



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
SECRETARÍA DE POSGRADO

Las Admoniciones de Ipuwer.
Literatura política y sociedad en el
Reino Medio egipcio

Pablo Martín Rosell

Tesis para optar por el grado de Doctor en Historia
Directora: Dra. Andrea Paula Zingarelli, UNLP
La Plata, 21 de Noviembre de 2013

Resumen:

La presente tesis doctoral tiene como objetivo el estudio del texto de las *Admoniciones de Ipuwer* y el análisis de la literatura política y la sociedad del Reino Medio egipcio. A través del análisis y la interpretación de dicho texto se pretende comprender la literatura que habría cobrado auge durante el Reino Medio y que habría permeado y plasmado, por medio de sus relatos y narraciones, imágenes y representaciones de la sociedad egipcia del período. Examinaremos así, las escenas de un mundo al revés presentes en dicho texto mediante la representación literaria de una revolución social, junto con el ideal de sociedad y de soberano que se intenta desarrollar y plasmar desde la clase gobernante. Asimismo, en esta tesis se desarrolla un análisis sobre las expresiones sobre lo político y lo ideológico contenidas en dicho texto y en otras fuentes del período con el objetivo de develar cómo se conjugaban y articulaban con mecanismos de legitimación estatal y cohesión social por parte de las propias elites del Reino Medio. En este sentido, en dicha tesis se aborda la problemática de la práctica de la literatura egipcia por parte de las elites egipcias y los sectores dominantes, y se fundamenta cómo ciertos textos literarios habrían sido un medio para la legitimación política del Estado y su clase dirigente así como vías de legitimación ideológica y social de las propias elites productoras y destinatarias de estos textos. En suma, en esta tesis basada en el estudio de las *Admoniciones de Ipuwer*, se apunta al estudio de la relación entre la literatura del Reino Medio y la legitimación política, desde el análisis de las ideas que contiene dicho texto.

Palabras Clave: *Admoniciones de Ipuwer* - Reino Medio - Literatura política - Representaciones - Sociedad

ÍNDICE

Listado de abreviaturas	4
INTRODUCCIÓN	7
Notas metodológicas sobre las traducciones	17
Transliteración y traducción de las <i>Admoniciones de Ipuwer</i> contenidas en el Papiro Leiden I 344	19
CAPÍTULO 1. El Papiro Leiden I 344 y las <i>Admoniciones de Ipuwer</i>	58
El Papiro Leiden I 344	59
Características generales	59
Historia del papiro	62
Datación del papiro	65
Estado actual de conservación	66
Las <i>Admoniciones de Ipuwer</i>	69
Estudios previos de las <i>Admoniciones de Ipuwer</i>	72
CAPÍTULO 2. Literatura y política en el Reino Medio.	
El auge de la literatura egipcia y el desarrollo de una literatura pesimista	88
Hacia una posible definición de literatura egipcia	89
Contexto histórico de motivación compositiva y de producción de los textos literarios: el Primer Período Intermedio y el Reino Medio	98
El Primer Período Intermedio	98
El Reino Medio	102
Literatura y política en el Reino Medio: la elaboración de discursos ideológicos para la reconstrucción y legitimación del poder	109
El desarrollo de una literatura pesimista. Las expresiones pesimistas como mecanismos de defensa y legitimación del nuevo orden	120
CAPÍTULO 3. Una revolución del desorden.	
Perspectivas sobre la revolución social en las <i>Admoniciones de Ipuwer</i>	139
La descripción del desorden. La revolución social y el mundo al revés según Ipuwer	141
Sobre la revolución social	150
La revolución social en Ipuwer: ¿realidad o ficción?	151
Pensar la revolución, re-pensar el desorden	158
CAPÍTULO 4. La sociedad representada.	
Imágenes y perspectivas de la sociedad en las <i>Admoniciones de Ipuwer</i>	162
Realeza	164
Nobleza, altos dignatarios, elite palatina y funcionarios	169
Elite sacerdotal	191
Especialistas y trabajadores de oficios	195
Los <i>nedyesw</i>	198
Población dependiente	203

Población marginal	211
Enemigos	215
Grupos gentilicios	218
Instituciones representadas	224
CAPÍTULO 5. La metáfora del buen pastor.	
La ideología del gobierno pastoral en las <i>Admoniciones de Ipuwer</i>	233
La teoría del gobierno pastoral	235
Raíces de la cultura egipcia en el mundo pastoril	241
La construcción de la imagen del rey como buen pastor	247
La metáfora del rey como buen pastor en las expresiones de la realeza del Reino Medio	250
La figura del buen pastor en las <i>Admoniciones de Ipuwer</i>	257
CAPÍTULO 6. La teodicea en las <i>Admoniciones de Ipuwer</i>.	
El problema de las teodiceas y sus implicancias políticas en el Reino Medio egipcio	266
El problema de la teodicea y el origen del mal	267
El reproche a la divinidad y la justificación divina	
en las <i>Admoniciones de Ipuwer</i> : el prototipo de la teodicea egipcia	276
Teodiceas y reproches a lo divino en el Reino Medio	291
REFLEXIONES FINALES	297
CRONOLOGÍA	305
BIBLIOGRAFÍA	312

Listado de Abreviaturas

<i>Adm.</i>	<i>Admoniciones de Ipuwer</i>
<i>Admoniciones Admoniciones de Ipuwer</i>	
<i>AEO</i>	Gardiner, Alan (1947). <i>Ancient Egyptian Onomastica</i> . Londres: Oxford University Press.
<i>AJA</i>	<i>American Journal of Archaeology</i> . Baltimore.
<i>APAW</i>	<i>Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften</i> . Berlín.
<i>ASAE</i>	<i>Annales du Service des Antiquités de l’Égypte</i> . El Cairo.
<i>BAEDE</i>	<i>Boletín de la Asociación Española de Egiptología</i> . Madrid.
<i>BAR</i>	British Archaeological Reports. Oxford.
<i>BIFAO</i>	<i>Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale</i> . El Cairo.
<i>BM</i>	British Museum (Museo Británico).
<i>BSEG</i>	<i>Bulletin de la Société d’Égyptologie de Genève</i> . Ginebra.
<i>BSFE</i>	<i>Bulletin de la Société Française d’Égyptologie</i> . París.
<i>Campesino</i>	El <i>Campesino Elocuente</i> . Pap. Berlín 3023 (B1), Pap. Berlín 3025 (B2), Pap. Berlín 10499 (R) y Pap. Butler 527 = Pap. British Museum 10274.
<i>GM</i>	<i>Göttinger Miszellen</i> . Gotinga.
<i>IFAO</i>	Institut Français d’Archéologie Orientale. El Cairo
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i> . New Haven.
<i>JARCE</i>	<i>Journal of the American Research Center in Egypt</i> . Boston/Princeton/ New York/ El Cairo.
<i>JEA</i>	<i>Journal of Egyptian Archeology</i> . Londres.
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i> . Chicago.
<i>Kagemni</i>	<i>Instrucciones de Kagemni</i> . Pap. Prisse.

KÄT	Kleine Ägyptische Texte. Wiesbaden.
LÄ	Helck, Wolfgang y Otto, Eberhard (eds.). (1975-1992). <i>Lexikon der Ägyptologie</i> (7 vols.). Wiesbaden: Harrassowitz.
MAN	Antigua publicación hoy conocida con el nombre de <i>The Journal of the Royal Anthropological Institute</i> . Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
MDAIK	<i>Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts</i> . El Cairo. Wiesbaden.
Mer.	<i>Instrucciones para Merikara</i> . Pap. Hermitage 1116A reverso; Pap. Moscú 4658 y Pap. Carlsberg 6
Merikara	<i>Instrucciones para Merikara</i> .
Náufrago	<i>Cuento del Náufrago</i> . Pap. San Petersburgo 1115.
Neferty	<i>Profecía de Neferty</i> . Pap. Leningrado o Hermitage 1116B.
OLZ	<i>Orientalische Literaturzeitung</i> . Berlín.
Pap.	Papiro.
Ptahhotep	<i>Instrucciones de Ptahhotep</i> . Pap. Prisse.
RB	<i>Revue Biblique</i> . Jerusalén. París.
RdE	<i>Revue d'Égyptologie</i> . París.
RIDA	<i>Revue Internationale des Droits de l'Antiquité</i> . Bruselas.
RIHAO	<i>Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental</i> . Buenos Aires.
SAK	<i>Studien zur Altägyptischen Kultur</i> . Hamburgo.
Sinuhe	<i>Cuento de Sinuhe</i> . Pap. Berlín 10499 (R) y Pap. Berlín 3022 (B)
SPAW	<i>Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften</i> . Berlín.
TP	<i>Textos de las Pirámides</i> .
TS	<i>Textos de los Sarcófagos</i> .
TT	Tumba Tebana
Urk. I	Sethe, Kurt (1933). <i>Urkunden des Alten Reichs</i> . Leipzig: Hinrichs.

- Urk. IV** Sethe, Kurt (1906-1909). *Urkunden der 18. Dynastie. Hefte 1-16*. Leipzig: Hinrichs y Helck, Wolfgang (1955-1961). *Urkunden der 18. Dynastie. Hefte 17-22*. Berlín: Akademie Verlag.
- VA** *Varia Aegyptiaca*. San Antonio, Texas.
- Wb** Erman, Adolf y Grapow, Hermann. (1971). *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*. 7 vols. Berlín: Akademie.
- Westc.** Pap. Westcar. *Cuento de Keops y los magos*. Pap. Berlín 3033.
- ZÄS** *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*. Berlín.
- ZPE** *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Colonia, Alemania.

INTRODUCCIÓN

La escritura egipcia aparece a fines del IV milenio a. C. en un contexto funerario y ligada en particular a la administración y al culto (Cervelló Autuori 2005: 225; 228). Durante los primeros tiempos del Estado egipcio, la misma habría sido reservada sólo para fines administrativos, burocráticos y religiosos tales como detallar las funciones y actividades de todo el arco político estatal, conservar hacia fines del Reino Antiguo el recuerdo de notables personajes en las denominadas autobiografías que los más altos funcionarios mandaban a esculpir y tallar en sus tumbas y expresar himnos y elogios a dioses y reyes, así como también expresiones y conjuros religiosos para garantizar la vida en el Más Allá del faraón y su séquito de confianza. Pero esta situación se verá alterada a partir del Reino Medio cuando se produzca un notable auge y desarrollo no sólo de la escritura -al punto tal de ser este período considerado posteriormente por los propios antiguos egipcios como aquél en el cual se habría desarrollado el estadio clásico de la lengua egipcia (Assmann 1995: 28)- sino también la proliferación de nuevos textos escritos. Estos no son sólo narraciones y ficciones, sino que también contienen expresiones sobre lo político, referencias históricas y discursos míticos e ideológicos que nos permiten enriquecer y ampliar el conocimiento sobre la sociedad egipcia del período que habría producido tales relatos, así como sobre las ideas y las expresiones políticas, sociales, culturales y religiosas presentes en dicho período. De este modo, ligado a un contexto histórico, político y social particular y específico como lo fue la reconstrucción estatal y la legitimación política y social luego del Primer Período Intermedio, se habrían desarrollado toda una serie de textos ficcionales considerados hoy en día por los propios egiptólogos como textos literarios. Así, habría emergido la literatura egipcia, y junto con ella la creación de ciertas narraciones como lo es el texto de las *Admoniciones de Ipuwer*, sobre el cual se fundamenta y se ocupa sustancialmente esta tesis doctoral.

Ahora bien, la literatura puede ser considerada como un medio para expresar ideas, imágenes y visiones sobre las sociedades presentes y pasadas. En otras palabras, los textos literarios expresarían formas de percepción del mundo y contienen en su interior las visiones ideológicas que determinadas clases o grupos dominantes de su época tuvieron la intención de transmitir y conjugar (Eagleton 2013 [1976]: 41). En este sentido, el estudio de textos considerados como literarios procedentes del antiguo Egipto nos ofrece la posibilidad de acercarnos a las ideologías dominantes del poder faraónico y las elites egipcias, al tiempo que vislumbrar las múltiples formas de

expresión y articulación política, social y cultural presentes en ellos. De esta manera, el estudio de las fuentes literarias del período nos permite poder visualizar las diversas relaciones y representaciones sociales y literarias que se construyeron y transmitieron de la sociedad egipcia antigua.

La presente tesis se propone la traducción junto con el estudio y la interpretación de un texto literario egipcio del Reino Medio conservado en el anverso del Papiro Leiden I 344 conocido bajo el nombre de las *Admoniciones de Ipuwer*. Nuestro interés por tal objeto de estudio deviene de la situación de que al presente la mayoría de la bibliografía y de los estudios realizados sobre este texto -salvo algunas excepciones que observaremos en el estado de la cuestión- han sido de carácter general, con estudios más bien descriptivos antes que interpretativos y centrándose en debates sobre el carácter ficticio o no del relato. Por otra parte, han sido escasos los trabajos en español y las traducciones completas en este idioma. Es así como dada la carencia en lengua española de estudios específicos y comparativos sobre las *Admoniciones de Ipuwer* y el contexto histórico y social de producción de dicho texto, junto con abordajes que incluyan una perspectiva teórica y desde múltiples enfoques disciplinares, más allá de la historia y la propia egiptología, nos ha interesado realizar un estudio que intente subsanar dicho vacío, aportar al debate de ideas e interpretaciones sobre el tema y revalorizar el estudio de las fuentes literarias dentro no sólo del campo de la egiptología mundial sino también a nivel nacional y en el ámbito del mundo hispano. En este sentido, esta tesis ha redundado en el aporte de una transliteración y traducción completa del egipcio medio al español del texto de las *Admoniciones de Ipuwer*. Dicha traducción fue realizada a partir de un relevamiento *in-situ* del papiro en el cual se conserva el texto que me permitió, a partir de la toma de fotografías y la realización de anotaciones fundamentales sobre el mismo, poder traducir y trabajar a partir del papiro y en consonancia con un ejercicio de comparación con traducciones previas que se han realizado del mismo. Este ejercicio de comparación fue necesario a fin de optimizar nuestra propia traducción, dado que nos ha permitido observar en forma más ajustada los signos existentes, los faltantes, las adiciones de otros traductores, o las correcciones realizadas por el mismo escriba que habría copiado dicho texto. Se trató de un trabajo detallado que ha redundado en beneficios para una comprensión más aguda del relato. La traducción propia del texto, por otra parte, habilitó un acercamiento más profundo a la fuente, indagando en los matices de significado de cada término, así como de ciertas

expresiones. Por otra parte, es importante destacar que nuestro trabajo apunta al análisis no sólo del texto literario en cuestión, sino también a la comprensión de la sociedad que lo produjo, intentando brindar una lectura histórico-literaria de la obra basada en el contexto y el entorno cultural e intelectual de producción. Se pretende, de este modo, comprender a través de dicho texto a la literatura que habría cobrado auge durante el Reino Medio y que habría permeado y plasmado, por medio de sus relatos y narraciones, un ideal y una visión del mundo y la sociedad egipcia del período.

Nuestra hipótesis central parte de comprender y concebir al texto de las *Admoniciones de Ipuwer* como un texto de literatura política que habría sido elaborado en el Reino Medio -durante la dinastía XIII para ser más precisos- que intenta legitimar el poder del Estado y la monarquía egipcia junto con una determinada clase política y social, a partir del desarrollo ficcional de un caos producido por desafiar a la autoridad real y quebrantar los valores y la ideología tradicional egipcia. De este modo, sostenemos que el texto pudo haber sido producido durante la dinastía XIII, heredera política y cultural de la dinastía XII, en el marco de una competencia por parte de las diversas elites por mantener la unidad y la permanencia del Estado y la monarquía egipcia ante la imposibilidad de establecer a una familia real para permanecer perenne en el cargo sin alteraciones. Así, las elites junto con la clase dirigente y cultural habrían apelado a la tradición literaria de la dinastía XII para elaborar un texto literario en el cual se expresara, mediante un pesimismo exagerado y cuasi real, una dura advertencia sobre los riesgos que ocasionaría intentar subvertir el orden social e intentar cambiar y transformar ese orden, el Estado y a su clase dirigente, buscando así cohesionar al conjunto de los miembros de las elites egipcias como un grupo dominante y unido -pese a sus tensiones internas- con la intención de mantener el rol y la necesidad de un Estado firme y autoritario que garantizase la unidad de la monarquía egipcia frente al peligro latente de una crisis política similar a la ocurrida durante el Primer Período Intermedio ante la carencia de un dinasta real firme y estable. En otras palabras, nuestra hipótesis se basa en la idea de que el texto de las *Admoniciones de Ipuwer*, antes que ser un texto destinado a advertir a los sectores bajos de la población de no sublevarse y rebelarse contra el Estado, sería más bien un texto literario con un fuerte contenido político e ideológico destinado a cohesionar a las propias elites como un grupo unido para poder mantener la unidad de la monarquía y el Estado egipcio durante la primera mitad de la dinastía XIII, pues, antes que a los intereses personales y particulares de los propios

miembros de la elite, el texto habría apuntado a mantener y consolidar la unidad estatal del gobierno egipcio. Y, en este sentido, se apunta a destacar las implicancias políticas que habría contenido el texto respecto a la legitimación de su presente, es decir la dinastía XIII.

En relación con esta hipótesis y la fecha de datación del texto, si bien reconocemos que ha habido algunos investigadores que han adscripto y asegurado que las *Admoniciones de Ipuwer* habrían sido datadas y elaboradas durante la dinastía XIII - como veremos en el primer capítulo- lo cierto es que hasta el momento no se ha desarrollado un estudio detallado que sustente tal afirmación. En este sentido, sólo se han realizado trabajos que consideran ciertos términos y usos del lenguaje con otros textos fechados para la misma época o bien trabajos que sólo fundamentan tal datación sin realizar nexos históricos con tal período. Es así como escasean los estudios comparativos con otros textos y el contexto histórico de producción. De allí la importancia que otorgamos a nuestro estudio como un trabajo que pretende retomar estas ideas pero con la intención de sustentar dichas afirmaciones y ahondar en el desarrollo de un análisis comparativo del texto y sus términos junto con otras fuentes literarias, administrativas, económicas y legales del mismo período y en relación con su contexto histórico de producción.

Por otra parte, sustentamos la idea de que un texto literario no implica necesariamente sólo una narración o un relato de ficción, sino que en él también es posible la conjugación de múltiples discursos y expresiones sobre lo político, lo social, lo religioso y lo cultural. Es decir, que al ser los textos productos y herederos de su propio tiempo, posibilitan la convergencia por medio y, a través de ellos, de la exploración de situaciones históricas, sentidos y expresiones ideológicas que sólo pueden ser enunciadas gracias a las licencias que permite el texto literario. En este sentido, nuestro aporte intenta comprender a los textos literarios del Reino Medio dentro de sus múltiples formas de expresión y articulación política, social y cultural. De allí que sostengamos la hipótesis de que en las *Admoniciones de Ipuwer* hayan quedado plasmadas las huellas y las transformaciones de procesos históricos, políticos, sociales, culturales y religiosos a partir de los cuales es posible reconstruir y observar los ideales de sociedad, poder y gobierno del Reino Medio en general y de la sociedad que lo produjo en la dinastía XIII en particular. Así en el texto es posible observar una representación de la sociedad frente al estallido de una revolución social en la cual se

expresan los estereotipos y las imágenes de ciertos miembros, grupos y trabajadores egipcios del período. También en dicho texto se encuentra plasmada la expresión de un ideal de realeza e imagen de la monarquía, esto es la metáfora del rey como buen pastor que habría emergido durante el Reino Medio luego del cuestionamiento de la imagen real que se habría producido durante el Primer Período Intermedio. Y por último, sostenemos la hipótesis de que en el relato se encuentra presente un modelo o paradigma de teodicea, esto es un reproche al dios creador y una justificación por parte de este último acerca de la existencia del mal en el mundo, la cual habría sido empleada en este caso con un fin político antes que religioso.

En suma, nuestra investigación apunta al estudio de la relación entre la literatura del Reino Medio y la legitimación política, así como también, al análisis de las ideas que contiene este texto de un mundo en caos o al revés y el ideal de sociedad que se intenta plasmar desde la óptica de la clase gobernante. Al respecto, uno de nuestros primeros objetivos de estudio consistió en romper con aquellas ideas que prefijaban el acercamiento del investigador a las fuentes literarias como no útiles para comprender los procesos sociopolíticos y religiosos de las sociedades que los estaban produciendo. De esta forma sentimos la necesidad de posicionarnos dentro de un campo de investigación que se encuentra repensando el texto literario desde una perspectiva que lo concibe y enmarca dentro de su contexto de producción. Es así como nuestra intención será intentar avanzar en la comprensión de los procesos políticos, sociales y culturales relativos tanto al Primer Período Intermedio como al Reino Medio a partir de las fuentes literarias y su contexto de producción.

En lo que al tratamiento de las fuentes se refiere, si bien esta tesis se fundamenta en el análisis exegético de una fuente en particular -el texto de las *Admoniciones de Ipuwer*- no por ello ha relegado el estudio y la observación de otras fuentes literarias así como de otro tipo de fuentes. En este sentido, no hemos privilegiado el estudio de una única fuente histórica sino que hemos empleado y analizado un amplio corpus de fuentes literarias del Reino Medio. También hemos intentado tender puentes y establecer relaciones y puntos de comparación con otro tipo de fuentes egipcias como textos conmemorativos, estelas, autobiografías, textos religiosos y funerarios y fuentes arqueológicas procedentes de diversos períodos históricos que han sido considerados afines para poder desarrollar y fundamentar nuestros análisis, hipótesis y puntos de comparación en relación con los objetivos principales de nuestra tesis. Asimismo, en

aras de romper con aquellos enfoques y estudios que sólo analizan el mundo antiguo egipcio y la especificidad de sus problemas sin plantear paralelismos con el espacio y el tiempo que lo rodea -es decir con el contexto histórico y espacial del Cercano Oriente Antiguo, en el cual Egipto es sólo una pieza de ese entramado mundo que se encuentra en constante interacción y movimiento- creemos necesario apelar al aporte de las fuentes externas al mundo egipcio y al estudio de los procesos y las relaciones entre Estado, sociedad, religión y legitimación política que también podemos observar en fuentes procedentes del Cercano Oriente. Así destacamos el uso de fuentes externas procedentes tanto de textos conmemorativos, códigos legales, fuentes literarias y el complejo, aunque no menos interesante, aporte que nos brindan algunos libros del *Antiguo Testamento* a la hora de analizar tanto el problema de la identificación de dioses y soberanos con la figura del pastor como la problemática de la teodicea y el mal en el mundo. De este modo, tendremos en cuenta el establecimiento de relaciones y puntos de comparación entre similares procesos y transformaciones políticas, sociales, religiosas y culturales acaecidas tanto en Mesopotamia como en el espacio geográfico del Cercano Oriente con aquellos procesos o situaciones visibles no solo en las *Admoniciones de Ipuwer*, sino también en las fuentes y en la historia egipcia.

Por otra parte, creemos en los beneficios que redundan de realizar un trabajo interdisciplinario en el que el aporte teórico procedente de distintos y diversos ámbitos ajenos a la egiptología, la asiriología y los estudios antiguo-orientales, puede brindar a la hora de re pensar los problemas y el análisis de los enfoques, enriqueciendo de esta manera la producción académica. Por ende, esta tesis promueve el diálogo continuo con otras disciplinas tales como la teoría literaria, los estudios culturales, la antropología política, la filosofía y la sociología. En este sentido, apelamos a la teoría de la crítica literaria a la hora de re pensar la definición de los textos literarios, al neo historicismo y a la teoría cultural para poder comprender las relaciones que posee un texto en relación con su propio contexto de producción y a la teoría williamsiana de la tradición selectiva para poder explicar los nexos entre el recuerdo, el pasado y la legitimación de un presente por medio de la literatura del Reino Medio egipcio. Recurrimos también al concepto althusseriano y marxista de ideología para comprender cómo opera la noción de ideología no sólo a la hora de legitimar y generar un consenso entre las clases dirigentes y el resto de la sociedad sino más bien como un mecanismo para brindar cohesión a la propia elite y clase dirigente, en este caso a las propias elites del Reino

Medio. También recurrimos a aportes procedentes de la antropología política vinculados con la noción del desorden y la teoría del caos, la cual sugiere que el discurso de un caos puede generar la domesticación del desorden y su transformación en orden, noción que nos sirve para pensar el problema de la revolución social y el caos en el texto de las *Admoniciones de Ipuwer*. Del ámbito de la sociología, destacamos el valioso préstamo que nos brindan las teorías sobre las estrategias de la reproducción social para pensar cómo se reproducen y representan ciertos grupos sociales en las *Admoniciones de Ipuwer* con el afán de perpetuar su rol y su posición en la sociedad. Asimismo, de fundamental importancia para nuestro estudio sobre la metáfora del rey como buen pastor en el Cercano Oriente Antiguo en general y en el texto en particular, se ubica la teoría del gobierno pastoral y del gobierno de los hombres. Por último, también destacamos las nociones filosóficas y religiosas sobre el origen del mal en el mundo y entre los hombres, surgidas a partir de la Ilustración para analizar el problema de la teodicea en el mundo cultural judeo-cristiano y que en nuestro caso re pensamos para las sociedades del Cercano Oriente Antiguo.

La presente tesis se encuentra estructurada en seis capítulos en los cuales se abordan y plantean los problemas desde lo general a lo particular y en donde se promueve un orden que, basado en los tres grandes ejes de la literatura, la sociedad y la religión, analiza y desarrolla las expresiones de lo político y de legitimación del Estado y las elites dirigentes expresadas mediante diversas tramas.

La transliteración y traducción propia al español del texto de las *Admoniciones de Ipuwer* se encuentra ubicada al inicio de la tesis y precediendo a todos los capítulos con la intención de poder brindar al lector un acercamiento directo de la fuente antes de la lectura de los capítulos.

En el primer capítulo, de carácter introductorio al estudio de la fuente, presentamos un estudio sobre la descripción física y las características principales del papiro que contiene al texto de las *Admoniciones de Ipuwer*. Esto es, un análisis sobre sus dimensiones, estado actual de conservación, proveniencia y datación. Por otro lado, también se realiza una descripción del texto junto con un somero estado de la cuestión sobre los diversos enfoques y estudios que se han desarrollado sobre el mismo y se fundamenta nuestra opinión al respecto.

El segundo capítulo aborda la problemática central de la literatura y la política durante el Reino Medio. Para ello, se parte de una definición de la literatura basada en la

moderna teoría literaria y se plantea a su vez una discusión dentro del campo de la egiptología sobre cómo definir a ese objeto de estudio que es la literatura egipcia, al tiempo que se pasa revista sobre las teorías y debates dentro de la propia disciplina sobre el uso de la literatura como una fuente histórica y la importancia de sus ideas para el estudio de la sociedad egipcia antigua. Por otra parte, en este capítulo se realiza un estudio sobre el contexto histórico de producción e inspiración de estas obras literarias como lo fueron el Primer Período Intermedio y el Reino Medio. Asimismo, se analiza el problema del surgimiento y el desarrollo durante el Reino Medio de una literatura política, prestando especial atención tanto al desarrollo de los discursos ideológicos que intentaban reconstruir, legitimar y consolidar el poder durante este período, así como al desarrollo de una literatura pesimista como un mecanismo de defensa y legitimación de ese nuevo orden político y social.

En el tercer capítulo nos enfocaremos en las alusiones y referencias que se mencionan en las *Admoniciones de Ipuwer* sobre una alteración del orden social y el estallido de una revolución social contra la autoridad del faraón, trazando las diferentes perspectivas que se han suscitado en torno a ello. En este sentido, presentaremos y tomaremos partido en el debate que se ha dado en torno a la existencia histórica real de una revolución social en el antiguo Egipto. Al respecto, plantearemos y fundamentaremos nuestra posición acerca de la imposibilidad de sostener la idea de la existencia histórica de una revolución social en el antiguo Egipto en el Primer Período Intermedio a partir del análisis histórico lineal de la fuente y postularemos nuestra hipótesis acerca de la posibilidad de pensar en el plano literario la idea de una revolución social como garante del orden por oposición, es decir gobernar mediante el miedo al desorden.

El cuarto capítulo pretende analizar a la sociedad representada en las *Admoniciones de Ipuwer* con la intención de visualizar, comprender y cotejar con otras fuentes y menciones, las imágenes y representaciones de ciertos miembros de la sociedad egipcia frente al estallido de una revolución social. Así, se busca comprender el rol y la posición que tales sujetos habrían tenido en la sociedad egipcia y el por qué de su representación en un texto literario como el analizado. Por otra parte, la intención de este capítulo es no sólo describir y analizar las diversas representaciones de las elites, funcionarios, trabajadores y criados sino también intentar comprender los motivos que habrían llevado a la clase dirigente egipcia del Reino Medio a elaborar un texto en el

cual las propias elites son representadas sufriendo las consecuencias de la revolución. Y en relación con esto último, en este capítulo se indaga sobre los mecanismos que dicha representación de las elites pudo haber tenido a la hora de reproducir no solo un ideal de sociedad, sino también el lugar que las propias elites debían tener en esa sociedad.

En el quinto capítulo se presentan las características constitutivas y un estudio histórico de la ideología del rey como buen pastor. Se analiza y se presta especial atención a la metáfora del buen pastor en las *Admoniciones de Ipuwer* así como también en otros textos egipcios y del Cercano Oriente Antiguo. El objetivo de este capítulo es demostrar cómo aparece expresada en este texto la reconstrucción de la imagen del faraón durante el Reino Medio y cómo se apela al gobierno pastoral de los hombres como garantía del buen gobierno y ejemplo de buen soberano.

Por último, el sexto capítulo abordará el tema de la teodicea, el reproche al dios creador y la justificación divina ante el problema del mal entre los hombres y el mal en el mundo a partir del texto de las *Admoniciones de Ipuwer*. La intención de este capítulo no sólo se concentra en desarrollar y explorar el problema filosófico e histórico de la teodicea, realizando para ello puntos de encuentro y comparación con fuentes procedentes de algunos libros del *Antiguo Testamento* y del Cercano Oriente Antiguo en donde es posible encontrar este tipo de problemas, sino también postular un fin político y de legitimación estatal para la teodicea. Así, a partir de la comparación de textos egipcios del Reino Medio que presentan una teodicea, junto con el texto de las *Admoniciones de Ipuwer*, se busca identificar las razones y los motivos que habrían llevado a la clase dirigente egipcia de aquél período a introducir tales temas y abordajes en dichos textos.

En suma, esta tesis se propone presentar y desarrollar un estudio que fundamentado en las *Admoniciones de Ipuwer*, de cuenta de la literatura política y la sociedad del Reino Medio y de cómo las expresiones sobre lo político y lo ideológico contenidas en dicho texto y en otras fuentes literarias del período se conjugaban y articulaban con mecanismos de legitimación estatal y cohesión social de las propias elites del período.

Notas metodológicas sobre las traducciones

Tanto la transliteración y la traducción del texto de las *Admoniciones de Ipuwer* así como la de ciertos pasajes de otros textos egipcios aquí contenidos son propias y han sido debidamente contrastadas con las versiones publicadas existentes. Para la transliteración y traducción del egipcio al español hemos adoptado y seguido una serie de criterios que es pertinente indicar y explicitar:

- (1,1): el primer número indica la página seguido del número de línea del papiro que se traduce.
- [...]: palabra u oración perdida en el texto original.
- [tierra]: palabra reconstruída a partir del texto original.
- (ahora): palabra agregada para hacer legible la traducción al español.
- *iw-ms*: las transliteraciones en rojo y subrayadas son anáforas introductorias. Son palabras que introducen determinadas oraciones del relato y que se encuentran escritas en tinta roja en el papiro original, por lo cual hemos adoptado la decisión de escribirlas en nuestra traducción con el mismo color.
- La letra cursiva ha sido empleada tanto para nombrar los títulos modernos de los textos egipcios (*Instrucciones para Merikara*) como para referirnos a ciertos términos o conceptos egipcios para los cuales no contamos con una traducción y significado en nuestro propio idioma (*nedyes*).
- Para la transliteración hemos adoptado la fuente de word (Transliteration) que se utiliza convencionalmente entre los egiptólogos.
- Para la traducción de los términos egipcios hemos adoptado y seguido las gramáticas y diccionarios egipcios de Gardiner (2007 [1927]), Faulkner (1991 [1962]) y el *Wörterbuch der ägyptischen Sprache* (Erman y Grapow: 1971) entre otros.

**Transliteración y traducción de las *Admoniciones*
de Ipuwer contenidas en el Papiro Leiden I 344**

(1,1) [.....iryw]-aA¹ Hr² Sm n³ HAq n. n
bnrytyw⁴ [...]

Los porteros dicen: ‘vamos a saquear’. Los reposteros [...].

(1,2) nn Dd rxyt⁵ fAt Atpw. f na

Los lavaderos se niegan a transportar sus cargas.

(1,3) grgw Apdw Ts n. sn skw⁶ [...]

[...] Los cazadores de aves han reunido a sus tropas


(1,4) [...] ⁷ idHw Xr ikmw atxw

[Los habitantes] de las Marismas del Delta llevan escudos. Los cerveceros [...]

(1,5) [.....] snm⁸ mAA s sA. f m xrwy. f shA

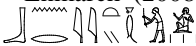
Es triste. Un hombre mira a su hijo como a su enemigo. Anarquía

(1,6) [.....] Dd sw r ky⁹ mi Hr xpS¹⁰ wpwt [...]

¹ Tanto Gardiner (1909: 19) como Enmarch (2008a: 66) coinciden en restaurar dicha palabra como  iryw-aA, esto es guardianes de las puertas o porteros, título que les estaba conferido a los sirvientes privados de templos y hogares (Ward 1982: 61, N° 500).


² Construcción pseudo-verbal. La preposición Hr con un infinitivo que se omite para “decir” o “dijo”. Generalmente en esta construcción pseudo-verbal se suprime el verbo Dd (decir) luego de la preposición Hr (Gardiner 1909: 20; 2007 [1927]: §321).

³ Preposición n (para). Literalmente sería: “Los porteros dicen: ‘vamos a saquear para nosotros’”. Una traducción de este modo podemos encontrar en Quirke (2004a: 140).

⁴ Enmarch (2008a: 66) translitera bnitiw. De acuerdo con Faulkner (1991 [1962]: 83) la palabra  “reposteros” se translitera bnrytyw, de ahí nuestra transliteración.


⁵ El verbo Dd seguido de un sdm.f significaría “pensar” o “planear” y es por ello que Lichtheim (1973: 150) lo traduce de esa manera. Sin embargo el verbo Dd + infinitivo se convierte en un “estar de acuerdo” (Gardiner 1909: 20; Enmarch 2008a: 66). En este sentido, al poseer el prefijo negativo nn, lo traduciríamos “no están de acuerdo” o “se niegan a”.

⁶ Gardiner (1909: 19) y Lichtheim (1973: 150) han traducido dicha oración con el sentido de que los cazadores de aves se han alineado o preparado para la batalla a partir de la traducción de la palabra skw como “batalla”. Sin embargo, en nuestra traducción optamos por la traducción de dicha palabra como “tropas” que al ser conjugada con el verbo Ts, como demuestra Faulkner (1991 [1962]: 305) significaría “reunir a las tropas”.

⁷ Si bien la palabra se encuentra incompleta, y sólo podemos observar la terminación en , el contexto de la oración siguiente nos infiere a creer que se referiría a los habitantes u hombres de las Marismas, es decir, del Delta egipcio.

⁸ Estar triste (Gardiner 2007 [1927]: 590).

⁹ Debido al estado fragmentario del papiro, Gardiner (1909: 20) no traduce esta oración completa. Lo mismo podemos observar en las traducciones de Lichtheim (1973: 150); Faulkner (1973a: 211) y Quirke (2004a: 140).

¹⁰ Gardiner (1909: 20) deja sin traducir esta parte. Por su parte Faulkner (1964: 24) infiere que a partir del imperativo  mi (“venir”) se puede asociar dicha frase con una orden al faraón para que venga con su fuerza a restaurar el orden. De ahí que Faulkner (1964: 24) traduzca esta oración como “ven y conquista”. Similar traducción podemos encontrar en Lichtheim (1973: 150).

[.....] “Uno contra otro”. Venid con fuerza. Un mensaje [...]

(1,7) [.....] nAy SAA n. tn¹¹ m rk Hr m hAw

[...] Esto fue predestinado para ustedes en el tiempo de Horus, en el tiempo de

(1,8) [psDt]¹² [...] iw Sm nb qd¹³ m irtyw m xprr m tA iw Sm

[la Divina Enéada] El hombre de carácter camina triste por lo que sucede en la tierra. Camina [...]

(1,9) [.....] xAstyw¹⁴ xprr m rmt¹⁵ m st nb iw-ms¹⁶ Hr aAdw

Los habitantes del desierto se han convertido en egipcios en todas partes. Ciertamente, el rostro está pálido [...]

(1,10) [.....] tw srw tpyw-a spr r [...]

[...] lo que los ancestros predijeron se ha acercado [...]

(1,11) [.....] iw-ms [...] nn rww[...]

[...] Ciertamente, [...] no ha cesado [...]


(1,12) [.....]

[.....]

(1,13) [.....]

[.....]

(1,14) iw-ms¹⁷ [.....]


¹¹ Tobin (2003a: 190) sostiene que si bien el texto utiliza el pronombre sufijo egipcio de segunda persona del plural  tn (“vosotros/ustedes”), sería más acorde traducir: “para nosotros” en vez de “para ustedes”. De esta forma Ipuwer se incluiría como parte de los egipcios a los cuales les fue predestinado tal desastre.

¹² Esto ha sido observado y reconstruido por Gardiner (1909: 20). Enmarch (2005: 21) no logra divisar dicha palabra debido al estado fragmentario del mismo y por ende no traduce esa palabra (Enmarch 2008a: 69).

¹³ nb qd, hombre de carácter (Gardiner 2007 [1927]: 596).

¹⁴ Extranjeros o habitantes del desierto (Faulkner 1991 [1962]: 185).

¹⁵ Personas, egipcios (Faulkner 1991 [1962]: 150). El término se utilizaba para referirse únicamente a la población egipcia.

¹⁶ La partícula enclítica  iw-ms que puede ser traducida como “ciertamente”, sugiere que algún pensamiento, declaración o expresión ha sido pasada por alto por el destinatario del mensaje y suele transmitir y expresar cierta sorpresa (Gardiner 2007 [1927]: §251). Esta partícula introducirá cada descripción del caos narrado por Ipuwer hasta la línea 7,1 cuando será reemplazada por otra partícula enclítica de similar significado.

¹⁷ En su transcripción del papiro, Enmarch (2005: 21) no observa el iw-ms, aunque sí lo traduce en su traducción y trabajo posterior (Enmarch 2008a: 71).

Ciertamente, [.....]

(2,1) [dhn] tA¹⁸ Xr smAyt Sm s r. s kA n. f ikmw. f iw-ms sfw
Hr Dd sny - [mnt?¹⁹...]

[Postrándose] bajo los confederados. Un hombre va a arar para sí mismo con su escudo.
Ciertamente, un hombre gentil dice: “Sufrimiento [...]”









(2,2) Hr²⁰ m nty wn²¹ s iw-ms Hr aAdw pdty grg aDAw m st nb nn
s n sf iw-ms HAkw [...] m st nb

El rostro del hombre es como el de uno que existe. Ciertamente, el rostro (está) pálido.
El arquero está listo. El culpable está en todos lados. No (existe) el hombre de ayer.
Ciertamente, el saqueador [...] en todos lados.


(2,3) bAk Xry iti r gm. f²² iw-ms Hapy Hr Hw n skA. Tw n. f s
nb Hr n rx n xprrt xt tA

El criado está llevándose lo que encuentra. Ciertamente, Hapy²³ inunda (pero) nadie ara
para él. Cada hombre dice: ‘No sabemos qué ocurre a través de la tierra’.

(2,4) iw-ms Hmwt wSr n iwr n. tw n qd xnmw m-a sxx tA iw-ms
SwAw xpr m nbw Spssw tm ir n. f

¹⁸ Gardiner (1909: 23) no traduce el  tp del inicio de la oración y sugiere la posibilidad de que quizá allí debería de decir la palabra   |  dhn-tA pero no la traduce. Enmarch (2008a: 71), en cambio afirma que  tp, al inicio de esta línea debe de actuar como un determinativo de una palabra perdida en la línea 1, 14 y que la única restauración posible que encuentra para tal palabra es   |  dhn-tA, cuya traducción sería “postrar el rostro en la tierra” (Faulkner 1991 [1962]: 315). Parkinson (1998: 171) y Tobin (2003a: 191), realizan la misma traducción. Nuestra traducción adopta aquí el criterio seguido por Enmarch (2008a: 71).

¹⁹ Enmarch (2008a: 72) reconstruye ahí la palabra sny-mht que significa “sufrimiento” (Faulkner 1991 [1962]: 229). Una traducción distinta es la que propone Parkinson (1998: 171) al traducir toda esa oración de la siguiente forma: “[mi corazón] debe sufrir [...]”.

²⁰  Diversas interpretaciones sobre este pasaje. Gardiner (1909: 23) traduce como “el hombre que [...] su rostro es como el de quien [...]”; Lichtheim (1973: 150), lo omite; Faulkner (1973a: 211), lo traduce como “el rostro de un bien nacido”; Quirke (2004a: 140), traduce el determinativo de hombre que sigue al signo de rostro como un pronombre sufijo de primera persona y opta por la siguiente interpretación y traducción: “[...] en mi vista”. Parkinson (1998: 171) traduce la oración como “el hombre de rostro [violento] es ahora un bien nacido”, mientras que Enmarch (2008a: 72) sostiene que el determinativo de hombre indica una expresión compuesta y propone una posible restauración de la parte perdida del papiro por la palabra [bdS]-Hr, que significa “afligido” o “preocupado” (*Wb.* I: 487). También es plausible traducir como hace Quirke (2004a: 140) el determinativo de hombre como sufijo y expresar “mi cara es como la de uno que existe”, sin embargo en nuestra traducción hemos optado por comprender al determinativo de hombre no como un sufijo, sino como un determinativo.

²¹ Faulkner (1964: 24) refiere a nty wn que literalmente significa “aquel que existe” como a alguien de importancia, un bien nacido o un hombre de riquezas o importancia.

²² Pasaje dañado. Gardiner (1909: 24) no lo traduce, mientras que Enmarch (2008a: 72-73) traduce esta oración de la siguiente manera: “El criado lleva (pero) el ladrón lo encontrará.”

²³ El Nilo como divinidad.

Ciertamente, las mujeres son estériles (y) no pueden concebir. Khnum no puede crear por el estado de la tierra. Ciertamente, los hombres pobres se han convertido en poseedores de riqueza. El que no podía hacerse para sí mismo

(2,5) tbty m nb aHaw iw-ms Hmw iry ibw. sn snm n sns n srw
rmT. sn nhmw²⁴ iw-ms ib sxmw iAdt

un par de sandalias, es (ahora) un poseedor de bienes. Ciertamente, los sirvientes allí, sus corazones están tristes. Los funcionarios no se relacionan con su gente²⁵ en alegría. Ciertamente, los corazones son violentos, la pestilencia (está)

(2,6) xt tA snf m st nb n (n) qAn²⁶ mwt wnxyt Hr Dd n tkn im st
iw-ms mwt aSA qrs m itrw nwy

a través de la tierra; la sangre (está) en todos lados; la muerte no escasea. La mortaja habla sin que nadie se aproxime a ella. Ciertamente, muchos muertos son enterrados en el río; la inundación es

(2,7) m HAt xpr is wab m nwy iw-ms Spsw m nxwt²⁷ SwAw Xr rSwt
niwt nb Hr imi dr. n qnw²⁸ m

como una tumba y el lugar de embalsamamiento se ha convertido en inundación. Ciertamente, los nobles se lamentan; los hombres pobres (están) en alegría. Cada aldea dice: ‘Expulsemos a los poderosos de

(2,8) m-a. n iw-ms rmT mi gmt²⁹ sbw xt t Ann ms³⁰ HD Hbsw m pA
n rk iw-ms tA Hr msnH mi irr nHp

²⁴ Enmarch (2008a: 74-75) destaca que la palabra egipcia nhmw se relaciona con rugir o gritar, generalmente en contextos festivos, de ahí que señale que en esta ocasión debería de traducirse más bien como “chillar” o “gritar”. Diferente opinión encontramos tanto en la traducción de Gardiner (1909: 25) como en la de Quirke (2004a: 140), para quienes dicho término debe traducirse como “alegrarse” o “celebración”. Sin ir más lejos, de acuerdo con Faulkner (1991 [1962]: 135) dicha palabra puede asociarse con bailar con alegría.

²⁵ rmT, con los egipcios.

²⁶ El verbo (n) qAn se encuentra corrupto y requiere una enmendación. Gardiner (1909: 25) ha sugerido su corrección por el verbo nhw (“perder”) (Faulkner 1991 [1962]: 135). Sin embargo en su traducción lo traduce como escasear. Tobin (2003a: 191) traduce la oración como “la muerte no tiene fin”, mientras que Quirke (2004a: 141) traduce la palabra qAn por “ilimitado”. Enmarch (2008a: 75-76) descarta la corrección hecha por Gardiner, dado que según su opinión, carece de sentido con la traducción y opta por el verbo gAwT (“carecer”) (Faulkner 1991 [1962]: 288). Con todo el sentido que prima en la mayoría de las traducciones ha sido del de marcar cómo la muerte se encuentra por todos lados y no escasea.

²⁷ Faulkner (1964: 25) propone leer nxwt como “querella” o “queja”. De allí que traduzca: “los nobles están en querella”, en vez de lamentándose.

²⁸ Enmarch (2008a: 77) sostiene que la palabra qnw, tal como está escrita, denota “muchos” y no tiene sentido, por lo cual debe ser enmendada por la homónima qnw pero con determinativo de hombre, la cual significa “poderosos” (Faulkner 1991 [1962]: 279).

²⁹ Si bien la palabra “ibis negro” se translitera gmt (Faulkner 1991 [1962]: 289), en este pasaje Faulkner (1964: 25) propone la transliteración gmw para conformar su plural.

³⁰ Faulkner (1973a: 212) es el único que traduce esta partícula enclítica. Enmarch (2008a: 77), por su parte, sostiene que al no estar escrita en su forma completa iw-ms, debería de traducirse como una conjunción (“y”).

entre nosotros. Ciertamente las personas son como ibises negros. La miseria (está) por toda la tierra. No existe, ciertamente, nadie con ropa blanca en este tiempo. Ciertamente, la tierra gira como lo hace el torno de un alfarero.

(2,9) awAy m nb aHaw [xpr] m HAqw³¹ iw-ms kfAw ib mi A[...s Dd] nDs Hr iry. i m

El ladrón es (ahora) un poseedor de riquezas, (mientras que) [el noble se ha convertido] en un saqueador. Ciertamente, los hombres dignos de confianza (son) como [...]. Un *nedyes* exclama: ‘¡Qué horror!’ ‘¿Qué puedo yo hacer?’

(2,10) iw-ms itrw m snf swr tw im. f nyw tw m rmT ib tw mw iw-ms sbxt wxAw Driwt³² Am

Ciertamente, el río es sangre y uno bebe allí de él. Uno se aleja de la gente sedienta de agua. Ciertamente, las puertas, las columnas y las paredes son incendiadas,

(2,11) Drwt pr-nswt anx wDA snb mn rwd iw-ms swhA dpt rsy xBA niwt Smaw xpr [... kA]yw Swy³³

(mientras que) la sala del palacio real, que viva este próspero y sano, permanece firme e intacta. Ciertamente, el barco del sur se hace pedazos. Las ciudades (están) destruidas; el Alto Egipto se ha convertido en [tierra] devastada.³⁴

(2,12) iw-ms m sHw Hr AfypA³⁵ n³⁶ it n. sn Sm n. sn rmT Ds iry HD pw n [tA]³⁷ tw Dd tw m dgs aA mk sy



³¹ Gardiner (1909: 27) cree observar en la parte perdida del texto la palabra “hombre rico” o “nobles” y traduce el pasaje de la siguiente forma: “el hombre rico se [convirtió] en un saqueador”. Similar traducción realizan Lichtheim (1973: 151); Faulkner (1973a: 212); Parkinson (1998: 172); Araujo (2000: 178) y Tobin (2003a: 192). Por su parte Quirke (2004a: 141) no traduce la palabra “noble” dado que no la puede apreciar. Enmarch (2008a: 77), en cambio, traduce la oración de la siguiente forma: “el ladrón es un dueño de riquezas, [habiéndose convertido] en un saqueador”.

³² Lichtheim (1973: 151, nota 2) traduce esta palabra como “cofres”, lo cual no tiene mucho sentido con la oración.

³³ Diversas traducciones se han realizado en torno a esta frase: Gardiner (1909: 28) lo traduce como baldíos o yermos secos; Faulkner (1964: 25; 1973a: 213) como un yermo vacío; Lichtheim (1973: 151) como un páramo; Parkinson (1998: 172) como un banco de arena vacío; Tobin (2003a: 192) como una meseta desolada; Quirke (2004a: 141) como tierra seca y Enmarch (2008a: 81) como un campo vacío. Con todo la idea de todas estas traducciones es remarcar el hecho de que la tierra del Alto Egipto se encuentra arruinada.

³⁴ Un pasaje similar podemos encontrar en los textos procedentes de las tumbas de los gobernadores de Suiet (Textos de Siut III: 12-19), procedentes de la época heracleopolitana, en donde se relata cómo estos gobernantes del norte parecen haber repelido un ataque del sur e incluso haber incursionado victoriosamente contra los tebanos (Moreno García 2004: 295). El motivo del Alto Egipto como un barco abandonado y la tierra devastada que en este texto de Siut III: 12-19 se realiza es muy similar a la descripción brindada por Ipuwer.

³⁵ *Wb.* I: 9. Relacionado con la captura de aves y peces.

³⁶ Enmarch (2008a: 83) observa una  n de negación en vez de una  n de preposición.

Ciertamente, los cocodrilos han devorado hasta el hartazgo lo que han capturado. Las personas van hacia ellos por su propia voluntad.³⁸ Esto es la destrucción [de la tierra]. Uno dice: ‘No camines por aquí’. Mira,

(2,13) Snw mk xnd tw [...] mi rmw n Tnw sw snDw m-a Hry ib iw-
ms rmT and dd sn. f m tA

hay una red. Mira, uno pisa [...] como peces. El hombre temeroso no (puede) distinguir por el miedo del corazón. Ciertamente, las personas han disminuido. El que coloca a su hermano en la tierra (está)

(2,14) m st nbt mdw rxw xt [war]. f n wDf iw-ms sA s [nb] gAw siA. f xpr ms nbt. f m sA. i Hmt. f

en todos lados. Las palabras del hombre sabio huyen sin vacilar. Ciertamente, a cada hijo de un hombre³⁹ no se lo puede reconocer (y) al niño de su señora se lo ha convertido en hijo de su servidora.

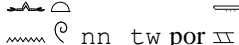
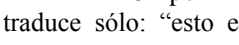
(3,1) iw-ms dSrt xt tA spAt xBA pDtw rwty ii ti n kmt iw-ms spr [...]

Ciertamente, el desierto (está) a través de la tierra. Los nomos (están) devastados. Los arqueros extranjeros llegaron desde afuera a Egipto. Ciertamente, llegan [...]

(3,2) [...] nn ms wnn rmT m st nb iw-ms nbw xsbd HD mfkAt HmAgT Hsmn ibht [...] n

No hay egipcios en ningún lado. Ciertamente, oro, lapislázuli, plata, turquesa, piedras preciosas,⁴⁰ bronce y piedras de Yebhet⁴¹,

(3,3) mn xw r xx n Hmwt Spswt⁴² xt tA nbwt pr Hr Dd HA n. n wnm ti n. n iw-ms bw [...]

³⁷ Faulkner (1964: 25) y Enmarch (2008a: 81) enmiendan de Gardiner (1909: 29)  nn tw por  tA, dándole sentido así a la oración. Quirke (2004a: 141) desconoce esto y traduce sólo: “esto es destrucción”.

³⁸ Mediante esta frase se quiere señalar cómo a pesar de que los cocodrilos se encuentran llenos por haber comido peces, los hombres van a su encuentro con intentos suicidas (Parkinson 1998: 191 nota 15).

³⁹ Se refiere al hijo de un hombre de bien, de riquezas, lo que lo convertiría en un bien nacido.

⁴⁰ Cornalina, ágata de color sangre o rojiza.

⁴¹ Yebhet era una región de Nubia.

