41). <http://www.sarasuati.com/version-pdf>

**Torras-Benezet, N.** (2017). «La provincia de los dos cetros-uas, un estudio de geografía cultural del antiguo Egipto» [article en línia]. *Treballs de la Societat Catalana de Geografia* (núm. 84, pàg. 115-132). <http://revistes.iec.cat/index.php/TSCG/issue/view/9645/showToc>

**Tyldesley, Joyce A.** (2006). *Chronicle of the queens of Egypt: from early dynastic times to the death of Cleopatra*. Nova York: Thames & Hudson.

**Wilkinson, R. H.** (2002). *Los templos del antiguo Egipto*. Barcelona: Crítica.

**Wilkinson, R. H.** (2003). *Magia y símbolo en el arte egipcio*. Madrid: Alianza.

**Wilkinson, R. H.** (2003). *Todos los dioses del antiguo Egipto*. Madrid: Oberon.