⁴² Lichtheim (1973: 152; 161, nota 3), Tobin (2003a: 192) y Quirke (2004a: 141) optan por traducir Spswt “damas nobles” o “mujeres ricas” en vez de “riqueza” o “cosas buenas”. Nuestra traducción opta por la traducción exacta del término tal como aparece en el papiro y que coincide con la definición de Faulkner (1991 [1962]: 265) en el diccionario como Spssw “riqueza”.

(están) colgadas en los cuellos de las sirvientas. La riqueza (está) esparcida por la tierra. Las señoras de la casa dicen: ‘Desearíamos para nosotras algo que pudiésemos comer.’ Ciertamente, se detesta [...]

(3,4) [...] Spswt Haw. sn snmw m-a isywt ibw. sn btk⁴³ Hr nD-xrt
[.....] iw-

[...] mujeres nobles. Sus cuerpos (están) en pena por sus harapos. Sus corazones se estremecen cuando se saludan.

(3,5) ms gmgm hnw nw h(A)bny ssndm Spst swA tw. f m Atwt⁴⁴
[.....]

Ciertamente, los cofres de ébano son destruidos; la madera preciosa⁴⁵ de las camas ha sido destrozada [...]

(3,6) [...]. sn iw-ms qdw aq⁴⁶ m aHwtyw wnw m dpt nTr nHb [...] n
ms xd tw r

Ellos [...]. Ciertamente, los constructores se han convertido en trabajadores del campo. Aquellos que (estaban) en la barca divina, (ahora) están uncidos. Hoy nadie navega al norte hacia

(3,7) kpny min ptr ir ti. n r aSw n sahw⁴⁷. n qrs tw wab[w m]
inw. sn sdwx tw

Biblos. ¿Qué haremos para obtener la madera de cedro para nuestras momias, los productos con los que los sacerdotes *wab* son enterrados (y)

(3,8) wrw m sft iry r mn m kftyw n ii. n. sn HD nbw qn wAH
inyt⁴⁸ nt kAt nb

⁴³ Literalmente sería “hundir”, y se relaciona a dicha palabra con el hundimiento del corazón (Faulkner 1991 [1962]: 86).

⁴⁴ Gardiner (1909: 32) y Lichtheim (1973: 152) no traducen esta última parte. Faulkner (1973a: 214), Quirke (2004a: 141) y Enmarch (2008a: 87) traducen esta parte con diferente sentido al adoptado por nuestra traducción dado que ambos sostienen que la madera es cortada para hacer camas. Nuestra traducción de la oración se acerca más a la de Parkinson (1998: 173) y Tobin (2003a: 192).

⁴⁵ Gardiner (1909: 32) y Faulkner (1964: 25) sugieren que se trata de madera procedente del árbol de acacia, mientras que Enmarch (2008a: 86) postula la opción de madera de algarrobo.

⁴⁶ Gardiner (1909: 32) traduce en esta parte: “los constructores de pirámides se han convertido en agricultores”. Sin embargo, en el papiro la palabra pirámide no se divisa y la confunde con el verbo *ak*.

⁴⁷ Algunas traducciones, como la de Quirke (2004a: 141) optan por traducir la palabra egipcia *saHw* como sarcófagos con la intención de poder relacionar mejor la frase, en el sentido de que la madera de cedro era para la confección de los sarcófagos. Sin embargo el significado preciso de la palabra *saHw* es “momias” (Faulkner 1991 [1962]: 215).

⁴⁸ Gardiner (1909: 32) no traduce esta palabra (*inyt*: materiales) (Faulkner 1964: 24; 1991 [1962]: 23).

los aceites con los que los jefes son embalsamados? Desde tan lejos como Creta no nos llegan. El oro escasea; se han agotado los materiales reservados para todos los trabajos.

(3,9) kfA [...] nt pr-nsw anx wDA snb wr wy iw wHaryw⁴⁹ Xr Hbyt. sn tmAyw [sDrw]⁵⁰ m rdmwt wAD

Se ha despojado [...] de la Casa Real, que viva esté próspero y sano. ¡Qué bueno es (cuando) los habitantes de los Oasis llegan con sus ofrendas para los festivales: esteras, [esteras para dormir] de frescas plantas redemet,

(3,10) [...]]⁵¹ nw nw Apdw twrw-whAw⁵² iw-ms Abw Tny [spAw]⁵³ smawt n bAk n

[jarras] de aves (y) juncos arrancados. Ciertamente, Elefantina, Tinis [y los nomos] del Alto Egipto no pagan sus impuestos

(3,11) [HA]ayt HD waH Dabt irtiwi mAaw nwt StAw kAt Hmw DA[...] ⁵⁴

por los conflictos. Escasean las algarrobas, el carbón, minerales azules, la madera *maau*, la madera *nut* y la leña. Los trabajos de los artesanos

(3,12) [...qmyt]⁵⁵ kmw aH iw pr HD r-m m xmt bAkw. f nfr is ib n nsw iw n. f mAat⁵⁶ xr is

⁴⁹ Faulkner (1964: 26) propone traducir esta frase cómo una pregunta irónica en el sentido de “¿Cada cuanto vienen los pueblos de los oasis...?”

⁵⁰ Quirke (2004a: 141) traduce el pasaje fragmentario como pieles, Parkinson (1998: 174) por su parte sostiene que se trataría de pieles de animales, mientras que Enmarch (2008a: 90) sostiene que allí dice sDrw (“esteras para dormir”) que se asociarían con la palabra tmAyw y que serían hechas de fibras de las plantas rdmwt.



⁵¹ El comienzo de la oración se encuentra deteriorado. Fecht (1972: 19) y Enmarch (2008a: 90) sugieren la posibilidad de que el determinativo de jarra infiera que de una jarra se tratase.

⁵² La mayoría de las traducciones omiten esta frase. Quirke (2004a: 142) identifica ib irw [...]Aw “el corazón es hecho”, mientras que Enmarch (2008a: 90) enmienda la oración y la traduce twrw-wHAW, que significa “juncos arrancados” y posee más sentido con la frase.

⁵³ En el papiro se puede divisar la palabra itrwt, que de acuerdo con Gardiner (1909: 34) podía ser usada como un sinónimo de Egipto. Enmarch (2005: 29), a partir de la restauración realizada por Fecht (1972: 162) sugiere la posibilidad de traducir esa laguna como spAw (“nomos”), lo cual coincidiría con el sentido de la oración y por eso la hemos adoptado en nuestra traducción.

⁵⁴ Lichtheim (1973: 152) traduce “los trabajos de los artesanos están en falta” a partir de la reconstrucción de la palabra perdida al final de la oración.

⁵⁵ Enmarch (2008a: 91) reconstruye la palabra kmyt (“resinas”) (Faulkner 1991 [1962]: 279).

⁵⁶ Lichtheim (1973: 152; 161, nota 6) sostiene que la palabra allí escrita es  mAaw (“tributos” u “ofrendas”) antes que  mAat (verdad). Parkinson (1998: 174), Tobin (2003a: 193) y Quirke (2004a: 142) optan también por esta traducción. Al respecto, la diferencia es muy sutil y hasta incluso

[...resinas] en las reservas del palacio. ¿De qué sirve un Tesoro sin ingresos? En verdad, es bueno para el corazón de su Majestad (cuando) la verdad viene hacia él.

(3,13) [...] ⁵⁷ xAst nb mw. n pw wAD. n pw ptr irt. n r. s wAw r
Aqw iw-ms sbt Aqw

[...] Cada país extranjero. Esa es nuestra agua, es nuestra felicidad. ¿Qué es lo que podemos hacer con respecto a ello? Ha caído en ruinas. Ciertamente, la risa ha perecido

(3,14) n ir tw. f im pw nty xt TA Sbn Hr nxwt iw-ms [iwty] ⁵⁸
nb m nty wn wnw m

(y) no se hará más. Es un gemido lo que hay a través de la tierra, mezclado con lamentaciones. Ciertamente, cada desconocido es ahora un bien nacido.⁵⁹ Aquellos que eran

(4,1) rmt [xpr m] kAwy ⁶⁰ di tw hr wAt iw-ms Sny wS n Hr nb n
Tn n tw sA. i s r iwty nf sw iw-ms [...]

egipcios se convirtieron en extranjeros puestos sobre el camino. Ciertamente, el pelo se les ha caído a todos. Uno no puede distinguir al hijo de un hombre de aquel que no lo es.⁶¹ Ciertamente, [...]

(4,2) Hr xrw n aqA xrw m rnpwt nt xrw nn pHwty n xrw iw-ms wr
Sryw [Hr] mr. i mwt. i Xrdw kttwy ⁶²

[...] por el sonido. No hay una voz firme en años de ruido.⁶³ El ruido no tiene fin. Ciertamente, el grande y el pequeño [dicen]: ‘Desearía estar muerto’. Los niños pequeños

puede tener más sentido con la traducción, dado que se está narrando cómo escasean los productos. Sin embargo, el determinativo de pluma ligado a la palabra *maat* se encuentra claramente visible.

⁵⁷ Enmarch (2008a:92) restaura la palabra Dd (“decir”) y traduce: “cada tierra extranjera dice”. Mismo sentido podemos encontrar en Parkinson (1998: 174) y Tobin (2003a: 193). Por su parte, Lichtheim (1973: 152) y Faulkner (1973a: 214) suponen e interpretan que en el espacio perdido debía de encontrarse algún verbo ligado a la palabra llegar y le dan un sentido a sus respectivas traducciones de que cada tierra extranjera llega.

⁵⁸ Enmarch (2008a: 93) difiere con Gardiner (1909: 35) y traduce iwty (“uno que no”). Misma traducción realiza Parkinson (1998: 174). Gardiner (1909: 35) había observado allí la palabra egipcia mwt (“muerto”).

⁵⁹ Literalmente “aquellos que existen”. Faulkner (1964: 24; 1973a: 214) ha señalado como mediante esta frase se quiere expresar cómo aquel que no era conocido ahora es un hombre bien nacido y reconocido.

⁶⁰ Gardiner (1909: 35) lo traduce como “extranjeros”. Parkinson (1998: 174), Tobin (2003a: 194) y Enmarch (2008a: 93) han optado por traducir dicha palabra como “otros” o “desconocidos”. Sin embargo, Faulkner (1964: 26) ha demostrado como el término kAwy puede ser empleado para designar a los extranjeros.

⁶¹ De nuevo la frase apela a la distinción que hemos hecho mención más arriba, según la cual el hijo de un funcionario o de un hombre conocido no puede distinguirse del hijo de un desconocido (Faulkner 1964: 26).

⁶² Quirke (2004a: 142) traduce kty en vez de kttwy, es decir en vez de niños pequeños el traduce “niños de extraños”.

(4,3) Hr Tmw sw r⁶⁴ rdi anx_ iw-ms msw srw Hw tw r sAwT Xrdw nw nHbt di(w) Hr qAnr⁶⁵

dicen: ‘Él no debería haber permitido la vida’. Ciertamente, los niños de los funcionarios son golpeados contra los muros. Los niños de pecho⁶⁶ son colocados sobre las tierras altas⁶⁷

(4,4) iw-ms wnw m wabt di tw Hr qAnr sStA(w) pw n wtw Hr sxr(w) Hr. f⁶⁸ iw-m

Ciertamente, los que estaban en el lugar de embalsamamiento son colocados sobre las tierras altas (y) los secretos de los embalsamadores son arrojados por ello.

(4,5) s nfAy Aqw mAA m sf tA spw n gfnwt. f mi wHA mHy iw-ms

Ciertamente, lo que podía verse ayer (está) en ruinas. La tierra⁶⁹ fue abandonada en su debilidad como se arranca el lino (de las cañas). Ciertamente,

(4,6) idHw r Dr. f nn dgAy tw. f mH ib n tAmHw m Tnw Hw ptr

el Delta entero no puede ser ocultado.⁷⁰ El Bajo Egipto pone su confianza en caminos que (ahora) están bajo amenaza.

(4,7) nt tw r irt xpr⁷¹ [warw]⁷² m st nbt xr tw Dd. tw wA r st⁷³ StAw mk sw m-a xmw sw mi rxw

¿Qué puede uno hacer? ‘No hay [escapatoria] en ningún lado’ se dice. Uno dice: ‘Aléjate de los secretos del palacio.’ Mira, el ignorante es como aquel que sabe;

(4,8) sw xAstyw Hmw m kAt idHw_ iw-ms di. tw Xnmw Hr bnwyt Hbsy p(A)

⁶³ En el sentido de que no hay ninguna voz de mando o autoridad que pueda llegar a frenar tal desastre y desorden.

⁶⁴ Faulkner (1964: 26) sostiene que la preposición *r* previa al *rdi* debe ser eliminada.

⁶⁵ Enmarch (2008a: 96) señala como *qAnr* deriva de la palabra egipcia *qAA* cuyo significado es “tierra alta” (Faulkner 1991 [1962]: 275; *Wb.* V: 5; 55).

⁶⁶ Recién nacidos o bebés que se encontraban aún amamantando.

⁶⁷ La colina donde se crean las tumbas (*Wb.* V: 5). Lugar en el que los difuntos son abandonados (Enmarch 2008a: 96).

⁶⁸ Faulkner (1964: 27) sostiene que la preposición *Hr* antes del verbo *sxr* debe ser eliminada. Quirke (2004a: 142) y Enmarch (2008a: 96) brindan una diferente traducción sobre el final de la oración. Con todo, la idea y el sentido de la frase es que los secretos de los embalsamadores se pierden y son arrojados junto con las momias fuera de las tumbas.

⁶⁹ En el sentido del territorio egipcio o el país.

⁷⁰ Lichtheim (1973: 153; 161, nota 9) y Quirke (2004a: 142) traducen “reconocido” en vez de “ocultado”.

⁷¹ Traducimos el verbo *xpr* en su acepción como “ser” o “existir” (Faulkner 1991 [1962]: 188) para darle un sentido y una lectura adecuada a la oración.

⁷² Huida, escape (Faulkner 1991 [1962]: 57).

⁷³ Enmarch (2008a: 98) señala como *wA r st* significaría “aléjate” o “mantenerse alejado de”. Otras versiones traducen esa frase como “abajo”, “destruido”, “congoja” o “perdición” (Lichtheim 1973: 153; Faulkner 1973a: 215; Parkinson 1998: 175; Tobin 2003a: 194; Quirke 2004a: 142).

los extranjeros (son) hábiles en los trabajos del Delta. Ciertamente, los ciudadanos fueron puestos a moler granos;⁷⁴ los que vestían

(4,9) qt Hw tw m DAwt tmyw maA hrw pr n [xsf]⁷⁵ wnyw Hr Hnkyt nt hA

lino fino son injustamente golpeados con palos. Aquellos que no solían ver el día, han venido sin oposición. Aquellas que estaban sobre las

(4,10) iw⁷⁶. sn imi sDr. sn Hr Sdw⁷⁷ [...] m-a mtw Dd. i⁷⁸ iw. f dns r. i Sdw Xry antyw

camas de sus maridos, dejadlas que duerman en balsas [...] Yo digo: ‘Son tan duras para mí como la madera de la barca que lleva la mirra. Ellas son

(4,11) iwh st Xr anDw mH Xr [mw...imy] rx. st qniw xr wbAw HD sw nfr pw⁷⁹

cargadas con jarras llenas de agua. Ellos no reconocen el palanquín. Los mayordomos están en ruinas. No hay

(4,12) pHrt iry snny. sn Spswt mi bAkwt xnyt m miat m Xnw nAt Hst. sn

remedio para esto. Las damas nobles sufren como las criadas. Las cantantes *henyt* (están) en los telares del interior de la sala de tejidos; sus alabanzas

(4,13) nmrt⁸⁰ m irtw sDdw [mdw]⁸¹ Hr bnwyw iw-ms Hmt nbt sxm m rw. sn mdw

a Meret⁸² son como lamentos. Los contadores de historias (están) sobre piedras de moler. Ciertamente, todas las sirvientas son poderosas con sus bocas;⁸³

⁷⁴ Literalmente sería: fueron puestos sobre arenisca dura.

⁷⁵ Enmarch (2008a: 99-100) corrige por xsf (“oponerse”) la palabra dudosa *if* para darle sentido a la oración.

⁷⁶ Parte de la palabra *hAiw* (“maridos” o “esposos”) que comienza en la línea 4,9 y concluye en la 4,10.

⁷⁷ Gardiner (1909: 38) no lo traduce.

⁷⁸ Lichtheim (1973: 153); Parkinson (1998: 175), Tobin (2003a: 195) y Enmarch (2008a: 99-100), traducen “uno dice” o “aquellos que dicen” en vez de “yo digo”.

⁷⁹ *nfr-pw* es utilizado como negación (Gardiner 2007 [1927]: §351). En su traducción, Gardiner (1909: 38-39) aún no había notado esta variable de *nfr-pw* y por eso traduce “buenos son los remedios” (Faulkner 1964: 27).

⁸⁰ La mayoría de las traducciones han optado por traducir la palabra *mrt* como Meret, la diosa de la música. La excepción fue postulada por Enmarch (2008a: 101) quien argumenta que debido al determinativo $\overline{\text{mrt}}$ de la palabra, se trataría más bien de tejedoras, palabra que se escribe de forma similar (*mrt*).

⁸¹ Reconstruido por Enmarch (2008a: 101-102).

⁸² Diosa de la música.

⁸³ En el sentido de mal educadas y rudas dado que agreden a sus amas.

(4,14) Hnwt. sn dns pw r bAkW iw-ms nhwt sk gnw wnw iwd n. i sw Hmw n

es fastidioso para los sirvientes (cuando) sus señoras hablan. Ciertamente, los sicomoros se caen, las ramas (se quedan) sin hojas. Uno abandona a los sirvientes de

(5,1) pr. f iw rmT r Dd sDm. sn st HD⁸⁴ fqAw⁸⁵ n HAw n Xrdw nn kAw n[kawt...]

su casa. Las personas dirán (cuando) lo escuchen: ‘Faltan las tortas para la mayoría de los niños; no hay comida ni higos de sicomoro [...]

(5,2) iw min dpt iry mi m-a min iw-ms srw Hqrw Hr sw n Sms. tw Smswt. st⁸⁶ sqn⁸⁷[...]

hoy. ¿A qué sabrá el gusto de eso hoy? Ciertamente, los funcionarios están hambrientos y perecen; sus asistentes son (ahora) servidos. [...] Se hace fuerte

(5,3) Hr nxwt iw-ms tAw Hr Dd ir siA. i rx n. i nTr Tn kA iry. i n. f iw-ms mAat xt

por las lamentaciones. Ciertamente, el hombre de mal carácter⁸⁸ dice: ‘Si yo pudiera percibir y saber donde está dios, entonces yo le serviría’.⁸⁹ Ciertamente, la verdad se esparce a través de

(5,4) tA m rn. st pwy isft pw ir. sn Hr grg Hr. st iw-ms sxs w aHA Hr n Hn[w...]⁹⁰

la tierra en su nombre, (pero) ellos basan sus acciones en el mal. Ciertamente, uno corre y lucha por sus bienes [...]

(5,5) awAy(t) it. tw xt. f nbt iw-ms awt nbt ibw. sn rmw mnmnt Hr im m-a sxr tA

⁸⁴ Faulkner (1964: 28) sugiere adoptar la traducción de HD como “carecer” en vez de “destruir”. Parkinson (1998: 175) y Enmarch (2008a: 103) optan por el verbo destruir.

⁸⁵ El diccionario traduce esta palabra como “torta”, aunque también aparece una palabra similar que significa “recompensa” (Faulkner 1991 [1962]: 98). De ahí que diversas traducciones hayan optado por una u otra traducción.

⁸⁶ Enmarch (2008a: 104) corrige el st por un pronombre sn.

⁸⁷ Parkinson (1998: 175) y Enmarch (2008a: 104) reconstruyen dicha palabra y proponen su traducción por sqn (“hacerse fuerte”) (Wb. IV, 306.1).

⁸⁸ Faulkner (1991 [1962]: 293) traduce la palabra tAw como “hot-tempered”, adjetivo que haría referencia a un hombre sanguíneo de temperamento caliente. Por su parte, Enmarch (2008a: 105), relaciona dicha palabra con cualidades negativas como la disputa, la confrontación o la ira a partir de su correlato en textos como *Merikara* y *Ptahhotep*, mientras que Tobin (2003a: 195) lo traduce como “hombre rebelde”.

⁸⁹ Parkinson (1998: 193, nota 38) señala la hipocresía del discurso que realiza dicho hombre dado que fundamenta sus acciones rebeldes o agresivas basado en la ausencia del paradero de lo divino.

⁹⁰ Faulkner (1964: 28) traduce toda la oración como “los mensajeros o traficantes luchan por los bienes de los ladrones. El sentido de la frase igual es claro: ahora se les roba a los ladrones sus bienes y botines.

(y) al ladrón todas sus cosas les son tomadas. Ciertamente, todos los rebaños (tienen) sus corazones en llanto. El ganado gime por el estado de la tierra.

(5,6) iw-ms msw srw Hw. tw r sAwT Xrdw nw nHt di. tw Hr qAnr Xnmw Hr im

Ciertamente, los niños de los funcionarios son golpeados contra los muros. Los niños de pecho son colocados sobre las tierras altas. Khnum se queja

(5,7) Hr wrdw. f iw-ms Sat⁹¹ smA. st snD Hr xsf irw r xftiw tn iw grt and twtw

por su cansancio. Ciertamente, el terror mata. El temor repele a los que actúan contra nuestros enemigos. Además, son pocas las imágenes

(5,8) wt⁹² wDA Hr nty ktw in iw m Sms n⁹³ xnty⁹⁴ Hna wDa. f in iw m rxs⁹⁵ n mAiw ASr n sD in iw

(y) los amuletos (cuando) uno es pequeño. ¿Es por estar sirviendo a Khenty⁹⁶ y al que él corta en pedazos? ¿Es por matar al león asándolo en llamas? ¿Es por

(5,9) m iwH n ptH iTt i[...] ⁹⁷ di. tn n. f Hr m n pH sw indw is pw di. tn n. f iw-ms [Hm] ⁹⁸

las libaciones a Ptah y tomar [...] ¿Por qué se lo das a él? Esto no le alcanza. Es una miseria lo que tú le das a él. Ciertamente, los [sirvientes]

⁹¹ Faulkner (1964: 28) argumenta que la palabra *Sad* (“cortar”) como la traduce Gardiner (1909: 43), debe ser enmendada por la palabra *Sat* (“terror”), cuyo significado es más acorde con el sentido de la oración. Misma argumentación realiza Enmarch (2008a: 108), quien sostiene que la palabra egipcia *Sat*, en la dinastía XIX solía escribirse *Sad*.

⁹² Enmarch (2008a: 108) señala que estos dos signos (*wt*) son un error de la palabra anterior *twtw*.

⁹³ Gardiner (1909: 43), Faulkner (1973a: 217) y Quirke (2004a:143) traducen el verbo *Sms* con su significado más conocido, “seguir”. Sin embargo, una de las acepciones del verbo *Sms* es “traer” o “servir” cuando esta seguido de la preposición *n* y hace referencia a un dios, como en este caso (*Wb. IV*: 484. 9).

⁹⁴ Gardiner (1909: 43) y Faulkner (1973a: 217) traducen la palabra *xnty* como “cocodrilo”, mientras que Quirke (2004a: 143) la traduce como “el que está en frente”. Nuestra traducción ha optado por seguir las traducciones de Parkinson (1998: 176) y Enmarch (2008a: 109) y traducirla como *Khenty*, el dios cocodrilo (Faulkner 1991 [1962]: 194).

⁹⁵ Si bien la palabra tiene un determinativo de papiro en el medio, Gardiner (1909: 43), Faulkner (1973a: 217), Parkinson (1998: 176), Tobin (2003a: 196) y Enmarch (2008a: 109) señalan que se trata de una corrupción de la palabra egipcia *rxs* (“matar” o “sacrificar”). Quirke (2004a: 143), por su parte, traduce la palabra como *rx* (“conocer”).

⁹⁶ Dios cocodrilo (Faulkner 1991 [1962]: 194).

⁹⁷ Gardiner (1909: 43) y Faulkner (1973a: 217) dejan el espacio sin traducir al no poder discernir de que palabra se trataría. Parkinson (1998: 176) postula la posibilidad de que allí se encontraba la palabra “materiales”, Tobin (2003a: 196) supone que ahí debería de decir “ofrendas”, mientras que Enmarch (2008a: 109) reconstruye la palabra *iAyT* (“rebaño”). Ante las diferentes versiones y la imposibilidad de reconstruir fehacientemente ninguna palabra, optamos por dejar el espacio en blanco.

⁹⁸ La gran mayoría de las traducciones reconstruye aquí la palabra egipcia *Hm* (“sirvientes”). La excepción es dada por Enmarch (2008a: 110) quien opta por reconstruir la palabra *qAt* (“trabajo”).

(5,10) [...] xt TA nxt Hr hAb n bw-nb Hw s sn. f n mwt. f iSst
pw irt⁹⁹ Dd [...]

[...] están a través de la tierra. El violento lleva a todos. Un hombre golpea a su hermano materno.¹⁰⁰ ¿Qué es lo que se ha hecho?

(5,11) . i n Akw iw-ms wAwt [nw]¹⁰¹ mTnw sAw Hms. tw Hr bAwt r
iit. tw xAwy

Yo hablé¹⁰² al hombre desafortunado. Ciertamente, los caminos (se encuentran) [observados] y las rutas vigiladas. Uno se sienta sobre los arbustos hasta que el viajero nocturno llegue

(5,12) r iTt ATpw. f nHmw nty Hr. f xnmw m sxt xt Xdbw m nf
iw-ms nFAy

para apoderarse de su carga; lo que tiene le es robado, es molido a golpes con palos y asesinado injustamente. Ciertamente,

(5,13) Akw mAA sf tA spw n gnwt. f mi wHA mHy nDsw pryw¹⁰³

lo que podía verse ayer (está) en ruinas. La tierra fue abandonada en su debilidad como se arranca el lino (de las cañas). Los *nedyesw* deambulan

(5,14) Hr sw n nby [...m-a nw]¹⁰⁴ HA rf grH pw m rmT n iwr n

pereciendo; los [...] nadan en medio de la inundación]. ¡Desearía que esto fuese el fin de la humanidad! Sin más concepciones ni

(6,1) mst ix gr tA m xrw nn Xnnw iw-ms [wnm tw]¹⁰⁵ m smw samw
tw m mw n

nacimientos! Entonces, la tierra quedará en silencio del ruido y no habrá más agitación. Ciertamente, uno come plantas y las lava con agua. Uno no

(6,2) gm n tw qAy smw [n] Apdw nHm tw pryt m r n SAiw n Hr an
n. k st r. i¹⁰⁶

⁹⁹ Faulkner (1964: 29) señala como *irt* es un perfectivo pasivo y por tanto queda mejor traducirlo con un sentido pasado antes que futuro.

¹⁰⁰ Literalmente, al hijo de su madre.

¹⁰¹ Enmarch (2008a: 111) reconstruye el faltante con la palabra *nw*, y la traduce como “observar” (*Wb. II*: 218. 3).

¹⁰² El verbo *Dd* se encuentra en la línea anterior.

¹⁰³ Adoptamos el sentido de “deambular” a partir de la traducción que realiza Faulkner (1964: 30) de la palabra *pryw*.

¹⁰⁴ Los traductores optan por la palabra *nby* como “orfebres” y la ligan con la reconstrucción de la palabra *nw* que significa “inundación”. Aquí hemos adoptado la interpretación de Enmarch (2008a: 113) quien postula que la palabra *nby* posee una acepción que significa “nadar” (*Wb. II*: 236.10). De esta manera el sentido de la oración implicaría que los cuerpos de los muertos flotan y nadan en medio de la corriente del Nilo.

¹⁰⁵ Gardiner (1909: 45) traduce “los hombres comen plantas”.

encuentra granos ni plantas para las aves; las semillas son quitadas de la boca de los cerdos. No hay brillo en tu rostro como en el mío

(6,3) xr Hkrw iw-ms it Aqw [Hr] wAt nb sHAW m Hbsw XsA[yt]¹⁰⁷
mrHt Hr nbw

a causa del hambre. Ciertamente, la cebada escasea en todos los caminos (y las personas) están desprovistas de ropas, perfumes¹⁰⁸ y aceites. Todos exclaman:

(6,4) Hr nn wn wDA fk sAw. f pD r tA [nn]¹⁰⁹ sm(w) mar pw n
ib. i¹¹⁰ iw. i Dr

‘No hay nada’. Los almacenes están vacíos (y) su guardia está tendido sobre la tierra. Esta situación no es buena para mi corazón. Yo estoy

(6,5) r-sy HA rf ir n. i xrw. i m tAy At nHm. f¹¹¹ wi m-a wxdt
ir(w) im st iw-ms xnti¹¹² Dsr Sd

totalmente acabado. Si yo hubiera levantado mi voz en ese momento, ella podría haberme salvado del sufrimiento en el que estoy. Ciertamente, la Cámara Sagrada,



(6,6) sSw. f sHAW st StAw wnt iw-ms HkAw sHAW Smw sxnw

sus escritos son tomados (y) los secretos del lugar han sido revelados. Ciertamente, los hechizos son divulgados y los encantamientos y los conjuros

¹⁰⁶ Parkinson (1998: 177) y Enmarch (2008a: 114) traducen k si (“postrarse” “doblar”) en vez de n. k st, por lo cual cambian el sentido de la traducción al traducir por ejemplo: “nadie se puede ser benevolente cuando son doblados por el hambre” (Parkinson 1998: 177).


¹⁰⁷ Seguimos la interpretación y traducción de Gardiner (1909: 46), quien traduce dicha palabra como XsAyt, una especia aromática procedente de Nubia. Por su parte, Parkinson (1998: 177), Quirke (2004a: 143) y Enmarch (2008a: 114) traducen dicha palabra como XsA (“ungir/untar”).

¹⁰⁸ Literalmente sería una especia, la cual creemos que sería empleada en perfumes.

¹⁰⁹ En el papiro se aprecia una  m, pero de acuerdo con Enmarch (2008a: 115) se debe a un error de escritura y en realidad debería decir  nn.

¹¹⁰ Esta oración ha sido traducida de esta manera por Gardiner (1909: 46). Faulkner (1964: 30) sostuvo que al no haber ninguna palabra que denote una negación, se debería de traducir por “en un feliz estado de cosas” y teniendo tal afirmación un sentido de comentario irónico por tal situación. Enmarch (2008a: 115) retoma el sentido dado por Gardiner y enmienda una preposición m por un sufijo negativo nn para darle sentido a la oración. Postura que por cierto compartimos. Por su parte, Quirke (2004a: 143) traduce la palabra smw como plantas y cambia todo el sentido de la oración.

¹¹¹ La mayoría de las traducciones interpreta este pronombre sufijo de tercera persona singular masculino como una referencia a la acción de levantar la voz, en el sentido de que sí él hubiera alzado su voz en ese momento, “ella” (la voz), lo habría hecho actuar y quizá podría haberse salvado de su penuria. Sin embargo, Quirke (2004a: 144), en su traducción le da el sentido de que sí él hubiera levantado su voz, entonces él podría haberlo salvado. Si bien la traducción de Quirke es correcta, no se aclara quien es el sujeto -que podría haberlo salvado- al cual se hace mención con ese pronombre.

¹¹² Seguimos a Enmarch (2008a: 116) para quien la el término egipcio del Reino Nuevo  puede representar en el Reino Medio una palabra masculina y una femenina. En este caso la lectura xnrt (femenina) no sería correcta para este pasaje y debe leerse xnti que hace alusión la cámara exterior del palacio (Quirke 1990: 39).

(6,7) snHA wt Hr sxA st in rmT iw-ms wn xA Sd wptwt. s xpr
rmT Dt m nb

son ineficaces al ser recordados por la gente. Ciertamente, las oficinas (están) abiertas; sus inventarios son tomados. Las personas que eran trabajadoras dependientes se han convertido en dueños de

(6,8) Dt iw-ms [sSw] smA tw Sd sSw. sn bin wi n. i ind(w) m
[r]k¹¹³ iry iw-ms

dependientes. Ciertamente, los [escribas] son asesinados (y) sus escritos son tomados. ¡Ay de mi a causa de la miseria de este tiempo! Ciertamente,

(6,9) sSw nw tmA dr sSw. sn anxt n kmt m hAy. i in tw n. i
iw-ms hpw

los escribas de catastro,¹¹⁴ sus escritos han sido destruidos. El grano de Egipto es (ahora) propiedad común.¹¹⁵ Ciertamente, las leyes

(6,10) nw xnrt di (w) xnty Sm tw [m]¹¹⁶ ms Hr. sn m iwyt Hwrw
Hr ngt im m Xn

de la Sala del Consejo son arrojadas fuera (y) uno camina sobre ellas en los lugares públicos. Los hombres humildes¹¹⁷ las (están) quebrantando en

(6,11) w mrwtA iw-ms Hwrw spr r a psDt sHAw sSmw pf mabAyt

las calles. Ciertamente, los humildes han alcanzado la posición de la Enéada Divina (y) los procedimientos de la Casa de los Treinta¹¹⁸ han sido revelados.


(6,12) iw-ms xnrt wr m pr hA. f¹¹⁹ Hwrw Hr Smt iit m Hwt wryt
iw-ms

Ciertamente, la Gran Sala del Consejo (es ahora) un lugar de entrada y salida; los humildes entran y salen de los Grandes Dominios.¹²⁰ Ciertamente,

¹¹³ Enmarch (2008a: 118) reconstruye la palabra rk (“tiempo”).

¹¹⁴ Escribas del registro de los campos.

¹¹⁵ En el sentido de que está al alcance de todos y ya no se encuentra más guardado y custodiado por el Estado.

¹¹⁶ Enmarch (2005: 37; 2008a: 120) observa el signo  m antes de la palabra ms, y si bien considera que debe de tratarse de un error, también acepta la posibilidad de que se lea m-ms y actúe como un reproche.

¹¹⁷ Considerados despectivamente como marginales y mendigos.

¹¹⁸ Era un tribunal divino.

¹¹⁹ Gardiner (1909: 51) traduce a la frase pr hA. f con el sentido de que hay una muchedumbre en la Sala del Consejo, mientras que Lichtheim (1973: 155) considera que la Sala del Consejo ha sido invadida. Enmarch (2008a: 121), por su parte, le da el sentido de conmoción. La idea de estas interpretaciones es marcar cómo los humildes se encuentran entrando y saliendo a un lugar que solía ser de ingreso restringido como lo era la Sala del Consejo.

¹²⁰ Departamentos gubernamentales de la administración central ligados con la Residencia.

(6,13) msw srw xAa m mrwt rx Hr tiw wxA Hr m-biA nty n rx. f sy an

los hijos de los funcionarios son abandonados en las calles. El sabio dice: ‘sí’, el ignorante dice: ‘no’. Está satisfecho aquel que se mantiene indiferente a lo que sucede

(6,14) m Hr. f iw.ms wnw m wabt di tw Hr qAnr sStAw pw n wtw Hr sxr(w) Hr. f

a su alrededor.¹²¹ Ciertamente, los que estaban en el lugar de embalsamamiento son colocados sobre las tierras altas (y) los secretos de los embalsamadores son arrojados por ello

(7,1) mTn-is¹²² xt wA ti r qA pr wbdT. s r xftiw tA mTn-is ir xt n pA xpr wA(w)¹²³ Sd

Mira, ciertamente el fuego ascendió a las alturas y sus llamas atacan a los enemigos de la tierra.¹²⁴ Mira, ciertamente se han hecho cosas que jamás habían sucedido,

(7,2) nsw in Hwrw mTn qrs m bik m Sfdt iw imnt n mr wAr Swt mTn-is wA sSwA


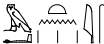
el rey ha sido depuesto¹²⁵ por los humildes. Mira, quien fue enterrado como un halcón¹²⁶ (está) en un féretro.¹²⁷ Aquello que ocultaba la pirámide (ahora) está vacío.¹²⁸ Mira, ciertamente se ha privado

(7,3) tA m nsyt in nhy n rmT xmw n sxr mTn-is wA r sbi Hr iart nxt nt ra shr

a la tierra de la realeza por unas pocas personas que desconocen las costumbres. Mira, ciertamente se ha caído en rebelión contra el poderoso uraeus de Ra que pacifica

(7,4) tAwy mTn sStAw¹²⁹ n tA xm Drw. f sHAW Xny whn n. f¹³⁰ n wnwt mTn kmt wA ti r

¹²¹ Literalmente toda esta frase sería: “Es agradable a la vista del que no conoce eso”.

¹²² A partir de esta línea y hasta la línea 9, 5 la partícula introductoria iw-ms es reemplazada por la partícula enclítica  mTn o  mTn-is cuyo significado es similar al de iw-ms y que podríamos traducir con la expresión “mira” y “mira, ciertamente” (Gardiner 2007 [1927]: §247).

¹²³ Si bien la palabra wA(w) es un adverbio de tiempo (Gardiner 1909: 54) que significaría “desde hace tiempo” o “hace un tiempo”, la mayoría de las traducciones han optado por traducir esta oración con el sentido de nunca o jamás.

¹²⁴ Literalmente: “su ardor sale contra los enemigos de la tierra”.

¹²⁵ La palabra “depuerto” (Sd) se encuentra al final de la línea 7,1.

¹²⁶ En el sentido de Horus, el dios halcón asociado a la realeza.

¹²⁷ Mediante esta frase se intenta graficar cómo aquél que había sido enterrado como un dios, como un faraón, a causa de la situación política y social egipcia ahora es enterrado sin lujos, simplemente en un ataúd, sin tumbas ni pirámides.

¹²⁸ Posible alusión a la exhumación y robo de tumbas reales.

las Dos Tierras. Mira, los secretos de la tierra, cuyos límites se desconocían, han sido divulgados (y) la Residencia ha sido derribada en un momento. Mira, Egipto se puso a

(7,5) stt mw di mw¹³¹ r tA iT n. f nXt a m mAir mTn Sd qrHt
mtpHt. s sHaw sStA n

verter agua y aquel que antes vertía el agua en la tierra ha llevado al hombre de brazos fuertes a la miseria. Mira, Kerehet¹³² ha sido removida de su caverna. Los secretos de los

(7,6) nsyw bityw mTn Xnw Hr snD m-a gAwt nb(w). i¹³³ r wd
HAayt nn xsf

Reyes del Alto y Bajo Egipto fueron revelados. Mira, la Residencia (está) temerosa a causa de la escasez (pero) mi señor presentará batalla sin oposición.

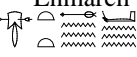


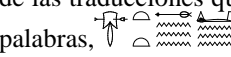
(7,7) a mTn TA Ts. n. f Xr smAy qn Xsy Hr nHm [xt]. f mTn
qrHt Hr [mw mi] nnyw

Mira, la tierra se ha anudado (a sí misma) bajo confederaciones. Del valiente, el cobarde toma sus posesiones. Mira, Kerehet (está) sobre el agua igual que los inertes.



(7,8) tm ir n. f DbAt m nb HAt mTn nbw wabwt dr Hr qAnr tm
ir. n. f qrs m [nb] pr-Hd

¹²⁹ Salvo Quirke (2004a: 144), todas las traducciones optan por la palabra en singular (“secreto”) a pesar de que en la palabra posee la marca del plural (w) .

¹³⁰ Diversas interpretaciones sobre esta oración. Gardiner (1909: 55) y Faulkner (1973a: 219) la han traducido en tiempo presente (“la Residencia es derribada en un momento”). Lichtheim (1973: 156) y Tobin (2003a: 198) han optado por darle un sentido futuro a la oración (“la Residencia puede ser derribada en cualquier momento”). Por su parte, Parkinson (1998: 178), Quirke (2004a: 144) y Enmarch (2008a: 130) han optado por traducir la oración en tiempo pasado, criterio que hemos seguido en nuestra traducción dado que se trata de una estructura verbal sDm . n . f, la cual denota un tiempo verbal pretérito.

¹³¹ Enmarch (2008a: 131) difiere con esta traducción. En su opinión, toda esa oración debe leerse como  stt mw cuyo significado sería “hacer libaciones con agua” y sería una palabra relacionada ciertos rituales funerarios (*Wb*. IV: 238.10). Enmarch llega a esta traducción a partir de la comparación con otros textos literarios del período como la *Profecía de Neferty* o las *Instrucciones de Amenemhat I* en donde también atestigua dicha palabra. Sin embargo, nuestra traducción adopta el sentido de la mayoría de las traducciones que han optado por identificar el signo  como un rdi  quedando entonces dos palabras,  stt mw di mw. De esta forma, creemos que la traducción posee más sentido con lo que se viene relatando, dado que al señalar cómo el que antes irrigaba la tierra, es decir el campesino, ahora ha llevado al hombre poderoso, el faraón, a la miseria. Similar postura será tomada también por Tobin (2003a: 198).

¹³² Kerehet era una diosa primordial con forma de serpiente creada por Atum que también se asociaba con los ancestros de las antiguas familias reales y provinciales egipcias (Faulkner 1991 [1962]: 281; Doxey 1998: 388; Enmarch 2008a: 132).

¹³³ El sentido de este pasaje es muy dudoso. En el papiro podemos divisar . Nuestra traducción sigue los lineamientos de Parkinson (1998: 178) y Enmarch (2008a: 132) quienes sostienen que el signo  debe tratarse de un error y traducen nb . i, “mi señor” en relación con el Señor de Todo, el faraón.

Aquél que no podía hacerse para sí mismo un sarcófago, (ahora) es dueño de una tumba. Mira, los dueños de tumbas son llevados a las tierras altas. Aquél que no podía ser enterrado (por sí mismo) (ahora) es dueño un tesoro.¹³⁴

(7,9) mTn-is nA xpr(w)rmT tm qd. n. f at m nb Dryt mTn qnbt nt tA dr ti xt tA dr m pryt

Mira, ciertamente la gente se ha transformado. Aquél que no podía construirse una habitación para sí mismo, (ahora) es dueño de paredes. Mira, los magistrados de la tierra son expulsados por todo el territorio; expulsados de los dominios

(7,10) nswywt mTn Spswt Hr Sdw srw m Sna tm sDr Hr Drywt m nb Hnkyt mTn nb xt

del rey.¹³⁵ Mira, las damas nobles (están) sobre balsas (y) los funcionarios en los

almacenes. El que nunca durmió ni aún en las murallas¹³⁶ (ahora) es dueño de una cama. Mira, el señor de propiedades¹³⁷

(7,11) sDr ib dbH. n. f tAHw. f m nb sxrw mTn nbw DAYwt m isywt tm

pasa la noche sediento (y) el que mendigaba sus desperdicios (ahora) es dueño de cuencos desbordados. Mira, los dueños de vestidos están en harapos

(7,12) sxt. n. f m nb pAqt mTn tm mDH. n. f imw m nb aHaw nb¹³⁸ iry Hr gmH st nn st m-a. f

(y) el que no tenía para tejer por sí mismo, (ahora) es dueño de lino fino. Mira, el que no podía construirse un barco para sí mismo, (ahora) es dueño de barcos. Su dueño¹³⁹ los observa, (pero) ellos (ya) no son suyos.

¹³⁴ Gardiner (1909: 56), Faulkner (1973a: 229) y Parkinson (1998: 179) adoptan esta traducción. Enmarch (2008a: 134) opta por traducir “dueño de una (tumba) con tesoro”. Con todo, el sentido de las traducciones no difiere y es claro, quien antes no podía ser enterrado, ahora tiene fondos para poder enterrarse y hasta con un tesoro.

¹³⁵ Diferentes traducciones en torno a este pasaje. Gardiner (1909: 57) y Faulkner (1973a: 220) dejan un espacio en blanco y traducen que alguien está siendo expulsado de los dominios reales. Lichtheim (1973: 156) intuye que son los nobles los que están siendo expulsados de los dominios. Por su parte Parkinson (1998: 179) y Enmarch (2008a: 134) traducen la oración con un sentido diferente al sostener que aquellos que habían sido expulsados ahora se encuentran en los dominios. En nuestro caso, optamos por seguir a Quirke (2004a: 144) quien traduce la oración como una continuación de la frase que le precede con la intención de remarcar cómo los magistrados son expulsados de la tierra y de los dominios reales por la turba y la revolución social.

¹³⁶ Literalmente “Aquél que no solía dormir en paredes.”

¹³⁷ Dueño de propiedades o riquezas.

¹³⁸ En el papiro encontramos la palabra \triangle nbt, pero de acuerdo con Enmarch (2008a: 136) esta debió ser un error de escritura y debería de haber sido escrita \triangle en el sentido de su dueño, dado que la palabra en femenino como se encuentra en el papiro no tiene mucho sentido a no ser de que se tratase de mujeres las dueñas de los barcos, pero el texto no permite inferir eso en sus pasajes.

¹³⁹ En el sentido del antiguo dueño que ahora ha sido expropiado.

(7,13) mTn iwty Swyt. tw. f m nb Swyt nbw Swyt m wxA n Daw
mTn xm DADAt m nb bnt

Mira, el que no ha tenido sombra, (ahora) es dueño de sombra; los dueños de sombras (están) sometidos a los azotes de los vientos de las tormentas. Mira, el que desconoce una lira, (ahora) posee un arpa.

(7,14) tm Hsy n. f Hr swhA mrt mTn nbw wDHw m Hmti n wnx hnw
n wa im mTn sDr

(y) el que no podía cantar para sí mismo, (ahora) se jacta de ser Meret. Mira, quienes poseían vasijas para ofrendas de cobre, (ahora) no poseen ni una simple vasija adornada.¹⁴⁰ Mira, quien pasaba la noche

(8,1) xAry m-a gAwT gm. f Spssw¹⁴¹ tm n. f mAA aHa Hr swdn mTn
iwty xt¹⁴². f m nb axaw

como viudo por necesidad, encuentra riquezas. El que no podía ser visto erguido (ahora) es un hombre de peso.¹⁴³ Mira, el que no tenía nada, (ahora) es dueño de riquezas

(8,2) sr Hr Hst. f mTn SwAw nw tA xpr m xwdw [nb]¹⁴⁴ xt m iwty
n. f mTn [wd]pw¹⁴⁵

(y) el funcionario lo reverencia. Mira, los pobres de la tierra se han convertido en ricos
(y) el (que poseía) cosas, (ahora) no tiene nada. Mira, los mayordomos

(8,3) xpr m nbw wbAw wn m wpwty Hr hAb ky mTn iwty pat¹⁴⁶. f m
nb mXr Hn. n (tw)¹⁴⁷


se convirtieron en dueños de mayordomos. Aquél que era un mensajero, (ahora) envía a otro. Mira, quien no tenía una hogaza de pan (ahora) posee un granero

¹⁴⁰ Literalmente “no se adorna ninguna de esas vasijas”.

¹⁴¹ Lichtheim (1973: 157; 162, nota 20) y Tobin (2003a: 199) traducen esta palabra por dama noble en vez de riquezas.

¹⁴² Si bien la palabra xt significa “cosas” o “propiedades” (Faulkner 1991 [1962]: 182) en esta ocasión la hemos traducido como “nada” con la intención de enfatizar el sentido de la oración.

¹⁴³ En el sentido de un hombre importante.

¹⁴⁴ Gardiner (1909: 61) sugiere que debería estar el signo  antes de la palabra xt (“propiedades”). Si bien Enmarch (2005: 41) en su copia del papiro no lo incluye, sí lo traduce en su estudio posterior (Enmarch 2008a: 138).

¹⁴⁵ Faulkner (1964: 31) sugiere que la palabra incompleta que allí poseemos debemos enmendarla y traducirla por wdpw, que significa “mayordomo” o “cocinero” (Faulkner 1991 [1962]: 73), aunque también aclara que una mejor opción para este contexto sería la palabra wdpwty, sirvientas. Por su parte Enmarch (2008a: 139) retoma esa sugerencia y enmienda la palabra por la primera opción, wdpw, que hubo de postular Faulkner.

¹⁴⁶ Gardiner (1909: 61) traduce pat como una especie de torta u hogaza de pan.

¹⁴⁷ Como señala Enmarch (2008a: 139) se trataría de una voz pasiva del verbo Hn en la que el escriba ha copiado mal los signos, puesto que ha puesto la marca de la voz pasiva antes del determinativo final de la palabra.

(8,4) Sna. f m xt ky mTn wS Sny iwty mrHt. f xpr m nb xbbwt antyw nDm

(y) su almacén está siendo proveído¹⁴⁸ con los bienes de otro. Mira, aquellos a quienes se les había caído el pelo y no tenían sus propios aceites, (ahora) se han convertido en dueños de jarras de mirra dulce.

(8,5) mTn iwty(t)¹⁴⁹ m¹⁵⁰ pds. s m nbt Atp gmH Hr. s mw m nbt anx [mTn isx]¹⁵¹ mTn nfr s Hr wnm

Mira, la que no tenía una caja, (ahora) es dueña de un cofre. (Y) la que miraba su rostro en el agua, (ahora) es dueña de un espejo. [Mira...] Mira, un hombre es feliz cuando come

(8,6) kAw. f snm xt. k m Aw-ib nn n. k HnHn r. k Ax pw n s wnm kAw. f wD(w) sw nTr n

su comida. Consume tus bienes con alegría (mientras) nadie te lo impida.¹⁵² Es beneficioso para un hombre comer su alimento. El dios lo ordena para

(8,7) Hsy n. f [.....mTn-is xm] nTr. f Hr wdnw n. f m snTr n ky n rx [...] m

el que él ha favorecido [..... Mira, ciertamente quien ignoró] a su dios, (ahora) le hace ofrendas con el incienso de otro sin conocerlo [...]

(8,8) Tn Sps(w)t wryt nbt Spss(w) Hr rdi n msw. sn n Hnk(w)t mTn-is s [.....]¹⁵³

Mira, las damas nobles (y) las grandes (damas), dueñas de riquezas, regalan a sus niños por camas. Mira, ciertamente un hombre [...]

(8,9) Spst m Hmt nx n sw it. s iwty Hr smA. f mTn msw qnbt m is[ywt]

una dama noble como esposa, su padre¹⁵⁴ lo ha protegido (pero) un desposeído lo asesina. Mira, los niños de los magistrados (están) en [harapos].

¹⁴⁸ El verbo proveer (Hn) se encuentra al final de la línea 8, 3 y culmina en esta línea.

¹⁴⁹ Debe agregársele la marca del femenino (-t) dado que más adelante se nos indica por medio de la palabra nbt (“señora” o “dueña”) de que esta palabra debía de ser femenina.

¹⁵⁰ Enmarch (2008a: 140) considera que esta m después de iwtyt no tiene ningún sentido y por ende debe eliminarse.

¹⁵¹ Enmarch (2008a: 140) considera que dicha inscripción se trataría de un error del copista.

¹⁵² Literalmente sería “(mientras) no haya nada que te lo impida contra ti”.

¹⁵³ Gardiner (1909: 63) sugiere la posibilidad de que en la parte perdida hubiese alguna palabra ligada con el verbo obtener o dar, dado que se relacionaría bien con la siguiente línea. En este sentido, Enmarch (2008a: 142-143) reconstruye el faltante con las palabras Hr irt, y la conecta con la siguiente línea traduciendo así: “Mira, un hombre [...hace] a una dama noble su esposa”.

¹⁵⁴ El padre de ella.

(8,10) [kAw]¹⁵⁵ nw Hww. sn n HAKyw mTn nsyw¹⁵⁶ Hr qnqn m kAw
mAir [.....HA]

Los terneros del ganado *huu*¹⁵⁷ son (entregados) a los saqueadores. Mira, los sacerdotes
nsyw (están) matando el ganado (pero) los miserables [... ladrones]¹⁵⁸

(8,11) qwy¹⁵⁹ mTn tm sft n. f Hr sft wDw¹⁶⁰ xm HnTi¹⁶¹ Hr
mAA [.....]

Mira, quien no podía matar animales para sí mismo, (ahora) mata toros. El que no sabía
acuchillar, (ahora) observa [.....]


(8,12) nb mTn nsyw Hr qnqn m rw dd tw [n] nTrw r DbA iwAw mTn
Hmwt [.....]

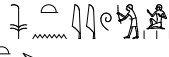

todo.¹⁶² Mira, los sacerdotes *nsyw* matan gansos (y) son ofrecidos a los dioses en vez de
los bueyes. Mira, las sirvientas [.....]

(8,13) Hr wDw ApHw¹⁶³ Spswt iry [.....] mTn Spswt Hr sxs m
rwwt wa [t¹⁶⁴.....]

hacen ofrendas de cerdos (mientras) las damas nobles de allí [...] Mira, las damas
nobles (están) huyendo [...]

(8,14) .sn ptx m snD n mwt [mTn] Hryw nt tA Hr sxr nn Hnt n.
sn m-a gAwT nb Hst mTn


¹⁵⁵ La que inicia la línea 8,10 está perdida y sólo se puede apreciar el final de la misma que puede ser
transliterada como kAw  aunque también y es más posible que sea el determinativo de una palabra
relacionada con el ganado. Gardiner (1909: 64) y Fecht (1972: 159) han sugerido que se trataba de alguna
palabra egipcia relacionada con la cría de los ganados.

¹⁵⁶ Gardiner (1909: 64) ha sugerido un error en la copia de la palabra  nsyw y la ha
traducido como stnyw a partir de su conexión con un verbo tardío,  stn (“matar”, “carnear”).
Sin embargo, la palabra nsyw haría referencia sacerdotes encargados de hacer sacrificios rituales con
ganado, ligados con el culto al dios Heryshef (Blackman 1925: 214-215).


¹⁵⁷ Una clase de ganado (Faulkner 1991 [1962]: 165).

¹⁵⁸ La palabra que aquí traducimos como ladrones HAKwy se encuentra dañada y su inicio hacia el final de
la línea 8,10 y su final hacia el comienzo de la línea 8,11.

¹⁵⁹ Parte final de la palabra HAKwy (“ladrones”).

¹⁶⁰  wDw, cuyo significado es “ganado de cuernos cortos” (toros) (Faulkner 1991 [1962]: 63).
Quirke (2004a: 145) lo traduce como “ganado del templo”, quizá por la asociación sagrada y ritual que
tenían los toros en el antiguo Egipto y para enfatizar cómo ahora se está matando al ganado sagrado.

¹⁶¹ Gardiner (1909: 65) no traduce esta palabra. Faulkner (1964: 31-32) sugiere que en vez de HntA se
debería escribir HnTi, una forma tardía del verbo relacionado para cortar carne (Wb. III: 122. 11) que se
sitúa muy bien en ese contexto.

¹⁶² Este  nb que se encuentra al inicio de la línea 8,12, luego del pasaje perdido de la línea 8,11, quizá
pueda conectarse con el pasaje anterior en el sentido de que hace mención a cómo aquél que no podía
acuchillar a un animal ahora observa todo.

¹⁶³ Gardiner (1909: 65) y Faulkner (1973a: 222) traducen Apdw (“aves”) en vez de ApHw (“cerdos”).

¹⁶⁴ Compartimos la opinión de Enmarch (2008a: 146), quien enmienda la palabra y traduce rwwt-wat
cuyo significado es “huir en apuros”.

Sus [...] ¹⁶⁵ son abatidos por miedo a la muerte. Mira, los jefes de la tierra (están) huyendo. No hay un propósito para ellos por falta de un señor de favores. ¹⁶⁶ Mira,

(9,1) nbw Hnkwt Hr sAtw sDr btkw r. f m Adt n. f Sdw mTn
Spswt wAw r Hqrw nsyw sAw

los dueños de camas (están) sobre la tierra. ¹⁶⁷ El que dormía en la miseria, (ahora) se prepara a dormir sobre una alfombra. Mira, las damas nobles padecen hambre, ¹⁶⁸ (mientras) los sacerdotes *nsyw* (están) saciados

(9,2) m irt n. sn mTn iAwt ¹⁶⁹ nbt nn st r st st mi idr tnbX nn
mniw. f ¹⁷⁰ mTn iHw m wDyw nn nwy

por lo que han hecho. Mira, ninguna función (está) en su lugar, como un rebaño que anda a la deriva sin su pastor. Mira, el ganado (está) extraviado (y) no hay nadie que lo regrese.

(9,3) st ¹⁷¹ s nb Hr in tw n. f Abw m rn. f mTn smA tw s rgs
sn. f iw. f Hr hA iw. k sw r mkt Ha mTn

Cada hombre los toma para sí mismo los que (están) marcados con su nombre. Mira, un hombre es asesinado junto a su hermano, el huye y lo abandona para salvar su cuerpo. ¹⁷² Mira,

(9,4) iwty Htrw. f m nb m iAdr tm gm. n. f skAw m nb mnmnt
mTn iwty ptr. f m nb Snwt

el que no tenía una yunta de bueyes (ahora) es dueño de un rebaño. El que no pudo encontrar para sí mismo un buey para arar, (ahora) es dueño de un rebaño. Mira, el que no tenía semillas, (ahora) es dueño de un granero.

(9,5) in. n. f TAbt ¹⁷³ m dd pr. st mTn iwty sAHw. f m nb mrt
wn m [...] ¹⁷⁴ ir. f wpwt Ds. f mTn qnw nw tA n s

¹⁶⁵ Gardiner (1909: 65) y Faulkner (1973a: 222) sugieren enmendar el espacio en blanco con la palabra “niños”. Por su parte, Parkinson (1998: 181) y Tobin (2003a: 201), optan por la palabra “corazones”.

¹⁶⁶ En el sentido de que ya no hay una autoridad.

¹⁶⁷ En el sentido de que quienes poseían camas ahora ya no las tienen y yacen sobre el piso.

¹⁶⁸ Literalmente “van hambrientas”.

¹⁶⁹ La palabra *iAt* puede significar “oficina”, “rango”, “oficio” o “función” (Faulkner 1991 [1962]: 7) y en algunos casos funcionarios. Depende la acepción que se acepte cambiará su traducción en este pasaje. En nuestro caso hemos optado por la palabra función con el sentido de enfatizar cómo ya nada se encuentra ni ocupa su lugar.

¹⁷⁰ La palabra egipcia para pastor, *mniw* se encuentra escrita en plural, aunque el sufijo que le sigue es de tercera persona del singular. Salvo Enmarch (2008a: 147), que ha traducido la oración cómo “sin sus pastores”, el resto la ha dejado en singular.

¹⁷¹ Traducido en la línea anterior.

¹⁷² En el sentido de para salvar su pellejo, o salvarse a sí mismo.

¹⁷³ Compartimos la traducción y el sentido que le da Faulkner (1964: 32).

¹⁷⁴ Gardiner (1909: 68) agrega la palabra *sr* “funcionario” antes del verbo *ir*. Faulkner (1973a: 222) y Lichtheim (1973: 158) lo siguen en su traducción, mientras que Parkinson (1998: 181) opta por la palabra

El que tenía que conseguir grano en préstamo para sí mismo, (ahora) lo presta. Mira, el que no tenía dependientes, (ahora) es dueño de servidores¹⁷⁵ (y) quien era un [...] (ahora) realiza sus propias diligencias. Mira, los poderosos de la tierra no son

(9,6) mi¹⁷⁶ [.sn s]¹⁷⁷ xr[t]¹⁷⁸ n rxyt wAw r Aqw mTn Hmw nb n bAk.
sn sSwA xftyw tA Hmw. f

informados del estado de los súbditos, (que) ha caído en ruinas. Mira, todos los artesanos no (están) en sus trabajos (y) los enemigos de la tierra echan a perder a su artesanía.

(9,7) mTn [spXr¹⁷⁹] Smw n rx. f im tm [skA n. f.....] Hr
xpr n smi n tw. f sS

Mira, [el que registraba] la cosecha no conoce de esto. El que no podía cultivar para sí mismo [...] ¹⁸⁰(está) sucediendo (pero) no es reportado. El escriba

(9,8) [bAgi]¹⁸¹ awy fy m Xnw. f HD¹⁸² [.....]. f m rk iry
mAA s

[...] sus manos están holgazanas en su oficina.¹⁸³ Destruído está [...] en ese tiempo. Un hombre mira



(9,9) [... .f]¹⁸⁴ DAYw. f fn Hr int qbH [Hr tAw¹⁸⁵.....]yt
snD n

“comisionado” y Tobin (2003a: 201) por la palabra “director”. En nuestra traducción hemos optado por seguir a Enmarch (2005: 43; 2008a: 149) quien deja el espacio en blanco dado que no se puede apreciar ninguna de esas palabras en el papiro.

¹⁷⁵ Literalmente “trabajadores *meref*”.

¹⁷⁶ smi, “informar” (Faulkner 1991: [1962]: 227). La palabra comienza en el final de la línea 9,5 y concluye a inicios de la línea 9,6.


¹⁷⁷ Gardiner (1909: 69) sugiere enmendar esta parte smi . sn.

¹⁷⁸ Si bien Quirke (2004a: 146) y Enmarch (2008a: 150) transliteran  xrw, pero traducen la palabra como “estado” o “condición”, la palabra se escribe correctamente  xrt (Faulkner 1991 [1962]: 195), por lo cual creemos que se trata de un error de copiado de la misma.

¹⁷⁹ Gardiner (1909: 70) sugiere enmendar el espacio dañado con la palabra spXr (“registrar”).

¹⁸⁰ Faulkner (1973a: 223) sugiere que en este espacio perdido debió decir: “[es dueño de cereales, la siega tiene lugar] pero no es informada”.

¹⁸¹ Enmarch (2008a: 151) reconstruye la palabra bAgi (“estar agotado”) (Faulkner 1991[1962]: 179).

¹⁸² A partir de esta línea y hasta la línea 10, 2 las oraciones comienzan con el verbo  HD “destruir”.

¹⁸³ Gardiner (1909: 69) y Faulkner (1973a: 223) traducen “el escriba está sentado en su oficina pero sus manos están ociosas”.

¹⁸⁴ Faulkner (1973a: 223), infiere la palabra “amigo”, mientras que Parkinson (1998: 182) y Tobin (2003a: 202) suponen que allí diría la palabra “hermano” y traducen: “un hombre ve a su hermano como su oponente.”

¹⁸⁵ Gardiner (1909: 70) reconstruye este pasaje.

[como] su oponente, (mientras) que el hombre débil trae la frescura [sobre lo que (está) caliente] [...] miedo. No [...]

(9,10) [.....] iw Hwrw

[.....] los humildes

(9,11) [.....]. sn n [tA] HD Hr. s HD [.....] kAw
iry m-a. sn

[.....] ellos. La tierra no brilla a causa de esto. Destruído está [...] su comida (es tomada) de ellos

(9,12) [.....t] snD n Hryt. f dbH nDs [.....] m wpwty n is

[...] miedo de su terror. El *nedyes* mendiga [...] al mensajero, (pero) no

(9,13) [.....] rk iT tw. f Atp m xt. f nHm [irw¹⁸⁶.....]
swA tw Hr sbA. f

[...] el tiempo. Él es capturado, cargado con sus posesiones, es apartado [...] ¹⁸⁷uno pasa por su puerta

(9,14) [.....] Hr HAY Drit m xA awt Xry bikw srw [...r]Ssp in
nDs rs. f

[...] afuera de la pared de una oficina (cuyos) cuartos contienen halcones y gansos [...] amanece. ¿El *nedyes* vigilará?

(10,1) tA-HD Hr. f nn Hryt tw. f sxs tw Hr mAaw sHnkw¹⁸⁸ m
wryt tAyt m Xnw¹⁸⁹ pr iAmw pw

Amanece sobre él. Él no tiene terror. Uno corre precipitadamente. (Los que trabajaban) con lino fino dentro de la casa

(10,2) ir n. sn mi XAstyw HD irt hAbt Hr. s in Smsw m wpwtw
nbw. sn nn Hryt. sn mk s 5 pw

(ahora) hacen tiendas¹⁹⁰ como los extranjeros. Destruída está la realización de aquello a causa de lo cual alguien era enviado por los asistentes¹⁹¹ en las misiones de sus señores, sin que tengan temor de ello. Mira, son 5 hombres

¹⁸⁶ Enmarch (2008^a: 158) sugiere la posibilidad de que allí estuviese escrita la palabra *irw* (“malhechores”).

¹⁸⁷ Parkinson (1998: 182) traduce: “es capturado con sus bienes, [lo que tenía le es robado]”.

¹⁸⁸ Gardiner (1909: 71) sugiere enmendar la palabra *Xnk* por *sXnk*.

¹⁸⁹ Pasaje muy oscuro en el que según Enmarch (2008^a: 159), el escriba no comprendió lo que tenía que copiar. Nuestra traducción sigue en esta ocasión a la traducción de Tobin (2003^a: 202) por ser la que tiene más sentido con el contexto.

(10,3) Dd. sn (Dd. sn)¹⁹² Smw Hr wAt rx n. tn iw. n spr wyn
rmy rf¹⁹³ tA-mHw Sna n nsw hAy. i in n tw n. i

(y) ellos dicen: ‘Vayan por este camino que ustedes conocen, por el que nosotros hemos llegado’. El Bajo Egipto¹⁹⁴ llora. El almacén del rey es propiedad común¹⁹⁵

(10,4) n bw-nb iw pr nsw anx wDA snb r Dr. f¹⁹⁶ (m) xmt bAkW.
f ntf it bty Apdw rmw ntf HDt pAqt Hmt mr

de todos. La Casa Real, que viva, esté prospera y sana, (está) sin sus ingresos. A ella pertenece la cebada, el trigo, las aves (y) los peces. A ella pertenece el lino blanco, el lino fino, el cobre (y) los

(10,5) Ht¹⁹⁷ ntf psS(t) qn nHbwt qniw bAkW¹⁹⁸ nb nfr ii. f irw
ir wDf sk(t)

aceites. A ella pertenecen las alfombras y esteras, los capullos de loto, los fajos (de trigo)¹⁹⁹ (y) toda clase de cosas buenas que llegan hechas. Si el reclamo se demora

(10,6) . st m pr nsw anx wDA snb nn Sw tw [...] n[f]A HDw²⁰⁰
xftyw nw Xnw Sps sbq qnbt [n...]

en la Casa Real, que viva, esté prospera y sana, nadie (está) libre de [...] ²⁰¹ aquello. Destruye a los enemigos de la Noble Residencia, esplendida de magistrados [...]

(10,7) im. f mi [.....] Smw mS imy-r-niwt nn saSA n. f
H[Dw] xftyw nw Xnw pf Sps]

en ella como [...]. Ciertamente, el supervisor de la ciudad²⁰² camina sin su escolta. Des[truye a los enemigos de esta Noble Residencia]

¹⁹⁰ La palabra iAmw “tiendas” se encuentra al final de la línea 10,1.

¹⁹¹ Literalmente “seguidores”.

¹⁹² Posible error de copiado, dado que repite lo anterior sin sentido alguno. Quirke (2004a: 146) es el único que la traduce al poner: “ellos dicen sus dichos”.

¹⁹³ Única anáfora de este tipo en el papiro.

¹⁹⁴ El Delta.

¹⁹⁵ En el sentido de que todos puede acceder a los almacenes reales y saquearlos. Literalmente dice: “yo voy y tomo”.

¹⁹⁶ Enmarch (2008a: 162) enmienda un pronombre sufijo femenino singular de tercera persona por uno masculino de tercera persona del singular.

¹⁹⁷ mHt “aceites”, la palabra comienza en la línea anterior.

¹⁹⁸ Si bien la palabra bAk se emplea para decir “impuestos” o “trabajos”, en este sentido hemos optado por la traducción de “cosas” en el sentido de las manufacturas y productos que llegaban al palacio real.

¹⁹⁹ Adoptamos con esta palabra la traducción de Faulkner (1973a: 224) y Parkinson (1998: 183).

²⁰⁰ A partir de esta línea y hasta la línea 10, 11 inclusive, las oraciones comienzan con el verbo HDw aunque a diferencia de las oraciones anteriores en las que ya aparecía, ahora actúa un como imperativo (Gardiner 1909: 73; Enmarch 2008a: 166).

²⁰¹ Parkinson (1998: 183) y Tobin (2003a: 203) sugieren que en el espacio en blanco debía decir “falta”, en el sentido de que si se demora el reclamo por esos bienes, nadie va a estar libre de la falta de dichos bienes.

(10,8) sbq [.....] [HDw xftyw nw] Xnw pf Sps aSA hpw
[.....]

espléndida [...]. [Destruye a los enemigos de] esta Noble Residencia, llena de leyes [...]

(10,9) s [.....] f [...]aiw nt xt x[...] [HDw xftyw nw Xnw]

[...] las cuales están a través [...]. [Destruye a los enemigos de]

(10,10) pf Sps [.....]. f [H]Dw xftyw nw Xnw pf Sps
[.....]

esta Noble [Residencia] [...] su [...]. [D]estruye a los enemigos de esta Noble Residencia [...]

(10,11) nn aHa n tw [.....] [HDw xftyw nw Xnw p]fA sps aSA
xAw²⁰³ iw ms [.....]

Nadie puede permanecer de pie. [Destruye a los enemigos de es]ta Noble [Residencia], abundante en oficinas [...]. Ciertamente [...]

(10,12) sxAw²⁰⁴ txb [.....] wxdy r mnt. f Haw. f tri n
x[.....]²⁰⁵

Recuerda sumergir [...] a quien sufre el dolor de su cuerpo. La reverencia de [...]

(10,13) Hr nTr. f mk. f r [.....] msw iry mtiw Hr Hw
wDnw²⁰⁶ sxAw sq


a su dios. Protege los conjuros [...] los niños son testigos del derramamiento de sangre. Recuerda

(11,1) d²⁰⁷ Snwt kApw m snTr xrp mw m Hst m nhpw sxAw (int) rw
DdA trpw

construir el granero, quemar incienso (y) ofrecer agua en una jarra en la mañana temprano. Recuerda traer grasa de gansos, gansos de cara blanca²⁰⁸

²⁰² El título *imy-r-niwt* “supervisor de la ciudad” era un título relacionado con la figura del visir (Quirke 2004b: 111).

²⁰³ Gardiner (1909: 74) enmienda esta palabra por *xAw* “oficinas”.

²⁰⁴ Luego de las exhortaciones que clamaban a destruir a los enemigos de la Residencia, una serie de oraciones comienzan ahora con la palabra  *sxAw* que es utilizada como un imperativo en plural, “recuerda” (Gardiner 1909: 75). Por otra parte, vale mencionar que sólo esta primera rúbrica se encuentra escrita con tinta roja en el papiro, dado que las siguientes ya son copiadas con tinta negra (Enmarch 2008a: 171).

²⁰⁵ Enmarch (2008a: 171) reconstruye *tri n xA[m.....]w Hr-nTr.f* en el espacio corrupto y traduce: “la reverencia de uno que se inclina y apela a su dios”

²⁰⁶ Faulkner (1964: 33) enmienda esta palabra.

²⁰⁷ La palabra *sqd* “construir” comienza al final de la línea 10,13.

(11,2) swt wdnw Htpw nTr n nTrw sxAw wSa Hsmn sspd t Hd in
s²⁰⁹ hrw iwH tp

(y) patos rabudos (para) hacer ofrendas divinas a los dioses. Recuerda masticar natrón,
(y) que se preparen panes blancos por un hombre en el día en que su cabeza es
purificada con agua.²¹⁰

(11,3) sxAw saHa snw(t) xt abA wab Hr twry rw prw Hwt-nTr
sqAH ti mi irtt

Recuerda erigir los mástiles (y) grabar las piedras de ofrendas; que los sacerdotes *wab*
purifiquen las capillas y que la Casa del Dios²¹¹ quede blanca como la leche;

(11,4) snDm sti Axt srwD pAwt sxAw nDr tp-rd SbSb sww Sdt bs

que se perfume el horizonte (y) se perpetúen las ofrendas (de pan). Recuerda cumplir las
reglas, ajustar las fechas y remover a (aquél)

(11,5) m wabt r Xst Xt irt st pw nf ssw n ib pw n [.....] hrw
xnty nHH Abdw tn

que se presente en el servicio de sacerdote con el cuerpo impuro; esto es realizarlo mal.
Es la destrucción del corazón por [...] el día que precede a la eternidad (cuando) los
meses

(11,6) [...] rnpwt rx sxAw sfT iwaw rx[s.....] naa²¹² tn sxAw pr
wxA

[...] ²¹³ y los años conocidos. Recuerda sacrificar bueyes, sacrificar [...] suave. Recuerda
salir a purificar

(11,7) [...] iAS n. tn rdt rw Hr xt [.....]tyw wpwt dsy dr[p]

[...] a quienes ustedes hayan convocado; que se coloquen los gansos sobre el fuego [...] abrir la jarra, la ofre[nda]

(11,8) [Hr] mryt nt nwy [.....]²¹⁴ mdt nt Hm(wt)
[...]

²⁰⁸ Un tipo de ganso comestible (Faulkner 1991 [1962]: 306).

²⁰⁹ Faulkner (1964: 33) sugiere que después de la palabra “hombre” es necesario colocar un verbo y por tanto, enmienda con el verbo *irt*.

²¹⁰ Vinculado con ritos de purificación. Faulkner (1973a: 225) traduce esta oración como “un hombre (debería hacerlo) en el día del lavado de la cabeza”.

²¹¹ La Mansión divina o templo.

²¹² La palabra parece ser similar a *naa*, “suave” (Faulkner 1991 [1962]: 126). Enmarch (2008a: 175) sugiere la posibilidad de que se trate de un tipo de ganado llamado *naw*.

²¹³ Enmarch (2008a: 174) sugiere la posibilidad de que en dicho espacio corrupto dijera la palabra “contados”. Así traduce: “cuando los meses [son contados] y los años conocidos”.

sobre la orilla de la inundación [...], el discurso de una [mujer] [...]

(11,9) [.....] mnxt [.....]

[...] vestidos [...]

(11,10) [.....] rdt iAwt [.....] r sHtp. tn [.....]

[...] dando alabanzas [...] para satisfacerlos [...]

(11,11) [.....] gAw rmT mi [.....] [wD] n ra wDt-
[m]d[w.....]

carente de personas. Ven [...] Ra ha [ordenado] un decreto [...]

(11,12) [...] Hr try sw [...] m [...] imntt r [s]an[d] [.....] in
[nTrw] mTn sw Hr Da[r]

[...] para quien lo venera [...] el Occidente para [disminuir] [...] por los [dioses]. Mira,
¿Por qué él²¹⁵ busca

(11,13) qd [.....]²¹⁶ Hr-m n Tny snDw r sxm ib inn. f qbHw Hr
T[Aw]

modelar a los [hombres] (cuando) no se puede distinguir un tímido de un violento?
(Cuando) él trae la frescura sobre lo caliente

(12,1) iw Dd tw mniw pw n bw-nb nn bin m ib. f and idr. f
ir n. f is hrw r nw st

uno dice: ‘Él es el pastor de todos, no hay maldad en su corazón.’ (Aunque) su rebaño
es escaso, él ha pasado el día (entero) cuidándolo²¹⁷.

(12,2) xt n ib iry HA aD. f bit. sn m Xt tpt kA Hwi. f sDbw²¹⁸
DA. f a r. s skii. f

¡Hay fuego en sus corazones! Ojalá él hubiera percibido el carácter²¹⁹ de la primera
generación²²⁰ (así) él hubiera podido reprimir los males, estirando su brazo contra ella y
destruido

²¹⁴ Helck (1995: 52) sugiere que en el espacio corrupto del papiro se debía de encontrar la palabra
introdutoria sxAw “recuerda”.

²¹⁵ Mediante dicho pronombre se hace referencia al dios creador.

²¹⁶ Todas las traducciones sugieren y restauran en este espacio en blanco debía decir la palabra “hombres”
o “humanidad”.

²¹⁷ Gardiner (1909: 78) traduce: “cuando sus rebaños son pocos, el se pasa el día intentando reunirlos”.

²¹⁸ Faulkner (1964: 33) sugiere traducir la frase Hw sDb como “hubiera puesto obstáculos”.

²¹⁹ Carácter en el sentido de la naturaleza o el comportamiento de la primera generación.

²²⁰ Mediante la primera generación (xt-tp) se alude a los primeros seres humanos creados por el dios
creador.

(12,3) awt²²¹ iry iwat. sn Abb tw mst r. s nHAt-ib²²² xpr sAry
Hr wAt nbt nFA pw

su rebaño y su herencia.²²³ Se desean los nacimientos (aunque) sobreviene la tristeza (y)
la miseria (está) por todos los caminos. Esto es así (y)

(12,4) n wni. f wn nA nTrw Hr-ib iry prr styt m Hmwt rmT²²⁴ n
gm n tw Hr wAt Hw ny r Hr²²⁵ pri

no ha cesado (aunque) los dioses están en el medio de ello.²²⁶ De las mujeres egipcias
proviene la semilla,²²⁷ (sin embargo) nadie puede ser encontrado en el camino.²²⁸ El
combate ha llegado

(12,5) dr n iww m sxpr. n. sn n(n) iaS n HAt m wnwt. sn in iw
rf tny min in iw. f tr sDr mTn

(y) quien reprime los males, (ahora es) quien los crea. No se encuentra al piloto en sus
tareas.²²⁹ ¿Dónde está él hoy? ¿Acaso está dormido? Mira,


(12,6) n mAA n tw bAw iry [ir] snm n tw. n n gm. n. k²³⁰ tw n
iaS n tw n . i m Sw Ad iiw r. s [sswn]

²²¹ Gardiner (1909: 78) traduce la palabra egipcia awt como “semilla”. Sin embargo, Faulkner (1964: 33) ha notado que una correcta y más plausible traducción del término sería “rebaño”. Otra de las acepciones posibles para dicha palabra puede ser “maldad” o “pecado” (*Wb. I*: 171). Si bien puede tener coherencia traducir “destruido su maldad y su herencia”, optamos por traducir la palabra awt como sugiere Faulkner, dado que le otorga coherencia y énfasis a la metáfora del dios creador como buen pastor de su rebaño (la humanidad) que describe en las líneas anteriores.

²²² Tristeza (Faulkner 1991 [1962]: 136).

²²³ Con esta frase, Ipuwer alude al mito egipcio sobre la destrucción de la humanidad y sostiene su deseo de que la humanidad hubiese sido aniquilada y extinguida en el pasado para evitar así los males del presente.

²²⁴ Faulkner (1964: 33) sugiere que en vez de traducirse Hmwt rmT como “mujeres egipcias”, se opte por la opción “mujeres mortales” a partir de una acepción de la palabra rmT como “mortales”.

²²⁵ Gardiner (1909: 78) ha traducido esta palabra como “luchador”. Sin embargo, nuestra traducción opta por la traducción de Faulkner (1964: 34) quien ha sostenido que la palabra  Hw-ny-r-Hr significa “combate” o “lucha” (Faulkner 1991 [1962]: 165) antes que “luchador”.

²²⁶ Algunas traducciones como las de Gardiner (1909: 78), Faulkner (1973a: 226) y Tobin (2003a: 205) le dan un sentido de futuro a la traducción en el sentido de que traducen que eso es así y no se terminará hasta que los dioses se encuentren en el medio de ellos. Por nuestra parte, seguimos las traducciones de Parkinson (1998: 185), Quirke (2004a: 148) y Enmarch (2008a: 183-184) quienes han traducido la frase en lo que en el idioma inglés se conoce como presente perfecto, esto es, una acción que ha comenzado en el pasado pero que sigue teniendo implicancias en el presente.

²²⁷ En el sentido de la vida, los nacimientos.

²²⁸ Faulkner (1964: 34) sostiene que esto se debe a que quizás las mujeres embarazadas no pueden dar a luz y por ende las concepciones ya no producen nacimientos, mientras que Enmarch (2008a: 184) argumenta que nada tiene que ver con las mujeres y le otorga el sentido de que nadie se atreve ahora a caminar por los caminos debido a los peligros que los acechan.

²²⁹ Faulkner (1973a: 226) traduce: “tampoco los hombres actúan como pilotos a la hora de sus tareas”.

su poder no puede ser visto. (Cuando) nosotros estábamos tristes, yo no podía encontrarte.²³¹ Nadie puede llamarte (en vano) estando libre de agresiones contra ello.²³²

(12,7) ib pw xn[y] grt Hry r n bw-nb min is snD st r HHw m
rmT n mAA [tw]

El corazón (está) afligido. Ahora, las expresiones (están) sobre la boca de todos. Hoy los que tienen miedo son más de un millón de hombres. No se puede ver [...] ²³³

(12,8) r xfty [...] [kh]b r xnty. f aq r Hwt-nTr [Hr Dsr]
[...] [rm]

contra los enemigos [...] sus fortalezas, entrando en los templos, en los lugares sagrados [...] ²³⁴



(12,9) n. f nTrw [nt] [...] pfA iri swA Ddt. f pw xt dr
[...]

Los dioses lloran²³⁵ (por) ello [...] aquel (que) ha hecho alboroto. Él fue (quien) dijo a través de [...] ²³⁶

(12,10) n xr tA [...] wbd twt(w) aD isyw iry nw [...]

La tierra no (ha) caído²³⁷ [...] las estatuas arden (y) las tumbas son destruidas. Aquel que se encarga de [...] ²³⁸

(12,11) mAA. f hrw pA i[...] ²³⁹ nb-tm²⁴⁰ iri. n. f iwd pt r
sAtw snD Hr Hr-nb ii. f

²³⁰ Seguimos a Enmarch (2008a: 186) quien enmienda un signo  .i (pronombre personal sufijo de primera persona del singular) por un  .k (pronombre personal sufijo de segunda persona del singular masculino) para darle un mejor sentido a la oración.

²³¹ Faulkner (1964: 34) y Quirke (2004a: 148) difieren con nuestra traducción dado que ellos toman la palabra *snm* como alimentar en vez de como tristeza y así traducen “si hubiésemos sido alimentados, no te habría encontrado o no estaría buscándote”.


²³² Diversas traducciones sobre esta oración. Gardiner (1909: 83) y Faulkner (1973a: 226) proponen “yo no debería ser llamado en vano”. Tobin (2003a: 205) traduce “tú no me llamarás en vano”. Por nuestra parte, hemos optado por seguir la traducción de Enmarch (2008a: 186).

²³³ Parkinson (1998: 186) sugiere que en el espacio corrupto diría la palabra “protectores” y traduce: “no se pueden ver a los protectores de los enemigos”. Similar opinión encontramos en Tobin (2003a: 205), quien traduce: “los defensores de nuestros enemigos no pueden ser vistos”

²³⁴ Parkinson (1998: 186) traduce: “[el recinto del templo ha sido destruido y profanada] su sala externa, entrando en el templo [con malas intenciones]”.

²³⁵ La palabra “llorar” (*rm*) se encuentra al final de la línea 12,8 y comienzos de la línea 12,9.

²³⁶ Parkinson (1998: 186) reconstruye aquí: “sus palabras [llenar la boca de todos y el bien es ignorado]”.

²³⁷ Parkinson (1998: 186) traduce: “la tierra ha caído [en tumulto sobre su rostro]. Creemos que una traducción de este modo es errónea dado que la oración posee el prefijo negativo  n antes del verbo *xr* (“caer”). Por su parte Tobin (2003a: 205) traduce la oración en forma de interrogación: “¿ha caído la tierra?”.

²³⁸ Fecht (1972: 214) sostiene que se debe restaurar allí la palabra “rebaño”, de allí que Parkinson (1998: 186) traduzca “el que cuidaba su [rebaño]”.

²³⁹ Fecht (1972: 214) restaura allí la palabra *idr* “rebaño”.

Él mira el día [...] ²⁴¹ El Señor de Todo ²⁴² hizo separar el cielo de la tierra ²⁴³ (pero) el miedo está sobre todos los rostros (cuando) él viene.

(12,12) ir m irr. f st m pH ti. n n m aq. f r. s m msDD. k nHm Hw ²⁴⁴ siA mAat Hna. k shA pw

(Cuando) él lo hace, es como uno que nos ataca. ¿Quién lo repelerá, sí tú te rehúas a rescatarnos? Hu, Sia y Maat ²⁴⁵ están contigo (y sin embargo) has sembrado ²⁴⁶ el desorden ²⁴⁷

(12,13) rdi. k xt tA Hna xrw Hnnw mk ky Hr wd r ky sn tw r wD. n. k ir Sm s 3

a través de la tierra, junto con el ruido del tumulto. Mira, un hombre agrade a otro (y) uno no obedece lo que tú has ordenado. (Cuando) 3 hombres van

(12,14) Hr wAt gmm tw m s 2 in aSAat smA andt in iw rf mniw mr ²⁴⁸ mwt xr kA wD. k irt

por un camino, (solo) 2 son encontrados; los numerosos matan a los de menor número. ¿Hay un pastor que ame la muerte? ²⁴⁹ Entonces, tú debes ordenar que se haga

²⁴⁰ Gardiner (1909: 83) traduce nb-tm como “el que nunca se hizo para sí mismo” y no lo comprende como un título del dios creador. Por su parte, Quirke (2004a: 148), traduce dicha palabra como “el que no completó”.

²⁴¹ A partir de la restauración de Fecht (1972:214), Parkinson (1998: 186) y Enmarch (2008a: 188) sugieren traducir el final de la línea anterior junto con el comienzo de esta con el siguiente sentido: “el que cuida su [rebaño] mira el día, pero su [rebaño es pequeño].”

²⁴² Título que alude a la figura del dios creador. El mismo se encuentra atestiguado desde el Reino Antiguo en los *Textos de las Pirámides*, en la pirámide de Unas (TP 257, 262, 305a y 328c).

²⁴³ Este pasaje alude al mito de la *Destrucción de la humanidad*, cuando Ra decide crear el cielo y separarlo de la tierra (Rosenvasser 1981: 225).

²⁴⁴ Gardiner (1909: 84-85) lo traduce como “gusto”. Faulkner (1964: 34) señala que se trata de “autoridad”.

²⁴⁵ Hu, Sia y Maat, son divinidades y atributos divinos. Hu, es la divinidad de la expresión autorizada, palabra creadora; Sia, la divinidad de la percepción; y Maat, la divinidad del orden y la justicia. El faraón poseía todos estos atributos; al no usarlos de manera adecuada habría provocado el caos (Rosenvasser 1981, p. 225). Algunas traducciones en vez de traducir a estas palabras como divinidades, optan por traducirlas en su acepción de atributos divinos y traducen: “expresión o autoridad, conocimiento y verdad”. En este caso, hemos optado por traducirlas como divinidades dado que según nuestra interpretación, en este pasaje Ipuwer está cuestionando al Señor de Todo como dios creador, antes que a la figura del faraón.

²⁴⁶ La palabra se encuentra a inicio de la línea 12, 13, rdi (“colocar”, “dar”, “permitir”), que en este caso hemos traducido poéticamente como sembrar.

²⁴⁷ O la confusión.

²⁴⁸ Algunas traducciones como la de Faulkner (1973a: 227) y la de Tobin (2003a: 206) optan por traducir el verbo mr como “desear” en vez de “amar” en este caso puntual.

(13,1) wSb mrwt is pw wa msdw ky and xprw. sn pw Hr wAt nbt
ir. n. k is [pw] r sxpr nFA

(y se dé) una respuesta.²⁵⁰ Esto significa que (cuando) uno ama, otro odia.²⁵¹

Se reducen sus formas²⁵² en todos los caminos. Es porque tú has actuado para ocasionar esto.

(13,2) Dd n. k grg tA m kAkA sHtm(w) rmT n kA tw m anx nn r-
Aw n rnpwt m HAay

Tú has dicho mentiras. La tierra es una mala hierba que destruye a las personas. Nadie ha planeado sobrevivir. Todos estos años son de lucha.

(13,3) Xdb(w) tw s Hr tp-Hwt. f iw. f rs. f m pr. f n tAS in
qn. f nHm. f sw anx. f pw

Un hombre es asesinado en su terraza (mientras) él vigilaba en su casa de la frontera. Si es valiente, se salvará. Así es la vida.²⁵³

(13,4) hAb tw bAwT²⁵⁴ r nDsw Sm. f Hr mTn(w) r mAA. f wDnw itH
tw wAt

Uno se esconde²⁵⁵ en los arbustos contra los *nedyesw*,²⁵⁶ él va sobre el camino (hasta) que ve la inundación. El camino se anegó (y)

(13,5) aHa. f²⁵⁷ snny nHm nty Hr. f xnm m sx nt xt Xdbw m
nf(A) HA dpt. k m nh

él se queda sufriendo, lo que tiene le es robado, es molido a golpes de palos y asesinado injustamente. Desearía que tú sintieras²⁵⁸

(13,6) y²⁵⁹ n mAir iry kA Dd. k wxd [.....] xnty. f

un poco de esta miseria. Entonces, tu dirías: ‘Sufre²⁶⁰ [...]’ en frente de él

²⁴⁹ Gilula (1981:395) ha postulado una traducción con otro sentido: “¿está entonces el pastor que ama muerto?”. Analizaremos en profundidad esta frase en el capítulo 5.

²⁵⁰ Como señala Faulkner (1973a: 227, nota 44), mediante este pasaje Ipuwer le pide al Señor de Todo que le responda y rechace -si puede- sus reproches.

²⁵¹ Lichtheim (1973:160) traduce: “esto significa el reemplazo del amor: un hombre odia a otro”. Quirke (2004a: 148) también lo traduce de una forma similar.

²⁵² En el sentido de existencia.

²⁵³ Enmarch (2008a: 192) traduce: “¿es valiente y se salvará? En ese caso él vivirá”.

²⁵⁴ Gardiner (1909: 85) enmienda la palabra bAwT por wbA (“sirvientes”). Por su parte, nuestra traducción sigue en este caso a Enmarch (2008a: 193) quien ha optado por traducirla como “arbustos”.

²⁵⁵ Literalmente el sería “uno descende” pero para darle un sentido más poético hemos optado por dicha palabra.

²⁵⁶ Parkinson (1998: 187) traduce: “ellos realizan una emboscada aún contra los *nedyesw*”.

²⁵⁷ aHa. f “se queda preocupado” (literalmente: sufriendo) (Faulkner 1964: 35).

²⁵⁸ Literalmente: “probar”.

²⁵⁹ La palabra es nhy (“un poco de”) y comienza en el final de la línea 13,5 y termina al inicio de la línea 13,6.

(13,7) m m-a ky²⁶¹ m inb m HAw²⁶² Xr [.....]

como otro en muro, en exceso bajo [...]

(13,8) [...] Smtt r Xt rnpwt ir mdt [.....]

[...] fiebre contra la generación de años; (él que) hizo un discurso [...] ²⁶³

(13,9) iw irf Hm nfr²⁶⁴ aHaw Hr xnty [...]

Es ciertamente bueno (cuando) los barcos navegan al sur [...]

(13,10) [A w] Hr awAyt st iw irf Hm nfr [.....] iw irf

[...] robándolos. Es ciertamente bueno [...] Es

(13,11) Hm nfr itH iAdt mxA tw Apdw m [m]Sr[w] iw irf Hm nfr
srw²⁶⁵ [...]

ciertamente bueno (cuando) se arrastra la red y se recogen las aves a la tarde. Es
ciertamente bueno (cuando) los funcionarios [...]

(13,12) saHw. n. sn mtnw Hr irt Sm iw irf Hm nfr awy rMT
sxws. sn mr

reciben honores²⁶⁶ (y) los caminos son transitados. Es ciertamente bueno (cuando) los
brazos de los egipcios construyen sus pirámides;

(13,13) Sd mrw irt mnw m nhwt nTrw iw irf Hm nfr rMT txw swr.
sn mint²⁶⁷


(cuando) se excavan los canales (y) se plantan sicomoros para los dioses. Es ciertamente
bueno (cuando) la gente se embriaga, (cuando) beben el licor *mint*²⁶⁸

²⁶⁰ También la palabra wdx puede significar “ser paciente” (Faulkner 1991: [1962]: 68). De hecho, Parkinson (1998: 187) la traduce como “paciencia”. Por su parte Tobin (2003a: 206) traduce “[Mantener silencio, ya no más]”.

²⁶¹ Enmarch (2008a: 194) sugiere que debe leerse allí la palabra mky (“protector”) en vez de “otro”. Misma traducción encontramos en Parkinson (1998: 187) y Tobin (2003a: 207).

²⁶² m-HAw, “en exceso” (Faulkner 1991 [1962]: 161).

²⁶³ Parkinson (1998: 187) traduce: “más caliente que una generación de años”, mientras que Tobin (2003a: 207) traduce: “más caliente que un cuerpo. Los años cuando los discursos eran dichos”.

²⁶⁴ A partir de esta línea y hasta la línea 14,8, los discursos comienzan con la frase  iw irf Hm nfr “es ciertamente bueno”.

²⁶⁵ Gardiner (1909: 88) no traduce esta parte y sugiere la posibilidad de que allí en vez de funcionarios, debía decir tumbas.

²⁶⁶ Literalmente sería “son ennoblecidos”. Gardiner (1909: 88) dado que había sugerido la posibilidad de que la palabra anterior fuese “tumbas”, traduce esta palabra como “momias” dada las similitudes que presenta con la palabra saHw (“ser ennoblecido”).

²⁶⁷ Helck (1995: 61) enmienda la palabra myt como aparece escrita en el papiro por la palabra mint que es una especie de bebida alcohólica (Wb. II: 43.11).

²⁶⁸ Bebida alcohólica.

(13,14) ibw. sn nfr iw irf Hm nfr nhm m rw iw bwAw nw DATwt
aHa Hr mAA nhmw

y sus corazones (están) felices. Es ciertamente bueno (cuando) las bocas gritan por
júbilo.²⁶⁹ Los magnates de propiedades²⁷⁰ (están) de pie viendo el griterío

(14,1) m [prw]. sn Hbsw m HAtyw twryt r HAt²⁷¹ swrD m Hry-ib
iw irf Hm nfr ATwt

en sus casas, vestidos con lino fino, sosteniendo bastones delante (y) bien
propocionados entre ellos. Es ciertamente bueno (cuando) se

(14,2) Adt wrsw n srw TAr m wDAw sArt nt s nb km ti m ifdy m
Sw

preparan las camas para dormir y los apoyacabezas de los funcionarios son sujetados sin
peligro; (cuando) la necesidad de cada hombre (está) completa con un lecho en las
sombras,

(14,3) yt²⁷² aA xtmw Hr. f sDr m bAw(t) iw irf Hm nfr pAqt sS
ti hrw

(y) la puerta (está ahora) cerrada para el que dormía en un arbusto. Es ciertamente
bueno (cuando) el lino fino (es) esparcido durante el día

(14,4) Hb tA²⁷³ [...] ²⁷⁴ Hr wDb pAqt [m]²⁷⁵ sS ti HAtyw Hr stt
imy-r HA[tyw]²⁷⁶ mwtw²⁷⁷



del festival de la tierra [...] sobre la costa, (cuando) el lino fino (es) esparcido y el lino
de mejor calidad (está) sobre la tierra. El supervisor del li[no...]

²⁶⁹ Literalmente: “el grito (el júbilo) (está) en las bocas”.

²⁷⁰ Propiedades en el sentido de haciendas, fincas y dominios.

²⁷¹ Seguimos a Enmarch (2008a: 199) en nuestra traducción, dado que él sostiene que twryt r HAt significaría “con bastones al frente” antes que como sugirió Gardiner (1909: 89) “con sus frentes purificadas”. Enmarch (2008a: 199) compara esta imagen con la de los nobles en las entradas de sus tumbas, en las cuales se los puede apreciar vestidos con lino fino y sosteniendo diversos bastones.

²⁷² La palabra Swyt (“sombra”) comienza al final de la línea 14,2 y culmina en la línea 14,3.

²⁷³ Salvo Enmarch (2008a: 200-201) la mayoría de las traducciones enmiendan acá la palabra  wp-rnpt, “fiestas del Año Nuevo” (Faulkner 1991 [1962]: 60). Sin embargo, como sostiene Enmarch (2008a: 200-201), allí se encuentran las palabras  | x Hb tA, “fiestas de la tierra”, dado que la palabra Hb significa “festivales”, “celebraciones” o “fiestas” (Faulkner 1991 [1962]: 166-167).

²⁷⁴ Enmarch (2008a: 201) restaura la palabra bw-nb (“todas las personas”) en la parte perdida.

²⁷⁵ Enmarch (2008a: 201) considera que esa m allí es un error de escritura.

²⁷⁶ Enmarch (2008a: 201) asocia esta palabra con un título del Reino Antiguo, imi-rA-HAtiw, “supervisor del lino fino o de las mantas”.

²⁷⁷ Parkinson (1998: 188) traduce aquí “hombres”, mientras que Enmarch (2008a: 201) traduce esta palabra dudosa como “muertos”.

(14,5) wn [.....] iw ir[f Hm] n[fr grg²⁷⁸] nhwt nDsw Hr Dr
[ywt²⁷⁹.....]

El que (estaba) [...]. Es [ciertamente] bu[eno (cuando) se plantan] sicomoros (y) los *nedyesw* (están) sobre [las paredes]²⁸⁰ [...]

(14,6) nfr [.....]. sn Hr ib [.....]
bueno [...] ellos, sobre [...]

(14,7) [.....]
[.....]

(14,8) [.....]
[.....]

(14,9) i [.....] mi [...] nw aD [.....].
[...] como [...] de [...]

(14,10) sn sp HAq[w.....] wy r nb m sar m-
ellos [...] un acto de saqueo [...] todas las bocas²⁸¹ (están) en ascenso²⁸²

(14,11) qAb²⁸³ iry m styw [.....] nty [...] n. f iw tw Hr sxrw
iry qn. sn n
en medio de ellos como los asiáticos [...] quien [...] para él. Uno dice: ‘Sus planes se les cumplieron a

(14,12) .sn nn gm n tw nty r aHa Hr mkt st xt [... f²⁸⁴ aA]mw²⁸⁵
aHA s nb Hr snt. f mk. f

ellos’. No se encuentra a nadie que se levante para protegerlos a través de [...] él [...] Asiáticos. Cada hombre lucha por su hermana y se protege a sí mismo

²⁷⁸ De acuerdo con Enmarch (2008a: 201) se puede reconstruir la palabra grg que solo en este caso significaría “plantar” arboles en un sentido ritual para la fundación de los templos.

²⁷⁹ Enmarch (2008a: 201) sugiere restaurar Drywt (“muros”, “paredes”).

²⁸⁰ Parkinson (1998: 188) traduce aquí: “los *nedyesw* están sentados en sus sombras”.

²⁸¹ En el sentido de los discursos, expresiones o reproches contra la autoridad.

²⁸² Tobin (2003a: 208) traduce aquí: “[...] mientras se navega al sur. El Delta está confinado”. Parkinson (1998: 188) también traduce aquí “hacia el sur. El Delta está atado”.

²⁸³ m-qAb, “en medio de ello” (Gardiner 2007 [1927]: 466, signo F46). La palabra comienza al final de la línea 14,10.

²⁸⁴ Tobin (2003a: 208) sugiere aquí la palabra “libios” y traduce: “defenderse contra los [libios] y los asiáticos”.

²⁸⁵ Los únicos que traducen la palabra aAmw “asiáticos” son Tobin (2003a: 208) y Enmarch (2008a: 204). Quirke (2004a: 149) supone allí la existencia de la palabra, “tropas” mientras que el resto no traduce nada.

(14,13) Haw. f in nHsy kA ir. n mk. tn saSA aHawtiw r xsf
pDtw in iw. s m TmHw

(y) a su cuerpo. ¿Son Nubios? Entonces, nos haremos proteger y multiplicaremos los combatientes para repeler a los arqueros.²⁸⁶ ¿Son Libios?

(14,14) kA ir n an²⁸⁷ mDAyw nDmw Hna kmt mi m irf s nb Hr smA
sn. f DAmw

Entonces, vamos a actuar también. Los Medjay²⁸⁸ (están) satisfechos con Egipto.²⁸⁹
¿Cómo es posible esto (cuando) cada hombre (está) matando a su hermano? Las tropas

(15,1) Ts. n n.n xprw m pDtw wAw r xBA xpwt n. f im. f rdi
rx styw sSmw n tA

que reclutamos para nosotros se han convertido en arqueros (extranjeros), dispuestos a destruirnos. Lo que ha sucedido con ello fue permitir que los asiáticos conozcan el estado de la tierra.

(15,2) iw grt xAstyw nb Xrt snD. f dpt n rx[yt] Hr nn di(t)
kmt Say nxt. s Hr

Ahora, todos los habitantes del desierto²⁹⁰ tienen miedo de eso. La experiencia de las personas²⁹¹ dice: ‘Egipto no será entregado a las arenas’. Es fuerte sobre

(15,3) Drw²⁹² [...] ²⁹³ r Dd r. tn m xt rnpwt [...xb]A sw Ds. f in
sp. sn²⁹⁴ m prw. sn²⁹⁵

²⁸⁶ Arqueros extranjeros.

²⁸⁷ Esta palabra algunos la traducen como “retroceder” (Gardiner 1909: 91; Faulkner 1973a: 228; Quirke 2004a: 149). Por nuestra parte, hemos optado por seguir a Enmarch (2008a: 205) quien la traduce como “también” (*Wb.* I: 189.8).

²⁸⁸ Mercenarios nubios que solían ser empleados como policías en Egipto.

²⁸⁹ Un paralelismo con esta situación podemos encontrarla en el Papiro Boulaq 18, datado para la dinastía XIII, en la cual se menciona la llegada de Medjays pacíficamente al palacio en Tebas (Quirke 1990: 21-22).

²⁹⁰ Es decir, todos los extranjeros.

²⁹¹ Súbditos o pueblo.

²⁹² Parkinson (1998: 189) traduce “muros” en vez de “límites” o “fronteras”.

²⁹³ Enmarch (2008a: 207) postula la posibilidad que hubiese un pronombre personal sufijo en el espacio corrupto del papiro.

²⁹⁴ Faulkner (1964: 36) lo enmienda como *anx*.

[sus] límites [...] Nosotros diremos a través de los años [...] quién se destruyó a sí mismo. ¿Permanecen ellos en sus casas?

(15,4) [.....t] im r sanx msw. f wnn [.....] mw. sn xprt nn [.....f] n [wpt]

[...] allí, para hacer que sus niños vivan. Existe [...] ellos [...] ha sucedido sin [...] [la cima]

(15,5) [.....] dd in DAmw²⁹⁶. f [.....]

[...] dicho por los jóvenes [...]

(15,6) [.....] n in [D²⁹⁷.....]

[...] por la [misericordia] [...]

(15,7) [.....]

[.....]

(15,8) [.....]

[.....]

(15,9) [.....]

[.....]

(15,10) [.....] rmw [.....]

[...] pez [...]

²⁹⁵ Faulkner (1964: 36) considera que en esta oración la palabra sp no debe ser considerada como un participio del verbo sp (“permanecer”) sino más bien como la palabra spw cuyo significado es “trilladero” y traduce como “es un trilladero que alimenta sus casas”.

²⁹⁶ La palabra DAmw puede significar tanto “jóvenes” como “tropas” (Faulkner 1991 [1962]: 319). Sin embargo en el papiro, la palabra posee el determinativo de joven, situación por la cual hemos optado por dicha traducción.

²⁹⁷ Enmarch (2008a: 208) enmienda la palabra por inD, que significa “misericordia”.

(15,11) [.....]. f ir n. tn dbw²⁹⁸ i
[.....]
.....]

[...] su [...] Ustedes han hecho: [...]

(15,12) qA[s]w [.....] qmiw inHast aryt²⁹⁹ iw [.....] st [.....]
xpr

[...] resinas, hojas de loto, racimos de loto [...]

(15,13) m HAw n aqw r [...] tn Ddt_n ip-wr³⁰⁰ wSb. f n Hm³⁰¹ n
nb-r-Dr nfA Dd n. k [...]

en abundancia de provisiones [...] Lo que Ipuwer³⁰² dijo (cuando) respondió a su
Majestad el Señor de Todo:³⁰³ ‘Esto que tú dices [...]

(15,14) awt nb xm st pw m nD[m]t Hr ib iw ir n. k nfr Hr ibw.
sn sanx n. k rmT im. sn iw Hbsw. sn

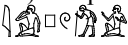


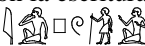
todo el rebaño. Esto significa que ignorarlo es (algo) placentero al corazón. Tú has
hecho lo que era correcto en sus corazones (y) has permitido a las personas vivir con
ello (pero) ellos cubren


(16,1) xnty³⁰⁴.sn n snD n [dwA]yt wn s pw tni tp-a swD[A]. f
iw sA. f m nxn n sArt. f

rostros por temor al [maña]na. Había un hombre anciano, próximo a morir, su hijo era
un joven sin sabiduría³⁰⁵ (que)

²⁹⁸ Palabra incierta. Parkinson (1998: 189) la traduce como “contratos”, Tobin (2003a: 209) como “sandalias” y Enmarch (2008a: 209) como “materiales dbw”.

²⁹⁹ Palabra incierta. Parkinson (1998: 189) ha optado por traducirla como “racimos de loto”.

³⁰⁰ Literalmente el nombre de Ipuwer  sería Ipu-wr que significaría, Ipu el mayor o Ipu el grande. Enmarch (2008a: 29) señala como debido a la ortografía del papiro y a la similitud que a veces puede ocurrir en la escritura en hierático del signo , determinativo de anciano o grande con la escritura del signo , determinativo de noble o funcionario, el nombre de Ipuwer debería leerse  ipw-sr, Ipuser, cuyo significado sería Ipu el noble. Sin embargo, Ipuwer es un nombre atestiguado del Reino Medio y por ende se cree que más allá de la confusión de los signos, el nombre del personaje debía ser Ipuwer (Enmarch 2008a: 29).

³⁰¹ El uso de la palabra  Hm, “Majestad” en los textos egipcios solía estar asociada generalmente con la figura y la presencia física del faraón, es así como denotaba a la encarnación y a la persona misma del faraón (Baines 1995: 132; Strudwick 2005: 31). De este modo, a partir de esta idea se puede plantear la hipótesis de que el Señor de Todo, a quien precede la palabra Hm “Majestad”, sería la encarnación y la figura del propio faraón antes que el dios creador.

³⁰² Primera mención en el papiro del nombre de Ipuwer, el personaje que realiza las admoniciones, los reproches y los lamentos en el papiro.

³⁰³ Literalmente “el Señor del Límite”.

³⁰⁴ Literalmente sería “sus frentes”. Faulkner (1964: 36) enmienda xnty por xnt que significa “rostro”.

(16,2) SAa n. f xsf Hr kAw [xnp]³⁰⁶ Hsb(t)³⁰⁷ n wpt. f r. f
mdwt. f xr. tn iT. tn sw m Hsbw n xpw rm

ha comenzado a defender la comida que era [arrebata] por una trabajadora servil.³⁰⁸

(Pero) él no pudo abrir su boca (para) hablar ante ustedes (y) ustedes lo llevan al destino de la muerte.³⁰⁹

(16,3) sw it m mw³¹⁰ [.....] Sm s [.....] spt [.....] m xpSst
[.....] Xr mdt. f

Su padre lo llora³¹¹ con [...] un hombre viene [...] labio [...] con fuerza [...] bajo su discurso.³¹²

(16,4) i [.....]

[.....]

(16,5)

[.....]

[.....]

(16,6) [.....]

[.....]

(16,7) [.....]

[.....]

(16,8) [.....]

[.....]

³⁰⁵ La traducción de Lichtheim (1973: 149-163) del texto de las *Admoniciones de Ipuwer* se termina en esta línea. La autora no traduce el resto del papiro que se encuentra en un estado fragmentario pero que contiene la segunda respuesta del Señor de Todo a los reproches de Ipuwer.

³⁰⁶ Enmarch (2008a: 213) enmienda la palabra por xnp “arrebatar” (Faulkner 1991 [1962]: 192).

³⁰⁷ Enmarch (2008a: 213) considera que se trataría de una trabajadora servil rural enlistada en trabajos y expediciones estatales

³⁰⁸ Una traducción diferente del pasaje realizan Fecht (1972: 191) y Parkinson (1998: 190), quienes traducen: “él había comenzado a dejar la comida que le daba su niñera”, en el sentido de comenzar el proceso de destete.

³⁰⁹ Tobin (2003a: 209) traduce: “ustedes lo roban aún en la agonía de su muerte”, mientras que Enmarch (2008a: 214) sugiere que allí debería decir: “ustedes deberían alejarlo del destino de la muerte”.

³¹⁰ Enmarch (2008a: 214) infiere la existencia de la palabra “lagrimas” allí. Por su parte Fecht (1972: 189-193) y Parkinson (1998: 190) sugieren que en el pasaje corrupto debía decir: “las lagrimas o el agua de su padre llegan al interior del Más Allá”.

³¹¹ El verbo llorar rm, se encuentra al final de la línea 16,2.

³¹² Parkinson (1998: 190), siguiendo a Fecht (1972: 192) traduce: “[...] la partida de un hombre [...] [...] él ofrece la pata delantera de un toro”.

(16,9) [.....]

[.....]

(16,10) [.....Ddt n Hm]

[...] [Lo que dijo la Majestad,]

(16,11) n nb-r-Dr wS[b. f n ip-wr]
[.....]

el Señor de Todo, (cuando) respon[dió a Ipuwer] [...]

(16,12) wy dit xt. tn wn tA snD
[.....]
[.....]

[como]. Es lo que ha causado que ustedes se retiraran (y) que en la tierra exista el miedo
[...]

(16,13) [bw-nb] Hr wAt nbt ir iAS tw n. sn n [sD]m.sn iA³¹³
[...]. f [x]fTyw rm rf nTrw Smsw

[Todos], en todos lados. Sí uno los llama, ellos no escuchan. [...] los enemigos. Los dioses lloran por

(16,14) . sn aq r Hwt-kAw wbdw twtw ad [isyw] XAwT nt saHw

sus seguidores (que) han entrado en las capillas funerarias; las estatuas son quemadas (y) las [tumbas] son destruidas (así como) los cadáveres de las momias.

(17,1) bin wy HAt-a []
[.....]

Cuán malo es el comienzo [...] ³¹⁴

(17,2) n xrp kAwT [.....]

[...] el administrador de los trabajos [...]

(17,3) [.....] xpr [.....]

[...] sucede [...]

[...]

³¹³ Enmarch (2008a: 217) supone que en el espacio corrupto dice la palabra iAS “llamar”.

³¹⁴ Parkinson (1998: 190) traduce en este espacio corrupto la palabra “rebelión”. Así dicho autor traduce: “Cuán malo es el principio de la [rebelión]”.

[El texto de las *Admoniciones de Ipuwer* se corta a partir de este punto. Lo que sigue, luego de un vacío al final del papiro, es un fragmento escrito de forma diferente a la escritura anterior del papiro, el cual no posee relación alguna con las *Admoniciones de Ipuwer*]

(17A,1) [.....] nAw w
 [.....]

(17A,2) nty m aq Hr iw
 [.....]

Quien entra en [...]

(17A,3) im hAw nfr. i
 [.....]

Su tiempo bueno [...]

CAPÍTULO 1

EL PAPIRO LEIDEN I 344

Y

LAS ADMONICIONES DE IPUWER

El Papiro Leiden I 344

Características generales

La única copia existente de las *Admoniciones de Ipuwer* se encuentra hoy en día en el recto³¹⁵ de un papiro escrito en hierático de época ramésida conocido como Papiro Leiden I 344, que se encuentra actualmente preservado y conservado en el *Rijksmuseum van Oudheden*³¹⁶ de Leiden, Holanda (Enmarch 2005: 1). Mientras que el verso³¹⁷ del mismo posee un himno dedicado al dios Amón como creador -escrito en una caligrafía

³¹⁵ La elaboración y fabricación de papiros para su uso como manuscritos consistía en la unión de diversas láminas de papiro colocadas en posiciones horizontales y verticales. Las fibras horizontales se ubicaban de derecha a izquierda en el recto, mientras que se utilizaban fibras verticales para la confección del verso o reverso del mismo con el objetivo de que al ser enrollado, las fibras verticales permitan una mayor conservación de la parte interna o recto del mismo (Parkinson y Quirke 1995: 14). De esta forma, el recto es la parte frontal o principal cara de la hoja del papiro (el anverso) y era el lugar en donde se solían escribir las inscripciones más importantes.

³¹⁶ Museo Nacional de Antigüedades de Leiden.

³¹⁷ El verso o reverso es la parte externa del papiro caracterizada por ser el lado en el que las fibras del papiro se encuentran ubicadas verticalmente y en donde raramente se solía escribir.

muy diferente a la del recto³¹⁸ - el cual ha sido interpretado como una posible antología hímica complementaria a las *Admoniciones de Ipuwer* (Enmarch 2005: 1).³¹⁹

De acuerdo con Alan Gardiner (1909: 1), el papiro mide 378 cm. de largo por 18 cm. de ancho. Sin embargo, una publicación reciente del mismo ha medido en 375 cm. la longitud del papiro (Enmarch 2005: 6).³²⁰ Desafortunadamente, el papiro no se encuentra en óptimas condiciones pues posee muchos espacios ilegibles e incompletos, sobre todo en su comienzo y en su final. De hecho, los últimos fragmentos están perdidos y no se sabe a ciencia cierta cuánto se ha perdido del principio y del final (Enmarch 2008a: 3). Llama la atención, a su vez, la existencia de unas anotaciones enigmáticas hacia el final de la última página del papiro, escritas con una caligrafía diferente a la del texto de Ipuwer, en la cual aparece mencionado un escriba llamado Haunefer (Enmarch 2005: 5).

En su estado actual de conservación el recto del papiro posee 17 páginas o columnas y habría contenido originariamente unas 236 líneas de texto (Enmarch 2008a: 3). Cada página contiene 14 líneas de texto con excepción de las páginas 10 y 11 que sólo contienen 13. Se cree que la primera y la última página, a pesar de estar en un estado fragmentario y poseer actualmente pocas líneas legibles, habrían contenido también 14 líneas (Enmarch 2005: 7).

Páginas	Líneas de texto
1	14
2	14
3	14
4	14
5	14
6	14

³¹⁸ La escritura del verso es más grande y regular que la del recto, probablemente atribuible a las dinastías XIX o XX (Gardiner 1909: 1).

³¹⁹ En esta tesis nuestro objetivo se centra solamente en el estudio del texto de las *Admoniciones de Ipuwer*, y por tanto, en el recto del Papiro Leiden I 344. El texto contenido en el verso del papiro ha sido analizado y estudiado exhaustivamente por Jan Zandee (1992).

³²⁰ Al respecto, si bien pudimos observar el papiro en el Museo, nos fue imposible poder medirlo, por lo cual debemos citar las referencias brindadas tanto por Gardiner como por Enmarch. Las discrepancias entre las medidas podría deberse a que el papiro no se encuentra conservado y montado en el mismo soporte que a inicios del siglo XX, lo cual habría dificultado la medición por parte de Gardiner. Por otra parte, también es posible que el papiro haya sufrido una pequeña reducción por el deterioro del mismo o pérdidas de pequeños fragmentos al momento de su actual montaje (Enmarch, comunicación personal).

7	14
8	14
9	14
10	13
11	13
12	14
13	14
14	14
15	14
16	14
17	3

Cuadro 1: Líneas de texto contenidas por cada página del recto del Papiro Leiden I 344

En cuanto a su escritura, el texto de las *Admoniciones de Ipuwer* se encuentra escrito de derecha a izquierda con tinta negra, utilizándose tinta roja sólo para señalar las rúbricas o anáforas que introducen ciertas fórmulas o estrofas en el texto (Enmarch 2005: 7).³²¹ El empleo de estas fórmulas introductorias escritas en tinta roja se presenta constantemente hasta la línea 10,3 del texto, apareciendo luego en las líneas 10,12; 13,9 y 15,3 (Gardiner 1909: 2). De hecho, estas anáforas que ocupan tres cuartas partes del texto actual y que se centran en la constante repetición de estructuras, habrían servido como una herramienta para memorizar sus versos y facilitar la performance y la recitación oral del texto, mostrando un posible trasfondo oral del mismo (Enmarch 2008a: 45).

El texto está escrito en hierático y presenta ciertas características propias de la lengua egipcia clásica³²² del Reino Medio propias de los textos literarios de aquél período (Gardiner 1909: 2-3). A pesar de presentar un diseño ordenado y regular su caligrafía no es muy elaborada y la escritura de los signos pareciera como si hubiese

³²¹ La mayoría de los papiros se escribían con tinta negra, usando la tinta roja sólo para resaltar anáforas, marcar distinciones en el texto o bien para realizar correcciones durante la copia de un texto (Parkinson y Quirke 1995: 45).

³²² Las características de la lengua egipcia desarrolladas durante la dinastía XII han sido consideradas como clásica por los propios egipcios. De hecho los textos literarios del Reino Medio fueron elevados durante el Reino Nuevo al rango de clásicos de la literatura y han sido copiados y reproducidos como tales (Wildung 2003: 61).

sido realizada apresuradamente por el escriba,³²³ dado que el texto se encuentra escrito en líneas muy pegadas entre sí (Enmarch 2005: 7). En este sentido, Gardiner (1909: 1-2) ha interpretado este estilo de escritura pequeña, apretujada e irregular como un estilo propio del escriba que lo habría copiado cuya intención no era otra más que emular una caligrafía arcaica. Por otra parte, el estilo, el vocabulario y la ortografía de la lengua utilizada en la escritura de las *Admoniciones de Ipuwer* se asemejan bastante con las de otros textos literarios del Reino Medio, como el *Diálogo de un hombre con su ba*³²⁴ o las *Instrucciones de Amenemhat I*³²⁵ (Gardiner 1909: 2-3).

Finalmente, en cuanto a la ortografía del mismo, se cree que el escriba ha dejado algunos errores ortográficos durante la copia del manuscrito debido a que no pudo comprender o visualizar algunos signos y a que tampoco habría podido corregir varios errores propios de su copia (Enmarch 2005: 7). Asimismo, en varias partes del manuscrito el escriba ha dejado un espacio en blanco o vacío. Esto puede ser atribuido a que el mismo escriba no pudo leer el documento original desde donde estaba copiando el texto por el deterioro del mismo, dejando en blanco esos espacios con la intención de mantener una cierta fidelidad en su copia (Enmarch 2005: 7).

Historia del papiro

El Papiro Leiden I 344 fue adquirido por el *Rijksmuseum van Oudheden* de Leiden en 1828, en Livorno, Italia, gracias a la transacción llevada a cabo entre representantes del gobierno holandés y un traficante de antigüedades llamado Constantino Tossiza (Enmarch 2005: 2). Dicho papiro provenía de la colección privada Giovanni Anastasi,³²⁶ un diplomático europeo conocido que había acumulado una

³²³ Wolfgang Helck (1995: 69) opina que la copia del manuscrito no fue realizada por un solo escriba, sino que en la misma habrían intervenido varios.

³²⁴ Se encuentra conservado en el Papiro Berlín 3024 (Lichtheim 1973: 163).

³²⁵ Se encontraban conservadas en el Papiro Millingen (actualmente perdido). Numerosos pasajes del texto se encuentran preservados en el Papiro Sallier I, Papiro Sallier II, Papiro Berlín 3019, así como en tres tablillas de madera, y numerosas ostraca del Reino Nuevo (Lichtheim 1973: 136; Helck 1986: 1-3).

³²⁶ Giovanni Anastasi (1780-1860), nació en Armenia. Hijo de un importante comerciante de Damasco, conoció Egipto durante la ocupación de Napoleón donde ayudó a su padre en las tareas comerciales. Tras la derrota francesa en Egipto, la empresa comercial familiar de Anastasi quiebra, debiendo Giovanni - luego de la muerte de su padre- restablecer el negocio y su fortuna (Dawson y Uphill 1995: 15). En 1825 Giovanni Anastasi logra convertirse en uno de los comerciantes más destacados de Alejandría, situación que le permite llegar a tener una notable reputación y una importante influencia entre los hombres del gobierno Egipto. Su relación personal e influencia con el Pasha le permitieron ser nombrado como Cónsul General de los reinos de Noruega y Suecia, cargo que ocuparía hasta su muerte (Dawson 1949: 158; Dawson y Uphill 1995: 15).

importante colección de manuscritos y antigüedades egipcias durante su estadía como cónsul sueco y noruego en Egipto (Dawson y Uphill 1995: 15; Enmarch 2005: 2).

La expedición militar francesa de Napoleón Bonaparte a Egipto en 1798 es considerada entre los egiptólogos como el puntapié inicial para el desarrollo del estudio científico y académico del antiguo Egipto (David 2007: 8). Como señala Warren Dawson (1949: 159), la invasión francesa de Napoleón a Egipto habría inaugurado y despertado la pasión científica por el estudio de la antigua civilización egipcia, permitiendo que los grandes museos nacionales europeos comenzaran a interesarse por obtener las reliquias y antigüedades egipcias. El furor que despertó aquel interés por las antigüedades egipcias, hizo que coleccionistas extranjeros se decidieran a ir a Egipto en busca de tesoros obteniendo, por parte del gobierno turco en Egipto, los permisos necesarios para poder iniciar excavaciones en templos y tumbas (David 2007: 8), iniciándose de este modo la competencia por el saqueo de las antigüedades egipcias que hoy engrosan las colecciones de varios de los museos nacionales europeos.

Inmerso en este contexto, Anastasi aprovechó su reputación y sus contactos para poder buscar y vender sin dificultades antigüedades en Europa, adquiriendo mediante agentes que trabajaban por todo Egipto, una innumerable cantidad de antigüedades y manuscritos egipcios (Dawson 1949: 159). Una de estas colecciones de antigüedades fue la que en 1828 adquirió el *Rijksmuseum van Oudheden* de Leiden,³²⁷ entre las que se encontraban tres estatuas de Maya y Merit,³²⁸ junto con una serie de manuscritos hieráticos provenientes de Saqqara, tales como el futuro Papiro Leiden I 344. El mismo tenía un número original de entrada en los manuscritos inéditos de Anastasi conocidos como “*Catalogue original de la collection d’antiquités égyptiennes d’Anastasy: masuscrits sur papyrus et autres*” (AMS) (Enmarch 2005: 2). Pese a que este catálogo no era muy claro en cuanto a su numeración original por parte de Anastasi, en base a las características propias del papiro, el mismo ha sido identificado como el correspondiente al AMS 27 (Enmarch 2005: 2).

³²⁷ El *Rijksmuseum van Oudheden* de Leiden fue fundado en 1821 por el rey Willerm I. Su primer director fue Caspar Reuvens (1793-1835), un arqueólogo que comenzó a interesarse por la egiptología y gracias a quien hoy el museo cuenta con una de las colecciones egipcias más importantes de Europa (Dawson y Uphill 1972: 246). De hecho fue bajo su dirección cuando se adquirieron las colecciones de Jean de Lescluze (1826-1828), María Cimba (1827) y Giovanni Anastasi (1828). Colecciones que le permitieron valer un lugar destacado entre los museos de Europa. (<http://www.saqqara.nl/context/dutch-egyptology>).

³²⁸ Hoy consideradas como una de las adquisiciones más importantes del Museo.

Será en 1840 cuando Conradus Leemans³²⁹ (1840: 112), en su obra *“Description Raisonnée des Monumens Égyptiens du Musée d’ Antiquités des Pays-Bas à Leide”* -en la cual realiza un inventario detallado de toda la colección egipcia del *Rijksmuseum van Oudheden* de Leiden- catalogue al Papiro AMS 27 como Papiro Leiden I 344, nombre por el cual es actualmente conocido. Asimismo, Leemans (1840: 112) realizó la primera descripción del mismo en los siguientes términos:

“Fragmento de papiro que contiene lo que parece ser un texto sagrado como el anterior, excepto que el texto del recto no ofrece estos puntos rojos. Consta de 15 columnas, con 14 líneas cada una, y dos medias columnas en ambos extremos; las últimas ocho se encuentran muy dañadas, el asfalto bituminoso parece haber destruido la mitad del papiro. En el reverso se encuentra un texto más antiguo que tiene 12 columnas de 10 líneas cada una. -Longitud 4, altura 0,19. Encontrado en Menfis”.³³⁰

Poco se sabe sobre el lugar de hallazgo del mismo y las condiciones en las que fue encontrado, dado que no hay demasiados datos sobre ello (Enmarch 2005: 2). Sin embargo, de acuerdo a los registros realizados por Leemans de los AMS, se puede saber que el Papiro Leiden I 344 -conjuntamente con otros papiros hieráticos de la misma colección- habría sido encontrado en Menfis, lo cual equivale a decir Saqqara, dado que seguramente provenía de alguna de las necrópolis de la dinastía XIX³³¹ (Enmarch 2005:2).

Leemans (1840: 112-113) había sugerido, en su descripción de los manuscritos hieráticos, que el Papiro Leiden I 344 habría sido encontrado conjuntamente con los Papiros Leiden I 343 y 345 dado que presentaban un mismo patrón de daño en sus páginas así como también la presencia de betún. Estas mismas condiciones pues, pudieron deberse a que dichos papiros habrían compartido unas mismas condiciones de

³²⁹ Conradus Leemans (1809-1893), estudió arqueología en Leiden e ingresó a trabajar al *Rijksmuseum van Oudheden* de Leiden en 1834, sucediendo en 1839 a Reuvens como director del museo. Desempeñó este cargo hasta 1891. Durante su dirección organizó, registró y catalogó todas las piezas pertenecientes a la colección egipcia del museo (<http://www.saqqara.nl/context/profiles/leemans>).

³³⁰ Traducción propia del francés del siguiente texto: *“Fragment de papyrus contenant à ce qui paraît un texte sacré et ressemblant au précédent, excepté que le texte du Recto n’offre pas ces points rouges. Il consiste encore de 15 colonnes, chacune de 14 lignes, et de deux demi-colonnes aux deux extrémités ; les huit dernières sont très-endommagées, l’asphalte ayant entièrement détruit le milieu du papyrus. Le Revers avec le texte le plus ancien nous offre 12 colonnes, chacune de 10 lignes. -Long. 4, haut. 0.19. Trouvé à Memphis.”*

³³¹ En el Reino Nuevo, los grandes oficiales y funcionarios solían ser enterrados en tumbas en Saqqara o Tebas (Bard 2008: 250).

preservación en una tumba e incluso hubiesen sido enrollados conjuntamente (Enmarch 2005: 3). Más allá de estas suposiciones, se cree que el Papiro Leiden I 344 pudo haber sido conservado en una tumba de la dinastía XIX proveniente de Saqqara, conjuntamente con otros papiros de la colección Anastasi en Leiden (Enmarch 2005: 3-5).³³²

No se sabe a ciencia cierta si el texto de las *Admoniciones de Ipuwer* era el escrito que se deseaba conservar del manuscrito al momento de su entierro en un ajuar funerario, dado que dicho papiro posiblemente ya hubiese sido cortado y reutilizado para la inscripción del himno a Amón en el verso (Enmarch 2008a: 25). Por lo tanto se cree que el himno, escrito en el verso del papiro, era el texto más importante para el dueño del ajuar funerario y por lo cual se lo se deseaba conservar, siendo la razón principal por la cual el manuscrito fue depositado en una tumba, gracias a lo cual hoy podemos estudiar y analizar el papiro (Enmarch 2005: 3; 2008a: 25). Con todo, pese a que el recto y el verso del papiro presentan diferentes visiones y perspectivas sobre el dios creador, logrando coexistir entre ellas, Roland Enmarch (2008a: 25) sugiere que el texto de Ipuwer no habría sido visto en aquella época como un texto impío, por lo cual, habría sido un texto apropiado para colocar en un ajuar funerario. Por su parte, Ludwig Morenz (1999: 132-133), sostiene que si el himno a Amón fue deliberadamente yuxtapuesto con el del Ipuwer, conciliarían en su conjunto una especie de visión positiva y negativa de la divinidad, la cual se asemejaría a las visiones sobre la vida y la muerte que presentan los *Cantos del arpista*³³³ procedentes de la tumba tebana de Neferhotep (TT 50).³³⁴ Los cantos del arpista que se encuentran en dicha tumba insisten en la inmortalidad que disfrutarán los espíritus justificados y se repudia el escepticismo propio de otros tiempos (Lichtheim 1976: 115). De esta manera, contradicen a las canciones del arpista del pasado por su pesimismo y actitud hedonista frente a la vida. Así como los versos del arpista de la tumba de Neferhotep rebaten y cuestionan a las originales canciones del Reino Medio por su hedonismo y descreimiento religioso,

³³² Se cree que dicha tumba pudo haber contenido un archivo con una colección de papiros mágicos, medicinales, literarios e himnicos (Papiros Leiden I 343; 344; 345; 346; 347; 348; 349 y 350); dos papiros con pequeñas listas (Papiros Leiden I 351 y 352); y nueve cartas (Papiros Leiden I 360; 361; 362; 363; 364; 365; 366; 367; 368) (Enmarch 2005: 5).

³³³ Se trata de cantos relacionados con celebraciones funerarias que se encuentran conservados y esculpidos en las paredes de tumbas del Reino Nuevo, aunque uno de los más conocidos, el *Canto de Intef*, tendría su origen y procedería de una tumba de fines del Primer Período Intermedio (Parkinson 1991a: 145; Serrano Delgado 1993: 172).

³³⁴ Neferhotep ostentaba el cargo de Padre divino de Amón-Ra durante el reinado de Horemheb en el Reino Nuevo (Porter y Moss 1970: 95).

instando a creer en la inmortalidad de la vida en el Más Allá, el Papiro Leiden I 344 presentaría un cuestionamiento de carácter pesimista a la divinidad superior en su recto por parte de Ipuwer, mientras que en su verso, el himno a Amón brindaría un elogio a la divinidad como creadora de todo. De esta manera, esta especie de dialéctica a partir de la yuxtaposición de visiones parece haber desempeñado un rol en la cultura mortuoria del Reino Nuevo post Amarna (Enmarch 2008a: 25).

En base a estas suposiciones, Enmarch (2008a: 25) sostiene que el Papiro Leiden I 344 habría sido depositado en la tumba de un sacerdote lector, conjuntamente con otras composiciones que habrían tenido un fin mágico-religioso para su dueño; sin descartarse la posibilidad que se haya incluido a dicho manuscrito entre ese archivo funerario, solo por entretenimiento o gusto literario del difunto.

Datación del papiro

Como se mencionó al inicio de este capítulo, la datación del Papiro Leiden I 344 es de una época posterior a la redacción originaria de las *Admoniciones de Ipuwer*. En este sentido, una de las herramientas que poseemos para dilucidar tal afirmación es la paleografía, esto es, el estudio de la escritura de manuscritos y escritos antiguos. Es así como en base a los estudios paleográficos realizados sobre el verso y el recto del papiro y a los paralelismos que posee el recto con los papiros de las colecciones Anastasi y Sallier,³³⁵ se puede afirmar que el Papiro Leiden I 344 pertenece a la dinastía XIX del Reino Nuevo, más precisamente a la época ramésida (Enmarch 2005: 10).³³⁶

A su vez, dicha afirmación también se puede sostener en base a las dimensiones del papiro. De acuerdo a los estudios comparativos, es posible observar cómo el tamaño de los papiros habría variado del Reino Medio al Reino Nuevo. En general, los papiros del Reino Medio se caracterizan por tener un ancho de entre 38 y 42 cm., mientras que los papiros procedentes del Reino Nuevo oscilan entre los 16 y 20 cm. (Erman 1890: 5; Parkinson y Quirke 1996: 16). De esta manera, el Papiro Leiden I 344 al medir 18 cm.

³³⁵ La colección de manuscritos Sallier y Anastasi, datan de fines de la dinastía XIX y se encuentran preservados en el British Museum (Londres) (Enmarch 2005: 10).

³³⁶ Posiblemente dicha copia del texto original de las *Admoniciones de Ipuwer* contenida en el Papiro Leiden I 344 pudo haber sido escrita en época de Ramsés II, dado que durante dicho reinado parece haber habido una preocupación por el gran pasado egipcio y un renovado interés por los escritos clásicos del Reino Antiguo y el Reino Medio, como las inscripciones, las enseñanzas y las descripciones del caos presentes tanto en Ipuwer como en el texto de la *Profecía de Neferty* (Van Dijk 2003 [2000]: 292).

de ancho, pertenecería al grupo de papiros elaborados y escritos durante el Reino Nuevo.

Estado actual de conservación

Actualmente el papiro posee varios espacios ilegibles y deteriorados a lo largo de toda su extensión. Sus 17 páginas se encuentran enmarcadas en vidrio³³⁷ sobre una especie de papel vegetal de apariencia similar a la de un nylon, sobre el cual el papiro ha sido pegado en el siglo XIX, dañando sustancialmente su actual conservación.³³⁸ Cada marco posee sobre sus bordes las referencias básicas de inventario tales como el número de hoja (en números arábigos), las páginas del papiro que conserva (en números romanos) y si se trata del recto o verso del papiro, dado que el verso se encuentra visible de la misma forma.



Imagen 1: Estado actual de conservación



Imagen 2: Referencia de las páginas



Imagen 3: Referencia de la hoja

³³⁷ A excepción de las páginas XV, XVI y XVII que se encuentran colocadas juntas en estado fragmentario en un mismo marco, el resto de las páginas están enmarcadas de a dos. En total se poseen 8 marcos u hojas.

³³⁸ Comunicación personal del Dr. Maarten Raven, director y curador de la colección egipcia del *Rijksmuseum van Oudheden* de Leiden al momento de la observación personal del papiro en el año 2010.

Si bien hoy se encuentra conservado de esta forma, Gardiner (1909:1) ha señalado que cuando él lo observó y estudió entre 1906 y 1907, el papiro estaba montado en forma de libro, rozándose la superficie de las páginas entre sí.

En cuanto al estado actual de conservación del papiro podemos decir que se encuentra muy oscurecido en algunas partes. Esto se debe a que al momento de llegar al museo en el siglo XIX, se creyó conveniente su colocación sobre un papel vegetal y su barnizado como mecanismo de protección, lo cual ha provocado su actual color oscuro y deterioro (Gardiner 1909: 1; Enmarch 2005: 6).

Desde el momento mismo en que un papiro era utilizado en la antigüedad estaba sujeto a los tratos y a las condiciones de su dueño, quien podría haberlo deteriorado (Frösén 2009: 79). Si a esto le sumamos las condiciones en las cuales el papiro fue colocado y preservado hasta su descubrimiento nos encontramos, pues, con un amplio espectro de condicionantes para su conservación. Muchos factores y agentes pueden causar el deterioro del papiro,³³⁹ de allí que sean tan importante los mecanismos y tratamientos para su actual y futura conservación.³⁴⁰ Es así como generalmente los equipos de conservación especializados aconsejan -una vez adecuado el papiro para su posterior exhibición o almacenamiento en depósitos- la separación del papiro en hojas colocadas sobre un papel secante libre de ácidos entre dos vidrios (Frösén 2009: 86).

Es importante señalar que las condiciones propicias para su almacenamiento y/o exhibición, deben basarse en un ambiente estable y controlado, es decir, una temperatura que ronde entre los 17° y 23° C., así como también unos niveles de humedad que oscilen entre el 50 y el 60% (Parkinson y Quirke 1995: 82; Frösén 2009: 86). De hecho, las fluctuaciones térmicas y la humedad, son los peores enemigos a la hora de conservar materiales orgánicos como los papiros (Parkinson y Quirke 1995: 82). Por último, uno de los agentes perjudiciales para la conservación es la luz solar y artificial. La exposición prolongada de un papiro a tal agente produce su decoloración (Parkinson y Quirke 1995: 82). Es por ello que no todos los papiros se encuentran en exposición y, en el caso en que si lo estén, se trata que no sea de forma entera y tomando especiales recaudos.

³³⁹ Entre los factores y agentes que causan el deterioro de los papiros podemos nombrar: la humedad, los roedores, los insectos, los gusanos y la luz, entre otros (Frösén 2009: 79-86).

³⁴⁰ Los principios modernos de conservación apuntan a tratamientos en los cuales la integridad histórica del objeto se preserve de la mejor forma posible (Parkinson y Quirke 1995: 75).

En este sentido, el Papiro Leiden I 344 se encuentra en el depósito del *Rijksmuseum van Oudheden*, con excepción de la primera hoja que contiene las páginas I-II, la cual se encuentra en exposición desde la reapertura del museo en el año 2001.³⁴¹ Las dos primeras páginas del papiro se encuentran exhibidas en la sala egipcia del museo, en la sección perteneciente al Primer Período Intermedio, junto con algunas estelas funerarias de la misma época que resaltan la progresiva y notoria importancia que estaban adquiriendo los nomarcas en el marco de una guerra civil que habría desencadenado el fin del Reino Antiguo. En este contexto, la pertinencia del papiro en esa sala es explicada por parte del museo debido a que a partir del texto de las *Admoniciones de Ipuwer* se pueden conocer los hechos que derivaron en una guerra civil contra el faraón, siendo la obra una importante fuente histórica del período. La misma dice:

“¡Nunca más guerra civil! El texto de este papiro nos muestra una visión de testigo ocular de la guerra civil ocurrida durante el Primer Período Intermedio. El narrador, Ipuwer, es un sabio cortesano del que nada más se conoce. Mediante repeticiones advierte sobre una edad oscura y de anarquía y clama por la lealtad al faraón. Debemos la existencia de este papiro a un colegial egipcio que copió el texto como un ejercicio de escritura cuando el texto ya poseía una antigüedad de seis siglos. Al parecer, esta pieza de propaganda política habría sido considerada como una obra clásica de la literatura”.³⁴²

Con todo, más allá de ser esta una explicación general brindada por el museo a sus visitantes, es interesante notar que no disponemos de registros certeros para afirmar que el papiro pudo haber sido copiado por un aprendiz de escriba como se señala allí.

³⁴¹ De acuerdo a la información brindada por el *Rijksmuseum van Oudheden*, antes de la reapertura del museo en el 2001, el papiro se encontraba enteramente en el depósito. La única vez que una parte del mismo fue exhibida, con anterioridad al 2001, fue entre el 5 de Noviembre de 1982 y el 4 de Abril de 1983, en donde se expuso la primera hoja del papiro (Christian Greco*, comunicación personal).

*Al momento de realizar la comunicación personal (septiembre de 2010), el Dr. Christian Greco se desempeñaba como asistente del curador del Departamento egipcio del *Rijksmuseum van Oudheden*, el Dr. Maarten Raven.

³⁴² Traducción propia al castellano de: “Never civil war again! The text on this papyrus provides a lively eye-witness account of the civil war during the First Intermediate Period. The narrator is a wise courtier, Ipuwer, about whom nothing else known. He warns of repetitions of this dark age of anarchy and calls for loyalty to the Pharaoh. We owe the existence of this papyrus to an Egyptian schoolboy. He was set the text as a writing exercise when it was already six centuries old! Apparently this piece of political propaganda was regarded as a classical work of literature.”

Las Admoniciones de Ipuwer

El relato egipcio conocido como *Admoniciones de Ipuwer* o *Lamentos de Ipuwer*, es un texto cuyo principio y final se encuentran perdidos y en el cual intervienen dos personajes principales, Ipuwer³⁴³ y el Señor de Todo.³⁴⁴ En base al diálogo que se presenta en dicho relato ha habido algunos autores que recientemente lo han denominado con el título de “*Diálogo de Ipuwer y el Señor de Todo o del Límite*” (Parkinson 1998; 2002; Enmarch 2005; 2008a). Sin embargo, nuestra propia interpretación de la fuente nos hace primar el título de las *Admoniciones de Ipuwer* para referirnos a la obra, dado que consideramos que el relato no es simplemente un diálogo ni contiene sólo lamentaciones frente a una situación dada, sino que en dicho relato se advierte y se reproducen ideas y mensajes con un fin determinado.

La obra trata sobre una situación particular en la cual se relatan una serie de sucesos caóticos que hacen referencia a los recuerdos -que se habrían elaborado durante el Reino Medio- del Primer Período Intermedio. El orden se altera producto de una revolución social, los extranjeros invaden la tierra, los nomos son devastados, los ricos se hacen pobres, los pobres ricos, el malestar y la inseguridad prevalecen por todo Egipto, los documentos legales y las escrituras son destruidos y la anarquía social se expande mientras los valores culturales son quebrantados ante la mirada indiferente de la sociedad. Asimismo, en el relato se apela al recuerdo de los buenos viejos tiempos cuando las ofrendas eran realizadas ante los dioses, las leyes se respetaban y la autoridad egipcia ejercía su dominio sobre el Estado, manteniendo el orden político y social, apelando al recurso de un pasado dorado que es necesario recuperar.

Dichas escenas son representadas literariamente por un sabio egipcio, Ipuwer, que se presenta ante la corte de un faraón³⁴⁵ -asociado bajo la figura del Señor de Todo-

³⁴³ Literalmente Ipu-ur (Ipu el grande o Ipu el sabio). A partir del estudio realizado por Gardiner (1909) se ha generalizado el uso del nombre Ipuwer con el cual lo identificamos en esta tesis. Según Erman (1927: 93), de acuerdo a las menciones que se hacen al tesoro y a los almacenes reales, Ipuwer sería uno de los oficiales del tesoro. Por su parte, Parkinson (1998: 166; 2002: 308) y Assmann (2005 [1996]: 139) lo asocian con un Jefe de los Cantores, llamado Ipuwer, que aparece en una lista junto con diversos autores literarios conocidos del pasado, en el *Fragmento Daresy* procedente de una tumba ramésida en Saqqara.

³⁴⁴ El Señor de Todo (*nb-r-Dr* lit. Señor del Límite) es un título utilizado generalmente para referirse al dios creador. Sin embargo, también puede ser aplicado como un epíteto del faraón (Parkinson 2002: 205; Quirke 2004a: 140; Enmarch 2008a: 30). Más adelante, en el capítulo dedicado a la teodicea analizaremos en profundidad este título.

³⁴⁵ No se menciona en el texto ninguna referencia sobre el nombre del faraón. Algunos autores sugieren la posibilidad de que pudo haber estado mencionado en alguna de las primeras líneas que se encuentran perdidas (Tobin 2003a: 189).

reprochándole por los males que acechan su tiempo. Así, en el diálogo que mantiene con el Señor de Todo, Ipuwer llega a culpar al dios creador y al faraón por la actual situación de Egipto e insta a este último a actuar para restaurar el orden. Sin embargo, el Señor de Todo parece replicarle que el mal y el caos en Egipto es producto de los hombres, desligando de toda responsabilidad al dios creador, a los dioses y a sí mismo de ello. Al no poseer el final del relato, el dilema parece quedar irresuelto. Con todo, lo interesante del texto es que en medio de esas lamentaciones y reproches se indaga acerca del porqué de esta situación caótica y sobre la responsabilidad que el faraón, el dios creador y la humanidad tienen respecto de ello.

En base a su estructura el texto puede ser dividido en dos formatos de escritura distintos. Una primera parte se encuentra escrita en estrofas con oraciones poéticas las cuales son introducidas por medio de anáforas, mientras que una segunda parte se encuentra en forma de diálogo con un estilo más bien discursivo (Enmarch 2008a: 3). Con todo, la mayor parte del relato se encuentra dividido en una serie de grupos de estrofas en donde la repetición, la comparación y las metáforas, son los medios estilísticos más comunes (Rosenvasser 1976: 19). En relación con estos grupos de estrofas, algunos autores han dividido al manuscrito en seis poemas (Erman 1927 [1923]: 92-108), mientras que otros han resumido su estructura en una serie de apartados (Parkinson 2002: 213-214; Enmarch 2008a: 3-4 y 56), en base a los discursos realizados por Ipuwer y el Señor de Todo.³⁴⁶

La obra literaria probablemente comenzaba con una introducción en donde se presentaría el contexto y la aparición de Ipuwer en la corte del faraón, sin embargo, al estar la misma perdida, no sabemos ante qué circunstancias comenzó su relato Ipuwer (Parkinson 1998: 166). Lo primero que encontramos pues es una descripción pormenorizada del caos social que afecta y angustia a los egipcios. A continuación de esta descripción inicial, Ipuwer relata el estado de violencia en el que ha caído el país, sin escatimar detalles a la hora de describir las escenas en donde la muerte, el hambre, la violencia y la pérdida de la confianza entre los hombres son los caracteres destacados, al tiempo que lamenta el estado en el que se encuentra Egipto. Ipuwer aparece a continuación como un testigo directo de las situaciones caóticas y revolucionarias que conducen a la caída de la monarquía egipcia al señalar que el palacio real ha sido

³⁴⁶ En el apartado siguiente sobre los estudios previos de las *Admoniciones de Ipuwer* observaremos los apartados en que, tanto Parkinson (2002: 213-214) como Enmarch (2008a: 3-4; 56), han dividido a la obra.

atacado por los humildes, siendo depuesto el mismísimo faraón. Luego de esta supuesta caída de la monarquía egipcia, Ipuwer proyecta una serie de descripciones que dan cuenta de la ruptura del antiguo orden social. Se describen así los cambios sociales producto de tal revolución y se compara el pasado con el presente como manifestación de este cambio social que ha derribado a la monarquía y colapsado el orden en Egipto. El texto prosigue con el llamado de Ipuwer al faraón a actuar para revertir tal situación instando a destruir a todos aquellos enemigos de la Residencia divina, al tiempo que se aboga por el recuerdo de los buenos viejos tiempos en donde se respetaba la autoridad y los cultos religiosos.

La última parte del relato está signada por un diálogo entre Ipuwer y el Señor de Todo en el marco de una teodicea en la cual se indaga acerca de la culpabilidad y responsabilidad de los hombres, los dioses y la monarquía frente a tal situación. El final de la obra se encuentra perdido y no se sabe a ciencia cierta cómo termina la situación, por lo cual sólo nos queda analizar las diversas interpretaciones que los estudiosos le han asignado al relato para poder comprenderlo mejor, analizar sus mensajes y poder plantear nuestras propias interpretaciones y posturas con respecto al texto.

Estudios previos de las *Admoniciones de Ipuwer*

Los estudios realizados sobre el texto de las *Admoniciones de Ipuwer* comenzaron a mediados del siglo XIX de nuestra era y se han centrado en torno a los problemas de interpretación, datación y unidad del texto literario.

Los primeros estudios del papiro fueron realizados en el siglo XIX por Leemans, Theodor Hooiberg, François Chabas y Franz Lauth, quienes estudiaron y tradujeron algunos pasajes del mismo (Gardiner 1909: 4; Enmarch 2005: 1). En 1840 Leemans (1840: 112), fue el primer estudioso en describir el Papiro Leiden I 344 sosteniendo que dicho manuscrito contenía un texto sagrado, mientras que en 1853, en la primera publicación completa de la colección del Museo de Leiden, Hooiberg realizó el primer facsímil del manuscrito (Enmarch 2005: 1). En el texto introductorio de esa misma publicación Chabas logró distinguir por primera vez la existencia de un verso y un recto bien diferenciados en el papiro al tiempo que intentó determinar el carácter literario del texto conservado en el recto al sostener la existencia de una división de la obra en dos partes que contenían por un lado, una colección de proverbios y axiomas y por el otro, un texto filosófico (Gardiner 1909: 4 y Enmarch 2008a: 4). Por su parte, en 1872 Lauth

publicó una traducción de las primeras nueve páginas del recto del papiro y sostuvo que se trataba de una composición didáctica conformada por una serie de proverbios misceláneos (Gardiner 1909: 4 y Enmarch 2008a: 4).

En 1903 Hans Lange retoma el análisis del papiro anunciando en la Academia de Ciencias de Berlín que el recto de dicho manuscrito contenía las palabras de un profeta egipcio (Gardiner 1909: V). Su estudio, traducción y análisis del texto, le hicieron formular la hipótesis de una unidad continua del texto, argumentando que se trataba de una composición literaria perteneciente a un género semi-filosófico o de discursos reflexivos presentes en la literatura egipcia, de entre los cuales los textos de *El Campesino Elocuente*³⁴⁷ y el *Diálogo de un hombre con su ba*, eran los ejemplos más conocidos (Gardiner 1909: 4-5 y Enmarch 2008a: 4). Si bien el inicio del texto se encontraba perdido, Lange sostuvo que en él se debían de explicar las circunstancias que llevan a un personaje llamado Ipu o Ipu-ur a presentarse ante el faraón y su corte (Gardiner 1909: 5). De acuerdo con Lange, los discursos de Ipuwer contenían un carácter profético, prediciendo con su discurso el advenimiento de una era de desastres y calamidades que asolarían a Egipto antes de la llegada de un salvador mesiánico, un gobernante sabio, que lograra restablecer el orden e instaurar una nueva era de paz y prosperidad entre los egipcios (Gardiner 1909: 5). Esto fue deducido por Lange a partir de la interpretación de los pasajes 11,11-12,6 en los cuales creía observar la existencia de un discurso que refería a una profecía, del estilo del mesianismo hebreo, en la cual se anunciaba a un gobernante sabio y bondadoso que llegaría para restaurar el orden (Gardiner 1909: 13).

Asimismo, Lange fue el primer estudioso en adscribir el relato a una fecha histórica tentativa, dado que en su opinión dicho texto podría haber estado inspirado en un trasfondo histórico particular como lo fueron los acontecimientos ocurridos antes del advenimiento de la dinastía XII en Egipto (Gardiner 1909: 5 y Enmarch 2008a: 4).

Lange tenía la intención de realizar una edición más profunda del texto así como una traducción completa y revisada del mismo en donde pudiera desarrollar sus ideas, pero debido a sus ocupaciones y a la aparición de problemas con su salud debió abandonar su trabajo (Gardiner 1909: VI). Es así como la tarea de Lange es recogida y

³⁴⁷ Se encuentra conservado en cuatro papiros del Reino Medio: Papiro Berlín 3023 (B1), Papiro Berlín 3025 (B2), Papiro Berlín 10499 (R) y Papiro Butler 527 = Papiro British Museum 10274 (Lichtheim 1973: 169).

completada por el joven egiptólogo inglés, discípulo del renombrado Adolf Erman: Gardiner.

En el prefacio de su obra sobre las *Admoniciones de Ipuwer*, Gardiner da cuenta de cómo fue su llegada al Papiro Leiden I 344 y cómo comenzó a trabajar junto con Lange. En 1905, Gardiner realiza una estadía en el *Rijksmuseum van Oudheden* de Leiden con el objetivo de estudiar y cotejar la colección de papiros hieráticos conservados en él para la elaboración del *Diccionario de Lengua egipcia de Berlín*³⁴⁸ (Gardiner 1909: V). En ese contexto, Gardiner no quiere dejar de aprovechar la oportunidad de observar el texto más interesante de la colección por lo cual se contacta con Lange con la intención de poder comparar la transcripción del Papiro Leiden I 344 elaborada por Lange con el manuscrito original, y poder servirle de ayuda en la investigación (Gardiner 1909: V). Lange acepta el pedido de Gardiner y le comunica que debido a sus obligaciones como Jefe Bibliotecario de la Biblioteca de Copenhague, no ha podido avanzar en su investigación del Papiro Leiden I 344 y le ofrece a este ser su colaborador en dicha investigación (Gardiner 1909: V). De esta manera Gardiner comienza su investigación sobre el texto literario conservado en el recto del Papiro Leiden I 344. Entre 1906 y 1907 Gardiner accederá al manuscrito, comenzará a pensar que ciertas modificaciones le son necesarias a la interpretación realizada por Lange y escribirá un comentario sobre dicho texto (Gardiner 1909: V). En 1908, luego de leer los comentarios realizados por Gardiner sobre el manuscrito y atareado por sus ocupaciones laborales y sus problemas de salud, Lange le comunica que ha decidido legarle la edición, la traducción y el análisis completo del texto a él (Gardiner 1909: VI).

De esta forma, la primera publicación completa de las *Admoniciones de Ipuwer* fue realizada por el egiptólogo inglés Gardiner en 1909. Él fue el primero que transcribió y tradujo por completo dicha obra del hierático al inglés y gracias a quien hoy conocemos a este texto con su actual título. Gardiner (1909: 7) sostuvo -en base a una analogía con otros textos literarios tales como *El Campesino Elocuente*, las *Instrucciones de Ptahhotep*³⁴⁹ y el *Diálogo de un hombre con su ba-* que el relato debía comenzar con una breve narración introductoria -que se encuentra perdida- en la cual se

³⁴⁸ El *Diccionario de Lengua egipcia de Berlín* o *Wörterbuch der ägyptischen Sprache* es el diccionario de lengua y términos egipcios más completo. Fue elaborado entre 1897 y 1961 a partir de un proyecto de Adolf Erman y Hermann Grapow.

³⁴⁹ Se encuentran conservadas en tres papiros y una tablilla de madera. La única versión completa se encuentra en una copia del Reino Medio, el Papiro Prisse (Lichtheim 1973: 61).

describía la personalidad del personaje central del texto, Ipuwer, y los motivos que debieron de haber llevado a su presentación en la corte del faraón. De acuerdo a la opinión de Gardiner (1909: 7), Ipuwer pudo haberse presentado ante el faraón espontáneamente llevado por una especie de impulso divino³⁵⁰ o pudo haber concurrido ante el llamado del faraón que deseaba consultarle sobre el estado de la tierra egipcia. Por otra parte, la situación descrita por Ipuwer, así como el tono de sus extensos discursos, llevaron a Gardiner (1909: 16) a creer que un final feliz era imposible en este texto.

Asimismo, Gardiner (1909: 7) destacó que las descripciones caóticas de anarquía y desorden social presentes entre las líneas 1,1-10,6 no referían a sucesos futuros como había sostenido Lange, sino más bien a descripciones presentes. En su opinión, Ipuwer está siendo testigo de los sucesos acaecidos en su discurso ante el faraón, horrorizándose ante estos y apelando al recuerdo de un pasado dorado que contrasta claramente con aquél presente oscuro (Gardiner 1909: 7-8). Por otra parte, Gardiner (1909: 14) puso en duda la interpretación mesiánica realizada por Lange del pasaje 11,11-12,6 al sostener que cuando Ipuwer se refería a su interlocutor en tercera persona era para mencionar a la figura del dios creador como buen pastor y no a un salvador que vendría en el futuro, mientras que cuando hablaba en segunda persona, se refería al mismísimo faraón.

En lo que concierne a su propia investigación, Gardiner (1909: 17) ha interpretado a las *Admoniciones de Ipuwer* como un texto cuyo formato, en base a los largos discursos realizados por Ipuwer, puede ser comparado con los diálogos platónicos presentes en *La República*. En concordancia con esto, sostuvo pues que la intención de esta obra literaria habría sido analizar enfáticamente el problema de las correctas condiciones sociales y políticas (Gardiner 1909: 17). En este sentido, la esencia de los discursos de Ipuwer apuntaría a despertar una actitud egipcia contra los enemigos externos e internos, una mayor piedad hacia los dioses y la guía de un soberano sabio y energético (Gardiner 1909: 17).

Por último, Gardiner (1909: 111) ha interpretado los sucesos caóticos y de anarquía social que aparecen en esta composición como el reflejo de una situación histórica concreta que sitúa en la dinastía X, durante el Primer Período Intermedio, por

³⁵⁰ Impulso similar al que va a obedecer Sinuhe cuando huya al extranjero al inicio del *Cuento de Sinuhe* de acuerdo con la opinión de Gardiner (1909: 7).

las semejanzas que posee con los procesos históricos de aquel período. Sin embargo, en base a las cercanías que dicho texto presenta con obras de inicios del Reino Medio, tales como el *Diálogo de un hombre con su ba* y las *Instrucciones de Amenemhat I*, Gardiner (1909: 18 y 112) planteó la hipótesis de que el relato habría sido elaborado durante la dinastía XII. Es así como según este autor, las *Admoniciones de Ipuwer* serían una obra literaria del Reino Medio cuya historia y trama transcurriría en el Primer Período Intermedio.

Esta interpretación fue compartida por Adolf Erman (1927: 93), quien en su antología de textos literarios del antiguo Egipto sostuvo que el texto de las *Admoniciones de Ipuwer* era una obra escrita a inicios del Reino Medio, pero a diferencia de Gardiner, sostuvo que rememoraba una serie de sucesos catastróficos acaecidos a fines del reinado del faraón Pepi II, es decir, durante el ocaso de la dinastía VI y el inicio del Primer Período Intermedio.

En cierta forma, pues, la mayoría de los análisis realizados por investigadores sobre las *Admoniciones de Ipuwer* han compartido la interpretación realizada por Gardiner y han partido de su estudio para la comprensión de la obra.

La traducción del texto realizada por Gardiner fue el punto de partida de una serie de publicaciones que contienen la traducción parcial o total de las *Admoniciones de Ipuwer* junto con comentarios o algunas notas aclaratorias. Dichos trabajos contienen las referencias obligadas para quien desee investigar el tema, como son la ubicación del manuscrito que contiene el texto, su datación, su estado actual de conservación, el relato o argumento y algún breve estado de la cuestión sobre el tema. Dentro de este campo de publicaciones, las más destacadas por su traducción e interpretación, han sido las de Erman (1927: 92-108), Eric Peet (1931: 117-119), Sergio Donadoni (1959: 70-79); Raymond Faulkner (1964: 24-36; 1965: 53-62; 1973a: 210-229), Miriam Lichtheim (1973: 149-163), Abraham Rosenvasser (1981); José Miguel Serrano Delgado (1993: 80-84), Richard Parkinson (1991a: 60-61; 121-122; 1998: 166-199; 2002: 204-216); Wolfgang Helck (1995), Emanuel Araújo (2000: 174-191); Vincent Tobin (2003a: 188-210); Stephen Quirke (2004a: 140-150); Günter Burkard y Heinz Thissen (2007: 123-136) y Enmarch (2005; 2008a).

En cuanto a su datación, a partir de una lectura histórica y demasiado literal del texto, algunos autores han considerado que las *Admoniciones de Ipuwer* relataba una serie de sucesos acaecidos a fines del Reino Antiguo o durante el Primer Período

Intermedio y que habrían sido compuestas en este último período o a inicios del Reino Medio (Gardiner 1909: 112; Erman 1927 [1923]: 93; Pirenne 1948 [1947]: 128-133; Spiegel 1950: 44; Bell 1971: 11-14; Faulkner 1973a: 210; Kadish 1973: 88-89; Redford 1986: 144, nota 69; 1993: 66-67; Hassan 2007: 363; Castañeda Reyes 2003: 200-201; 2008: 346; 2010: 43-44). Una datación a mediados de la dinastía XII o durante la etapa final del Reino Medio, esto es entre el reinado de Sesostris III y la primera mitad de la dinastía XIII, fue propuesta por otros autores a partir de ciertos criterios lingüísticos presentes en el papiro, así como por las conexiones y la intertextualidad que presenta el texto de las *Admoniciones de Ipuwer* con otros textos afines del Reino Medio (Lichtheim 1973: 149; 1996: 240; Ockinga 1983: 93; Vernus 1990: 189-190; Parkinson 1991a:60; 2002: 308; Araújo 2000: 176; Tobin 2003a: 188; Quirke 2004a:140; Enmarch 2008a: 24).

Una fecha diferente de datación para el texto fue planteada a mediados del siglo XX por John Van Seters (1964: 23) quien, si bien acepta el valor histórico de las *Admoniciones*, postula como escenario histórico del relato al Segundo Período Intermedio. En contra de aquellas teorías que databan el manuscrito a inicios del Primer Período Intermedio o a su historia como un reflejo de tales sucesos Van Seters propondrá una interpretación según la cual el manuscrito habría sido elaborado a inicios del Segundo Período Intermedio y reflejaría tal situación histórica. Así, basado en el estudio de ciertos términos -presentes en el relato- que son propios del Reino Medio, como la distinción entre la palabra nHsyw (nubios) y mDAyw (Medjays), la palabra sttyw (asiáticos), las denominaciones de ciertas regiones como Creta y las menciones a la xnrt wr, la Gran Prisión -una institución atestiguada a partir del Reino Medio-³⁵¹ entre otros términos, Van Seters (1964: 14) postula su hipótesis de que el texto debió de haber sido elaborado a fines de la dinastía XIII, es decir en un contexto que hace referencia a los inicios del Segundo Período Intermedio antes que al Primer Período Intermedio. Para esto, el autor también se vale del análisis comparativo con otras fuentes literarias y administrativas del Reino Medio que representan los desarrollos sociales y administrativos propios del período. De este modo, a su entender, si se acepta dicha fecha de datación para el relato, se comprenden las conexiones literarias y la evidencia de términos y palabras egipcias propias del Reino Medio. En nuestra opinión,

³⁵¹ Sobre todo en un documento jurídico y legal como lo es el Papiro Brooklyn 35.1446, datado para la dinastía XIII. En el siguiente capítulo ahondaremos más sobre este papiro y sus puntos de encuentro con ciertos términos presentes en las *Admoniciones de Ipuwer*.

compartimos y aceptamos mayoritariamente el análisis de los términos que realiza Van Seters que le llevan a plantear cómo en el texto se mencionan palabras y conceptos que son propios del Reino Medio y que, por tanto, tal manuscrito no puede haber sido fechado con anterioridad a la dinastía XII. Incluso compartimos la datación de la obra para la dinastía XIII como sugiere Van Seters, aunque para nosotros habría sido a principios de ésta, aún durante el Reino Medio.³⁵² Sin embargo, sostenemos que plantear un escenario de composición embebido por un contexto histórico propio de las invasiones hicsas como lo plantea Van Seters y más cercano a la realidad del Segundo Período Intermedio es por demás cuestionable.³⁵³

Sumado a los problemas de su datación, también ha habido debates en torno a la redacción del texto como una unidad o a su composición en manos de un editor a partir de la unión de diversos textos en distintos momentos. Al respecto, nos encontramos con la obra de Siegfried Herrmann (1957), quien fue uno de los pioneros en los estudios críticos literarios y quien realizó un estudio de las obras clásicas de la literatura egipcia del Reino Medio en base a su contenido y a sus formas. Su conclusión fue que las mismas habrían sido elaboradas a partir de una serie de pequeños textos provenientes de diferentes géneros y pertenecientes a distintas tradiciones literarias que habrían sido entrelazados para formar un todo coherente (Enmarch 2008a: 6). Dentro de este análisis, Herrmann (1957: 8-37) incluyó al texto de las *Admoniciones de Ipuwer*. Así, en su opinión, el texto principal terminaría antes de las líneas 14,10 luego de las cuales encontraríamos preservadas las partes de otro texto similar en su tono (Herrmann 1957: 36).

La obra de Fecht (1972: 10-27; 157; 185) retomará los estudios de Herrmann (1957) a la hora de analizar la unidad textual y el estilo de la redacción del texto de las *Admoniciones de Ipuwer*, al sostener que el manuscrito es el resultado de un largo proceso de redacción y edición que iría desde el Primer Período Intermedio hasta la dinastía XIX del Reino Nuevo. De acuerdo con su lectura, Fecht (1972: 14) identifica en las *Admoniciones* la presencia de micro textos dentro del texto principal, lo cual le lleva a plantear la idea de que el texto, tal como lo conocemos hoy en día, habría sido

³⁵² Si bien el fin cronológico del Reino Medio ha sido puesto en discusión recientemente, nuestro enfoque considera a la primera parte de la dinastía XIII como parte del Reino Medio. En el siguiente capítulo abordaremos esta cuestión con mayor énfasis.

³⁵³ En el siguiente capítulo desarrollaremos en profundidad esta cuestión en torno a la datación del texto original y brindaremos nuestro punto de vista.

elaborado por partes en diferentes momentos de la historia del antiguo Egipto. Así, su estudio sostiene que la parte del relato que contiene el reproche al dios creador, habría sido elaborada entre fines del Reino Antiguo y principios del Primer Período Intermedio (Fecht 1972: 126). A su vez, afirma que varios pasajes pueden ser fechados para la dinastía XIII, mientras que no descarta la posibilidad que durante la dinastía XIX, en la redacción final de la obra actual, se le hayan incorporado algunos pasajes (Fecht 1972: 16; 20; 156; 185). Vale la pena aclarar que estos enfoques sobre una composición por partes del texto de las *Admoniciones* han sido desestimados recientemente por Enmarch (2008a: 11-12), puesto que para él, el texto, tal cual lo encontramos en el papiro, debió de haber sido considerado como una unidad para su dueño original. Nuestra opinión al respecto considera, como ya hemos sostenido previamente, que el relato pudo haber sido compuesto como una unidad hacia fines del Reino Medio, descartando por tanto la posibilidad que durante la dinastía XIX se le hayan agregado algunos pasajes.

Por otra parte, sin embargo, nos encontramos con posiciones que se despegan del contenido histórico del mismo y que no intentan trasladar los sucesos narrados por Ipuwer a una realidad histórica concreta. Así, en 1929 el historiador ruso Salomo Luria (1929: 406 y 419) fue el primer investigador en cuestionar que la situación narrada por Ipuwer perteneciera a una situación histórica real, arguyendo por el contrario, que se trataba de una composición puramente ficticia, comparando las representaciones del caos y el desorden social de este texto, con ciertos festivales o rituales presentes en otras culturas en donde el caos o un orden invertido reina sobre el orden establecido y dado.³⁵⁴ Una posición similar fue la adoptada por Lichtheim (1973: 149-150) quien definirá a las *Admoniciones de Ipuwer* como una obra ficcional, de inspiración puramente literaria elaborada a fines del Reino Medio -por su longitud y similitud con otros textos del período- cuyo argumento es el desastre nacional, basado en el tema de orden versus caos, que nada tiene que ver con una realidad histórica dada.

Por su parte, Josep Cervelló Autuori (1996b: 192) cuestiona los análisis que se han realizado de este tipo de literatura catastrófica -en donde emerge el tópico del mundo al revés- a partir de una mirada occidental y moderna que ha interpretado relatos como el de Ipuwer como meras obras de legitimación política y de propaganda. En su opinión, este tipo de textos literarios contienen creencias más profundas que representan

³⁵⁴ Por ejemplo, Luria compara el texto de Ipuwer con las descripciones caóticas presentes en las fiestas Saturnales romanas, en donde los esclavos se sientan en la mesa y son servidos por sus señores.

un ciclo cósmico de orden-desorden en el cual los acontecimientos allí narrados no son reales y no significan nada si no se los inscribe en acontecimientos cósmicos, arquetípicos, situados en el *illud tempus* (Cervelló Autuori 1996b: 193). De esta manera, para Cervelló Autuori (1996b: 193) el desorden social narrado en las *Admoniciones* no sería un reflejo directo de una situación particular, sino que respondería al tópico de la sociedad ideal representada por una inversión polar. En este sentido, compartiremos esta idea planteada por Cervelló Autuori a la hora de analizar en el capítulo 4 la problemática de la sociedad representada en Ipuwer.

No obstante, una opinión contraria fue sugerida por aquellos historiadores que observaban el texto de Ipuwer como una fuente que relataba sucesos históricos verídicos. De esta manera encontramos interpretaciones que hacen referencia a los movimientos sociales y, para ser más precisos, al desarrollo de una posible revolución social contra el Estado egipcio presente en las *Admoniciones*. En este sentido, las alusiones a una alteración del orden social que aparecen en este texto fueron interpretadas por diversos egiptólogos como indicios de la existencia de un movimiento social de insurrección popular o revolución social contra la autoridad del faraón que produjo el fin del Reino Antiguo (Moret 1926; Rosenvasser 1938: 33-39; Drioton y Vandier 1964 [1938]: 202-204; Pirenne 1947; Spiegel 1950; Klasens 1968; Cardoso 1984 y Castañeda Reyes 2000: 155-178; 2003: 51-146 y 199-224 y 2010).

Joachim Spiegel (1950), fue uno de los primeros en realizar un estudio exhaustivo de dicho estallido social y en catalogarlo como una revolución social que habría derrocado a la monarquía egipcia, provocando el fin del Reino Antiguo. Según este autor, las *Admoniciones de Ipuwer* conservan y describen los sucesos de tal revolución social. Uno de los investigadores contemporáneos que sostiene la existencia histórica real de tal movimiento social es José Carlos Castañeda Reyes (2000: 155-178; 2003: 51-146 y 199-224 y 2010). Dicho autor se destaca por haber desarrollado el tema de los movimientos sociales y la revolución, desde un punto de vista teórico, en el antiguo Egipto en relación con las *Admoniciones*. Vale aclarar que hemos esbozado brevemente esta cuestión puesto que la discutiremos en profundidad en el capítulo 3 a la hora de analizar la problemática de la revolución social.

Una postura parecida en cuanto al tratamiento de la fuente como un documento que reflejaría una realidad histórica concreta podemos hallarla en Fekri Hassan (2007), quien en un estudio sobre el fin del Reino Antiguo y las dinámicas sociales de la

desintegración de la autoridad real y el gobierno centralizado considerará al texto de las *Admoniciones* como un relato que provee un análisis y una descripción excepcional sobre el final caótico del Reino Antiguo. En su opinión pues, Ipuwer habría sido un testigo ocular de las hambrunas ocurridas durante el Primer Período Intermedio y habría vivido bajo los reinados de Pepi II, por tanto dicho texto tuvo que haber sido compuesto antes de la dinastía XII (Hassan 2007: 363). Pese a discrepar con esta visión, compartimos una de las ideas de Hassan (2007: 364) acerca de que el mensaje promovido por Ipuwer en dicho relato pudo haber pervivido en el tiempo, y el texto pudo haber sido utilizado por algunos gobernantes como una plataforma política que legitimaba el rol del faraón como único garante del orden, al tiempo que justificaba las acciones políticas contra sus rivales.

Una posición intermedia fue la tomada por Jan Assmann (1983: 349) y Ludwig Morenz (1999: 114-115; 2003: 108-112) para quienes el texto, más allá de basarse en la temática egipcia universal del caos y ser una obra de ficción, se encontraba inspirado en sucesos acaecidos en el pasado, más precisamente durante el Primer Período Intermedio, pudiendo sugerirse varias correlaciones entre lo histórico y lo literario. En este sentido, Assmann (2005 [1996]: 107 y 133) sostendrá la existencia de una alianza entre el recuerdo y la literatura durante el Reino Medio egipcio, mediante la cual se habrían elaborado ciertas obras literarias en las cuales el recuerdo oscuro y caótico del Primer Período Intermedio habría sido utilizado con un fin político para legitimar el presente del Reino Medio. Similar opinión encontramos en Morenz (2003: 108-112) quien sostiene que mediante este tipo de textos literarios se buscaba construir un pasado histórico mítico y oscuro, el del Primer Período Intermedio, que contrastase con el de un tiempo ideal y presente. A su vez, Morenz (1999: 131) sugerirá que el texto de Ipuwer pudo haber sido recitado o cantado durante los festivales egipcios del Año Nuevo o de coronación real, lo cual explicaría la inclusión de vastos pasajes en donde el caos reina por sobre el orden en este texto.

Por su parte, Faulkner (1964: 24-36) fue el primer investigador en realizar una serie de anotaciones y comentarios complementarios de singular importancia a la traducción de las *Admoniciones* brindada por Gardiner. En un análisis posterior desarrollará una explicación en la cual considerará a las *Admoniciones* como una obra de literatura política cuyos objetivos, a su entender, pueden haber sido dobles: el de legitimar a una autoridad gobernante por medio de la rememoración de un caos pasado,

o bien el de servir de lecciones políticas para la realeza con el fin de revelar las complicaciones ocasionadas por un gobierno ineficaz (Faulkner 1973a: 210). Interpretación que por cierto compartimos. De igual modo, encontramos los planteamientos realizados por Odette Renaud (1988) para quien el texto debe ser entendido como una obra de filosofía política de auto legitimación del poder en la cual se muestra a través de ese caos y orden invertido cómo sería un mundo sin un monarca fuerte y con poder para guiar a la población egipcia. En otras palabras, para la autora, el texto se encuentra atravesado por una reflexión ideológica y doctrinal sobre el poder de la realeza. Ahora bien, una opinión diferente -aunque desde el mismo plano de una literatura política- fue postulada por Eugene Cruz-Urbe (1987: 110-111), quien sostuvo que el texto de las *Admoniciones de Ipuwer* habría sido elaborado, junto con otras obras literarias de protesta, por los nomarcas opositores a la política del faraón Sesostri III - en medio de intensas disputas políticas por la supresión del cargo de los nomarcas- acusándole por los males que asolaban Egipto, con un fuerte contenido antimonárquico. Sin embargo, como expondremos en el siguiente capítulo, estas obras literarias no serían originarias ni habrían sido compuestas durante el reinado de Sesostri III, por lo cual dicha hipótesis carece de sustento (Franke 1991: 52, nota 3). Por otra parte, Cruz Uribe (1987: 110) ha planteado la hipótesis de que en las *Admoniciones de Ipuwer*, el sabio Ipuwer se habría presentado ante la corte del faraón Snefru, al igual que en el texto de la *Profecía de Neferty*,³⁵⁵ para advertirle de males futuros. Hipótesis que a nuestro entender no solo es infundada ya que el autor no termina de demostrar por qué la sostiene, sino que al mismo tiempo no posee correlación alguna con el fin que el propio autor le da al texto de las *Admoniciones* como una propaganda elaborada por los nomarcas en oposición a la política de Sesostri III.

Una mirada desde el plano religioso fue realizada por autores como Eberhard Otto (1951), Gerhard Fecht (1972), Winfried Barta (1974), Mordechai Gilula (1981) y Rosenvasser (1981), para quienes en las *Admoniciones* está presente una acusación implícita al dios creador por los males que acechan a la sociedad egipcia.

Otto (1951) expuso por primera vez la teoría de que las *Admoniciones de Ipuwer* incluían un reproche que no estaba dirigido a un rey reinante, sino a un dios creador. En su opinión, el Señor de Todo -con quien Ipuwer dialoga- no sería el faraón como

³⁵⁵ Texto conservado en el Papiro Leningrado o Hermitage 1116B, así como también en dos tablillas del Reino Nuevo.

planteaba Gardiner, sino el dios creador solar (Otto 1951: 7). De esta manera, Otto (1951: 6-8) fue el primer autor en interpretar este texto como una teodicea en la cual se enfrentaban la humanidad -representada por Ipuwer- y el dios creador, en torno a la cuestión de la responsabilidad divina por la maldad de los hombres. Asimismo, este autor sostendría que los reproches humanos al dios creador debieron de enmarcarse en el colapso del Reino Antiguo, en un momento de grandes cuestionamientos políticos y religiosos (Otto 1951: 4-5).

Los argumentos presentados por Otto no lograron convencer a la gran mayoría de los investigadores sobre el tema por lo cual las opiniones en torno al destinatario de tal reproche permanecieron divididas (Barta 1974: 19). Sin embargo, su influencia fue muy notoria en la obra de Fecht (1972), quien ha intentado demostrar que el reproche sería una discusión entre un hombre, Ipuwer, y un dios creador que puede ser asociado con Ra o Ra-Atum. Por otra parte, a diferencia de Otto, Fecht (1972: 47-48) consideró que Ipuwer debía de ser un personaje difunto, dado que sólo en el Más Allá un hombre podía hablar en el mismo plano que una divinidad y por lo tanto, el reproche al dios creador debería de situarse no en la corte de un faraón sino en el Más Allá, frente a un tribunal de dioses. Similar opinión encontraremos en el estudio de Barta (1974) para quien el reproche que le realiza Ipuwer al dios creador gira en torno al problema de no haber reconocido en sus inicios las imperfecciones y deficiencias de carácter de los seres humanos, criticándole la pasividad que tuvo al no haberla extinguido cuando tuvo la oportunidad.

William Simpson (1996: 440) también sostuvo que el personaje a quien se dirige Ipuwer en sus lamentaciones y reproches es un dios y no un faraón, coincidiendo pues con las interpretaciones realizadas por Otto (1951), Fecht (1972) y Barta (1974).

Una mirada parecida fue la que aportó Rosenvasser (1981: 221-222), quien interpretó a este manuscrito egipcio como uno de los textos en el que se le hacen reproches a un dios, en este caso a Ra, por la injusticia de los hombres y los males que acechan a la sociedad. Al respecto, dicho autor, citará a este texto como base para comprender los reproches a Ra, el dios creador, por las injusticias de los hombres y de la humanidad que se hicieron presentes durante el Primer Período Intermedio como consecuencia de la ruina de los ideales y los valores del Reino Antiguo. Su análisis se basa en las similitudes que encuentra en este texto con el del mito de la *Destrucción de*

*la Humanidad*³⁵⁶ y en el estudio de ciertos pasajes del papiro en donde a su entender aparecen reproches a las cualidades divinas más que a la figura del faraón (Rosenvasser 1981: 225).

Con todo, si bien la opinión generalizada sostendrá que dichos reproches hacen referencia al mismísimo dios creador, la divergencia vendrá en torno al problema del interlocutor a quien Ipuwer dirige tales reproches. Por un lado, pues, hay quienes afirman que Ipuwer estaría reprochando directamente al dios creador en una especie de tribunal divino (Otto 1951; Fecht 1972: 44 y Barta 1974: 19). Mientras que por el otro lado, encontraremos investigadores para quienes el interlocutor sería el faraón, quien escucharía los reproches dirigidos al dios creador (Gardiner 1909: 15; Parkinson 2002: 205 y Enmarch 2008a: 30). Esta cuestión será retomada y ampliada en profundidad en los últimos dos capítulos.

La obra de Helck (1995) *Die "Admonitions". Pap. Leiden I 344 recto* produjo un renovado estudio del texto al brindar una nueva traducción completa del papiro. Sin embargo, su estudio careció de un análisis y de un comentario crítico.

Las interpretaciones de Parkinson (1998: 166-169; 2002: 204-216 y 308) sobre el tema merecen ser destacadas dada la importancia que el autor asignará a la cuestión del poder y la autoridad reflejados en la figura del Señor del Límite (o Señor de Todo) a quien identificará más como al faraón que como a un dios, sin descartar la posibilidad que, dependiendo el pasaje del texto, las acusaciones sean a un dios creador y supremo. En su opinión el texto de las *Admoniciones* contiene un diálogo reflexivo entre un sabio egipcio, Ipuwer y el Señor del Límite en el cual se debaten las dificultades de la existencia en un mundo cambiante (Parkinson 1998: 166; 2002: 204-205). El tema principal de la obra será así definido por el autor como "la arquitectura de una gran discusión" cuyo eje central es el problema del mantenimiento de la autoridad, conteniendo a su vez, una teodicea hacia el representante divino del dios creador, el faraón (Parkinson 2002: 204-216).

En cuanto al problema de su datación, Parkinson (1991a: 60) sostiene que si bien ha sido objeto de controversias -como hemos observado en las líneas anteriores- en su opinión el texto pudo haber sido editado durante su transmisión, sin embargo, de acuerdo con su estilo de escritura habría sido elaborado hacia finales del Reino Medio, a

³⁵⁶ Dicho mito será analizado en el último capítulo de la tesis cuando nos refiramos al problema de la teodicea.

principios de la dinastía XIII. Datación que también es compartida por Lichtheim (1996: 250) y Quirke (2004a: 140) y que en nuestra tesis también adoptamos.

En base a los discursos pronunciados por Ipuwer y el Señor del Límite, Parkinson (2002: 213-214) dividirá y analizará el texto de la siguiente manera: introducción (perdida), introducción a las lamentaciones de Ipuwer (1,1- 1,5), 1° Lamentación de Ipuwer (1,9-6,14), 2° Lamentación de Ipuwer (7,1-9,8), 1° Mandamiento de Ipuwer (9,8-10,12), 2° Mandamiento de Ipuwer (10,12-11,10), Querrela discursiva realizada por Ipuwer (11,11-13,8), Meditación de Ipuwer (13,9-14,5), 1° Respuesta del Señor del Límite (14,5-15,12), Respuesta de Ipuwer al Señor del Límite (15,13-16,10) y 2° Respuesta del Señor del Límite a Ipuwer (16,11-17,2).

A su vez en una de sus obras sobre literatura del Reino Medio, Parkinson (1991a: 60-61 y 121-122) relacionará ciertos pasajes de las *Admoniciones* con aspectos socio-religiosos como lo son la búsqueda de una sociedad ideal y el mantenimiento del culto del templo.

En lo que al final inconcluso del relato refiere, Parkinson (1998: 169; 2002: 214) ha postulado la hipótesis de que, en el texto original perdido, el diálogo y la discusión entre Ipuwer y el Señor del Límite habrían finalizado con una reconciliación y un acuerdo entre ambas partes en base a una comparación con el relato del *Diálogo de un hombre y su ba* en el cual también se produce una disputa pero que finaliza en una reconciliación positiva. En relación a esta hipótesis, el propio Gardiner (1909: 16) ya había señalado que le resultaba muy difícil creer que el final de la obra pudiese llegar a contener un final feliz dado que nada que se dijera por parte del faraón podría llegar a remediar las palabras dichas por Ipuwer y encontrar una solución a tamaña disputa y debate. Por su parte, para Hassan (2007: 361), la hipótesis de Parkinson de una reconciliación hacia el final entre ambas partes sería incoherente con el resto del texto.

La última y más reciente traducción y discusión sobre el texto de las *Admoniciones de Ipuwer* podemos encontrarla en la obra de Enmarch (2008a). Su obra puede dividirse en dos grandes secciones. La primera se centra en un análisis y estado de la cuestión sobre las investigaciones en torno al estudio de las *Admoniciones* y sus aspectos literarios, mientras que en la segunda parte de la misma se ofrece una exhaustiva traducción con comentarios.

Enmarch (2008a: 36-42), al igual que Parkinson, considera que las *Admoniciones de Ipuwer* pertenecerían a la categoría de “discurso reflexivo” en el cual

se adscribe un discurso pesimista del mundo. Asimismo, el autor también develará la cercanía y similitudes que ciertos pasajes y partes del relato pueden tener con otro tipo de textos tales como: las enseñanzas, los textos narrativos, textos mágicos, listas, textos proféticos, entre otras posibles intertextualidades.

A su vez, Enmarch (2008a: 56-64) analiza el problema de la teodicea y la ideología real, mostrando la íntima conexión que existe entre ellas como mecanismo de legitimación estatal; el problema de considerar a la narración como una literatura de disidencia o propaganda política; la empatía que habría generado este texto en una posible audiencia; y la dificultad para poder observar un acuerdo -como argüía Parkinson- hacia el final del relato entre ambos protagonistas.

Con todo, Enmarch (2008a: 63-64) considerará al texto de Ipuwer como una “obra de arte”, en el cual lo que emerge es una indagación de los problemas inherentes de la sociedad del Reino Medio. De esta manera, en opinión de Enmarch (2008a: 56-64), el texto muestra -mediante expresiones pesimistas- el problema de la búsqueda de la motivación humana y la justicia divina en la fundamentación de una ideología que sustente a la autoridad monárquica y al Estado egipcio. Planteo al cual adherimos en esta tesis.

Ahora bien, en cuanto al desarrollo de los hechos narrados en el manuscrito, Enmarch (2008a: 36) sostendrá que si bien los sucesos relatados por Ipuwer pueden estar aludiendo a ciertos acontecimientos del Primer Período Intermedio, lo importante a destacar es el hecho de que al ser una obra literaria, ésta puede atribuirse ciertas licencias que basadas en un trasfondo histórico, sean utilizadas para dar cuenta de un discurso con temas relevantes para la fecha de elaboración de la misma. De esta forma, en cuanto a la problemática de la datación del texto, si bien el autor sostiene que la descripción de Ipuwer no presenta criterios suficientes para poder datar con exactitud la fecha de su composición, resultando ello problemático, sostendrá que en base a su comparación con otros textos literarios del Reino Medio el texto puede ser adscrito a una fecha posible entre fines de la dinastía XII y el Segundo Período Intermedio (Enmarch 2008a: 24).

Por otra parte, se destaca de la obra de Enmarch, el análisis referido a la posible recepción del relato en la historia del antiguo Egipto. Es así como en dicho estudio, Enmarch (2008a: 24-28) rastrea no sólo las menciones que aparecen de la figura de Ipuwer en otros contextos, sino que también indaga acerca de las posibles citas

indirectas de temas y pasajes del relato en otros textos literarios y conmemorativos tanto del Reino Medio como de la Baja Época.

Para poder analizar en detalle y profundidad el relato Enmarch toma como modelo el esquema propuesto por Parkinson a la hora de analizar la estructura del mismo y lo modifica levemente. Así, divide el texto en base en varias secciones a partir de las rúbricas que dan comienzo a las distintas partes del texto. De este modo, encontramos las siguientes secciones: 1° Lamentación (1,1-6,14); 2° Lamentación (7,1-9,8); 3° Lamentación (9,8-10,3); 1° Mandamiento (10,3-10,6); 2° Mandamiento (10,6-10,11); 3° Mandamiento (10,12-11,10); 1° Reproche (11,10-13,8); Meditación (13,9-14,8); 1° Respuesta (14,9-15,13); 2° Reproche (15,13-16,10) y 2° Respuesta (16,10-17,3) (Enmarch 2008a: 56). Secciones que serán transliteradas, traducidas, comentadas e interpretadas por el propio Enmarch. Los comentarios y la traducción detallada, junto con las posibles interpretaciones de términos dudosos en base a su comparación con otros documentos, hacen que este trabajo realizado por Enmarch se constituya en uno de los más significativos y enriquecedores estudios sobre el tema.

CAPÍTULO 2

LITERATURA Y POLÍTICA EN EL REINO MEDIO

**El auge de la literatura egipcia y el desarrollo de una
literatura pesimista**

Hacia una posible definición de la literatura egipcia

Durante el Reino Medio egipcio observaremos la proliferación y el desarrollo de un nuevo tipo de textos, narraciones y relatos que por su carácter ficcional, su estilo y sus variadas expresiones sobre lo político y lo social -conjuntamente con los mensajes que transmiten- se diferenciarán de los anteriores textos religiosos, conmemorativos y administrativos en los que se utilizaba la escritura hasta entonces (Zingarelli 2010: 209). Se trata de textos que no se ocupan fundamentalmente del contexto religioso, sino que se centran más bien en las necesidades singulares individuales (Loprieno 2009: 17). Esta situación ha derivado en la actual catalogación y definición de estos textos como literarios y en el uso del moderno término de literatura por parte de los egiptólogos que los han estudiado y analizado para referirse a dicho corpus de textos. Mas no es posible considerar a la literatura egipcia con los mismos parámetros que la literatura occidental y moderna (Araújo 2000: 38). Al respecto, vale aclarar que el término literatura empleado y acuñado por los egiptólogos no sólo difiere del concepto actual de literatura³⁵⁷ sino que ha sido empleado con un criterio abierto y generoso (Galán 1998: 11).

El origen del estudio de estos textos literarios egipcios en el ámbito de la egiptología se remonta al año 1852, cuando el entonces conservador del Departamento de Antigüedades egipcias del Museo del Louvre, Emmanuel de Rougé, hizo público un relato del Reino Nuevo, el *Cuento de los Dos Hermanos*,³⁵⁸ y sostuvo la existencia de

³⁵⁷ No es nuestra intención ahondar en los debates que se han generado en torno a la definición del término literatura y su significado dado que dicha problemática actual de la teoría literaria excede las actuales pretensiones de esta tesis. Para mayor información sobre tal problema recomendamos las lecturas de Williams (1980 [1977]); De Aguiar e Silva (1982) y Eagleton (2009 [1983]).

³⁵⁸ Dicho relato nos ha llegado a través del Papiro d'Orbiney, actualmente conservado en el Museo Británico (BM 10183). La primera versión completa del texto en jeroglífico fue publicada por Gardiner (1932b: 9-29). Otras traducciones, análisis e interpretaciones del relato se pueden encontrar en Erman (1927 [1923]: 9-29); Lichtheim (1976: 203-211); Lefebvre (2003 [1982]: 149-165) y López (2005: 125-

una nueva categoría de textos egipcios: la de los relatos de ficción (Maspero 2004 [1882]: XCIII; Schenkel 1996: 22-23; Parkinson 2002: 11; Coletta 2011: 12).³⁵⁹ A partir de entonces, emergió entre los egiptólogos la preocupación por el estudio de estos nuevos textos narrativos y literarios y producto de ello fue la aparición de toda una serie de antologías sobre la literatura egipcia así como también la proliferación de análisis específicos de ciertas obras literarias. Luego de la publicación de la primera antología de textos literarios, *Contes populaires de l'Égypte ancienne* de Gaston Maspero (2004 [1882]) en 1882, hicieron su aparición diversas antologías como las de Erman (1927 [1923]), Max Pieper (1927) y Peet (1931) en las cuales se brindaba una traducción y breve interpretación de los principales textos literarios conocidos hasta el momento.

Durante décadas los análisis y enfoques sobre la literatura egipcia se basaron en la lectura e interpretación de estos textos literarios y se preocupaban más por establecer las conexiones entre lo literario y lo histórico en dichas narraciones antes que en brindar una definición apropiada -y desde las peculiaridades de la propia disciplina- al término de literatura egipcia. En este sentido, uno de los problemas recurrentes dentro de las investigaciones sobre el mundo antiguo era el de comprender y estudiar a los textos literarios desde dos perspectivas. La primera que analizaba la fuente literaria como un discurso fiel a los hechos históricos que en ella se narraban y la segunda que solía considerar a las fuentes como pura ficción, sin correlación alguna entre lo contado y la realidad (Castañeda Reyes 2008: 342-343). Así, el estudio de la literatura egipcia estuvo hasta la década del '70 adherido a un modelo "evemerístico" que apuntaba a establecer relaciones directas entre hechos históricos y literatura y "aductivo", esto es la tendencia a establecer el carácter literario de un texto sobre la base de un análisis individual sin interés por sus consideraciones teóricas (Loprieno 1996b: 40). De manera que se puede afirmar cómo durante gran parte del siglo pasado la egiptología se mantuvo al margen de las preocupaciones referidas a los problemas teóricos y metodológicos que implicaba el uso de los conceptos de literatura y texto literario para el antiguo Egipto (Zingarelli 2010: 210; Coletta 2011: 14).

136). Se destacan asimismo los estudios específicos sobre dicho relato en Hollis (2008 [1990]); Cervelló Autuori (2001); Wettengel (2003) y Castro (2010; en prensa).

³⁵⁹ El artículo de de Rougé al cual nos referimos es "Notice sur un manuscrit égyptien, en écriture hiéroglyphique, écrit sous le règne de Meriéphtah, fils du grand Ramsès, vers le XVe siècle avant l'ère chrétienne", publicado en la *Revue archéologique* 8, pp. 30 y ss. y en la *Revue archéologique* 9 (1853), pp. 385-397.

Fue recién a partir de la segunda mitad del siglo XX cuando una serie de antologías y estudios dedicados tanto a los textos literarios como a sus aspectos formales hicieron eclosión y comenzaron a plantearse ciertos interrogantes en torno a la literatura del antiguo Egipto. De entre las antologías y estudios se destacan las obras de Donadoni (1959), Emma Brunner-Traut (2000 [1963]), Edda Bresciani (1969), el volumen compilado por Simpson (1973), los tres volúmenes sobre literatura egipcia que abarcan una selección de textos procedentes desde el Reino Antiguo hasta la Baja Época elaborados por Lichtheim (1973; 1976; 1980) y los estudios dedicados a la memoria de Otto editados por Assmann, Erika Feucht y Reinhard Grieshammer (1977). Asimismo, también vale destacar el desarrollo de los estudios sobre los aspectos formales y estéticos de los textos literarios egipcios llevados a cabo por Fecht (1963; 1964; 1972), quien influenciado por el estructuralismo intentó definir el carácter literario de los textos a partir del estudio de la métrica y la prosodia (Rosenvasser 1976: 12-17; Coletta 2011: 14).

Procedente de este contexto de proliferación de antologías y estudios sobre las estructuras de los relatos egipcios, encontraremos en la obra de Lichtheim una de las primeras definiciones sobre el concepto de literatura egipcia. Según dicha autora, la literatura egipcia podía ser definida como todas aquellas composiciones que no son meramente prácticas, tales como las listas, los contratos, los juicios y las cartas, y que por tanto serían obras no funcionales de la imaginación (Lichtheim 1973: VI). Similar opinión encontramos en las primeras aproximaciones de Assmann. En 1974, influenciado por la tradición y las teorías de los formalistas rusos, Assmann (1974) publica una reseña de la segunda edición del *Handbuch der Orientalistik*,³⁶⁰ dedicado a la literatura egipcia, en donde rechaza las definiciones sustanciales de la literatura y postula una definición basada en la distinción entre los textos literarios y no literarios a partir de su funcionalidad (Assmann 1999: 2-3). Su tesis en aquella época sostenía que la función determinaba la forma y el significado de los textos en el marco de un contexto dado y que por ende los textos literarios pertenecían a la categoría de textos no funcionales en donde el sentido del texto no parecía ser dependiente de un contexto funcional específico (Assmann 1999: 2-3; Zingarelli 2010: 211; Coletta 2011: 16). Así

³⁶⁰ La primera edición del *Handbuch der Orientalistik* fue publicado en 1952 por Bertold Spuler. Ese mismo año se publica el tomo dedicado a la literatura egipcia a cargo de Hellmut Brunner en la sección del Cercano y Medio Oriente en la cual se incluían los aportes de destacados egiptólogos como Brunner, Grapow, Kees, Morenz, Otto, Schott y Spiegel.

para este autor la independencia del contexto era lo que determinaba a estos textos literarios, cuyo significado solo era posible de divisar por el propio significado del texto. Años más tarde el propio Assmann realizará un giro en sus ideas y modificará su concepción sobre la literatura egipcia, cuando plantee su noción de los textos culturales, la cual observaremos más adelante.

Con todo, lo cierto es que hasta los años '90, los estudios sobre literatura egipcia y las definiciones de la misma han solido omitir en sus enfoques las perspectivas y los aportes procedentes tanto del campo de la sociología de la literatura como de la crítica literaria y la sociología de la cultura (Zingarelli 2010: 210). La preocupación de los egiptólogos por los textos literarios comienza recién a constituirse en este momento como una perspectiva de peso, situación que promueve un mayor interés por la conceptualización integral sobre lo literario hacia el interior de la disciplina. A partir de esta década, pues, los nuevos estudios y enfoques sobre los textos literarios comienzan a replantearse el problema de la literatura egipcia y la necesidad de incorporar contribuciones provenientes de la teoría literaria a la hora de brindar una definición de la misma, aportando con esto un nuevo capítulo en la historia de los debates por definir qué es la literatura egipcia y cómo debe conceptualizarse. Podríamos situar el inicio de este nuevo capítulo en la historiografía sobre la literatura egipcia con la realización en 1995 del simposio "*Ancient Egyptian Literature: History and Forms*" en la ciudad de Los Ángeles. Participaron de dicho encuentro destacados egiptólogos especializados en temas referidos a la literatura egipcia como Assmann, John Baines, Gerald Moers, Parkinson y Claudia Suhr con la intención de discutir y debatir sobre las actuales tendencias en los estudios de la disciplina. Una de las conclusiones que se desprenden de dicho encuentro es la premisa de que influenciados por la teoría literaria post-estructuralista, la mayoría de los académicos han logrado comprender a la literatura egipcia como una construcción cultural (Moers 1999b: 45). Producto de tal encuentro fueron publicadas en el año 1999 las actas de tal simposio con el título de *Definitely: Egyptian Literature. Proceedings of the symposion "Ancient Egyptian Literature: History and Forms"*, bajo la edición de Moers.

Por otra parte, al año de la realización de dicho encuentro, sale a la luz una publicación editada por Loprieno (1996a), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, obra que recoge el análisis de diversas tendencias y estudios sobre la literatura egipcia y en la cual participaron y colaboraron renombrados egiptólogos como

Assmann, Baines, Elke Blumenthal, Christopher Eyre, Lichtheim, Parkinson y Quirke, entre otros. La misma comienza con una introducción a cargo de Hans Gumbrecht (1996), un teórico proveniente del campo de la teoría literaria, en donde se indaga acerca de la necesidad de una teoría de la literatura en los estudios de la literatura egipcia.

La compilación editada por Loprieno (1996a: XI) se encuentra dividida en seis partes, las cuales abarcan diversas dimensiones referidas al estudio de la literatura egipcia. En la primera parte se investigan y analizan las condiciones que posibilitan la existencia de discursos y textos literarios en el antiguo Egipto así como también dentro de la propia egiptología. Se emprende así el problema de la búsqueda de una definición para la literatura egipcia. En la segunda parte, las contribuciones buscan proporcionar una historia de la literatura egipcia, desde finales del Reino Antiguo hasta la Baja Época, conjuntamente con los temas promovidos por la misma. La tercer parte procura analizar los diferentes tipos de textos literarios documentados a lo largo de la historia egipcia, junto con sus particularidades y características generales. En la cuarta parte se examinan los límites en los que se encuentra la literatura egipcia entre la historia o la realidad y la ficción, así como también los límites entre el discurso literario y el mítico-religioso. Por su parte, la quinta parte aborda y explora los aspectos metalingüísticos de la lengua egipcia presentes en la literatura. Finalmente la última parte en la que se encuentra dividido el volumen corresponde al estudio de la recepción de las obras literarias egipcias en épocas tardías como la copta, la griega y la musulmana (1996a: XI-XII). Ciertamente, tamaña empresa en la edición y elaboración de dicho volumen, hacen que esta obra sea considerada hoy en día como una de las contribuciones más relevantes y necesarias a la hora de analizar las problemáticas de la egiptología frente al abordaje de la literatura egipcia. Entre los aportes que nos ha legado este volumen editado por Loprieno se destacan las formulaciones y definiciones que realizaron tanto el propio Loprieno como Assmann acerca de qué es la literatura egipcia y cómo puede ser definida.

Loprieno (1996b: 42) parte de la pregunta sobre cómo se pueden definir y comprender a las composiciones literarias egipcias y qué las diferenciaría de aquellas otras composiciones o textos no literarios. Con esta idea en mente, postula las características principales que un texto egipcio debería poseer para ser considerado dentro del campo literario. De esta manera, para que un texto pueda ser considerado

literario debía pues reunir la combinación de tres criterios básicos: ficcionalidad, intertextualidad y recepción (Loprieno 1996b: 43).

Por ficcionalidad se entiende que el texto y las descripciones que en él se hagan no tienen por qué coincidir necesariamente con la realidad, es decir, se parte de una complicidad que se establece entre el autor y el lector con el fin de comprender que ese escenario y ese mundo narrado y presentado en el texto no necesariamente coincide con el mundo real (Loprieno 1996b: 43). Esto no implica, por otra parte, que no se puedan hacer referencias a ciertas realidades y situaciones históricas puntuales. De hecho, y sin ir más lejos, estos textos literarios egipcios eran elaborados dentro de un marco histórico social determinado, por lo cual creemos y compartimos la opinión de Parkinson (1996a; 1998: 3-4; 1999; 2002: 13; 20) y Galán (1998: 12) quienes consideran que dicho contexto es por demás relevante a la hora de comprender ciertas obras literarias de ficción. Por otra parte, es precisamente esta característica ficcional la que nos permite distinguir a este tipo de obras literarias de ciertos textos conmemorativos o religiosos cuyas intenciones intentaban ser un fiel relato de la realidad (Parkinson 1998: 3).

El concepto de intertextualidad, tomado de la teoría post-estructuralista, implica que un texto jamás es una creación pura por parte de un autor, sino que es parte y se nutre de un universo de textos más amplios con los cuales se relaciona e interactúa (Loprieno 1996b: 51).

Finalmente, mediante el concepto de recepción se apunta a una larga historia de transmisión en la que se alude a la existencia de lectores y receptores de dichas obras literarias (Loprieno 1996b: 54). Así, como señala Francisco Coletta (2011: 18) -en relación con el concepto de recepción- para que un texto sea considerado como literario debemos tener evidencias de la existencia de lectores y de posibles mecanismos y medios de circulación del mismo.

Por su parte, en dicho volumen aparece publicada en alemán la contribución de Assmann (1996) en la cual, influenciado ahora por la teoría literaria post-estructuralista, reformula su anterior visión y concepción sobre la literatura egipcia -abandonando así el estructuralismo que lo había influenciado en los años '70 cuando concibió a los textos literarios como obras no funcionales- y postula el concepto de textos culturales

(Assmann 1999: 2-3).³⁶¹ Mediante dicha categoría, Assmann (1999: 7) hace referencia a los textos literarios cuya función cultural es la reproducción de ciertas tradiciones y valores identitarios que codifican el comportamiento social. En palabras del propio Assmann (2008: 140), por “textos culturales entendemos textos que poseen un sentido vinculante normativo y formativo para la sociedad toda”. Así, pues, la principal función de estos textos culturales -entre los que se encuentran las obras literarias- sería la de actuar como una especie de programa cultural normativo y formativo que permita la transmisión y la reproducción de una identidad cultural de generación en generación (Assmann 1999: 7).

Una interpretación desde el neo historicismo fue planteada por Parkinson (1991a; 1998; 2002) durante los años ´90 y a comienzos del siglo XXI. Esta corriente, cercana al criticismo literario y a la teoría literaria, se basa en la premisa de que una obra literaria y, por tanto, un texto, debe ser considerada y analizada como el producto de un determinado contexto antes que ser interpretada como una creación aislada. De esta manera, los adeptos al neo historicismo se preocupan por entender una obra a partir de su contexto histórico al tiempo que buscan comprender la historia cultural de un determinado período a través de sus obras literarias. Así, influenciado por esta corriente, Parkinson (1998: 3) definirá a la literatura como una institución creada y delimitada por su cultura.

Asimismo, Parkinson (1998: 5; 2002: 20), sostiene que si bien la literatura crea su propio mundo, este reproduciría parte de los valores culturales del período en el cual fue producido y, por tanto, sigue siendo un artefacto de una cultura determinada. Al mismo tiempo, dicho autor definirá a la literatura egipcia como un conjunto de textos de alta cultura escritos con fines que difieren de aquellos textos cuya función era la mera comunicación de información práctica (Parkinson 1991a: 22). Por otra parte, agrupará a estos textos en un corpus coherente a partir de sus características y rasgos de ficcionalidad, género y contexto social y discursivo, con lo cual, no solo limitará el concepto de textos literarios sino que permitirá diferenciarlos de los tradicionales textos religiosos, administrativos y conmemorativos (Parkinson 2002: 4).

De esta forma, a inicios del siglo XXI, el problema de definir qué se entendía por literatura egipcia, se había transformado en una ardua y compleja tarea que aun no

³⁶¹ Dicho trabajo fue postulado durante el simposio *Ancient Egyptian Literature: History and Forms* de 1995 en la ciudad de Los Ángeles y publicado en inglés en el año 1999 en las actas correspondientes bajo la edición de Moers.

estaba acabada y que preocupaba como tema de investigación dentro de la disciplina. Tal era esta preocupación en torno al concepto y su estudio que en el año 2000 durante el *Octavo Congreso Internacional de Egiptólogos* desarrollado en la ciudad de El Cairo, especialistas como Baines (2003), James Allen (2003), Fayza Haikal (2003), Richard Jasnow (2003), Alessandro Roccati (2003) y Simpson (2003) participaron en un debate intentando brindar una definición e interpretación sobre la literatura egipcia antigua.³⁶²

Se destaca de dicho encuentro el aporte realizado por Baines (2003) quien inicia el debate con un artículo en el cual resume el estado actual de la cuestión hasta la fecha y desarrolla un extensivo análisis sobre el desarrollo de la literatura egipcia. Baines (2003: 4) parte de la noción de que la literatura al no ser un fenómeno único o unitario, no es susceptible de ser definida exactamente, por lo cual presenta tres definiciones no excluyentes y progresivamente restringidas de la literatura egipcia:

- a) Literatura como composiciones escritas de textos bien formados de cierta extensión que emplean un discurso articulado. Este tipo de definiciones sobre lo literario se ajustaba para Baines (2003: 11) a la promovida por Lichtheim (1973).
- b) Literatura como un fenómeno temporalmente circunscripto cuyo núcleo es la tradición escrita de textos culturalmente importantes que eran utilizados en los procesos educativos para transmitir a lo largo del tiempo una tradición cultural. Esta definición de la literatura como corriente de una tradición escrita de alta cultura se relaciona con el concepto de texto cultural postulado por Assmann (1996; 1999) (Baines 2003: 8-11).
- c) Literatura como *belles lettres*, es decir, textos generalmente ficcionales compuestos y reutilizados sin ningún fin en particular más allá del entretenimiento, la edificación y la instrucción que pueden explorar lo posible y expresar imaginativamente lo de otro modo impensable o inexpresable. Este tipo de definición de lo literario se acerca bastante, para Baines (2003: 5-8) a las definiciones brindadas por Loprieno (1996a) y Parkinson (1996b; 1998).

³⁶² Las actas de dicho encuentro -que contienen el debate acerca del problema de la literatura egipcia- fueron publicadas en tres volúmenes en el año 2003 bajo el título *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eight International Congress of Egyptologists Cairo, 2000*. La edición de dichos volúmenes estuvo a cargo de Zahi Hawass y Lyla Pinch Brock.

Si bien Baines (2003: 13) concluye que todas estas definiciones ofrecen información sobre las características esenciales de los registros literarios, también destaca cómo las obras literarias modelan mundos ideales o mundos posibles y manipulan escenarios con propósitos temáticos e ideológicos (Baines 2003: 6). Opinión que por cierto compartimos.

Llegados a este punto, hemos observado cómo las definiciones sobre la literatura egipcia han variado de un extremo a otro a lo largo del tiempo y, sumado a ello, hemos notado la falta de un consenso acerca de qué es la literatura egipcia y cómo debemos abordarla (Baines 2003: 1). Nuestra postura al respecto, parte de la consideración de la literatura como un vehículo cultural de transmisión de expresiones, ideas, representaciones y valores políticos, sociales y culturales en donde quienes escriben y producen los textos, transmiten ciertos mensajes y discursos entendibles en su propio tiempo histórico. De este modo, la literatura se constituye a nuestro entender en un canal de expresividad social y cultural. Por otra parte, como sostiene Vítor Manuel De Aguiar e Silva (1982: 18), la literatura toma del mundo real su inspiración, creando a partir de ella una nueva realidad imaginaria que se encuentra en permanente diálogo con la realidad objetiva. En este sentido, cabe considerar las posibilidades que ofrece en este caso la literatura egipcia para expresar y canalizar diferentes fenómenos sociopolíticos en la medida en que como señala Parkinson (1998: 3) es una institución definida y creada por su cultura. Definición que por cierto compartimos. Ahora bien, ello nos conduce al análisis del valor de los textos literarios en el contexto en que habrían sido producidos.

Corresponde entonces preocuparnos por la naturaleza y las funciones de estos textos literarios con el objetivo de reflexionar sobre la especificidad de lo literario y sus relaciones con la sociedad que lo crea. En este sentido adherimos a los planteos del teórico inglés Raymond Williams (2003 [1961]: 54) quien -en sus análisis sobre las transformaciones contemporáneas en la sociedad y la cultura- sostuvo que ha sido un error creer que los valores o las obras artísticas podían analizarse y comprenderse sin referencia alguna a la sociedad en la que se expresaban. Por ende, cuanto más se pueda relacionar una obra cultural con la organización dentro de la cual ha sido expresada o con la organización contemporánea en la cual es o ha sido utilizada, mayores serán nuestras posibilidades de visualizar sus verdaderos valores (Williams 2003 [1961]: 61). Por otra parte, si bien el contexto es el que permite y en cierto modo autoriza la

legibilidad de un texto, también es válido considerar la posibilidad de que tampoco exista un contexto posible que sature a un texto y restrinja su potencialidad de desplazamiento hacia otras instancias o marcos de significación (Derrida 1998: 350-351; 358; Arfuch 2007 [2002]: 102).³⁶³

En suma, sentimos la necesidad de posicionarnos dentro de un campo de investigación que desde hace unas décadas está repensando el texto literario desde una perspectiva que lo concibe dentro de su contexto de producción. Por lo que consideramos que el contexto es lo que enmarca los límites y las potencialidades de lo escrito, las ideas y valores que en ellos aparecen o están ausentes. De esta forma, creemos que la literatura egipcia debe ser interpretada y definida en base al contexto social y cultural de producción por lo cual estimamos necesario realizar un breve análisis del contexto de producción, inspiración y desarrollo de la literatura egipcia como lo fueron el Primer Período Intermedio y el Reino Medio.

El contexto histórico de motivación compositiva y de producción de los textos literarios: el Primer Período Intermedio y el Reino Medio

El Primer Período Intermedio

El Primer Período Intermedio ha sido tomado por algunos de los textos literarios del Reino Medio como el modelo de motivación compositiva para sus obras. Dicho período transcurre luego del desmoronamiento del Reino Antiguo y abarca a las dinastías VII, VIII, IX, X y XI.³⁶⁴ El mismo se caracterizó por la debilidad de la monarquía, la pérdida de sus prerrogativas a manos de los nomarcas, el aumento de poder de las familias provinciales y las consiguientes luchas por el poder. A su vez, el Primer Período Intermedio ocupa un lugar muy relevante a la hora de analizar su fisonomía y sus implicaciones en el devenir histórico ya que no sólo representa la primera crisis de unidad político-estatal de la historia egipcia, sino que nos presenta, frente al vacío del poder estatal, una compleja y entramada red de relaciones

³⁶³ Nos referimos con esto, a los posibles usos e interpretaciones que pudieron haber sido hechas de ciertas obras literarias elaboradas durante el Reino Medio en épocas tardías o posteriores.

³⁶⁴ Tradicionalmente se ha aceptado que el final de la dinastía VI marcaría el comienzo del Primer Período Intermedio. Sin embargo, hoy algunos autores sostienen que el mismo comenzaría con la dinastía IX heracleopolitana dado que observan en las listas reales egipcias -sobre todo en el Papiro de Turín- un corte hacia fines de la dinastía VIII que significaría el cierre de una época y la ruptura con la continuidad de las dinastías menfitas del Reino Antiguo (Daneri de Rodrigo 1992: 11).

clientelares, políticas y socio-económicas que se hacen visibles hacia el interior del mundo rural por parte de las elites locales y regionales que dotará de sentido y permeará algunas de las futuras características de la sociedad egipcia durante el Reino Medio.

Al respecto, muchas hipótesis se han trazado para explicar la crisis de la monarquía centralizada del Reino Antiguo que devino en la división territorial del poder político y las luchas internas del Primer Período Intermedio. En efecto, es posible encontrar teorías que ponen el acento en las causas externas como una crisis ecológica y sequías que habrían producido hambrunas y una carestía económica (Bell 1971; Serrano Delgado 1992a; 1992b) mientras que otras priman los factores endógenos como un incremento de la presión fiscal que habría conducido a una crisis social y a la caída de amplios sectores empobrecidos en relaciones de clientelismo por deudas con los potentados rurales (Moreno García 2004: 276-283). Teoría esta última que por cierto compartimos ya que consideramos al Primer Período Intermedio como una etapa que podría comprenderse mediante la dialéctica de crisis-desarrollo en la que se conjugaría por un lado la crisis del Estado menfita centralizado y la monarquía y, por otro, el traspaso de su organización política, social y cultural hacia el interior del mundo rural y provincial egipcio, dotándolo de un mayor dinamismo y desarrollo.

En este sentido, a fines de la dinastía V, durante el Reino Antiguo, aparecerán nuevos sectores sociales que favorecidos por la corona y la administración estatal comienzan, por un lado a entablar una serie de relaciones de “clientelismo” y “patronazgo” con la población campesina empobrecida, mientras que por otro lado, comienzan a competir por la acumulación tanto del poder político como económico con el Estado (Moreno García 2004: 278-279). Estos nuevos personajes no serían más que antiguos jefes locales de las aldeas, administradores o campesinos enriquecidos que aprovechando su posición intermedia entre los nomarcas y los funcionarios del Estado, por un lado, y los campesinos por el otro, lograrían amasar grandes fortunas frente a la presión fiscal de la corona a fines del Reino Antiguo (Moreno García 2004: 278-279). En este sentido, como señala Juan Carlos Moreno García (2004: 282-283), este enriquecimiento de la aristocracia local habría debilitado la autoridad estatal dado que se habría producido una redistribución de la riqueza del país en favor de estos magnates, vaciando al Estado de recursos fiscales y convirtiéndose al mismo tiempo en un contrapoder potencial.

La debilidad del poder central para hacer frente a esta nueva situación derivará en la primera crisis de la monarquía egipcia, provocando la descentralización del poder político que dará inicio a lo que hoy conocemos como el Primer Período Intermedio.

Para fines de la dinastía VI, el poder central desaparece. La unidad del Estado faraónico deviene en una atomización del poder político en manos de los nomarcas, los gobernantes locales de los territorios en los que estaba dividido el antiguo Egipto. En medio de luchas civiles y sociales, el país se divide y el poder del faraón junto con sus atribuciones, derechos y obligaciones, es apropiado por los nomarcas y jefes locales.

Assmann (2005 [1996]: 107-109) a la hora de analizar dicho período lo dividirá en tres fases que consideramos válidas:

- 1) Comprende el período que abarca desde fines de la dinastía VI hasta finales de la dinastía VIII y es en donde se puede observar cómo el poder real no es capaz de imponerse a sus funcionarios y nomarcas, los cuales comienzan a independizarse de la autoridad central.
- 2) Abarca la denominada “época heracleopolitana” de las dinastías IX y X en donde el nomo de Heracleópolis asume el legado de la autoridad monárquica, adoptando sus soberanos la titulatura real aunque sin poder lograr una aceptación a nivel suprarregional y un gobierno central.
- 3) La última fase del Primer Período Intermedio comprendería a la dinastía XI, la cual procedía de la ciudad de Tebas y que habría gobernado en paralelo con los soberanos heracleopolitanos. Durante este período se producirá un enfrentamiento entre los reinos de Heracleópolis y Tebas por el control del dominio egipcio. Producto de esta lucha política, la dinastía XI tebana al mando de Mentuhotep II saldrá vencedora y éste será el encargado de comenzar el proceso de reunificación del Estado egipcio que marcará el inicio del Reino Medio. Sin embargo, a la muerte de su sucesor, Mentuhotep III, vuelven a estallar los conflictos internos hasta la llegada de Amenemhat I, visir de Mentuhotep IV, quien consigue ascender al trono y fundará la dinastía XII que restituirá el orden definitivo en Egipto.

El Primer Período Intermedio ha sido generalmente visto por los egiptólogos como una época oscura caracterizada por situaciones caóticas, hambrunas, declive,

miseria y desintegración política y social sin precedentes (Seidlmayer 2003 [2000]: 134). Esta caracterización del período se debió a dos razones fundamentales. La primera ligada con una interpretación lineal de las fuentes literarias conservadas sobre el período como una época de caos y miseria que a su entender reflejaban una situación histórica. Y la segunda a la ausencia y declive de las construcciones monumentales reales (Richards 2000: 38). Así, tanto Serrano Delgado (1992a: 12) como Moreno García (2004: 272) señalan que debido a la escasez, la dificultad y en algunos casos, la mala interpretación de las fuentes los primeros egiptólogos habían caracterizado a este período como una época oscura. Sin embargo, hoy en día, los nuevos hallazgos arqueológicos y las nuevas interpretaciones sobre las fuentes literarias referidas al período -que son ahora comprendidas como creaciones culturales del Reino Medio que no reflejarían una realidad histórica- no hacen más que matizar esta idea y desmitifican de este modo la existencia de una edad oscura para el Primer Período Intermedio. Así, por ejemplo, Serrano Delgado (1992a: 12) sostiene que si bien se producirá un declive en cuanto a las fuentes referidas a la realeza y al Estado, por otra parte es posible observar tanto en la evidencia arqueológica como en las estelas, autobiografías y fuentes literarias una nueva dinámica de poder en el ámbito provincial en la que la participación de grupos sociales emergentes es notable. Por su parte Seidlmayer (2003 [2000]: 110) argumenta que si bien la ausencia de registros monumentales nos sugiere que la organización política y social del Estado faraónico se habría fragmentado durante este período, los registros arqueológicos y epigráficos también nos revelan la existencia de una próspera y dinámica cultura en los niveles más bajos de la sociedad. De este modo, antes que un colapso de la cultura y la sociedad egipcia, dicho autor sostiene que durante este período se habría producido un cambio temporal en el emplazamiento de los centros de actividades. En otras palabras, el Primer Período Intermedio podría comprenderse mediante la dialéctica de crisis-desarrollo en la que se conjugaría por un lado la crisis del Estado menfita centralizado y la monarquía y, por otro, el traspaso de su organización política, social y cultural hacia el interior del mundo rural y provincial egipcio, dotándolo de un mayor dinamismo y desarrollo. Similar opinión encontramos en Moreno García (2004: 272; 299) quien plantea la hipótesis, basada en hallazgos arqueológicos, de que antes que un período de crisis económica y miseria, el Primer Período Intermedio habría sido un momento de gran vitalidad rural y mayor redistribución de la riqueza entre la población egipcia dado que permitió que capas más

amplias de la población tuvieran acceso a bienes de prestigio antes reservados a la esfera palatina.

En relación con esto último, Janet Richards (2000: 38-39) sostiene que si bien durante este período la autoridad central colapsó, el orden continuó siendo mantenido por las elites locales y provinciales quienes emularon las formas culturales de la realeza en sus tumbas y autobiografías. De este modo, la ideología y las formas culturales propias de la realeza, no desaparecieron con la caída del Estado menfita, sino que se diseminaron a lo largo y ancho de Egipto, siendo adoptadas por un mayor número de población. Esto se puede apreciar en los enterramientos mortuorios en donde ahora miembros no pertenecientes a las altas esferas del poder y la elite son enterrados con ajuares funerarios que emularían a los enterramientos de las elites tradicionales (Richards 2000: 39). Así, según Richards (2005: 7-9) durante el Primer Período Intermedio e inicios del Reino Medio se habría producido una democratización de la vida en el Más Allá, basándose en el hallazgo de tumbas de nobles y funcionarios que por primera vez habrían accedido a los enterramientos y ritos religiosos que estaban reservados al faraón y su círculo íntimo.³⁶⁵

En suma, esta época se presenta ahora ante nuestra mirada como un período dinámico de gran vitalidad, continuador de las tradiciones egipcias del Reino Antiguo y cuyas características político-sociales serán claves en la futura reconstrucción estatal y social del Reino Medio (Moreno García 2004: 300).

El Reino Medio

Luego de los avatares políticos del Primer Período Intermedio nos encontramos con un período de unidad política y cultural conocido como el Reino Medio, en donde el Estado vuelve nuevamente a encontrarse unificado. Así podemos afirmar que el Reino Medio egipcio fue una época de reorganización política y social. Si bien la delimitación temporal del período aún es objeto de debate entre los egiptólogos, nuestra intención es considerar como parte del Reino Medio a las dinastías XI, XII y XIII. Al respecto, si bien la gran mayoría de los historiadores están de acuerdo en cuanto al comienzo de dicho período con la unión de Egipto por parte de Mentuhotep II en la dinastía XI, el fin de dicho período es discutido (Callender 2003 [2000]: 137; Diego Espinel 2009: 209). El debate se ha producido en torno a la dinastía XIII y acerca de en qué momento se

³⁶⁵ Con diferente opinión véase Bourriau (1991:4) y Smith (2009).

habría producido la separación del Estado unificado del Reino Medio en un reino egipcio, la dinastía XIII y en otro de origen asiático, la dinastía XIV (Diego Espinel 2009: 209). La mayoría de los egiptólogos han considerado que al menos la primera mitad de la dinastía XIII correspondería al Estado unificado del Reino Medio (Quirke 1990: 3; Callender 2003 [2000]: 137; Grajetzki 2006: 63-75; Diego Espinel 2009: 209; Wegner 2010: 121-122). Quien ha puesto en duda esta consideración ha sido Kim Ryholt (1997: 5; 293; 311) quien ha argumentado a favor del establecimiento de nuevos límites temporales para el Segundo Período Intermedio, al cual sitúa inmediatamente a fines de la dinastía XII.³⁶⁶ Así, de acuerdo con su planteo el Reino Medio sólo abarcaría a las dinastías XI y XII, siendo la dinastía XIII parte del Segundo Período Intermedio. Sin embargo, contrarios a esta posición de Ryholt, opinamos que por lo menos la primera parte de la dinastía XIII fue parte del Reino Medio puesto que, como sostiene Gae Callender (2003 [2000]: 137), si bien hay evidencia para sostener que dicha dinastía no fue tan fuerte como su predecesora, la residencia real no sufrió traslado alguno, la actividad estatal apenas se redujo y la producción artística y cultural no muestran signos de declive. Sin ir más lejos, algunas de las obras literarias del Reino Medio, como las propias *Admoniciones*, datarían de este período. Es más, incluso el propio Ryholt (1997: 79; 296) en su propia argumentación en contra de datar a la dinastía XIII como una parte constitutiva del Reino Medio termina afirmando que la propia capital del Estado, Itji-Tawy, no fue abandonada hasta bien entrada la dinastía XIII y cómo a partir de cierta evidencia sugiere la posibilidad de que dicha dinastía habría sido una extensión y una heredera de la dinastía XII.

Con todo, más allá de la separación dinástica, el Reino Medio ha sido dividido cronológicamente en dos períodos o fases culturales a partir de ciertas tendencias en la organización administrativa y social, las tradiciones funerarias y la evidencia material (Wegner 2010: 122), que aquí tomaremos como referencia. Nos referimos al Reino Medio temprano, que abarca las dinastías XI y XII, desde el reinado de Mentuhotep II hasta el de Sesostris II, y el Reino Medio tardío, que abarca la segunda mitad de la dinastía XII y la dinastía XIII, desde el reinado de Sesostris III hasta el de Sobekhotep IV y sus sucesores inmediatos (Quirke 1990: 3; Wegner 2010: 122). La primera etapa se caracterizó por haber sido un período de consolidación y redefinición del Estado egipcio

³⁶⁶ De acuerdo con su punto de vista, las raíces del Segundo Período Intermedio pueden observarse durante la dinastía XII con la instalación de población asiática, semitas, en el Delta egipcio (Ryholt 1997: 293).

el cual se encontraba muy influenciado aún por el orden político y social del Primer Período Intermedio, mientras que la segunda etapa se habría caracterizado por ser una fase de consolidación y desarrollo del Estado egipcio, junto con su organización política, social y administrativa (Wegner 2010: 122).

Ahora bien, en un renovado estudio sobre el Reino Medio, Andrés Diego Espinel (2009: 213-214) estructurará y analizará la historia de este período en cuatro partes; formato que compartimos para poder brindar un breve desarrollo del contexto histórico del Reino Medio.

La primera etapa correspondería a los reinados de Mentuhotep II y III en donde se produce la victoria de los soberanos tebanos de la dinastía XI frente a sus pares heracleopolitanos de la dinastía X -herederos de la tradición faraónica- que traerá como consecuencia el primer intento de unificación de Egipto luego de los avatares políticos del Primer Período Intermedio. Diego Espinel (2009: 214-218) sostiene que en este período se habrían producido represalias contra los vencidos a la par que se buscaba, mediante el apego a la tradición, la legitimación política y social de los nuevos vencedores tebanos.

Un segundo momento puede ser caracterizado como la transición de la dinastía XI a la XII. Si bien la victoria de los tebanos pareció haber puesto fin a las luchas internas, el paisaje sociopolítico y administrativo provincial a inicios del Reino Medio no distaba mucho de aquel del Primer Período Intermedio. Esta situación sumada al surgimiento de ciertos problemas dinásticos, caracterizarán el período comprendido entre los reinados de Mentuhotep IV, último soberano de la dinastía XI y la ascensión al poder la dinastía XII (Diego Espinel 2009: 224). El final de la dinastía XI será sucedido por unos años de inestabilidad hasta que Amenemhat I, visir de Mentuhotep IV, establezca la dinastía XII y reunifique completamente el territorio egipcio. Durante este momento, con Amenemhat I, se traslada la capital egipcia a una nueva ciudad, Itji-Tawy, la cual perdurará hasta fines del Reino Medio. Tanto Amenemhat I, como su sucesor, Sesostri I, debieron de hacer frente a importantes cambios y transformaciones políticas, sociales y culturales destinadas a consolidar la unidad del Estado egipcio, al tiempo que mantener su posición en el poder frente a los cuestionamientos internos de las elites locales. Por otra parte, en este período se desarrollará un progreso cultural notable (Assmann 2005 [1996]: 147) ligado al surgimiento de la literatura como una

herramienta para la transmisión y la reproducción de valores, ideas y mensajes por parte del Estado.

El período comprendido entre los reinados de Amenemhat II y Amenemhat III es considerado por Diego Espinel (2009: 235-250) como la madurez del Reino Medio en donde los cambios y transformaciones políticas, socioeconómicas y culturales promovidos por los primeros reyes de la dinastía XII para afianzar su poder y posición fueron consolidándose. En esta etapa se destaca el reinado de Sesostri III por sus importantes reformas administrativas, entre las cuales se encontraba la supresión del cargo de nomarca, la cual representó la culminación del largo proceso de centralización interna iniciado por la dinastía XII (Diego Espinel 2009: 238). Al respecto, mucho se ha escrito y debatido sobre esta medida de Sesostri III que en realidad no hacía otra cosa más que eliminar el futuro nombramiento de nomarcas en ciertas provincias del Alto Egipto. En realidad, como bien ha demostrado Detlef Franke (1991: 51-52) lo que habría desaparecido era sólo el título y esto se debió no a una supuesta revolución desde arriba en la cual la monarquía habría intentado eliminar a los nomarcas que se habrían vuelto demasiado poderosos para el Estado, sino más bien a cambios administrativos en las formas de gobierno del Estado. A su vez, Franke (1991: 55) ha señalado la inexistencia de nomarcas poderosos o considerados peligrosos para la Corona en este momento de la historia egipcia y ha demostrado cómo lo que en realidad implementó el gobierno de Sesostri III fue una política de cooptación de los nomarcas provinciales hacia el interior de las redes de la esfera palatina y las elites cortesanas, al tiempo que se rechazaba o denegaba el futuro nombramiento de los hijos de los nomarcas en los cargos de sus padres. Así, la denominada supresión del cargo de nomarca habría sido de hecho un proceso sociopolítico cuyo resultado habría sido la centralización del poder y la riqueza en la Residencia real y en las esferas de la elite cortesana (Franke 1991: 65).³⁶⁷

Finalmente, la última etapa del Reino Medio comprendería el final de la dinastía XII y la dinastía XIII. La dinastía XII culminará abruptamente con los reinados de Amenemhat IV y la reina Sobeknefru, al parecer por falta de herederos al trono (Diego

³⁶⁷ Para una mayor información sobre este proceso, se recomienda la lectura del artículo de Franke (1991) sobre la carrera política de un nomarca como lo fue Khnumhotep III de Beni Hassan en el marco del denominado período de supresión del cargo de nomarca por Sesostri III. En dicho artículo, es posible observar como Khnumhotep III termina cumpliendo funciones dentro de la administración estatal y siendo parte de la elite palatina antes que heredero de la gestión provincial de su padre, nomarca de Beni Hassan.

Espinel 2009: 252). La transición entre la dinastía XII y la XIII parece haber sido bastante pacífica (Dodson y Hilton 2005 [2004]: 100). Es más, los primeros reyes de la dinastía XIII se caracterizarán por la longitud de sus nombres y por la inclusión en ellos de lo que se conoce como el *nomen* de filiación, esto es, el uso del nombre de un antepasado real en sus nombres reales mediante el cual el rey expresaba su ascendencia real. De esta manera, los primeros soberanos de esta dinastía se legitimaban en sus puestos como legítimos herederos al proclamar en sus nombres reales el hecho de haber sido hijo, nieto o pariente de algún soberano pretérito (Ryholt 1997: 207). Por otra parte, la dinastía XIII no parece haber significado una ruptura dramática con su predecesora, puesto que las órdenes reales y los documentos administrativos nos informan de una continuidad estable (Moreno García 2009b: 277).

Debido a la cantidad de reinados breves atestiguados durante esta dinastía, se había llegado a postular la hipótesis de que bajo esta dinastía existía una monarquía débil y que el verdadero poder se encontraba en manos de una serie de visires que controlaban como títeres a los faraones (Hayes 1955: 148). Sin embargo, los nuevos estudios han cuestionado esta teoría y ante la evidencia procedente de ciertos documentos de la dinastía XIII como el Papiro Boulaq 18³⁶⁸ o el Papiro Brooklyn 35.1446³⁶⁹ -en donde los visires aparecen como ejecutores de la voluntad real- o de la evidencia arqueológica de los monumentos de los visires -los cuales no superan en tamaño a los de los faraones- esta hipótesis ha perdido credibilidad (Quirke 1990: 215-216; Dodson y Hilton 2005 [2004]: 100; Moreno García 2009b: 277). Por otra parte, también se ha atestiguado durante la dinastía XIII la existencia de soberanos que se jactaban de no poseer un origen real y que habrían pertenecido a la elite o desempeñado altos cargos en la administración estatal antes de llegar a convertirse en faraones (Ryholt 1997: 297-298; Moreno García 2013c: 1036).

Con todo, la dinastía XIII continuó con la política de su predecesora aunque se diferenció por la ausencia de una familia real gobernante, caracterizándose más bien por

³⁶⁸ El Papiro Boulaq 18 es un papiro procedente de la dinastía XIII que contiene un registro de ingreso y egreso de mercaderías, víveres y personas al palacio de Tebas. Para mayor información sobre este papiro se recomienda la lectura de Quirke (1990: 10-121).

³⁶⁹ El Papiro Brooklyn 35.1446 contiene varias listas de funcionarios, instituciones y personal de servicios del Reino Medio egipcio y se encuentra conservado actualmente en el Museo de Brooklyn. En él se describen las actividades y el funcionamiento de una institución egipcia particular como lo era la *ꜥnrt*, la Sala de Consejo o Prisión en donde ciertas personas eran asignadas por el Estado a cumplir tareas forzosas o trabajos. También se destaca en este papiro la gran cantidad de asiáticos (*ꜥꜣmw*) que son mencionados cumpliendo tareas y trabajos para el Estado egipcio. Para mayor información sobre el mismo, véase la obra de Hayes (1955) y Quirke (1990: 127-154).

la presencia de diferentes linajes en la sucesión real (Callender 2003 [2000]: 159). De este modo, la dinastía XIII se habría caracterizado por una nueva forma de organización en lo que concierne al reparto del poder en donde ahora las familias poderosas de Egipto prefirieron colaborar, antes que competir, en la elección y coronación de sus candidatos en el trono egipcio (Moreno García 2009b: 278; 2013c: 1036-1037). Esto ha sido explicado por Quirke (1991b:138) como una sucesión circulante en el poder y en el trono de los principales linajes de las familias más poderosas de Egipto. Esta circulación en la sucesión del trono habría permitido a las elites egipcias mantener la estabilidad y el orden frente a la ausencia de una dinastía o familia real (Quirke 1991b: 138). Esto explicaría la brevedad de los numerosos reyes de esta dinastía (Callender 2003 [2000]: 159). Ahora bien, pese a las continuas sucesiones en el trono, esta dinastía no parece presentar indicios de crisis económica o inestabilidades sociopolíticas. Sin ir más lejos, los documentos procedentes de esta época como el Papiro Boulaq 18 y el Papiro Brooklyn 35.1446, entre otros papiros administrativos, nos informan de una administración y una economía por demás organizadas y de cómo la organización estatal continuaba intacta (Quirke 1990; Diego Espinel 2009: 253; Moreno García 2009b: 278-280).

En este período se observará también un progresivo aumento de poblaciones extranjeras asentadas en los márgenes del Delta, en la zona de Tell el-Daba (Bourriau 2003 [2000]: 175; Diego Espinel 2009: 254). Si bien es muy difícil determinar quiénes eran estos asiáticos que convivían con los egipcios en la zona del Delta, se presume - debido a la ubicación geográfica de Tell el-Daba como un punto de paso entre las costas del Levante y el Sinaí- que dichas poblaciones habrían realizado tareas vinculadas con las rutas comerciales (Bourriau 2003 [2000]: 176; Rosell 2010d: 18). Esta nueva realidad en el Delta concluyó en la escisión de la autoridad egipcia de la dinastía XIII, conformándose de este modo una dinastía local autónoma, la dinastía XIV (Diego Espinel 2009: 254). La división de Egipto en dos Estados, la dinastía XIII por un lado, y la dinastía XIV en el Delta por otro, habría provocado una profunda crisis que habría despejado el camino para la irrupción de los hicsos, un pueblo cananeo que se asentará en el Delta y conquistará desde allí el territorio egipcio, comenzando así el Segundo Período Intermedio (Grajetzki 2006: 73-75; Diego Espinel 2009: 254).

Ahora bien, en cuanto al sistema de gobierno del Reino Medio, si bien este se basaba en la estructura de su predecesor, el Reino Antiguo, algunos cambios fueron

visibles debido al aumento de la burocracia y a una mayor presencia por parte del Estado en las diferentes regiones del país (Callender 2003 [2000]: 161-162). Por otra parte, otro de los rasgos peculiares que definen la política centralizadora del Reino Medio es el referido al control y posterior supresión del cargo de nomarca. Los primeros nomarcas del Reino Antiguo habían gozado de ciertos privilegios e independencia debido a su lejanía con la capital, Menfis. Esta situación se vio fortalecida durante el Primer Período Intermedio con el colapso del Estado menfita por lo cual los soberanos del Reino Medio se vieron obligados a minimizar las prerrogativas y el poder de estos nomarcas a la hora de reunificar y centralizar el Estado (Callender 2003 [2000]: 162). Una de las medidas llevadas a cabo para esto fue la educación de los hijos de los nomarcas en la residencia real, de modo que fuesen educados para brindar lealtad al rey. De este modo, los faraones habrían tratado de absorber progresivamente a los nomarcas dentro de la corte y la administración central para que éstos dejen de ser miembros de la elite provincial para ser parte de la elite estatal (Franke 1991: 55; 63; Diego Espinel 2009: 238-239).

En cuanto a lo social, el Reino Medio ha sido considerado por los egiptólogos como un período de cambio social (Richards 2005: 1). Al respecto William Hayes (1999 [1971]: 506) sostuvo que luego del Primer Período Intermedio, con las políticas llevadas a cabo por los soberanos de la dinastía XII, la supresión de la nobleza terrateniente fue acompañada por la aparición de una clase media egipcia, la cual se encontraba conformada por artesanos, comerciantes y pequeños agricultores, cuya evidencia procedería de las estatuillas privadas y estelas dedicadas a esas personas en Abidos. En coincidencia con esto, Loprieno (1988: 87; 1996c: 409) considera que uno de fenómenos sociales más relevantes que se habrían producido en la transición del Primer Período Intermedio al Reino Medio, es la emergencia de una clase de ciudadanos libres -los *wab* y los *nedyesw*-³⁷⁰ a quienes considera como una naciente burguesía y a la cual atribuirá el desarrollo de la naciente literatura egipcia. Por su parte, Parkinson (1991a: 11) ha planteado que durante la dinastía XII se habría producido un incremento de los números de las capillas funerarias privadas en la necrópolis de Abidos, lo cual se ligaba a un cambio en la estructura social egipcia que habría derivado del surgimiento de una sub elite capaz de afrontar los gastos de sus monumentos y ajuares funerarios. Esto también se relacionaría con el denominado proceso de democratización de la religión y

³⁷⁰ En el capítulo 4 abordaremos un análisis sobre estos sujetos y su representación social.

la vida en el Más Allá que permitió que un mayor número de personas pudieran tener accesos a tumbas y a rituales divinos (Parkinson 1991a: 11). Richards (2005: 7-9, 14-17) también será una de las autoras que en base a la evidencia funeraria de inicios del Reino Medio ha argumentado a favor de la existencia de una clase media egipcia. Diferente opinión encontramos en la obra de Janine Bourriau (1991: 4), quien se opondrá a esta idea al señalar que es muy difícil distinguir el crecimiento del poder político individual a expensas del faraón en la práctica y evidencia funeraria. Es así como se ha producido un debate entre quienes sostienen que durante el Reino Medio emergió una clase media y quienes por el contrario se manifiestan en contra de esta teoría al considerar que la sociedad egipcia era altamente prescriptiva y se encontraba controlada por la realeza.

Por último, en lo que concierne a la religión egipcia se producirá un desarrollo y predominio del culto al dios Osiris. De acuerdo con Callender (2003 [2000]: 168) el auge de este nuevo culto a Osiris se relacionaría con el patronazgo que los soberanos de la dinastía XII ejercieron en Abidos, la ciudad en la cual se encontraba la tumba de Osiris. Este crecimiento del culto a Osiris se relacionará con el denominado proceso de democratización de la vida en el Más Allá, mediante el cual sectores significativos de la población egipcia pudieron acceder a ciertos privilegios funerarios, produciendo así significativos cambios en las concepciones religiosas y en las prácticas funerarias (Serrano Delgado 1992b; 2006 [1998]: 275-276; Callender 2003 [2000]: 168-169).

Literatura y política en el Reino Medio: la elaboración de discursos ideológicos para la reconstrucción y legitimación del poder

Durante el Reino Medio asistiremos a la elaboración de una serie de discursos ideológicos cuyos objetivos habrían sido la construcción y el mantenimiento de la legitimación en el poder de los nuevos soberanos tebanos, conjuntamente con el respeto por el nuevo orden político y social y el apego a las tradiciones estatales y monárquicas egipcias. Como hemos observado en las páginas precedentes, el Reino Medio fue una época de reorganización política y social luego de los procesos que confluyeron en la primera crisis de la unidad estatal, ocurridos durante el Primer Período Intermedio, en la cual los nuevos soberanos tebanos, al ser por otra parte usurpadores del trono egipcio, se encontraban ávidos por construir mecanismos de legitimación política y social frente al caos que representó para la memoria estatal egipcia dicha crisis.

Por otra parte, durante este período se logra recuperar la dimensión sagrada del gobierno faraónico, perdida durante el Primer Período Intermedio, aunque éstos ya no gobernarían como dioses en la tierra. A diferencia de sus predecesores del Reino Antiguo, los cuales habían gobernado como dioses incuestionables y no tenían necesidad alguna de articular en un lenguaje discursivo los fundamentos de su autoridad y de su legitimidad, los faraones del Reino Medio tuvieron que imponerse a una aristocracia económica y militarmente poderosa de nomarcas, magnates y patronos, que además era instruida (Assmann 1995: 28-29). Fue así como en este período, por primera vez, la clase política dirigente tuvo que hacer frente a una respetable presión social que la obligaba a legitimarse y a rendir cuentas de sus acciones y, para ello, no bastaba ni con la violencia ni con la construcción de monumentos, pirámides y edificios colosales, sino que era necesaria la elaboración de discursos que legitimasen las acciones de la monarquía (Assmann 1995: 29).

Esto último podemos relacionarlo con la noción anti reduccionista del concepto de hegemonía planteado por Antonio Gramsci³⁷¹ (1970: 388-396) en los *Cuadernos de la cárcel* para quien los grupos dominantes en una sociedad no gobiernan exclusivamente y sólo mediante la fuerza y la violencia, puesto que al hacer ello no construyen una hegemonía perenne y estable, por lo cual necesitan mediar por medio de una estructura de consenso en la cual la cultura posee un rol fundamental a la hora de legitimar y poder mantener una organización social vigente (Anderson 1981 [1977]: 37). En otras palabras, la dominación y el mantenimiento del poder se ejercerían mediante la persuasión al intentar un grupo dominante imponer sus propios valores y creencias ideológicas en aras de conseguir perpetuar y reproducir su hegemonía y su dominio. Ahora bien, esto no implica asumir que la hegemonía se conforme como un modo pasivo de una forma de dominación. Al contrario, las hegemonías deben ser continuamente renovadas, recreadas, definidas y modificadas para paliar las resistencias

³⁷¹ En 1926 en *Algunos temas de la cuestión meridional* y en la *Carta al Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética* Gramsci formula por primera vez el concepto de hegemonía en relación con la dirección política en referencia a la alianza política de clases entre campesinos y obreros. En *Cuadernos de la cárcel*, escritos en prisión entre los años 1927 y 1935, Gramsci reformulará y planteará sus ideas centrales en torno al concepto de hegemonía utilizando el término esta vez no como una simple alianza política, sino como la unión de una alianza política e ideológica de clases y grupos sociales ampliando así a una dirección cultural su sentido (Bottomore 1984: 364-365). Se destaca de su elaboración teórica el haber desarrollado un pensamiento anti economicista dentro del marxismo que defendía la autonomía relativa de lo cultural (Altamirano 2002: 87). Si bien podemos notar que la formulación de tal noción se asocia a los fenómenos contemporáneos, distante de nuestro período de estudio, la misma puede ser incluida a efectos analíticos.

que pueden ocasionar la emergencia de contra hegemonías o hegemonías alternativas que le disputen el poder a una hegemonía dominante (Williams 1980 [1977]: 134).

Así creemos interesante tomar el planteo realizado por Williams (1980 [1977]: 129) en sus aportes por la creación de una teoría crítica de la cultura, para quien en base a la teoría cultural el concepto de hegemonía implicaría la inclusión de la cultura, entendida como el “proceso social total en que los hombres definen y configuran sus vidas” junto con la noción de ideología, esto es un sistema de significados y valores que conforma la expresión de un interés específico de clase.

De esta forma, y volviendo a la sociedad antiguo egipcia, sostenemos que durante el Reino Medio la misión primordial de los nuevos soberanos tebanos habría sido obtener una hegemonía que les permitiese ejercer un dominio estable sobre la población por un lado y sobre los nomarcas y las elites provinciales por otro lado y que, al mismo tiempo les permitiese perpetuarse en el poder. Y, para ello, habrían intentado dotar al Estado reunificado de una ideología que legitimase el nuevo contexto político y social y cohesionase al conjunto de la sociedad. En palabras del egiptólogo Barry Kemp (1996 [1989]: 28), la ideología podría definirse como un “filtro peculiar a través del cual una sociedad se ve a sí misma y al resto del mundo, un conjunto de ideas y símbolos que explica la naturaleza de la sociedad, define cuál ha de ser su forma ideal y justifica los actos que la lleven hasta ella”. Definición de ideología que por cierto compartimos y nos parece acorde para la sociedad egipcia antigua. Ahora bien, la refundación del Estado egipcio necesitaba de este modo de una ideología que, basada en los principios del Reino Antiguo -la época dorada hasta entonces del Estado faraónico- pudiera sustentar el consenso y el poder de las clases regias (Rosell 2010c: 234). De esta manera, los faraones de la dinastía XII encargados de unificar y fortalecer al Estado egipcio habrían observado con admiración los ideales de las primeras dinastías egipcias a las cuales intentaron emular (Assmann 1995: 28). Por otra parte, junto con esa admiración por el pasado lejano y dorado, también construyeron una imagen caótica del Primer Período Intermedio -la cual quedó plasmada y reflejada en varias de las obras de la denominada literatura pesimista- con un objetivo político que fue el de recordar un pasado reciente oscuro y caótico que contrastase con la actual situación política y social de Egipto con fines legitimadores para su presente (Assmann 2005 [1996]: 107; 133). Este recuerdo de un pasado oscuro con fines legitimadores lo abordaremos en las páginas siguientes a la hora de de analizar el desarrollo de la literatura pesimista

egipcia. De esta manera, habría surgido una literatura con claros sesgos políticos que habría actuado como una herramienta para fortalecer el poder del Estado (Posener 1956: IX; Assmann 1995: 28-46). De ahí el desarrollo notable de los textos literarios egipcios y el florecimiento cultural producido durante esta época que concentra nuestro interés.

Ahora bien, esta última cuestión nos introduce en la problemática del concepto de ideología. Si bien no es nuestra intención aquí teorizar sobre los debates que se han producido y generado en torno a la definición y empleo del término ideología,³⁷² consideramos pertinente tomar ciertas nociones procedentes de uno de los teóricos marxistas estructuralistas que más ha ahondado en el tema como lo fue Louis Althusser. En su opinión, las representaciones ideológicas acompañarían consciente o inconscientemente a todos los actos de los individuos junto con sus actividades y relaciones (Althusser 1970 [1968]: 50). En palabras de Althusser (1970 [1968]: 50), la ideología sería -tomando la metáfora marxista de la estructura y la superestructura de un edificio- el cemento que asegura y cohesiona todas las partes de un edificio, a la par que se encarga de ajustar y brindar la cohesión de los hombres en sus tareas, roles y relaciones sociales. En su función de asegurar y mantener la ligazón de los hombres entre sí en el marco y el contexto de las formas de su devenir y existencia, la ideología terminaría permitiendo la dominación de una clase o de unos miembros por sobre otros (Althusser 1970 [1968]: 54). Así, muchos han creído ver en esto sólo un engaño inventado y creado por las clases dominantes para ejercer su dominación sobre las clases subordinadas descuidando una cuestión fundamental que ha sido planteada por el propio Althusser. Nos referimos pues a la cuestión de que la ideología elaborada por la clase dominante para ejercer su poder, su hegemonía y, por ende, su dominación, no sólo está destinada a los dominados, sino que también le es útil y afín a la propia clase dominante, puesto que mediante ella se generan los mecanismos para que la propia clase dominante se cohesione internamente y se vea como parte de una elite privilegiada por un orden divino y natural que debe imponer y ejercer una dominación sobre el resto de la sociedad (Althusser 1970 [1968]: 54). En otras palabras, la ideología producida por la clase dominante no sólo ejerce una dominación sobre los dominados sino que al mismo tiempo genera un lazo de cohesión social hacia el interior de la propia clase dominante y los identifica como tales. En definitiva, el engaño de la ideología es doble puesto que

³⁷² Acerca de los debates y las definiciones en torno al concepto de ideología se recomiendan las lecturas de Althusser (1970; 2005 [1994]); Eagleton (1997 [1991]); Therborn (1989 [1978]; 1987 [1980]; 2005 [1994]); van Dijk (1999 [1998]); Zizek (2005 [1994]).

por un lado se ejercería sobre la conciencia de los explotados o dominados con el objetivo de hacerles aceptar como algo natural la dominación de las clases dirigentes y, por otro lado, actuaría también sobre la conciencia de los miembros de la clase dominante, legitimando y naturalizando su condición de explotadores y dominantes naturales (Althusser 1970 [1968]: 54). Algo similar podemos observar en la obra de Pierre Bourdieu (1999: 68) a la hora de analizar a las producciones simbólicas como instrumentos de dominación en donde la cultura dominante -por medio de las ideologías que sirven a sus intereses- al ser la creadora y productora de dichos instrumentos, contribuye a la integración de su propia clase al asegurar una comunicación inmediata entre todos sus miembros y permitiendo su distinción de los miembros ligados a otras clases a la par que, por otro lado, permite la legitimación de un orden dado por medio del establecimiento y la legitimación de las distinciones y jerarquías que la propia clase dominante produce. En la misma línea de interpretación podemos situar las ideas de Marc Angenot (2010: 36) quien en su análisis del discurso social afirma cómo los discursos más legítimos servirían menos para someter a la población dominada que para cohesionar, incentivar y afianzar las ideas de la clase dominante que necesita, al parecer, ser convencida por medio de su propio discurso para creer en su rol social. Así, por ende estos discursos encontrarían en las propias clases dominantes a sus destinatarios naturales.

Esto es justamente lo que pensamos que habría sucedido con la producción de los discursos legitimadores por parte de los dinastas del Reino Medio, quienes por medio de la escritura de textos literarios habrían desarrollado herramientas ideológicas de legitimación política. Por otra parte, dado que en las sociedades antiguas como la egipcia, al ser la escritura una prerrogativa de ciertas clases sociales, transmitiría los valores, creencias e ideas que dicha clase deseaba imponer a su sociedad, actuando de este modo como un campo fundamental de la producción ideológica (Cardona 1999 [1981]: 185). En este sentido, los sistemas simbólicos, como el arte, la religión y la lengua actuarían como estructuras estructurantes cuyas producciones no harían otra cosa más que actuar como instrumentos de dominación en una sociedad (Bourdieu 1999: 66-72). Sin ir más lejos, en este tipo de sociedades, las restricciones que se imponían a la cultura escrita, que sólo era prerrogativa de una ínfima minoría letrada, implicaban que la misma sea utilizada como un instrumento para generar consenso, reforzar y legitimar la posición política y social de los grupos dominantes (Goody 1981: 241). Por otra

parte, como señalan Alan Bowman y Greg Wolf (1999: 12), la escritura se habría utilizado para la construcción de relaciones de poder dentro de una sociedad dada. Así lo habrían comprendido los soberanos tebanos del Reino Medio al promover el desarrollo de la literatura egipcia como un mecanismo o vector de ideas, representaciones e ideologías afines a su causa. Y en este sentido, no debemos descuidar el hecho de que la legitimación -anhelada y buscada por estos faraones- no deja de ser una de las principales funciones sociales de las ideologías (van Dijk 1999 [1998]: 318).

Asimismo, a pesar de haberse producido durante el Reino Medio un desarrollo notable de la escritura con el auge y la proliferación de los textos literarios, no debemos pasar por alto el dato que en la sociedad egipcia antigua, la producción, transmisión y recepción de los textos debía de ser un privilegio y una prerrogativa de una pequeña minoría letrada compuesta por las elites cortesanas, provinciales, los sacerdotes, los escribas y los funcionarios de mayor rango.³⁷³ Por lo que, estas creaciones culturales transmisoras de valores e ideologías, antes que servir para legitimar un poder frente a los sectores bajos y medios de la población -que se encontraban incapacitados de leer dichas obras y a las cuales sólo podían acceder si se las recitaba de forma oral- habrían actuado más bien como elementos de cohesión de la propia elite dirigente y productora de dichos discursos e ideologías, a fin de poder legitimarse frente a otras elites competidoras por la hegemonía y el poder político como una clase dominante antes que como discursos dirigidos hacia abajo, hacia los sectores subalternos.

Con todo, el nacimiento y el desarrollo de la literatura egipcia es inseparable del contexto y del proyecto de reorganización del Estado egipcio en la dinastía XII (Assmann 2005 [1996]: 154). A fin de cuentas, como señala Moreno García (2004: 300) “la rica literatura clásica egipcia será hija, en cierto modo, de las alternativas políticas y culturales surgidas frente a la autoridad faraónica tradicional en el Primer Período Intermedio, aunque no sea más que como reacción a estas últimas”. Es así como la literatura del Reino Medio respondería a estas circunstancias político-sociales específicas (Parkinson 1999: 79). Así, durante el Reino Medio se producirá una estrecha relación y conexión entre literatura y política que será privativa sólo de este período de la historia egipcia (Assmann 2005 [1996]: 150).

³⁷³ Algunos egiptólogos estiman que sólo el 1 % de la totalidad de la población antiguo egipcia poseía la capacidad de leer y escribir (Baines y Eyre 1983: 65-72; Baines 1983: 584; Galán 1998: 13), mientras que otros como Lesko (1990: 656-667), amplían este porcentaje y estiman mayor el número de población egipcia capaz de leer y escribir.

En este nuevo escenario, las relaciones políticas entre el Estado y las clases gobernantes, por un lado, y la sociedad por el otro, quedaron representadas en varios textos literarios del período que -de alguna manera- lograron transmitir ciertos mensajes políticos de legitimación a la par que plasmar un ideal de sociedad. De esta manera, el estudio de estas fuentes literarias del período nos permite poder visualizar las diversas relaciones y representaciones sociales y literarias que se construyeron y transmitieron de la sociedad egipcia antigua.

Este desarrollo cultural notable producido durante este período con la afloración de textos literarios relacionados con las cuestiones del Estado, la monarquía, los individuos particulares y la sociedad, habría tenido como objetivo el potenciar la lealtad de los nobles y de los miembros de la elite, conjuntamente con los funcionarios, hacia la monarquía en general y al faraón reinante en particular (Diego Espinel 2009: 227). En concordancia, estos textos literarios versaban sobre el respeto al buen gobierno, la lealtad a los superiores, la fidelidad al rey, la ejecución responsable de las funciones públicas y de las tareas desempeñadas, la vida de los miembros de las elites, el respeto a las tradiciones y los valores morales, la experiencia humana y el recuerdo de que el incumplimiento de tales aspectos o tareas podía traer aparejada la emergencia de consecuencias nefastas para toda la sociedad egipcia (Enmarch 2009: 667; Diego Espinel 2009: 227). En cuanto a los creadores y al público que habría recibido a estas obras, como ya hemos explicitado anteriormente, se cree que habrían sido elaboradas dentro de la misma esfera de la corte oficial y destinadas a los miembros letrados de las propias elites cortesanas y provinciales, es decir a las capas privilegiadas de la sociedad (Parkinson 1996a: 140; 145; Galán 1998: 12; Diego Espinel 2009: 228). Por otra parte, estos textos literarios, al actuar como un mecanismo de difusión y reproducción de valores culturales no sólo estaban destinados a las elites, los funcionarios y súbditos letrados, sino que también eran funcionales y le convenían a los reyes dado que mediante tales textos, se permitía acceder a una cultura y a valores políticos y sociales en los cuales la monarquía era representada en última instancia como una institución que aglutinaba a la sociedad egipcia (Assmann 2005 [1996]: 154).

Ahora bien, dentro de los estudios egiptológicos, en lo que concierne a la relación entre literatura y política en el Reino Medio, una obra pionera fue *Littérature et politique dans l'Égypte de la XII^e dynastie*, realizada por Georges Posener (1956). En dicho trabajo, el autor analizó cuatro textos literarios pertenecientes a la dinastía XII (*La*

Profecía de Neferty, las *Instrucciones de Amenemhat I*, el *Cuento de Sinuhe* y las *Instrucciones de Lealtad*) con la intención de marcar las estrechas funciones políticas que dichas obras habrían tenido para su contexto (Wilson 1957: 275). Así, la obra de Posener (1956) apuntaba a demostrar cómo los soberanos de la dinastía XII lograron poner a su servicio y utilizar a la literatura como una herramienta de acción política destinada a restaurar el prestigio de la monarquía egipcia y legitimar su poder.

A pesar de ser un aporte por demás interesante y novedoso, la obra de Posener (1956) ha sido objeto de cuantiosas críticas por la peligrosidad de su acercamiento a la noción moderna de propaganda y su aplicación de manera anacrónica para la sociedad antiguo egipcia (Wilson 1957: 277; Simpson 1996: 438; Parkinson 2002: 15). Sin embargo, como señala Simpson (1996: 438) -en defensa de la obra de Posener- el autor jamás utilizó el término “propaganda” en su estudio. La asociación de literatura política con propaganda fue, pues, una elaboración construida por sus críticos. En este sentido, la intención de Posener no era otra más que mostrar las características y mensajes de apoyo político que cierto tipo de literatura buscaba transmitir en aras de fortalecer a un soberano o al Estado (Simpson 1996: 438).

Con todo, en lo que concierne a este debate en torno al uso del concepto de propaganda -noción que por cierto no compartimos- Simpson (1996: 436) brindará una definición acorde para ser utilizada en el antiguo Egipto. Una propaganda sería un mensaje cargado de contenido ideológico transmitido y dirigido por parte de un individuo o grupo social a una audiencia particular, con un interés especial. Es así como empleará para la sociedad antigua egipcia el concepto de “propaganda de mantenimiento” cuya función primordial no es otra más que ser normativa y mantener el status quo político y social (Simpson 1996: 436).

A pesar de esto, considerada de manera peyorativa e incluso negativa, el concepto de propaganda basado en la transmisión de un mensaje directo desde el Estado hacia los individuos particulares de la sociedad brindaría una mirada reduccionista y anacrónica sobre los textos literarios egipcios, en parte debido a la problemática de desconocer los posibles destinatarios de tales mensajes propagandísticos (Parkinson 1996a: 139; 2002: 15). Es así como se prefiere el uso de otros términos similares que no estén tan contaminados y que sean más específicos para la sociedad egipcia antigua (Parkinson 2002: 16). Por otra parte, también es cierto que a pesar de que el uso del término propaganda no sea el correcto, denota en muchos casos una cierta función

política de estos textos (Assmann 1999: 9). En relación con esto, Quirke (2004a: 47) ha sostenido cómo el empleo de la palabra propaganda, y la búsqueda de lo político en los textos literarios, es considerado perjudicial para cualquier apreciación estética de las composiciones, puesto que si hoy en día recibimos una obra literaria como principalmente propagandística, podría decirse que pierde su carácter literario para el receptor. En este sentido, se ha planteado cómo al emplear el término propaganda se limita y, por ende, reduce el análisis de una obra literaria al poner el énfasis sólo en un aspecto, el político y, por tanto, se descuidan y se dejan fuera de toda consideración las percepciones que la sociedad pudo haber tenido de ellos, así como las complejas y a menudo ambiguas yuxtaposiciones de visiones alternativas de los textos (Parkinson 1996a: 139; 2002: 15-16; Enmarch 2008a: 59-60; Enmarch 2010: 666). De este modo, la capacidad y posibilidad de persuasión política de un texto no debería perjudicar, sino que se debería integrar en su impacto literario global (Quirke 2004a: 47). Así, una manera para resolver este dilema sería no ver al factor y al contenido político como dominante, tal como sucede en la propaganda, sino como una parte más dentro de una red de realidades y dimensiones interpretativas (Quirke 2004a: 48). De esta manera, nuestro enfoque opta por un análisis de la literatura egipcia del Reino Medio a partir del contenido político que dichos textos transmiten sin por ello descuidar las representaciones e imágenes sociales, culturales, religiosas y alternativas que por otra parte nos ofrecen.³⁷⁴

En suma, nos encontramos frente a una literatura con un fuerte contenido político que habría sido elaborada, posiblemente desde el Estado o desde ciertos sectores culturales de la elite, para reconstruir su ideología y actuar como norma socio-cultural. En otras palabras, durante el Reino Medio, asistimos a la aparición y elaboración de una literatura planificada o dirigida es decir, una literatura que -como ha señalado De Aguiar e Silva (1982: 87-91) para el caso de la literatura moderna y contemporánea- se encuentra al servicio de los ideales e intereses de un poder político. Aunque, como sostuvimos previamente, no por ello deja de ser en sí misma una pieza literaria y enmascarar mensajes y tramas ajenos a lo político, puesto que, si bien lo

³⁷⁴ Compartimos al respecto la opinión de Eduardo Grüner (2000: 17, nota 2) quien sostiene que el análisis de las obras y de la teoría literaria y cultural, es parte también de una teoría política en la cual no se busca reducir la literatura a la política, sino más bien lograr ampliar los márgenes y los límites de lo que se suele denominar “política”. Esto también se relaciona con el enfoque planteado por el filósofo francés Jacques Rancière (2011 [2007]: 15) en su obra *Política de la literatura* en la cual sostiene que la “política de la literatura implica que la literatura hace política en tanto literatura”.

político emerge en ellas, no debemos reducir su análisis sólo a lo político y descartar o subordinar sus aspectos y funciones literarias, así como las implicancias en lo cultural, lo social y lo religioso que dicha ficción puede llegar a evocar.

Esta literatura que se desarrollará notablemente durante el Reino Medio, puede ser dividida o catalogada a partir de su contenido, sus características y sus temáticas en diferentes tipos o géneros literarios³⁷⁵ (Parkinson 1991b: 92; 1996b: 297; 302-303; 2002: 32-36). Existe actualmente entre los egiptólogos el acuerdo en la existencia de dos grandes tipos de textos literarios para este período: la literatura narrativa y la literatura sapiencial o didáctica (Lichtheim 1973: 134-135; 211; Simpson 1973: 5-7; Parkinson 1996b: 302-303; 1998: 7; 2002: 109-111; Allen 2000: 258; 280; Quirke 2004a: 24).

La literatura narrativa que se asocia con los cuentos, relatos o historias, presenta una serie de características y elementos fantásticos (Parkinson 1998: 7). Se caracteriza también por ser una narración no conmemorativa y ficcional (Parkinson 1996b: 303; 2002: 109). Entre los relatos más conocidos del Reino Medio pertenecientes a este tipo de literatura narrativa se encuentran: el *Cuento de Sinuhe*³⁷⁶, el *Cuento del Naufrago*³⁷⁷ y los *Cuentos del Papiro Westcar*.³⁷⁸ Su asociación con el término egipcio



³⁷⁵ Definir y a su vez catalogar a la literatura egipcia dentro de las concepciones modernas de género y teoría literaria, es un debate que aun no está del todo resuelto. En un reciente estudio, Steve Vinson (2004) pasa revista sobre esta cuestión y brinda un acercamiento a la problemática del género para la literatura egipcia. Es así como tomando prestada una definición de género de Adena Rosmarin, Vinson (2004: 37) plantea la cuestión de los géneros en la literatura egipcia en base a la intertextualidad que presentan las obras literarias de un mismo período. Al respecto, consideramos que el uso del término es bastante problemático y anacrónico para ser utilizado a la hora de catalogar a los diferentes tipos de literatura egipcia antigua.

³⁷⁶ El *Cuento de Sinuhe* narra el exilio y las aventuras de un funcionario egipcio en la zona de Siria-Palestina luego de la muerte de Amenemhat I, hasta que decide regresar a Egipto y morir en su tierra. Se encuentra conservado en seis papiros (cuatro procedentes del Reino Medio) y veintiocho ostraca del Reino Nuevo. Los papiros mejor conservados son el Papiro Berlín 10499 o Papiro Rameseum (R) y el Papiro Berlín 3022 (B) (Araújo 2000: 102). Algunas traducciones y ediciones del mismo se pueden encontrar en: Lichtheim (1973: 222-235); Serrano Delgado (1993: 101-104; 248-251); Galán (1998: 63-127); Parkinson (1998: 21-53; 2009: 280-295); Araújo (2000: 101-119); Lefebvre (2003 [1982]: 33-52); Simpson (2003c: 54-66); Quirke (2004a: 58-70) y López (2005: 40-76).

³⁷⁷ El *Cuento del Naufrago* narra el relato que un asistente le realiza a su capitán sobre su propia experiencia de un naufragio cuando su barco navegaba por el Mar Rojo y termina en una isla paradisíaca habitada por una serpiente divina. Se encuentra conservado en un único papiro, el Papiro San Petersburgo 1115, datado para mediados de la dinastía XII (Galán 1998: 19). Algunas traducciones y ediciones del texto pueden encontrarse en: Lichtheim (1973: 211-215); Serrano Delgado (1993: 261-265); Galán (1998: 17-59); Parkinson (1998: 89-101); Araújo (2000: 73-79); Lefebvre (2003 [1982]: 57-66); Simpson (2003d: 45-53); Quirke (2004a: 71-76) y López (2005: 77-86).

³⁷⁸ Los *Cuentos del Papiro Westcar* (también conocidos como *Cuento de Keops y los magos*) narran una serie de historias maravillosas acaecidas en la corte del faraón Keops con el fin de entretenerlo. Se destaca la última historia en la cual un mago Djedi le profetiza a Keops el nacimiento de tres futuros reyes fundadores de una nueva dinastía, la dinastía V. Dichos relatos se encuentran conservados en un único

mdt nfrt que significa bellas palabras, ha derivado en su catalogación como *belles lettres* (Simpson 1973: 6; Holm 2005: 254).³⁷⁹

De mayor relevancia e importancia para nuestra investigación son los textos pertenecientes a la denominada literatura didáctica o los también conocidos como textos sapienciales que se caracterizan por incluir y agrupar a una serie de textos que contienen enseñanzas, instrucciones, proverbios, diálogos y discursos que versan sobre el mantenimiento del orden cósmico, político y social a la vez que intentan plasmar un ideal de sociedad (Holm 2005: 261). Algo que comparten entre sí todos los textos pertenecientes a este grupo es la presencia, el mantenimiento o la ausencia de *maat* en la vida y en la sociedad como temas estructurantes (Allen 2000: 260).


A partir de sus estilos, temas y características, es posible realizar una serie de subdivisiones hacia el interior de dicha categoría. Así, por ejemplo, Lichtheim (1996: 261) -quien clasifica a este tipo de literatura como didáctica dado que el término sapiencial proviene de los textos bíblicos (Williams 1981:1; Holm 2005: 261)- ha catalogado cinco tipos de literatura didáctica de acuerdo con sus funciones: instrucciones o enseñanzas para la vida, testamentos reales, lamentaciones, instrucciones de lealtad y relatos (Lichtheim 1996: 243). Por su parte, tanto Parkinson (1996b: 303-304; 1998: 7-8; 2002: 110) como Enmarch (2010: 672-676) analizarán a los textos sapienciales como discursos a los cuales dividirán en dos subgéneros: enseñanzas -privadas y reales- y discursos reflexivos que incluyen a los textos pesimistas y de lamentación. En coincidencia con esto último, Allen (2000: 259-260) planteará la existencia de tres tipos de literatura sapiencial: instrucciones privadas, instrucciones reales y admoniciones. Similar clasificación ha realizado Simpson (1973: 6-7), aunque en su estudio considera como un género y no como un subgénero a las enseñanzas, las lamentaciones, los diálogos y a la literatura pesimista.


Con todo, a pesar de las diferentes catalogaciones, divisiones y subdivisiones realizadas por los egiptólogos, lo cierto es que poseemos en líneas generales dos tipos

papiro de época hicsa, el Papiro Westcar o Papiro Berlín 3033 (López 200: 88). Algunas traducciones y ediciones del mismo pueden encontrarse en: Erman (1890); Lichtheim (1973: 215-222); Serrano Delgado (1993: 67-70); Parkinson (1998: 102-127); Araújo (2000: 63-72); Lefebvre (2003 [1982]: 91-108); Simpson (2003b: 13-24); Quirke (2004a: 77-89); López (2005: 87-104); Lepper (2008) y Salem (en prensa y tesis doctoral no publicada).

³⁷⁹ El concepto de *belles lettres*, de compleja definición, puede ser relacionado con composiciones literarias que presentan ciertos discursos de entretenimiento (Simpson 1996: 437).

de textos sapienciales: enseñanzas o instrucciones y discursos reflexivos o lamentaciones.

Las enseñanzas o instrucciones, conocidas con el nombre egipcio de  sbAyt, son las obras más comunes de la literatura egipcia del Reino Medio (Allen 2000: 258). Generalmente en ellas, un padre o un personaje de alto rango (rey o funcionario) aconsejan, instruyen o enseñan a un hijo o a ciertos individuos los valores correctos de la vida y/o la realeza (Enmarch 2010: 672). En otras palabras, son máximas para el mantenimiento del orden social en Egipto.

Por su parte, los discursos reflexivos o lamentaciones, conocidos en egipcio clásico como  mdt, son textos cuya función es mostrar el desorden y el caos, en sus múltiples manifestaciones, producido por la ausencia de *maat* en la tierra (Allen 2000: 260). Estos tipos de textos no se caracterizan por ser meramente narrativos -aún cuando pueden incluir narraciones en ellos- ni por inculcar buenos consejos mediante enseñanzas, sino que más bien podemos caracterizarlos a partir de la inclusión de extensos diálogos o monólogos signados por un tono negativo o pesimista en el que los oradores de dichos discursos generalmente intentan reflexionar sobre las cuestiones fundamentales de la condición humana y el estado de la tierra y la sociedad (Enmarch 2010: 674). El argumento y el contexto de fondo que encontramos en estas obras no es otro más que la descripción del caos en donde el orden se encuentra alterado (Lichtheim 1996: 249). Asociados a un tono pesimista, de allí que se hable de ellos también como literatura pesimista (Bell 1971: 7; Simpson 1973: 7), estos textos representan y hasta cierto punto reflejan, generalmente, el recuerdo que el Reino Medio tenía y necesitaba del Primer Período Intermedio y del colapso del Reino Antiguo, junto con sus valores e ideales. Asistimos, pues, durante este momento al desarrollo de una notable literatura pesimista, de la cual las *Admoniciones de Ipuwer*, junto con otra serie de textos, serán fieles exponentes. El problema que nos convoca ahora es el de discernir el por qué de dicho desarrollo tan particular en este período y analizar cuáles eran las características comunes que habrían impregnado y moldeado a esta literatura pesimista egipcia.

El desarrollo de una literatura pesimista. Las expresiones pesimistas como mecanismos de defensa y legitimación del orden

En el apartado anterior hemos manifestado la existencia de ciertos discursos ideológicos elaborados por la clase dirigente y la elite cultural del Reino Medio destinados a la construcción y consolidación de un nuevo orden político, ideológico y social. Asimismo, hemos observado cómo por medio del desarrollo de la literatura, estos discursos y esos mensajes ideológicos habrían sido diseminados para cohesionar tanto a la propia clase dirigente como hacia el interior de la sociedad egipcia. Y dentro de esta difusión y creación de textos literarios, especial atención nos ocupa el tema del desarrollo de obras que contienen discursos, diálogos y lamentaciones entre su principal argumento, cuyo eje articulador solía ser el recuerdo de un tiempo pretérito, el Primer Período Intermedio, como una época oscura, asolada por el caos y el desorden y que hoy en día conocemos bajo el nombre de literatura pesimista por sus connotados mensajes, expresiones y actitudes pesimistas frente a la vida. La importancia del estudio y análisis de esta literatura pesimista por sobre el resto de los diversos tipos de literatura egipcia que se desarrollaron durante este momento viene dada por el hecho significativo de que las *Admoniciones de Ipuwer* engrosaría las filas de esta literatura pesimista. De ahí nuestra especial atención en el tema.

Ahora bien, estos textos, característicos por sus mensajes y expresiones pesimistas, describen y expresan, por primera vez en la historia cultural del antiguo Egipto, situaciones límites jamás pensadas -o por lo menos hasta el momento no expresadas ni conservadas en registros escritos- sobre las nociones individuales de la existencia humana en un mundo que cuestiona y descrea de todo tipo de autoridad divina y política así como de todo tipo de lazos y relaciones sociales entre los hombres.³⁸⁰ Se describen en ellos pues, realidades ficcionales alternativas en las cuales el sufrimiento personal, la ruina del país, la falta de justicia, la debilidad del poder estatal y faraónico, el estallido de revoluciones sociales, el individualismo, la soledad, la desesperanza e incluso el descreimiento de nociones religiosas asociadas al mundo funerario y a la vida en el Más Allá son moneda corriente en estos relatos de la literatura pesimista egipcia. Al respecto, vale la pena mencionar aquí, la ya clásica -pero no por ello invalida- opinión formulada por John Wilson (1953 [1951]: 164) sobre la literatura

³⁸⁰ En época tardía, esto es durante el Tercer Período Intermedio y bajo la dominación persa y griega, es posible encontrar textos con características similares a esta literatura pesimista, aunque no en el grado que observaremos durante el Reino Medio. Nos referimos por ejemplo a la denominada Carta literaria del Papiro Moscú 127 (Assmann 2005 [1996]: 136), al texto del *Oráculo del Cordero* que se encuentra conservado en el Papiro Viena D 10.000 (Ritner 2003: 445-449) y al *Oráculo del alfarero* que se encuentra en el Papiro de Oxirrincos 2332 (Koenen: 1968: 178-209; Assmann 2005 [1996]: 478).

pesimista en su renombrada obra *La cultura egipcia*, para quien la característica en común que compartirían dichos textos habría sido la de presentar una sensación de desazón y angustia ante el estado aflictivo en el que se encontraría Egipto para los narradores y personajes de dichos diálogos, discursos y lamentaciones.

Frente a esta situación, creemos imperioso indagar acerca del problema sobre el origen de estos textos, sus posibles funciones y el contexto de producción, elaboración, representación y narración que hicieron plausibles el desarrollo de esta literatura pesimista tan peculiar y particular, a la cual podríamos arriesgarnos a considerar como única por su estilo y la magnitud de sus mensajes y expresiones pesimistas.³⁸¹ En otras palabras, nos interesa develar una serie de cuestiones como por ejemplo: ¿Por qué surgen una serie de textos pesimistas?, ¿por qué este tipo de literatura se produjo únicamente en esta época?, y si ¿pueden ser consideradas estas obras que plantean visiones alternativas a un orden y una realidad política y social como obras subversivas en contra del Estado y la clase dirigente del Reino Medio? Interrogante que junto con otra serie de cuestiones intentaremos develar en las siguientes páginas.

Los primeros análisis y enfoques que se realizaron sobre algunos de estos textos de la literatura pesimista, como las *Admoniciones de Ipuwer* o el *Diálogo de un hombre con su ba*, tendían a considerar dichas narraciones como fuentes que reflejarían situaciones históricas o acontecimientos reales sucedidos durante el Primer Período Intermedio (Assmann 2005 [1996]: 136; Moreno García 2004: 14; 272-273; Richards 2000: 38). De esta manera, aquellos primeros estudios se encontraban muy vinculados con lo que se conoce como la teoría del reflejo y el problema de cómo relacionar a ciertas obras literarias con el mundo real, en donde según sus adeptos, la literatura reflejaría o al menos debería reproducir la realidad social de su época de forma transparente y directa (Eagleton 2013 [1976]: 109-110). Así, como hemos señalado previamente a la hora de caracterizar el Primer Período Intermedio, la imagen que emergía en estos primeros enfoques era la de un período signado por el caos, el hambre, la anarquía y la desolación a partir de esa lectura tan literal y lineal de las fuentes

³⁸¹ Es menester mencionar que, más allá de considerar a esta literatura pesimista como única para el mundo antiguo egipcio, paralelamente en el Cercano Oriente Antiguo, más precisamente en la Baja Mesopotamia, a partir de la época de la III dinastía de Ur, también se puede apreciar el florecimiento de una literatura de lamentación (Holm 2005: 260). Misma situación podemos observar en época más tardía, durante el período conocido como la Babilonia casita, a mediados del segundo milenio a. C., cuando las obras literarias casitas se caractericen por su impronta pesimista e individualista (Liverani 2008 [1995]: 480-485).

literarias. Ahondaremos mejor esta cuestión cuando en el siguiente capítulo discutamos y analicemos un caso particular como lo fue el de la existencia o la veracidad histórica de una revolución social a fines del Reino Antiguo a partir de una lectura demasiado literal del texto de las *Admoniciones de Ipuwer*.

Sin embargo, como hemos sostenido anteriormente, las nuevas investigaciones han demostrado que dichas fuentes de la literatura pesimista, antes que ser producto del Primer Período Intermedio y fieles reflejos de acontecimientos históricos, serían más bien creaciones culturales propias del Reino Medio que no reflejarían una realidad histórica dada (Moreno García 2004: 272-273). Por el contrario, creados durante el Reino Medio por su clase dirigente y cultural, estos textos pesimistas se habrían inspirado en ciertos procesos que pudieron haber acaecido durante el Primer Período Intermedio para la elaboración y construcción de ficciones históricas que habrían deformado y facilitado la deconstrucción del recuerdo histórico de dicho período. Fue así como a partir de dichas fuentes de la literatura pesimista, el Primer Período Intermedio ha sido analizado como una época de caos, anarquía y desesperanza que habría perdurado como histórica y real en la memoria cultural egipcia, y que habría influenciado los primeros enfoques de la egiptología moderna sobre el período. Esto nos introduce en el problema de por qué a lo largo de todo el Reino Medio se habrían elaborado ciertos textos pesimistas que miraban hacia un pasado oscuro, caótico y desolador.

Esta literatura pesimista que habría construido un recuerdo literario oscuro sobre el Primer Período Intermedio y, que habría permanecido como tal en la memoria cultural de la propia sociedad antigua egipcia, habría sido elaborada como dijimos a lo largo de este capítulo por la clase política dirigente y la elite cultural con un interés político que habría sido el de recordar un pasado cercano oscuro, nebuloso, caótico y cargado de temores sociales con fines legitimadores y necesarios para su presente (Assmann 2005 [1996]: 107; 133-137). De la misma manera, Moreno García (2004: 14; 272-273) sostiene que estas obras de la literatura cuyo tema central era la lamentación y el recuerdo de una época de desordenes, crisis social y falta de autoridad, más que ser una fuente histórica para la reconstrucción de los sucesos acaecidos a fines del Reino Antiguo y durante el Primer Período Intermedio serían en su lugar “parte de un complejo programa de rearme ideológico” de los soberanos tebanos del Reino Medio destinado a legitimar y consolidar su poder y su ascensión al trono de Egipto frente a los

magnates locales, las elites provinciales y los contendientes políticos vencidos. Al respecto, Kemp (1996 [1989]: 35) ha sostenido cómo la elite cultural del Reino Medio habría realizado una serie de composiciones literarias “en las que se hacía hincapié en la naturaleza de una sociedad en desorden, pero en las que se mantenía la realidad histórica a distancia”. Por su parte, Assmann (2005 [1996]: 106-107) remarcará, a partir del estudio de estos textos procedentes del Reino Medio, la relación profunda que se establece en este período de la historia egipcia entre el recuerdo y la literatura, en donde el recuerdo de un pasado -interpretado por el Primer Período Intermedio- permeado de caos y desórdenes por medio de la literatura, le habría sido útil y afín a un presente -el del Reino Medio, tanto en sus fases temprana como tardía- que necesitaba y debía ser legitimado tanto política como socialmente por las condiciones y el contexto que ya hemos descrito en las páginas previas. De esta forma, la realeza y la institución monárquica, junto con la clase dirigente del Reino Medio se habrían sostenido sobre el recuerdo de un pasado recreado como oscuro que les era necesario para garantizar el orden actual y emerger como los salvadores de un presente que distaba mucho de aquél pasado (Assmann 2005 [1996]: 133). Similar opinión encontraremos en la lectura de Morenz (2003: 108-112) para quien estos textos literarios de lamentación y expresiones pesimistas respondían más bien a la creación de una edad mítica y oscura por parte del Reino Medio. Al lado de ello, se puede afirmar sin rodeos que la imagen de un período pretérito permeado por el caos que habría sido elaborado por los textos de la literatura pesimista, proporcionaría el telón de fondo ante el cual los soberanos tebanos del Reino Medio podían justificar su estricta política autoritaria basada en la ley y el orden e incluso conseguir que ella misma pareciese caritativa y cargada de contenido social (Seidlmayer 2003 [2000]: 135). En resumidas cuentas, los fundamentos ideológicos de la monarquía y del gobierno del Reino Medio reposaban sobre el pensamiento político del Primer Período Intermedio (Seidlmayer 2003 [2000]: 135). Aunque como hemos visto, este Primer Período Intermedio no sea el espejo de una realidad dada, sino la construcción política y cultural elaborada desde el Reino Medio con fines legitimadores a su presente. Es así como a través de todas estas composiciones literarias de carácter pesimista se habría buscado plasmar una visión superadora de aquél caos pasado conjuntamente con un ideal de sociedad necesario para los cambiantes presentes del Reino Medio.

Ahora bien, esta creación de un recuerdo -el del Primer Período Intermedio- por parte de la clase dirigente y la elite cultural del Reino Medio y el uso de ese recuerdo pretérito con fines políticos y legitimadores, nos introduce en la problemática de los usos y abusos de la historia y del pasado, y para ser más precisos, en el problema del tiempo histórico y su interpretación. En este sentido, está claro que todas las sociedades humanas necesitan contar con un pasado al que recordar y en el cual buscar sus raíces históricas. Sin embargo, este recuerdo nunca puede mantenerse ajeno a las interpretaciones que de aquel se hacen en el presente (Assmann 2005 [1996]: 137). Por otra parte, como señala Joan Pagés (1989: 200) en relación al tiempo histórico, “el pasado sin el presente y sin su proyección hacia el futuro carecería de valor ya que la explicación y la comprensión de lo que ha pasado -construidas por el presente- es siempre un resultado de los problemas y de los interrogantes que las personas y las sociedades tienen sobre su propio tiempo y sobre su futuro”. Ahora bien, en lo que respecta a la concepción del tiempo, el sentido del pasado y su utilización para la antigua cultura egipcia, Galán (2004: 39) ha señalado que el uso del pasado podía ser interpretado bien como un pasado lejano, remoto y dorado³⁸² o más bien como un tiempo susceptible de ser mejorado por el presente. Esta última situación nos recuerda pues a los textos pesimistas que miran al pasado con fines legitimadores para su presente. Con todo, ya sea que se trate de un pasado dorado y remoto como de un pasado oscuro y reciente, los egipcios habrían necesitado mirar hacia el pasado para poder comprenderlo mejor y poder legitimar su presente (Galán 2004: 43). En cierto sentido, esto fue lo que habrían desarrollado los compositores de los textos pesimistas al plasmar los problemas e interrogantes de su etéreo presente en textos que representaban el caos de un pasado lejano en el tiempo, pero no en el imaginario social de sus creadores. De esta manera, se habrían apropiado de aquel pasado con fines legitimadores dado que para los antiguos egipcios las ideas y mensajes eran más fáciles de interpretar si se las insertaba en un pasado (Kemp 1996 [1989]: 37). Sumado a esto, merece la pena resaltar la opinión de Bowman y Woolf (2000: 20) quienes han sostenido cómo es posible promover la legitimación de las acciones de un presente mediante la interpretación o la reinterpretación de un pasado.

³⁸² Como de hecho sucede en los *Cuentos del Papiro Westcar*, en donde se relatan historias maravillosas acaecidas en la corte del faraón Keops y se puede notar una especie de admiración, por parte de los compositores de estos cuentos, por aquél pasado dorado y lejano del Reino Antiguo que es rememorado y revivido por medio de la lectura de dichos cuentos.

Lo anteriormente dicho sobre el uso de un pasado particular para legitimar un presente puede ser relacionado y re interpretado a partir del concepto williamsiano de tradición selectiva. Williams (1980 [1977]: 137) parte de la idea de despojar el concepto de tradición como acumulación o como supervivencia del pasado y postula en contraposición su concepción de la tradición como “la expresión más evidente de las presiones y límites dominantes y hegemónicos”, siendo algo más que un segmento histórico inerte, puesto que en su opinión, la tradición es el medio de incorporación más útil y eficaz. Así, Williams (1980 [1977]: 137) sostiene que debemos comprender a la tradición como una tradición selectiva, esto es en palabras del autor, “una versión intencionalmente selectiva de un pasado configurativo y de un presente preconfigurado, que resulta entonces poderosamente operativo dentro del proceso de definición e identificación cultural y social”. En otras palabras, lo que fundaría la tradición sería el propio presente y no el pasado, dado que es el propio presente quien selecciona y marca qué y cómo recordar y por ende selecciona y elige su propia tradición. En este proceso, un presente determinado dentro de una cultura particular a partir del recuerdo de un pasado dado, selecciona y da significación a ciertos elementos y a ciertas prácticas al tiempo que excluye y rechaza otras (Williams 1980 [1977]: 138). Por tanto, es una operación que supone rechazos violentos u omisiones y remite al carácter conflictivo de la cultura en su lucha por una hegemonía particular. La selección que se realiza de una cultura sobre su pasado es generalmente presentada y admitida en el presente como significativa y válida, conformando así un aspecto fundamental de la organización social y cultural contemporánea afín a los intereses de dominación de una clase particular, dado que ofrece de este modo una ratificación cultural e histórica del presente orden (Williams 1980 [1977]: 138). Así, esta tradición selectiva termina siendo una versión del pasado -tamizado por los intereses contemporáneos de dominación de una clase hegemónica- que se pretende y propone conectar con un presente al cual ratifica (Williams 1980 [1977]: 138). En este sentido, y en coincidencia con lo anteriormente planteado, Kemp (1996 [1989]: 137) ha argumentado que la tradición no implica necesariamente una mera repetición mecánica del pasado que proporciona una clave para entender dicho tiempo, sino que por medio de ella, se logra dotar de un sentido a una época posterior por medio de la modificación y hasta incluso invención de un pasado; razón por la cual las tradiciones actuarían como un arma de doble filo dado que pueden oscurecer un pasado o bien iluminarlo, pues satisfacen las necesidades de un

determinado presente. Esto es sin lugar a dudas lo que hemos intentado mostrar a lo largo de estas páginas en relación con el surgimiento de textos literarios egipcios que presentaban una cosmovisión, por demás oscura y caótica, de un pasado reciente que le era afín y necesario para la legitimación de un presente, el del Reino Medio.

Esta noción de la tradición selectiva de Williams, en la cual el presente elige qué y cómo recordar un pasado, exagerando, inventando o incluso descartando acontecimientos, puede ser relacionada y conjugada con el concepto de memoria cultural planteado por Aleida Assmann y desarrollado junto a su marido Jan.³⁸³ A saber, la memoria cultural puede ser definida a partir del conjunto de ritos, imágenes u obras de arte y literarias que una determinada sociedad crea como propias para constituir su propia cultura, las cuales nos permiten observar cómo las ideas fueron recreándose a través del tiempo (Assmann 2008: 17-50). En este sentido, ya hemos mencionado la noción de textos culturales planteada por Assmann (1999: 7; 2008: 140) en donde se marcaba el sentido vinculante, formativo y normativo que dichos textos habrían de haber contenido puesto que actuaban como vectores de transmisión de esta memoria cultural en la cual el pasado era seleccionado y tamizado a los fines y ojos de la clase dirigente de un determinado presente. Asimismo, estos textos culturales, cargados de una memoria cultural, no sólo vinculan a la sociedad, determinan su identidad y su coherencia, sino que a su vez, estructuran los horizontes de sentido de la misma, dotan de conciencia a la sociedad y son mecanismos de transmisión por medio de los cuales los grupos pueden reproducirse a lo largo de generaciones (Assmann 2008: 141). Así, por medio de esta memoria cultural se recuerdan, se transmiten, se enseñan y se interpretan muchas “cosas” y valores necesarios para poder sostener y perpetuar una cultura a través del tiempo, más allá de los vínculos generacionales y de los marcos sociales de la memoria (Assmann 2008: 44). De este modo, por medio de la memoria cultural era posible reforzar los sentimientos de pertenencia a una determinada sociedad a partir de ciertos recuerdos comunes que, por cierto, han sido a la vez contruidos, seleccionados, re-elaborados, re-significados y transmitidos por sus miembros, del mismo modo que opera la tradición selectiva. En los textos pesimistas, pues, podemos encontrar, valiéndonos de los conceptos de tradición selectiva y memoria cultural,

³⁸³ Desde inicios de la década de 1990 que Jan Assmann, junto con su mujer, Aleida, vienen desarrollando el concepto de memoria cultural, el cual amplía los horizontes temporales y espaciales del concepto de memoria colectiva de Maurice Halbwachs (2004 [1925]). Al respecto se recomienda la lectura de Assmann (2008; 2011) en donde el autor desarrolla el concepto de memoria cultural.

aquello que la sociedad o mejor dicho, la clase dirigente y la elite cultural del Reino Medio quiso resguardar y recordar para su propio presente y futuro.

Por otra parte, y volviendo a las razones que habría tenido la clase dirigente egipcia del Reino Medio a la hora de plasmar y desarrollar estos textos pesimistas, me parece más que loable destacar el aporte uno de los máximos referentes del marxismo, el teórico húngaro György Lukács, y su forma de re-pensar el problema de la construcción de una ideología pesimista con fines legitimadores. Este autor realiza un artículo en los años '30 sobre el rol de los intelectuales y la burguesía frente al ascenso del nazismo en Europa, titulado *Gran Hotel Abismo*,³⁸⁴ en donde expresa una demoledora crítica a la Escuela de Frankfort y a gran parte de la *intelligentsia* alemana en la caracterización que realiza de ciertos intelectuales burgueses como individuos que se encuentran dispuestos a criticar al capitalismo siempre y cuando eso no implique rehusar a las comodidades y a sus dádivas. Ahora bien, a dónde vamos con todo esto pues, y qué relación puede tener dicho artículo con la construcción de un discurso pesimista con fines legitimadores en el antiguo Egipto que es lo que estamos intentando plantear. El punto de conexión entre esta crítica a la cultura burguesa de ciertos intelectuales alemanes y la construcción de una ideología pesimista viene dado por el hecho de que Lukács (2007: 33-34) ha señalado en dicho artículo cómo a lo largo de la historia, en épocas de crisis y decadencia de la propia clase productora de ideología, se produciría una ideología pesimista de la desesperación que llevaría mediante una falsa conciencia, disfrazada bajo una forma demagógica de ocultamiento y poetización, a una defensa más brutal de la explotación. En otras palabras, si bien Lukács planteó esta idea en relación con el pesimismo de los teóricos de la Escuela de Frankfort y - particularmente contra Theodor Adorno-, nos brinda un valioso aporte para pensar cómo la clase dirigente egipcia, ávida por legitimarse en el poder, habría desarrollado una ideología pesimista a través de estos textos, para cohesionarse como clase dominante y a su vez, reforzar su hegemonía y su dominación.

Al mismo tiempo, nos parece interesante el aporte que nos brinda el antropólogo francés Georges Balandier (2003 [1988]: 112-127) en su teoría sobre el desorden, según la cual es posible domesticar un desorden mediante la creación de discursos y la ficcionalización de un caos. Este aporte teórico lo exploraremos y analizaremos en

³⁸⁴ El artículo fue elaborado en 1933 y ha permanecido en una copia mecanografiada en el Archivo Lukács del Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de Hungría bajo el número 11/76. Fue publicado luego de la muerte de Lukács (Infranca y Vedda 2007: 31).

profundidad en los siguientes capítulos cuando nos dediquemos particularmente a las *Admoniciones de Ipuwer* y el problema de pensar una revolución social.

Ahora bien, en lo que concierne a las expresiones pesimistas encontradas en los textos pesimistas del Reino Medio como el *Diálogo de un hombre con su ba*, la *Profecía de Neferty*,³⁸⁵ las *Admoniciones de Ipuwer* y las *Lamentaciones de Khakheperrasnebu*, nos interesa observar los puntos y rasgos en común que dichas obras poseen en relación con la noción del caos, en sus múltiples variables y aristas, en aras de brindar una explicación y una interpretación sobre los mensajes y las expresiones que dichas obras intentaron transmitir.

El texto del *Diálogo de un hombre con su ba*³⁸⁶ se encuentra preservado en un único papiro, el Papiro Berlín 3024 que fue hallado en las cercanías de Tebas en 1830 junto con otros papiros del Reino Medio como el Papiro Berlín 3023 y 3025 -que contienen la historia de *El Campesino Elocuente*³⁸⁷- y el Papiro Berlín 3022 que contiene el *Cuento de Sinuhe* (Allen 2010: 9). Al respecto, Parkinson (2009: 76; 89-90) ha sostenido que dichos papiros habrían sido escritos durante el reinado de Amenemhat III, esto es a fines de la dinastía XII. Dicho relato versa sobre un diálogo interno entre un hombre -del cual no se posee nombre- y su ba³⁸⁸ acerca de la muerte y la existencia de la vida en el Más Allá. De acuerdo con lo brindado por dicho diálogo, el hombre se encontraría desesperado por el contexto social que lo rodea en el cual los lazos familiares y sociales han desaparecido, el individualismo es moneda corriente, los

³⁸⁵ Si bien este texto puede ser considerado más bien como un texto profético y con una especie de final feliz, dado que en el final el orden triunfa por sobre el caos, las vívidas descripciones de un mundo al revés, conjuntamente con las expresiones pesimistas y las situaciones límites que describe, hacen que dicho texto pueda ser considerado como parte de esta literatura. Al respecto, recomendamos la lectura de Yesica Leguizamón (2010).

³⁸⁶ Acerca de las ediciones fundamentales de esta obra, véase: Erman (1896); Faulkner (1956; 1973b: 201-209); Ronald Williams (1962); Barta (1969); Hans Goedicke (1970); Lichtheim (1973: 163-169); Renaud (1991); Serrano Delgado (1993: 273-276); Parkinson (1998: 151-165; 2002: 216-226; 2009: 315-322); Quirke (2004a: 130-134) y Assmann (2005: 217-233). De reciente aparición se destaca la obra de Allen (2010).

³⁸⁷ La historia del *Campesino Elocuente* relata el robo que sufre un campesino (literalmente sería un habitante del Oasis de la Sal), Khunanup, cuando se trasladaba con su burro y sus mercancías, a manos de Djehutinakht. A causa de esta injusticia, el campesino acude a la corte del gran intendente Rensi ante quien realiza nueve súplicas en las cuales indaga sobre nociones de justicia y orden social. El campesino se destaca por su gran elocuencia, lo que hace que se registren por escrito sus súplicas para entretener al faraón hasta que finalmente el campesino es recompensado, le son devueltos sus bienes, el delincuente es castigado y la justicia es alcanzada. Algunas ediciones y traducciones sobre este texto pueden encontrarse en: Gardiner (1923: 5-25); Lichtheim (1973: 169-184); Faulkner (1973d: 31-49); Parkinson (1991c; 1998: 54-88; 2002: 168-182; 2009: 295-315); Araújo (2000: 225-243); Lefebvre (2003 [1982]: 67-89) y Quirke (2004a: 151-165).

³⁸⁸ El ba, para los antiguos egipcios, era uno de los componentes de las personas relacionado con la fuerza animada o con el concepto de personalidad.

amigos se traicionan, no hay esperanzas entre la población y la ruina del país parece casi un hecho, por lo cual cree que la única solución y salvación de todos sus problemas es el suicidio. En su diálogo interno con el ba, este último intenta convencer al hombre que no cometa el acto del suicidio, que vuelva a creer en el Más Allá y que se apegue a los valores de la vida; situación que es lograda al final del relato. A partir del cuestionamiento a la vida en el Más Allá realizada por este hombre es que se ha sostenido que este texto podría haber reflejado la dramática situación espiritual que habría atravesado Egipto durante el Primer Período Intermedio (Jesi 1968: 21).

La *Profecía de Neferty*³⁸⁹ habría sido elaborada a inicios de la dinastía XII, debido al contenido de su texto (Parkinson 1998: 131). Sin embargo, recientemente su datación ha sido escenario de controversias y debates dado que han aparecido estudios que proponen su redacción original durante el Reino Nuevo (Gnirs 2006: 207-265). Se encuentra preservada en el Papiro Leningrado 1116B,³⁹⁰ procedente de la dinastía XVIII, en dos tablillas escritas -Cairo 25224 y BM 5647- de la misma época y en numerosas ostraca de época ramésida (Lichtheim 1973: 139). El texto relata una historia profética ocurrida en la corte del faraón Snefru de la dinastía IV, perteneciente al Reino Antiguo. Un sacerdote y profeta llamado Neferty acude a la corte de dicho rey para entretenerlo y le anuncia -y describe- con intensos y vívidos detalles, la llegada de un tiempo oscuro y caótico, similar a como acontece en las descripciones realizadas por Ipuwer -lo que en la memoria cultural egipcia se habría recordado como el Primer Período Intermedio- en donde el orden es alterado, el mundo se encuentra al revés, los extranjeros invaden y asolan la tierra, las provisiones escasean y se produce una severa crisis social que sólo será resuelta con el advenimiento de un salvador proveniente del sur, Ameny, quien será asociado con la figura de Amenemhat I.

Por último, nos encontramos con las *Lamentaciones de Khakheperrasnebu*,³⁹¹ texto que se encuentra conservado en una tablilla escrita (BM 5645) en el Museo Británico. Si bien dicha tablilla es de la dinastía XVIII, el texto habría sido redactado

³⁸⁹ La primera publicación del texto corresponde a Vladimir Golenischeff (1913). Acerca de las publicaciones y traducciones más destacadas sobre la *Profecía de Neferty*, véase: Gardiner (1914); Helck (1970); Faulkner (1973c: 234-240); Lichtheim (1973: 139-145); Goedicke (1977); Gustave Lefebvre (2003 [1982]: 109-120); Parkinson (1998: 131-143); Araújo (2000: 192-200); Quirke (2004a: 135-139) y López (2005: 25-39).

³⁹⁰ También conocido como Papiro San Petersburgo 1116 B o Papiro Hermitage 1116 B.

³⁹¹ Fue publicada y traducida por Gardiner en 1909, conjuntamente con el texto de las *Admoniciones de Ipuwer*. Para un mayor conocimiento sobre dicho texto literario, véase: Gerald Kadish (1973); Lichtheim (1973: 145-149); Ockinga (1983); Parkinson (1996c; 1998:144-150; 2002: 200-204); Araújo (2000: 201-206) y Quirke (2004a: 173-175).

originalmente durante el Reino Medio (Lichtheim 1973: 145; Parkinson 1991b: 111). A partir del nombre de su personaje, Khakheperrasnebu, se ha sugerido que la redacción originaria del texto no puede remontarse a una época previa al reinado de Sesostris II, faraón de mediados de la dinastía XII, dado que dicho nombre se encuentra atestiguado en el nombre de coronación de dicho faraón (Parkinson 1998: 145; 2002: 200; Quirke 2004a: 173). Por otra parte, el nombre Khakheperrasnebu era un nombre común del Reino Medio y se han encontrado referencias de este mismo nombre tanto en sarcófagos como en papiros, e incluso uno de los nomarcas de Meir poseía este nombre (Kadish 1973: 89; Cruz Uribe 1987: 109; Quirke 2004a: 173). A partir de estas conexiones se ha sugerido entonces que dicho texto habría sido elaborado a fines de la dinastía XII o incluso a inicios de la dinastía XIII, en lo que se conoce como la fase del Reino Medio tardío (Parkinson 1998: 145; Araújo 2000: 202). Las *Lamentaciones de Khakheperrasnebu* es una obra que contiene los discursos internos que realiza un sacerdote de la ciudad de Heliópolis, Khakheperrasnebu, a su corazón. En dicho diálogo, el sacerdote se lamenta por no poder hallar palabras originales para expresar los sentimientos que le acontecen y le cuenta a su corazón sobre el estado de desolación y ruina en el que se encuentra sumida la tierra de Egipto, reprochando al mismo tiempo la indiferencia que reina entre la población egipcia al respecto y lamentándose por no poder hacer nada para cambiar tal situación. Boyo Ockinga (1983: 93) ha planteado la idea de que Khakheperrasnebu habría sido el primer personaje literario o la primera persona en haber rechazado y criticado la tradición literaria del Reino Medio que solía narrar situaciones pretéritas o futuras e imitar y repetir lo que los ancestros acostumbraban a escribir. De este modo Khakheperrasnebu habría intentado con su discurso describir lo que estaba sucediendo en el presente. De esta forma Ockinga (1983: 93) señala que si se acepta el hecho de que Khakheperrasnebu se proclame a sí mismo como el primer personaje en haber planteado una descripción novedosa sobre lo que estaba acaeciendo en su tiempo, es decir, en el presente, se puede afirmar entonces, que las *Admoniciones de Ipuwer* -en donde también el sabio Ipuwer describe lo que está acaeciendo en su tiempo- sería de una época más tardía.³⁹²

Ahora bien, ¿qué tienen en común todas estas obras? ¿En qué se relacionan? Claramente estos textos literarios se encuentran íntimamente interrelacionados en su

³⁹² Ockinga (1983: 93) incluso llega a postular la hipótesis de que el texto de Khakheperrasnebu habría actuado como ejemplo y modelo de inspiración para la redacción futura de las *Admoniciones de Ipuwer*.

común descripción de situaciones pesimistas y en el recuerdo del pasado -o incluso el presente para Khakheperrasnebu o Ipuwer- como un período oscuro y caótico, pasado que ha sido asociado como ya hemos observado con el Primer Período Intermedio. Por otra parte estos textos nos informan del impacto que dichos sucesos habrían tenido en la mentalidad, el pensamiento y los valores del egipcio antiguo. Es así como ciertas nociones existencialistas tal como aparecen en el *Diálogo de un hombre con su ba* y en las *Lamentaciones de Khakheperrasnebu*, revoluciones sociales con cuestionamientos a la autoridad divina y terrenal, como podemos observar en Ipuwer o invasiones extranjeras, crisis sociales, la proliferación del caos y la escenificación de un mundo al revés como aparecen tanto en la *Profecía de Neferty* como en las *Admoniciones de Ipuwer*, junto con otros temas y expresiones pesimistas, son recurrentes en este tipo de literatura que busca por medio de tales mensajes utilizar cierto recuerdo del Primer Período Intermedio para legitimar un presente, el del Reino Medio (Assmann 2005: 133). De esta manera, por medio de la utilización del recurso de la comparación constante entre el hoy y el ayer, dichas obras intentaban demostrar el contraste entre los turbulentos tiempos narrados en ellas y el pasado ideal que buscaban recuperar. Por otra parte, dichos textos pesimistas nos brindan en su conjunto diversas visiones del caos, abarcando desde los elementos que vislumbran un caos natural a lo político y social, pasando por ciertas introspecciones personales e individuales (Rosell 2009).

Asimismo, en estos textos está presente una visión del caos y la descripción, por oposición, a lo que los egipcios consideraban como una sociedad ideal y ordenada. Así por ejemplo tanto en las *Admoniciones de Ipuwer* como en la *Profecía de Neferty* podemos observar descripciones de un mundo al revés, en donde los pobres se hacen ricos, los extranjeros se convierten en egipcios, los templos son saqueados, y se cuestiona el poder político del faraón, mientras que en el *Diálogo de un hombre con su ba* es posible atisbar un período de fuerte crisis social en donde la vida de ultratumba es cuestionada y los individuos comienzan a pensar introspectivamente sobre el curso de vida y de su presente como también sucede en parte en las *Lamentaciones de Khakheperrasnebu*. En suma, todas estas cuestiones que emergen de los textos son claros indicios de lo que la clase dirigente egipcia habría considerado como negativo y ante lo cual habría intentado oponer la visión ideal de una sociedad ordenada. De este modo, la descripción de realidades ficcionales en las cuales el sufrimiento de los individuos, la desolación de Egipto, la injusticia, la soledad y la desesperación son un

denominador común, serían pues los motivos destacados de este tipo de obras de la literatura pesimista egipcia cuya intención a nuestro entender, no sería otra más que mostrar y plasmar mediante tales relatos, una realidad alternativa, un mundo sumido en el caos, al revés, necesario para poder producir una legitimación política y social (Rosell 2010c: 243). De este modo, nos encontramos frente a la presencia de los primeros textos que plantearon una visión alterada del orden, con el objetivo de mostrar cómo sería la vida sin un Estado fuerte que ordene y organice a la sociedad en su conjunto. Así, creemos que dichos textos habrían intentado brindar una respuesta legitimadora de la necesidad de la realeza en el poder como la única institución capaz de mantener el orden sobre la tierra (Coletta en prensa).

Aquí conviene detenerse un instante para preguntarnos qué lugar habrían ocupado los textos literarios en la tradición egipcia, puesto que otra de las características que los distinguía era su capacidad para explorar y desarrollar los aspectos problemáticos, contradictorios e indeseados de la vida y la sociedad, dado que es posible encontrar en ellos expresiones pesimistas, cuestionamientos a la autoridad divina y terrenal y situaciones límites que parecieran confrontar con el decoro y las normas oficiales y promover la subversión del orden (Coletta 2011: 19; Parkinson 1998: 13-17; 1999; 2002: 87-107). Ante esta situación Parkinson se pregunta cómo es posible que textos que eran elaborados por la propia elite estatal y que por ende, eran parte de la cultura oficial, contengan elementos subversivos. Por otra parte, estos textos pesimistas que presentan una alteración del orden, una crisis de la sociedad y de los valores tradicionales, contrastan claramente con los mensajes transmitidos por las instrucciones o enseñanzas egipcias desarrolladas coetáneamente con estos textos, en las cuales se exhorta a aceptar el orden y a respetar las tradiciones y jerarquías sociales (Moreno García 2004: 272). Así, no sería descabellado pensar que dichos textos, antes que ser un mecanismo de legitimación y transmisión ideológica por parte de la clase dirigente y su elite cultural como hemos estado sosteniendo, hubieran sido más bien el producto de una especie de contracultura o cultura disidente contra hegemónica destinada a deslegitimar al Estado y su clase dirigente por medio de estas ficciones. Uno de los que ha sostenido esta hipótesis ha sido Cruz Uribe (1987: 109-111) quien ha argüido que ciertos textos de la literatura pesimista como las *Lamentaciones de Khakheperrasnebu* y las *Admoniciones de Ipuwer* habrían sido elaborados por las elites disidentes del reinado del faraón Sesostri III, en reacción ante su política autoritaria y de intento de supresión

del cargo de nomarca. De este modo, según este autor, estos textos habrían contenido mensajes subversivos al orden estatal al acusar y desprestigiar a la clase dirigente por desatender sus tareas, siendo de este modo expresiones de una cultura disidente y contra hegemónica contra la autoridad monárquica y la clase dirigente egipcia del Reino Medio. Sin embargo, contrarios a esta hipótesis de Cruz Uribe y en coincidencia con lo planteado por Parkinson (1998: 13-17; 1999: 71; 2002: 100; 106), frente al dilema de los posibles elementos subversivos en estos textos pesimistas, creemos que dichos textos no deben ser considerados como subversivos puesto que -como hemos sostenido a lo largo de todo este capítulo- al ser creaciones culturales propias del Estado terminarían reforzando el status quo y esto se debe a que por medio de los textos literarios se enfrentaban a los miedos presentes en una cultura y se los exorcizaba. De esta forma, registrados en una estructura literaria se contenía a los elementos subversivos (Parkinson 1999: 71; 2002: 100; 106), a la par que se plasmaba la necesidad de un Estado autoritario y ordenado junto con una clase dirigente cohesionada en pos de mantener un orden social, reforzando de este modo la necesidad de un orden y una jerarquía política y social.

Esto puede ser mejor comprendido si tenemos en mente la noción de elementos residuales planteada por Williams en *Marxismo y literatura*. Por elementos residuales, Williams (1980 [1977]: 144) entiende a aquellos elementos no aprovechables de un pasado cuyo lugar dentro de un proceso cultural contemporáneo es variable. Es decir, que lo residual sería aquello que ha sido formado en el pasado pero que aún tiene una significación y una cierta actividad en el presente que sin embargo no pueden ser expresados en términos de la cultura dominante. Por lo cual, estos elementos residuales serían ciertas experiencias, significados o valores que han quedado al margen de la selección operada por la cultura dominante en un determinado momento (Williams 1980 [1977]: 144). Al respecto, habíamos sostenido previamente cómo en la construcción de una cultura dominante y hegemónica existían también formas alternativas u opuestas a esa cultura. Y en este sentido, la función de la cultura hegemónica debía de ser la de controlar, transformar o incluso llegar a incorporar ciertos elementos significativos de aquella cultura contra hegemónica para poder garantizar y perpetuar su dominación, dado que la cultura dominante tendría la posibilidad de producir y al mismo tiempo limitar sus propias formas de contracultura (Williams 1980 [1977]: 135-136). En este sentido, Williams (1980 [1977]: 145) explica que en determinados momentos las

culturas dominantes se encuentran en una coyuntura tal que no pueden permitir el desarrollo excesivo de experiencias o prácticas residuales por fuera de su límite de acción sin que ello implique ciertos riesgos para la propia cultura hegemónica. Es así como en estos momentos, la cultura hegemónica y dominante se encuentra presta a incorporar ciertos elementos activamente residuales, ya sea por medio de su reinterpretación, su disolución, su proyección o su inclusión a través de los mecanismos por los cuales operaría la tradición selectiva (Williams 1980 [1977]: 145). Así, la presencia de elementos residuales, potencialmente subversivos o peligrosos para la cultura dominante, como pueden haber sido en el caso egipcio los cuestionamientos y reproches a la autoridad divina y terrenal, la representación de revoluciones sociales que derroquen el poder político y la monarquía y la plasmación de ciertos temores y visiones apocalípticas del caos en ciertos textos literarios, respondería a esta incorporación por parte de la cultura dominante de ciertos elementos residuales. De esta forma, lo potencialmente peligroso era exorcizado, domesticado y contenido al ser incluido en parodias y ficciones literarias que terminaban por otra parte, reforzando por oposición el rol del Estado y el apego a los valores monárquicos, religiosos y sociales de la clase política dirigente del Reino Medio.

En este sentido, Coletta (en prensa), tomando los aportes de la antropología política desarrollados por Balandier (1994 [1992]: 77-112), señala cómo por medio de mecanismos controlados en donde se representan situaciones en las cuales el orden social y los valores se encuentran invertidos, es posible reforzar y mantener un orden y un poder político.³⁹³ De este modo, por medio de la representación e inclusión de estos elementos residuales como el caos, la subversión del orden y los valores sociales y políticos, se reafirma y se alecciona sobre el normal funcionamiento de las cosas (Coletta en prensa). Sin ir más lejos, como señala Lichtheim (1996: 251), la necesidad de una monarquía fuerte y firme fue el mensaje político y moral que los textos pesimistas habrían buscado plasmar en la sociedad egipcia. De esta manera, en coincidencia con la opinión de Moreno García (2004: 273), consideramos que las obras de literatura pesimista son una elaboración cultural del Reino Medio que se complementarían con las enseñanzas, actuando ambas como herramientas ideológicas

³⁹³ Esta idea la ampliaremos en los siguientes capítulos cuando discutamos a partir también de los enfoques de Balandier (1994 [1992]; 2003 [1988]) el papel que habría jugado la representación de una revolución social en las *Admoniciones de Ipuwer*.

de legitimación política. En suma, sostenemos la hipótesis de que este tipo de literatura pesimista no habría actuado o sido esgrimida como una herramienta subversiva del orden, sino más bien como una fuente de legitimación política, transmisora de ideas y valores destinados a proporcionar en primera instancia una cohesión a la propia elite egipcia antes que al conjunto de la sociedad.

Ahora bien, para concluir este capítulo nos resta saldar una cuestión que, a los objetivos particulares de nuestra investigación, es por demás trascendente. A saber, salvo el texto de la *Profecía de Neferty*, cuya datación es dudosa, pero que sería más bien de comienzos de la dinastía XII, el resto de los textos de la literatura pesimista que contienen -como bien hemos desarrollado- discursos ideológicos destinados a legitimar a los soberanos tebanos del Reino Medio, así como también a su clase dirigente, habrían sido compuestos y elaborados durante la fase conocida como el Reino Medio tardío, durante la segunda mitad de la dinastía XII o bien a fines de la misma. Sin embargo, encontraremos la excepción en nuestro objeto de estudio, el texto de las *Admoniciones de Ipuwer*, el cual como ya hemos sostenido podría ser datado a inicios o durante la primera parte de la dinastía XIII, considerada parte del Reino Medio desde nuestro enfoque.

Al respecto, varios indicios avalarían nuestra hipótesis de que el texto de las *Admoniciones de Ipuwer* habría sido compuesto durante el Reino Medio y en la primera mitad de la dinastía XIII. Por un lado, que el texto sea una producción cultural del Reino Medio se infiere a partir de los temas en común así como por la descripción y la representación de un clima de época propio de dicho período que presenta con otros textos literarios producidos durante el Reino Medio. Por otra parte, ciertos pasajes del texto de las *Admoniciones de Ipuwer* son cuasi similares a pasajes de otros textos datados para la dinastía XII como lo son el texto del *Diálogo de un hombre con su ba* y el texto de las *Instrucciones de Amenemhat I*³⁹⁴ (Enmarch 2008a: 23). Nos referimos al pasaje 5,10 de las *Admoniciones* que coincide cuasi idénticamente con el pasaje 107-108 del *Diálogo de un hombre con su ba* (Allen 2010: 91) y a los pasajes 6,12-6,14 de

³⁹⁴ El texto de las *Instrucciones de Amenemhat I* contiene las enseñanzas que, a modo de testamento político, el rey Amenemhat I le deja a su hijo Sesostri I. Asimismo, en dicho relato, el propio Amenemhat I narra cómo ha sido asesinado por la noche por guardias de su propio palacio. El texto se encuentra conservado en varios papiros y ostraca, entre los que se destacan el Papiro Millingen y el Papiro Sallier I y II (Araújo 2000: 294). Algunas traducciones y ediciones sobre este texto pueden encontrarse en: Lichtheim (1973: 135-139); Helck (1986); Serrano Delgado (1993: 97-100); Parkinson (1998: 203-211; 2002: 241-248); Araújo (2000: 293-297) y Quirke (2004a: 127-129).

las *Admoniciones* con los pasajes 14a-c de las *Instrucciones de Amenemhat I* (Enmarch 2008a: 23; 51). La existencia de citas casi idénticas de pasajes entre estos textos ha llevado a sostener la idea de que estos tres textos literarios habrían pertenecido al mismo corpus literario del Reino Medio (Enmarch 2008a: 23). Asimismo, Fecht (1972: 12) ha sostenido que debido a que el texto de Ipuwer es el que comparte dos pasajes con los otros textos literarios, éstos debieron haber sido redactados con anterioridad a la redacción del texto de las *Admoniciones de Ipuwer*, el cual habría citado pasajes de aquellos dos. Es así como la intertextualidad presente en el texto de las *Admoniciones de Ipuwer* con ciertas creaciones culturales fehacientemente datadas para el Reino Medio nos da la pauta para poder afirmar que pudo de haber sido elaborado inmerso en el clima cultural del Reino Medio.

Ahora bien, ciertas características lingüísticas y el empleo de ciertas palabras nos brindarían la pauta para poder adscribir dicho texto a la fase del Reino Medio tardío y para ser más precisos, a la primera mitad de la dinastía XIII. Por un lado, encontramos ciertos aspectos lingüísticos que nos inducen a pensar en ello como lo es el constante empleo de de la forma Hr + infinitivo para poder expresar acciones de no existencia o sin alcanzar a lo largo del papiro (Vernus 1990: 199; Enmarch 2008a: 21), lo cual lo conecta con el texto de las *Lamentaciones de Khakheperrasnebu*, que como ya hemos visto, no puede ser datado con anterioridad al reinado del faraón Sesostri II (Vernus 1990: 188). Y, por otra parte, otro elemento lingüístico que denota una composición tardía durante el Reino Medio es el uso de la negación enfática nfr-pw -en la línea 4,11 del papiro- cuyos primeros ejemplos de su uso aparecen atestiguados en cartas administrativas durante el reinado de Amenemhat III (Enmarch 2008a: 21). Por otra parte, como ya hemos sostenido en el capítulo anterior cuando observamos el planteo de Van Seters, el uso de ciertas palabras en el texto de las *Admoniciones* denota una composición en la dinastía XIII. Al respecto, destacamos el empleo de la palabra xnrt y xnrt wr para referirse a la Prisión y a la Gran Prisión, instituciones administrativas y legales en donde se organizaba y regulaba el trabajo forzoso de ciertas personas por parte del Estado y que aparecen bien atestiguadas en papiros administrativos de la dinastía XIII como el ya mencionado Papiro Brooklyn 35.1446 (Hayes 1955; Quirke 2004a:140; 2004b: 94; Enmarch 2008a: 21). Asimismo, una de las primeras evidencias del término xnrt wr, procede de la época de Sesostri III (Van Seters 1964: 18). Es así como a partir de estos indicios, ciertos autores han argumentado que las

Admoniciones de Ipuwer habrían sido compuestas durante el Reino Medio tardío, esto es, entre fines de la dinastía XII y comienzos de la dinastía XIII (Parkinson 1991a: 60; Lichtheim 1996: 240; Quirke 2004a: 140) o entre el reinado de Sesostris III y fines del Segundo Período Intermedio (Enmarch 2008a: 24). Si bien coincidimos con estas posibles fechas de datación, nuestra opinión al respecto intenta acotar este periodo y, por ende, sostenemos que a nuestro entender, las *Admoniciones de Ipuwer* habrían sido compuestas durante la primera mitad de la dinastía XIII, en el marco de una situación política y social particular y propia de dicha dinastía.

Aceptando como válida esta datación de la obra, se nos presenta ante nosotros la pregunta de por qué entonces habría sido compuesto este texto literario pesimista, tan afín a los intereses objetivos de la clase dirigente de la dinastía XII como lo era el de recordar un caos pasado e incorporar elementos residuales en aras de exorcizarlos y poder reforzar -mediante la ficcionalización de un desorden- el rol y el poder del Estado y la monarquía. Al respecto, nuestra hipótesis central parte del hecho que dicho texto, junto con los demás textos pesimistas, habrían cumplido una función política de legitimación y cohesión de la elite gobernante en el poder. Pero, mientras que los soberanos de la dinastía XII, habrían desarrollado algunas de estas obras dado que eran usurpadores al trono y a su vez por la nueva realidad política y social a la que tuvieron que hacer frente en su competencia con las elites provinciales -como ya hemos observado- la dinastía XIII, si bien es heredera política y cultural de su predecesora y continua con las acciones políticas, sociales y culturales de la dinastía XII, se inscribe en un nuevo escenario caracterizado por la ausencia de una familia dinasta real perenne en el poder. Es lo que Quirke (1991b: 138) ha denominado como una sucesión circulante en el poder en donde los principales miembros de las elites egipcias se habrían alternado en el trono de Egipto de manera ordenada con la intención de mantener y garantizar la unidad y el poder faraónico sin mayores sobresaltos. Es en el marco de este contexto de competencias y alternancias intrafamiliares entre los diversos miembros de las elites egipcias donde podríamos situar la composición del texto de las *Admoniciones de Ipuwer*, cuyo objetivo habría sido el de lograr cohesionar mediante la ficcionalización de un caos general y la representación de situaciones límites al conjunto de los miembros de las elites egipcias como un grupo dominante destinado a mantener el rol y la necesidad de un Estado fuerte y autoritario que garantice la institución faraónica ante el peligro latente del vacío del poder y la posibilidad del interregno de los

poderes locales, que tan traumático había sido para la memoria cultural egipcia en relación con el recuerdo que se poseía del Primer Período Intermedio. De esta forma, y en coincidencia con lo postulado por Faulkner (1973a: 210) y Renaud (1988), las *Admoniciones de Ipuwer* habrían sido concebidas por la elite cultural como una obra literaria de auto legitimación del poder con lecciones políticas para la realeza en la cual se intentaba ejemplificar cómo sería el mundo sin la existencia de un Estado, un monarca fuerte que lo gobierne y una clase dominante, conformada por el conjunto de las elites egipcias, que pueda mantener y garantizar dicho orden político y social.

CAPÍTULO 3

UNA REVOLUCIÓN DEL DESORDEN

Perspectivas sobre la revolución social en las *Admoniciones de Ipuwer*

“Todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma, lo santo es profanado, y, al fin el hombre se ve constreñido, por la fuerza de las cosas, a contemplar con mirada fría su vida y sus razones con los demás”

(Marx y Engels 1998 [1848]: 38).

En varios pasajes del texto de las *Admoniciones de Ipuwer* encontramos expresiones de un cambio profundo que trastoca al pensamiento y a la sociedad egipcia antigua. Pareciese pues, como si en él se registraran los acontecimientos de una verdadera revolución social. De hecho, las vívidas descripciones realizadas por Ipuwer expresan cómo todo lo que se creía duradero en su época, como lo era la autoridad del faraón, su ideología y por sobre todo el orden económico y social, se desmorona, los templos son saqueados y los dioses olvidados por los hombres, convirtiendo lo sagrado en profano. Así emerge un escenario en el cual lo dado y esperado por parte de algunos miembros de la sociedad y algunos de sus individuos es quebrantado y el orden es alterado estrepitosamente, mostrándonos un mundo al revés en el cual los ricos ahora son pobres, mientras que estos últimos disfrutan ahora de los bienes de los ricos, los amos son servidores y quienes no poseían bienes ahora acumulan grandes fortunas. El orden que había sido establecido en los tiempos primordiales por las divinidades ha sido alterado aflorando pues una situación que a los ojos del narrador y compositor de las *Admoniciones de Ipuwer*, no es otra cosa más que una situación por demás caótica.

Es así como en este capítulo abordaremos las alusiones y referencias sobre una alteración del orden social y el desarrollo de una revolución social presentes en las *Admoniciones de Ipuwer*. Al respecto, trabajaremos con las descripciones que se realizan en la fuente sobre dicho movimiento revolucionario con la intención de analizar las representaciones literarias que sobre tal acontecimiento nos ha legado la descripción conservada en el papiro. Asimismo, nos interesa profundamente poder comprender los

motivos que habrían generado que la clase dirigente egipcia del período decidiera plasmar en un texto literario una representación de una revolución social.

La descripción de un mundo al revés, atravesado por una anarquía social en donde el orden social es alterado drásticamente por una insurrección popular, presente en el texto de Ipuwer, ha sido interpretada por diversos egiptólogos desde diversos enfoques y perspectivas a través de los años. Al respecto, se ha producido un debate historiográfico sobre la existencia histórica real de tal suceso. Existen pues autores que consideran la veracidad histórica del estallido de una revolución social a fines del Reino Antiguo o durante el Primer Período Intermedio a partir de las descripciones de Ipuwer, y que sostienen que la narración actuaría como una especie de fuente que reflejaría la existencia de un movimiento social histórico real. Mientras que por otro lado hay quienes o bien matizan esta idea o simplemente la descartan al concebir los mensajes transmitidos por el texto como producto de una mera fuente literaria basada en la ficción de los acontecimientos, basando sus explicaciones en la ausencia de otras fuentes que demuestren tales sucesos. Resumiendo, nuestra intención apunta a presentar dicho debate, y a emitir, lógicamente, una opinión en él.

Así, a partir de estas premisas preliminares, nuestro estudio pretende centrarse más bien en el problema significativo de pensar una revolución. En este sentido, nos interesa indagar por qué se incluye una revolución social en dicho texto literario y para qué. Por otra parte, nos incumbe observar la visión negativa que contiene la revolución social en este relato puesto que a nuestro entender, la transmisión y la representación de dicha visión habría actuado como garante del orden por oposición. En otras palabras, la idea de gobernar mediante el miedo al desorden. En suma, intentaremos destacar la función coercitiva, implícita, que cumple el concepto y la idea de una revolución social en este texto como una advertencia clara por parte de la elite gobernante hacia las diversas elites que se disputaban el poder en Egipto de no intentar sublevar el orden social y rebelarse contra la máxima autoridad egipcia, el faraón, dado que la anarquía social, el caos y la desolación invadirían Egipto.

La descripción del desorden. La revolución social y el mundo al revés según Ipuwer.

Como hemos sostenido previamente, el texto de Ipuwer nos describe un escenario signado por el caos y el desorden en donde el ideal de sociedad y cosmovisión

del mundo egipcio se encuentra alterado por múltiples causas y factores que parecieran desembocar en una revolución social contra las normas, la jerarquía y la autoridad egipcia. Es así como en la primera mitad del texto Ipuwer relata el estado de anarquía en el que ha caído Egipto, el revés del orden social, la interrupción del comercio de larga distancia, la penetración e invasión de asiáticos y extranjeros junto con el aumento de los niveles de violencia y asesinato entre la población egipcia (Hatamori 1988: 79). En efecto, Ipuwer está siendo testigo en dicha narración de una revuelta social que se encuentra destruyendo a la tradicional sociedad egipcia, la cual está siendo reemplazada por un nuevo orden social completamente distinto e inverso en donde quienes antes ocupaban el lugar de oprimidos, hoy son dueños y poseedores de riquezas y poder (Ward 1971: 37).

Al estar el inicio del texto perdido no tenemos noticias precisas acerca de cómo o por qué se habría desencadenado tal situación de anarquía, rebeldía e inseguridad social. Lo cierto es que el manuscrito comienza describiendo una situación en la cual una serie de trabajadores egipcios se niegan a cumplir con sus tareas y oficios e incluso se afirma que alguno de ellos se prepara incluso para saquear y luchar:

*“Los porteros dicen: ‘vamos a saquear’. Los reposteros [...]. Los lavanderos se niegan a transportar sus cargas. [...] Los cazadores de aves han reunido a sus tropas”.*³⁹⁵

Esta resistencia de ciertos trabajadores a acatar las órdenes puede ser relacionada con la debilidad del poder de mando del faraón y de sus funcionarios quienes pareciera como si ya no pudiesen controlar la situación del país. La violencia entre los hombres aumenta sin que nadie pueda frenarla y las escenas de muerte, violencia y pérdida de la confianza entre la población son los caracteres destacados de la nueva realidad en la que se encuentra sumido Egipto:

*“No (existe) el hombre de ayer. Ciertamente, el saqueador [...] en todos lados”.*³⁹⁶
[...]

³⁹⁵ Adm. 1,1-1,3.

³⁹⁶ Adm. 2,2.

*“Ciertamente, los corazones son violentos, la pestilencia (está) a través de la tierra; la sangre (está) en todos lados; la muerte no escasea”.*³⁹⁷

[...]

*“No hay una voz firme en años de ruido. El ruido no tiene fin”.*³⁹⁸

[...]

*“Ciertamente, lo que podía verse ayer (está) en ruinas. La tierra fue abandonada por su debilidad como se arranca el lino (de las cañas). Ciertamente, el Delta entero no puede ser ocultado. El Bajo Egipto pone su confianza en caminos que (ahora) están bajo amenaza”.*³⁹⁹

[...]

*“Ciertamente, los caminos (se encuentran) [observados] y las rutas vigiladas. Uno se sienta sobre los arbustos hasta que el viajero nocturno llegue para apoderarse de su carga; lo que tiene le es robado, es molido a golpes con palos y asesinado injustamente”.*⁴⁰⁰

Las escenas descritas por Ipuwer grafican un panorama para nada alentador de la situación del país del Nilo en la cual parecieran primar los saqueos, la violencia física entre los habitantes de Egipto y los extranjeros, el asesinato de personas, el hurto, la falta de tranquilidad a causa del tumulto y el ruido y un Bajo Egipto que se encuentra amenazado tanto por la penetración de asiáticos como por la inseguridad reinante en sus caminos. A esta situación particular de inseguridad social entre la población egipcia, se le suma la aparición de una crisis económica que habría provocado severas hambrunas y carestías económicas. De acuerdo con lo descrito por Ipuwer, los alimentos escasean, la tierra fértil se ha transformado en un desierto, los nomos no tributan a la Corona, las materias primas se agotan y los productos importados no llegan a Egipto a causa de los conflictos internos en los que se encuentra el país:

*“Ciertamente, Hapy inunda (pero) nadie ara para él. Cada hombre dice: ‘No sabemos qué ocurre a través de la tierra’”.*⁴⁰¹

[...]

³⁹⁷ Adm. 2,5-6.

³⁹⁸ Adm. 4,2.

³⁹⁹ Adm. 4,5-6.

⁴⁰⁰ Adm. 5,11-12.

⁴⁰¹ Adm. 2,3.

*“Ciertamente, el barco del sur se hace pedazos. Las ciudades (están) destruidas; el Alto Egipto se ha convertido en [tierra] devastada”.*⁴⁰²

[...]

*“Ciertamente, el desierto (está) a través de la tierra. Los nomos (están) devastados”.*⁴⁰³

[...]

*“Hoy nadie navega al norte hacia Biblos. ¿Qué haremos con la madera de cedro para nuestras momias, los productos con los que los sacerdotes wab son enterrados (y) los aceites con los que los jefes son embalsamados? Desde tan lejos como Creta no nos llegan. El oro escasea; se han agotado los materiales reservados para todos los trabajos”.*⁴⁰⁴

[...]

*“Ciertamente, Elefantina, Tinis [y los nomos] del Alto Egipto no pagan sus impuestos por los conflictos. Escasean las algarrobas, el carbón, minerales azules, la madera maau, la madera nut y la leña. Los trabajos de los artesanos [...resinas] en las reservas del palacio. ¿De qué sirve un Tesoro sin ingresos?”.*⁴⁰⁵

[...]

*“No hay comida ni higos de sicomoro [...] hoy ¿A qué sabrá el gusto de eso hoy? Ciertamente, los funcionarios (están) hambrientos y perecen”.*⁴⁰⁶

[...]

*“Ciertamente, la cebada escasea en todos los caminos (y las personas) están desprovistas de ropas, perfumes y aceites. Todos exclaman: ‘No hay nada’. Los almacenes están vacíos”.*⁴⁰⁷

Estos fragmentos del relato de Ipuwer nos permiten vislumbrar una situación en la cual es posible observar una ausencia de víveres y recursos en la tierra egipcia. A su vez, merece ser destacado el hecho que frente a tamaña carestía y conflictividad política y social se manifiesta cómo ahora los nomos del Alto Egipto han dejado de pagar sus

⁴⁰² *Adm.* 2,11.

⁴⁰³ *Adm.* 3,1.



⁴⁰⁴ *Adm.* 3,6-8.

⁴⁰⁵ *Adm.* 3,10-12.

⁴⁰⁶ *Adm.* 5,1-2.

⁴⁰⁷ *Adm.* 6,3-4.

impuestos y el problema que eso habría ocasionado para la supervivencia del aparato estatal. En este sentido, la pérdida de recursos y la ausencia de víveres en las arcas del Estado -que genera la pregunta retórica de Ipuwer sobre cuál sería el fin de un Tesoro sin sus ingresos- habría generado la crisis de la burocracia estatal y provocado el hambre y la ruina de todos sus funcionarios que, al no poder contar el Estado con ingresos para mantenerlos, habrían caído en la ruina y la miseria.

Un escenario hostil y propicio para la rebelión y la insurrección popular es el que pareciera aflorar a partir de esta situación. Es así como en medio de este clima de anarquía social, violencia desmedida, luchas internas, crisis económica y escasez de alimentos y productos se produce el estallido de la revolución social, encabezada en su gran mayoría por parte de los sectores urbanos empobrecidos y marginados como lo son los  Hwrrw⁴⁰⁸ y los  SwAw⁴⁰⁹ -sectores sociales que analizaremos en profundidad en el siguiente capítulo- los cuales aparecen entrando en las oficinas públicas, saqueando los almacenes y graneros del Estado y desobedeciendo todo tipo de leyes al desafiar a la autoridad. Ante la pasividad y falta de acción por parte del Estado, ciertos grupos y aldeanos se habrían rebelado contra la opresión y organizado para expulsar a los gobernantes y funcionarios. Es de esta manera como el texto describe con profundo horror los ataques que los rebeldes egipcios realizan contra los nobles, los funcionarios y las oficinas públicas que son seguidas por la divulgación de los secretos reales:

*“Cada aldea dice: ‘Expulsemos a los poderosos de entre nosotros’”.*⁴¹⁰

[...]

*“Ciertamente, la Cámara Sagrada, sus escritos son tomados (y) los secretos del lugar han sido revelados. Ciertamente, los hechizos son divulgados y los encantamientos y los conjuros son ineficaces al ser recordados por la gente. Ciertamente, las oficinas (están) abiertas; sus inventarios son tomados”.*⁴¹¹

Una situación única en la historia del antiguo Egipto es la que prosigue en el relato de Ipuwer. La monarquía sagrada ha sido depuesta por los humildes. Esta

⁴⁰⁸ Hombre pobre, humilde (Faulkner 1991 [1962]: 166).

⁴⁰⁹ Hombre pobre (Faulkner 1991 [1962]: 263).

⁴¹⁰ *Adm.* 2,7-8.

⁴¹¹ *Adm.* 6,5-7.

anarquía social sin precedentes, el estallido de la violencia y el desorden causado por los sectores bajos de la población egipcia que habrían provocado el estallido de una revolución social ha devenido en la caída de la realeza. La situación desemboca pues en una rebelión contra el Estado y su clase dirigente. Somos testigos gracias a Ipuwer de la caída del Estado egipcio. Es el momento de mayor tensión política del relato, cuando estos rebeldes procedentes tanto de los sectores populares urbanos como de las aldeas arremeten contra la institución divina de la monarquía, destruyendo todo vestigio del poder real y atacando a las instituciones y los funcionarios que moran en ella:

“Mira, ciertamente se han hecho cosas que jamás habían sucedido, el rey ha sido depuesto por los humildes. Mira, quien fue enterrado como un halcón (está) en un féretro. Aquello que ocultaba la pirámide (ahora) está vacío. Mira, ciertamente se ha privado a la tierra de la realeza por unas pocas personas que desconocen las costumbres. Mira, ciertamente se ha caído en rebelión contra el poderoso uraeus de Ra que pacifica las Dos Tierras. Mira, los secretos de la tierra, cuyos límites se desconocían, han sido divulgados (y) la Residencia ha sido derribada en un momento”.⁴¹²

A esta aparente caída de la monarquía egipcia le siguen -de acuerdo con el testimonio de Ipuwer- las consecuencias que habría implicado el triunfo de la rebelión popular en la sociedad egipcia. Así, el relato nos muestra una serie de descripciones que dan cuenta de la ruptura del antiguo orden social, mostrando cómo ahora, producto del triunfo de esa sublevación popular contra la autoridad egipcia, los ricos se han convertido en pobres y los pobres en ricos junto con toda una serie de transformaciones drásticas que permiten pensar en la existencia de una verdadera revolución social que habría alterado toda la estructura social antiguo egipcia. Es en esta sección pues en donde se narra la inversión de las condiciones sociales, mostrando con un vívido lenguaje la miseria en la que se encuentran ahora los nobles y viejos ricos a la par que la brutalidad y la insensatez de los nuevos ricos y otrora pobres (Moret 1927: 265). Mientras los ricos ahora se encuentran desprovistos de todas sus posesiones y riquezas, visten harapos y deambulan mendigando, los pobres han logrado acceder a los lujos y las posesiones de los ricos. Así, como en toda revolución social triunfante, los pobres

⁴¹² Adm. 7,1-4.

saquean y expropian a sus antiguos opresores y amos, condenándolos a vivir en la absoluta miseria. Podríamos afirmar entonces que lo que se grafica es el ascenso del pueblo y los sectores populares al poder, que de acuerdo con Ipuwer, no estarían capacitados para dirigir y gobernar Egipto. Son en otras palabras, las descripciones de un mundo que para la ideología y la mentalidad tradicional de la clase dirigente egipcia es considerado al revés y por tanto caótico:

*“Aquél que no podía hacerse para sí mismo un sarcófago, (ahora) es dueño de una tumba. Mira, los dueños de tumbas son llevados a las tierras altas. Aquél que no podía ser enterrado (por sí mismo) (ahora) es dueño un tesoro. Mira, ciertamente la gente se ha transformado. Aquél que no podía construirse una habitación para sí mismo, (ahora) es dueño de paredes. Mira, los magistrados de la tierra son expulsados por todo el territorio; expulsados de los dominios del rey”.*⁴¹³

[...]

*“Mira, los dueños de vestidos (ahora) están en harapos (y) el que no tenía para tejer por sí mismo, (ahora) es dueño de lino fino”.*⁴¹⁴

[...]

*“Mira, los pobres de la tierra se han convertido en ricos (y) el (que poseía) cosas, (ahora) no tiene nada”.*⁴¹⁵

El horror y la indignación con la que Ipuwer describe dichos sucesos clarifican claramente cómo se posiciona dicho personaje frente al caos, la anarquía social y el ascenso de los sectores populares a las esferas de poder. Sin lugar a dudas Ipuwer parece ser un individuo ligado a la vieja aristocracia o nobleza egipcia que ve cómo su mundo, su riqueza y su poder social se desmoronan ante sus ojos. El rechazo de Ipuwer a tal revolución social, junto con sus indeseables consecuencias, que pareciera haber llevado a la caída de la monarquía egipcia, quedará reflejado en una sección del papiro en donde el sabio egipcio clama por acción, es decir, aboga por la destrucción de todos los rebeldes y enemigos que han causado tal situación:

⁴¹³ Adm. 7,8-10.

⁴¹⁴ Adm. 7,11-12.

⁴¹⁵ Adm. 8,2.

“Destruye a los enemigos de la Noble Residencia, esplendida de magistrados [...]”.⁴¹⁶

Es así como Ipuwer intentará mediante dichas exhortaciones, incitar a destruir a todos los enemigos de Egipto, sean estos tanto externos como internos, que han provocado tal situación en aras de evitar la ruina del país, uniendo fuerzas para combatir a los rebeldes y restaurar el orden político y social (Rosell en prensa).

Asimismo, sus lamentaciones y exhortaciones frente a la corte del faraón no hacen otra cosa más que recordarle -al tiempo que reprocharle- que la situación caótica por la cual está atravesando Egipto no es otra cosa más que una consecuencia de la falta de acción por parte del Estado y su soberano. Ipuwer acude a la corte en busca de un liderazgo firme que pueda hacer frente a la situación, dado que a su entender, uno de los males presentes en la sociedad es la falta de líderes sabios e inteligentes que la conduzcan y guíen con sus palabras (Hassan 2007: 368). En otras palabras, es el clamor por una autoridad egipcia que con firmeza y justeza pueda restablecer el orden social. Es el llamado al líder como buen pastor que conduce a su rebaño por el buen camino. Dicho tema será analizado en profundidad en el capítulo 5 cuando observemos la metáfora del gobierno pastoral en Ipuwer así como en las expresiones políticas de la realeza del Cercano Oriente Antiguo.

Con todo, lo cierto es que Ipuwer pareciera ser un fiel exponente de la tradicional sociedad egipcia que ante el advenimiento de una revolución social, se posiciona a la vanguardia de la defensa de los ideales y tradiciones egipcias del Reino Antiguo y Medio. Y es en este sentido en el cual lo observamos clamando por un pronto accionar, instigando por la organización de la vieja aristocracia y nobleza egipcia para el armado de una contrarrevolución que aplaque a las masas y restituya el orden en Egipto.

A su vez, el mismo Ipuwer expresa en su discurso el anhelo por los buenos viejos tiempos en donde las leyes eran cumplidas, los templos recibían ofrendas y los mandatos eran obedecidos:

“Recuerda erigir los mástiles (y) grabar las piedras de ofrendas; que los sacerdotes wab purifiquen las capillas y que la Casa del Dios quede blanca como la leche; que se perfume el horizonte (y) se perpetúen las ofrendas (de

⁴¹⁶ Adm. 10,6.

*pan). Recuerda cumplir las reglas, ajustar las fechas y remover a (aquél) que se presente en el servicio de sacerdote con el cuerpo impuro”.*⁴¹⁷

Esta exhortación por parte de Ipuwer de recordar realizar ciertas tareas asociadas con el culto y los rituales, intenta dar cuenta de una sociedad ideal y ordenada -similar a la que podía encontrarse en el recuerdo que la clase dirigente egipcia del Reino Medio habría tenido de la sociedad del Reino Antiguo- puede relacionarse con lo que ya hemos mencionado en el capítulo anterior sobre la alianza entre recuerdo, literatura y memoria cultural propia del Reino Medio. En este sentido, como ha desarrollado Assmann (2005 [1996]: 106-107), durante esta época se habría producido una alianza entre el recuerdo y la literatura que buscaba en el pasado los fundamentos y las bases para legitimar su presente. Sin ir más lejos, y retomando lo planteado en el capítulo anterior por Kemp (1996 [1989]: 37), para los antiguos egipcios las ideas eran interpretadas y podían tener un sentido si se las insertaba en un pasado.

Pero ese recuerdo del pasado dorado, que contrasta con el oscuro presente que pareciera estar viviendo Ipuwer -de acuerdo con su relato- también incluirá más adelante una exhortación al deber ser en el cual manifiesta un ideal de sociedad en donde los hombres trabajen cada uno en sus tareas y produzcan para Egipto, manteniendo el orden y la felicidad en el país, adorando a los dioses y plantando árboles en su honor y celebrando la inauguración ritual de templos. Situación que contrasta con el inicio del relato en donde Ipuwer manifiesta el incumplimiento de todo tipo de órdenes y tareas, al tiempo que nos muestra un orden social invertido. De este modo, se intenta manifestar el lugar que cada individuo debía ocupar en una sociedad, las festividades y las tareas que se debían realizar cotidianamente y cómo el orden no debía de ser subvertido. Es así como por ejemplo se celebra que los funcionarios reciban honores, en vez de ser desterrados, expropiados o apaleados por la muchedumbre; que se realicen las ceremonias rituales de apertura de templos en vez de su saqueo y que la gente grite de alegría y júbilo en vez de cólera y rebeldía:

“Es ciertamente bueno (cuando) los funcionarios [...] reciben honores (y) los caminos son transitados. Es ciertamente bueno (cuando) los brazos de los egipcios construyen sus pirámides; (cuando) se excavan los canales (y) se

⁴¹⁷ Adm. 11,3- 11,5.

*plantan sicomoros para los dioses. Es ciertamente bueno (cuando) la gente se embriaga, (cuando) beben el licor mint y sus corazones (están) felices. Es ciertamente bueno (cuando) las bocas gritan por júbilo”.*⁴¹⁸

Ahora bien, al no poseer el final del relato, lamentablemente nos es prácticamente imposible conocer el resultado final de la situación caótica de anarquía social descrita por Ipuwer y las consecuencias inmediatas de ello. Sin embargo, lo que a nuestro estudio refiere, es loable destacar cómo la imagen que emerge de esta serie de descripciones nos muestra la magnitud y el desarrollo de una revolución social y rebelión violenta contra los sectores dominantes de la sociedad egipcia, en la que el personaje de Ipuwer es mostrado como un testigo de tales sucesos.

Sobre la revolución social

El texto de las *Admoniciones* describe con gran lujo de detalles lo que parece haber sido un movimiento popular sin precedentes en el cual el orden político, económico y social es alterado profundamente. Ahora bien, ¿el hecho de poseer una narración en la cual se hable de una rebelión contra la autoridad monárquica, en donde se subviertan los valores y la sociedad se altere, en donde -en síntesis- el mundo se encuentre al revés, implica necesariamente hablar de una revolución social? ¿Cómo se puede definir una revolución social? Estos son algunos de los interrogantes que surgen a la hora de analizar las vívidas descripciones de un mundo alterado realizadas por Ipuwer.

Uno de los problemas inherentes a los estudios de las revoluciones en la historia de la humanidad, ha sido el de su definición; el problema de cómo definir una revolución (Goldstone 1982: 188). Al respecto si bien el término revolución posee un origen más bien ligado con la astronomía, puesto que en el siglo XIV de nuestra era se utilizaba dicha palabra para indicar un movimiento giratorio en el espacio o en el tiempo, hoy el término posee un significado político predominante, producto de las transformaciones políticas acaecidas en la Europa Moderna⁴¹⁹ (Williams 2003 [1975]: 284-289).

⁴¹⁸ *Adm.* 13,11- 13,14.

⁴¹⁹ En donde se destacan la Gloriosa Revolución inglesa de 1688 y la Revolución francesa de 1789.

Así, pues, hoy en día podríamos definir a una revolución como un cambio violento en las instituciones políticas, sociales y económicas que implicaría una transformación radical respecto a un orden pretérito. Y dentro de lo que nos compete, una revolución social podría ser definida como una transformación radical del conjunto de las relaciones sociales dadas en un determinado espacio. En otras palabras, lo que caracteriza a una revolución social es la tendencia que conlleva a un movimiento revolucionario a lograr un cambio fundamental en un orden social (Castañeda Reyes 2003: 207). Así, a diferencia de cualquier otro tipo de disturbio -político, civil, económico- una revolución social se caracteriza por trastocar profundamente un orden dado. Al respecto, como señala Castañeda Reyes (2000: 164), este tipo de revoluciones sociales suelen presentar un contenido económico y social básico que se conjuga con una serie de acciones y tareas destructivas y constructivas. Es decir que para que una revolución social prospere, se deben de iniciar ciertas acciones destructivas contra la estructura social pretérita, necesarias para poder crear una nueva sociedad, un nuevo orden social.

Ahora bien, los sucesos narrados por Ipuwer bien podrían describir el estallido de una revolución social, dado que se puede observar la irrupción de las multitudes en la escena política, y una violenta y drástica transformación de la sociedad. Que el rico se convierta en pobre y que este último ahora posea riquezas, implica un notable cambio de la estructura social egipcia. Las vívidas descripciones de un mundo al revés y alterado, plagado de contrastes entre el ayer y el hoy en cuanto a la situación social de la población egipcia se refiere pone de manifiesto -en lo que al plano literario concierne- que Ipuwer es testigo de una situación revolucionaria sin precedentes que no sólo afecta al orden social en general, sino también al político. Y de ser así esto, no cabe duda alguna que estaríamos hablando de una de las primeras evidencias atestiguadas en la historia de la humanidad de una revolución social. La existencia de una revolución social en las *Admoniciones de Ipuwer* es a nuestro entender un hecho, el punto a discernir es pues el de la realidad o ficción de dicha revolución.

La revolución social en Ipuwer: ¿realidad o ficción?

La descripción de un mundo al revés presente en las *Admoniciones* ha sido interpretada por los egiptólogos desde diversos enfoques a través de los años. Como sosteníamos al comienzo de este capítulo, hay estudiosos para quienes lo narrado en

dicho texto reflejaría la existencia de un movimiento social histórico real, mientras que por otro lado hay quienes, o bien matizan esta idea, o simplemente la descartan al concebir los mensajes transmitidos por el texto como producto de una mera fuente literaria basada en acontecimientos ficticios.

El primer egiptólogo que analizó en profundidad el texto de Ipuwer, Gardiner, sostuvo que era muy difícil que un egipcio pudiese a llegar a pensar en un mundo sumido en el caos social e invadido por la anarquía sin una base histórica real, por lo cual consideró que las menciones a una alteración del orden social allí descritas habrían sido elaboradas a partir de los recuerdos de ciertos acontecimientos que pudieron haber acaecido durante el Primer Período Intermedio (Gardiner 1909: 17-18 y 111).

Fue durante la primera mitad del siglo XX de nuestra era cuando una serie de egiptólogos comenzaron a explicar el fin del Reino Antiguo por la irrupción de una súbita revolución social, atestiguada según ellos, en el texto de las *Admoniciones de Ipuwer*. La ausencia de documentación histórica oficial e inscripciones monumentales producto de la descentralización del Estado egipcio durante gran parte del Primer Período Intermedio había presupuesto una cierta dificultad a la hora de estudiar y analizar la caída del Reino Antiguo. Generalmente visto por los primeros egiptólogos como una época oscura en la historia del antiguo Egipto debido a la escasez de fuentes, aquellos estudiosos intentaron observar en algunas fuentes literarias del Reino Medio lo que las fuentes arqueológicas, documentales y monumentales silenciaban sobre este posible acontecimiento tan particular y peculiar en la historia egipcia como lo habría sido el desarrollo de una revolución social. Uno de los primeros en plantear la existencia de una revolución social fue Alexandre Moret (1926; 1927: 252-266), para quien los textos literarios como el de Ipuwer habrían reflejado la existencia y el triunfo de dicha revolución, que habría instaurado una especie de “socialismo de estado”. Por su parte, Rosenvasser (1938: 38) influenciado por el clima político e ideológico de los años de entreguerras, sostuvo que en Ipuwer era posible observar el desarrollo de una revolución de masas proletarias que con su lucha y accionar habría hecho caer a la monarquía egipcia del Reino Antiguo y alterado la estructura socioeconómica egipcia.



Pero sin lugar a dudas, fue Spiegel (1950) uno de los primeros egiptólogos en estudiar con profundidad dicho estallido social y en catalogarlo como una verdadera revolución social. Según este autor, las *Admoniciones de Ipuwer* conservan y describen

los sucesos de tal revolución social que habrían sido tolerados por un rey idealista y bondadoso cuya creencia en la bondad universal de todos los hombres habría permitido ciertos privilegios y concesiones a los sectores populares egipcios (Spiegel 1950: 35). Así, de acuerdo a la interpretación de Spiegel, Ipuwer sería un noble perteneciente a la vieja oligarquía que se habría visto perjudicada por las reformas sociales de aquél monarca y que condenarían los abusos y excesos de los sectores populares.

La traducción que realiza dicho autor del texto de las *Admoniciones*, dista bastante de nuestra traducción en el punto en que Spiegel intenta buscar en su traducción alusiones a este faraón al cual él traduce como “Tímido”.⁴²⁰ Así por ejemplo en el pasaje 12, 7-11 Spiegel (1950: 34-35) traduce: “(...) Hoy un Tímido reina sobre un millón de hombres [...] [Uno] no puede ver [que él haya hecho algo] en contra de los enemigos [...]. [Él debe] castigar a [los miserables rebeldes] que generaron el desorden y la confusión [...]. Entonces el país no se habría sumido en el desorden [...] las estatuas no habrían sido quemadas y las tumbas habrían permanecido intactas [...]. Aquél que no sabe establecer una distancia entre el cielo y la tierra es un Tímido a los ojos de todo el mundo (...).”⁴²¹

Su análisis de la situación social descrita en Ipuwer será cotejada asimismo a partir del texto del *Diálogo de un hombre con su ba*, en donde Spiegel (1950: 48-56) cree observar el desencanto del Tímido, aquel faraón bondadoso y reformador social, ante el fracaso de su obra. Así ante la falta de apoyo por parte de los sectores más privilegiados de la sociedad egipcia frente a estas medidas sociales que habrían intentado mejorar y favorecer la situación de los pobres y humildes en Egipto, la reforma social -que habría devenido en una revolución social plasmada de abusos por parte de los pobres- no pudo prosperar y el Tímido habría expresado su descontento y desencanto en aquella otra obra literaria.

Autores como Adolf Klasens (1968) y Ciro Cardoso (1984) han defendido también la hipótesis de la existencia histórica de una revolución social acaecida a fines del Reino Antiguo en base a las descripciones presentes en el texto de Ipuwer, mientras

⁴²⁰ A nuestro entender, Spiegel confunde en las líneas 12,7 y 12,11 del texto la palabra egipcia  cuya traducción sería “miedo” (Faulkner 1991 [1962]: 234) por la palabra egipcia  “tímido” (Faulkner 1991 [1962]: 235), de allí el diferente sentido de su traducción y que fundamente su teoría sobre un faraón conocido como el Tímido. De acuerdo con la opinión de Castañeda Reyes (2003: 118), este faraón habría sido el sucesor de Pepi II, Merenre II.

⁴²¹ Traducción propia del alemán.

que uno de los mayores exponentes actuales de esta teoría es Castañeda Reyes (2000; 2003; 2008; 2010). De acuerdo con su opinión, las *Admoniciones de Ipuwer* pueden ser consideradas por sus loables descripciones de un mundo en caos y anarquía social como una fuente primordial para el estudio de los movimientos sociales, dado que en ella se representa la existencia histórica real de un movimiento social a fines del Reino Antiguo (Castañeda Reyes 2003: 39). Una serie de factores económicos y sociales, junto con el debilitamiento del poder real, la aparición de una nueva nobleza familiar y las luchas por el poder entre ésta y la Corona, habrían preparado el escenario para el estallido de una insurrección popular (Castañeda Reyes 2000: 159-160; 2003: 61). El movimiento habría logrado derrocar a la clase dirigente y trastocar brevemente las relaciones sociales del país, sin embargo, la carencia de un programa ideológico que cohesionase a los sectores populares y de un liderazgo que pudiese perpetuar en el tiempo las transformaciones sociales y los éxitos iniciales que dicho estallido popular habría establecido hicieron fracasar la insurrección (Castañeda Reyes 2000: 169; 2003: 147-148). Esta situación, en donde los logros y cambios sociales no son perdurables en el tiempo, puesto que las fuentes y documentos procedentes del Reino Medio nos muestran una sociedad egipcia que continúa siendo estructuralmente similar a la del Reino Antiguo, hace que Castañeda Reyes (2000: 169; 2003: 208-209; 223) sostenga la dificultad de aplicar el concepto de revolución social a dicho movimiento o insurrección popular, puesto que según su opinión no se ha podido atestiguar un cambio radical en la sociedad egipcia. Con respecto a esta última idea, nuestro punto de vista parte de considerar al texto como un artefacto literario en el cual los hechos allí narrados no necesariamente deben coincidir con lo atestiguado históricamente, al margen de que pudiesen haber sido inspirados en algún contexto histórico. Es por ello que si bien compartimos la idea de Castañeda Reyes acerca de la imposibilidad de la existencia de una auténtica revolución social a fines del Reino Antiguo, puesto que en su opinión se habría tratado más bien de un gran movimiento de insurrección popular, sostenemos - como hemos afirmado previamente- que el texto sí describe y representa literariamente el estallido de lo que habría sido una revolución social.

Una posición totalmente opuesta a los historiadores que intentan buscar correlatos históricos en el texto es la que encontramos entre los autores para quienes los hechos y las descripciones presentes en la narración de *Ipuwer* transcurren más bien solo en un plano literario. Luria (1929) fue uno de los primeros investigadores en

oponerse a la interpretación dominante de su época de creer que en Ipuwer se describía una auténtica revolución social. Según su opinión, el texto habría sido una composición puramente ficticia con una impronta mítica que podía ser relacionada con cierto tipo de festivales o rituales presentes en otras culturas, en donde en determinados momentos del año se permiten cierto tipo de licencias que transgreden las normas y convenciones básicas de una sociedad.⁴²² De esta manera, Luria (1929: 406 y 419) puso en duda que las escenas representadas por Ipuwer pertenecieran a una situación histórica real.

Esta interpretación brindada por Luria, puede ser relacionada y ampliada con lo planteado por el teórico literario ruso Michael Bajtín (1989 [1987]; 1971) acerca de la literatura y el carnaval para la cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. Al respecto, sobre la influencia determinante del carnaval sobre la literatura, Bajtín (1971: 311-312) ha acuñado el término “carnavalización”, mediante el cual se produce la transposición del carnaval en lo literario, es decir, se incluyen elementos propios del carnaval en ciertos relatos y géneros literarios. Así, si se tiene en consideración esta vertiente, el texto de las *Admoniciones de Ipuwer* podría ser un exponente de la denominada literatura de carnaval, pues gran parte de lo que allí se representa coincidiría con las formas típicas y propias del carnaval.

De acuerdo con Bajtín (1971: 311-312) podemos definir al carnaval como un espectáculo sincrético de carácter ritual que se desarrolla sin separación alguna entre actores y espectadores, pues todos los participantes que intervienen en él son activos. Así, pues, Bajtín (1971: 312) considera que al carnaval no se lo observa, ni se lo representa, sino que directamente se lo vive y que éste se encuentra regido por sus propias leyes, las cuales distan de ser las normas o reglas habituales de una sociedad, transmitiendo así la sensación y la existencia de un mundo al revés. En el tiempo de carnaval pues, las normas, las reglas, las prohibiciones y restricciones que habitualmente determinan la estructura social de una determinada sociedad, dejan de regir, por lo cual es común observar situaciones en las cuales los órdenes jerárquicos son invertidos y en donde la conducta y la palabra de los hombres se liberan de las ataduras y de la dominación jerárquica (Bajtín 1971: 312-313). De esta forma, si pensamos en una lógica de carnaval, puede ser plausible comprender situaciones límites como las que presenta el texto de las *Admoniciones de Ipuwer*, en donde un personaje

⁴²² Luria lo compara con el akitu sumerio o las fiestas saturnales romanas en donde los esclavos son amos por un tiempo (Assmann 2005 [1996]: 141). Véase nota 354.

desconocido, Ipuwer, no sólo puede acudir ante la corte del faraón, sino que incluso llega a acusarlo y reprocharlo por su inacción; situación impensada si tenemos en cuenta que la monarquía egipcia era considerada divina e incuestionable por la sociedad.

Asimismo, ciertos acontecimientos narrados por Ipuwer pueden enmarcarse en lo que Bajtín (1971: 315) denomina como “actos carnavalescos”. Uno de los actos carnavalescos más comunes es el de la destitución del rey del carnaval, en donde se lo despoja de sus vestiduras, se le quita la corona junto con sus restantes insignias de poder, se lo golpea y se hace mofa de él mismo (Bajtín 1971: 315-316). Así, una situación similar puede estar presente en el texto de las *Admoniciones de Ipuwer* cuando se relata cómo el rey ha sido depuesto por los humildes y se ha entrado en rebelión contra el uraeus real, las tumbas de los reyes son ultrajadas y ya no se respeta a la autoridad monárquica.

Mientras que por último, las expresiones del carnaval también son abundantes en imágenes que buscan enfatizar los polos opuestos o que siguen la ley de los contrarios, es decir, pequeño y grande, gordo y flaco (Bajtín 1971: 318). Siguiendo esta lógica pues, las expresiones que encontramos en el relato de Ipuwer sobre las contraposiciones entre los ricos y los pobres, podrían ser comprendidas bajo la lógica de un pensamiento carnavalesco.

Con todo, si bien existen ciertos ejes y temáticas que podrían ser asociadas con la literatura de carnaval, creemos que considerar al texto de las *Admoniciones de Ipuwer* sólo desde esa óptica implica reducir bastante el análisis. Por otra parte, la literatura de carnaval engloba a un cierto tipo de textos y alude a ciertas festividades propias de una época y un contexto muy distantes y disímiles al de Ipuwer y a la cultura egipcia antigua, como lo fue la Edad Media y Moderna europea en donde la religión católica se encuentra presente, y en donde el tiempo de carnaval era el momento en el cual se permitían ciertos excesos antes del tiempo de cuaresma que preparaba a los hombres para la celebración de la Pascua (Schmitt 1981: 8). Por tanto creemos que si bien podemos tender puentes para analizar ciertas perspectivas, es erróneo afirmar que el texto de Ipuwer puede ser comparado en su plenitud con la literatura de carnaval.

Ahora bien, una posición similar a la de Luria, en cuanto a considerar el texto de las *Admoniciones* como una obra meramente ficcional, fue la adoptada por Lichtheim (1973: 149-150; 1996: 250). Para dicha autora, la narración de las *Admoniciones de Ipuwer* era una obra ficcional, de inspiración puramente literaria cuyo argumento estaba

basado en el tema de orden versus caos y en la falta o pérdida de *maat* sobre la tierra que nada tiene que ver con una realidad histórica dada. Sin embargo, a diferencia de Luria, Lichtheim no menciona ni interpreta al texto en relación con las fiestas saturnales o los rituales en donde el orden es subvertido.

Una misma línea interpretativa fue la postulada por Kemp (1985 [1983]: 102-103 y 150-151) quien analizó el texto de Ipuwer como una serie de “reflexiones filosóficas” propias de la literatura del Reino Medio que no implicaba necesariamente un correlato histórico. Similar interpretación fue realizada por William Ward (1971: 39), para quien si bien Ipuwer describe una situación de revolución social, no parece haber existido de hecho tal situación. Mientras que los recientes estudios sobre las *Admoniciones de Ipuwer* realizados por Parkinson (1998: 166-199; 2002: 204-216) y Enmarch (2008a), parten de la base de considerar a dicho texto como una fuente literaria *per se*, en donde el análisis de sus mensajes y cuestiones literarias prima por sobre la cuestión de comprobar y aceptar la existencia histórica real de la revolución social que es descripta por Ipuwer.

Ahora bien, como hemos sostenido previamente, las alusiones que se mencionan sobre una revolución social en Ipuwer, transcurren sólo en un plano literario. Así lo entiende también Lichtheim (1973: 10) cuando sostiene que no existen fuentes ni evidencia histórica que sustenten el desarrollo real de tal revolución social en el Primer Período Intermedio. Si bien compartimos esta opinión, cuestionamos la idea de Lichtheim (1973: 149-150) para quien el texto de las *Admoniciones de Ipuwer* es una mera obra ficcional que nada tiene que ver con el contexto histórico, pues pese a considerar a dicho texto como ficción, creemos que se encuentra inspirado por un contexto particular. En este sentido, nuestra interpretación se emparenta con las de Assmann (1983: 349) y Morenz (1999: 114-115; 2003: 108-112) para quienes el texto, más allá de ser una obra de ficción, se encontraba inspirado en sucesos acaecidos en el pasado, más precisamente durante el Primer Período Intermedio, pudiendo sugerirse varias correlaciones entre lo histórico y lo literario. Ello no significa en modo alguno que los relatos sean imágenes de la realidad histórica que se busca comprobar, sino que a partir de sus tramas y sus símbolos podemos conocer los discursos de la sociedad egipcia en un determinado período histórico, que difieren en general con los producidos en otro tipo de fuentes.

Así, pues, la inexistencia de fuentes que demuestren los sucesos descritos por Ipuwer refutaría la idea de la existencia de una revolución real basada en una lectura lineal de la fuente. Por tanto nuestra interpretación apunta a dilucidar el por qué de pensar una revolución en un plano literario y la visión negativa que contiene la utilización de la idea de una revolución social como garante del orden por oposición.

Pensar la revolución, re-pensar el desorden

Llegados a este punto, es necesario abordar la problemática acerca de por qué pensar una revolución en un texto literario del Reino Medio egipcio. Y sumado a esto, adentrarnos en el problema de re-pensar el desorden como garante de un orden dado y la funcionalidad política que la teatralización de un mundo al revés pudo haber tenido en las *Admoniciones de Ipuwer*.

Está claro -como hemos sostenido previamente- que la plasmación en un relato de una situación en donde el orden se ve alterado súbitamente por la conjunción de ciertos factores políticos, económicos y sociales introduce el problema significativo de pensar una revolución. Este hecho tan particular y notorio que se desarrolla sólo en un plano literario, nos demuestra la existencia -si no en el imaginario social y colectivo de una parte de la sociedad egipcia del Reino Medio, sí por lo menos en el imaginario de la clase dirigente egipcia que habría instado a producir dicho texto- de una visión alternativa de las cosas, que lo dado podía mutar y transformarse, que la realidad era permeable, aun cuando en este relato esa mutación sea empleada como una dura advertencia en contra de alterar el orden establecido (Rosell en prensa).

Ahora bien el hecho de pensar una revolución social se encuentra emparentado y asociado con los mensajes que la clase dirigente egipcia del Reino Medio necesitaba y estaba interesada en transmitir. Esto es, un mundo en el cual la sublevación del orden no tiene otra consecuencia válida más que el desorden y la ruina de toda la sociedad y la cultura egipcia. De esta forma se intentaba lograr la propia legitimación de la clase dirigente egipcia, así como también una cohesión de los diversos grupos de elites con la intención de mantener el orden y la gobernabilidad del Estado egipcio por encima de las diferentes disputas y litigios de poder hacia el interior de las elites egipcias.

Dada su compleja descripción de un mundo y una sociedad en caos, este tipo de literatura habría promovido la legitimación de un orden social y político dado a partir de ciertos mensajes destinados a proporcionar una cohesión a la sociedad egipcia (Rosell 2010c: 243). Es así como si bien Ipuwer nos muestra un mundo dado vuelta -que atenta

contra la imagen de la sociedad ideal en donde cada sector social debía cumplir una función específica- no por ello debe ser considerado este texto como una obra subversiva, como un discurso contra las normas oficiales, puesto que al ser una elaboración cultural producida dentro del mismo ámbito estatal, generalmente terminaría reafirmando -como hemos visto en el capítulo anterior- el propio status quo (Parkinson 1999: 71). Así, el mensaje que intenta plasmar dicha narración es el de reforzar la autoridad y el poder del Estado, del faraón y de su elite palatina frente a situaciones de crisis o competencias por el poder estatal con otros miembros de la elite, no vinculados a la corte del faraón, a través de una visión caótica, apocalíptica de lo que sería un mundo sin autoridad, sin el poder del faraón y sin un Estado. No es casual por ende el horror y la desazón que manifiesta Ipuwer al observar la ruina de los valores tradicionales así como el ascenso y la irrupción de los sectores populares y los miembros más humildes de la población a los espacios que eran reservados a los estratos privilegiados de la sociedad egipcia. Y en este sentido, como hemos sostenido en el capítulo anterior, encontramos más que interesante el aporte ofrecido por el antropólogo Balandier (2003 [1988]: 112-137) para quien mediante la ficcionalización de un desorden y la creación de un discurso basado en el caos, el desorden puede ser domesticado traduciéndose en orden. De esta manera, las apelaciones a un mundo al revés -tal como sucede en las *Admoniciones de Ipuwer*- pueden ser interpretadas a nuestro entender en base la teoría del “poder por el desorden” (Balandier 2003 [1988]: 132-137).

Indagando sobre la problemática del desorden, Balandier (1994 [1992]: 77; 2003 [1988]: 112) ha sostenido que el propio desorden crea la sensación de un mundo al revés, de una inversión parcial o absoluta en ciertas sociedades. Sin embargo, esa inversión no debe ser vista como un derrumbe total, sino que puede llegar a ser utilizada como un refuerzo del orden, puesto que tanto el orden como el desorden son indisociables en la sociedad. Así, la ficcionalización de un desorden en un texto literario actuaría como una herramienta clave a la hora de reforzar un nuevo orden social. Y esto se debe a una cuestión ligada con el poder y vinculada con la necesidad de la clase dirigente de legitimarse en su posición política y social mediante la producción de imágenes, la manipulación de símbolos y la teatralización de ciertas escenas destinadas a producir un efecto legitimador en la sociedad (Balandier 1994 [1992]: 16-19). Esta teatralidad por medio de la cual el poder político puede obtener la subordinación de la

sociedad dirigida representa a la sociedad gobernada, a la cual muestra como una emanación suya al tiempo que le presenta una imagen de sí misma a la sociedad idealizada y aceptable en la cual esa representación también implica una separación de la sociedad en base a la jerarquía (Balandier 1994 [1992]: 23).

Así, la inversión simbólica de un orden mediante su parodia o ficción enmascararía un acto legitimador por parte de los sectores dirigentes dado que mediante tales amenazas al orden pueden beneficiarse sacando un provecho de tal desorden, convirtiéndolo en un instrumento de poder destinado a fortalecer un régimen de gobierno o a una clase en el poder (Balandier 1994 [1992]: 45). Y esto se debe a que como sostiene Balandier (1994 [1992]: 84) “el poder tiene la capacidad de manipular en provecho propio y de forma directa, ese instrumento que es el proceso de inversión”.⁴²³ Así, el desorden debe ser comprendido como un movimiento que es necesario controlar y dominar para purgarlo de su contenido negativo y -una vez domesticado- emplearlo para el servicio y la garantía del orden (Balandier 1994 [1992]: 145).

Por último, vale destacar la función que adquiere el desorden las sociedades antiguas en los períodos de vacío o interregno de poder. Es en estos tiempos, cuando todo lo perenne parece deshacerse, las jerarquías, la justicia, los bienes y los valores personales desaparecen presa del pánico y se produce un caos colectivo que es puesto en escena y del cual solo se puede salir por la llegada de un nuevo líder o soberano que aparezca a inaugurar un nuevo orden, y regenere y restaure a la sociedad (Balandier 2003 [1988]: 189). Y es precisamente en estos períodos cuando se hace imprescindible la conversión terapéutica de ese desorden para mantener el status quo y legitimar al orden (Balandier 1994 [1992]: 111). Así, visto y considerando la problemática del desorden desde una perspectiva antropológica, creemos que es plausible una interpretación similar para las *Admoniciones de Ipuwer* y en el marco de su contexto histórico de producción como lo fue la primera mitad de la dinastía XIII.

En conclusión, sostenemos que la mención de una revolución social en un texto literario como lo es el de las *Admoniciones de Ipuwer*, lejos está de ser un reflejo de un

⁴²³ En relación con las sociedades antiguas Balandier (1994 [1992]: 85) desarrolla su explicación en base a los rituales de inversión o de rebeldía dramatizada tales como las Fiestas Saturnales romanas, la Fiesta de las Saceas en Babilonia que expresan un mundo al revés. También el autor lo desarrolla para el tiempo del carnaval en la Edad Media y Moderna en donde sostiene como “la inversión es el mecanismo que permite poner el tiempo del revés, metamorfosear lo raro e abundante, la consumación en consumición, de romper las censuras y convenciones a favor de la fiesta, de hacerle un sitio a las contestaciones disolviéndolas en la befa y en la diversión colectiva” (Balandier 1994 [1992]: 99). Véase al respecto nuestra opinión en este mismo capítulo sobre la literatura de carnaval.

suceso histórico real. Por el contrario, sostenemos que se trata más bien de una invención literaria que pudo haber estado inspirada en ciertos sucesos pasados con la intención de crear un consenso y una ideología de lo que se esperaba de una sociedad ideal. Es así como al representar literariamente dicha situación revolucionaria, junto con el caos que dicha situación habría producido, se habría intentado reforzar el rol del Estado, la monarquía y la elite palatina y dirigente al hacer que la sociedad toda -pero por sobre todo ciertos miembros pertenecientes a las elites disidentes- se diese cuenta de cuánto necesitaba al faraón y su poder para garantizar la unidad y el gobierno del Estado. Así, nuestra interpretación ha apuntado a comprender la mención de dicha revolución en un texto literario como un elemento destinado a disciplinar y cohesionar a la sociedad egipcia en general y a las elites en particular, al mostrar el caos que se generaría si la sociedad se rebelase contra las normas dadas y la autoridad no fuera respetada. Es por ello que hemos adherido a la teoría del gobierno por medio del desorden, la cual nos ha permitido comprender el rol que ha jugado la mención de una revolución social y las descripciones de un mundo al revés en las *Admoniciones de Ipuwer* para la legitimación de un orden y un grupo social dado.

CAPÍTULO 4

LA SOCIEDAD REPRESENTADA

Imágenes y perspectivas de la sociedad en las *Admoniciones de Ipuwer*

En el capítulo anterior habíamos observado la existencia, en el plano literario, de una revolución social presente en las *Admoniciones de Ipuwer*. A nuestro entender su fin habría sido el de garantizar el orden, reforzar el status quo, cohesionar a las propias elites egipcias como las únicas encargadas de dominar y ejercer el dominio político, económico y social y legitimar al Estado y a la monarquía egipcia mediante la teatralización y la re-presentación de ciertas imágenes sobre el desorden y el caos social.

Ahora bien, en este capítulo si bien continuamos analizando el problema y las consecuencias que dicha revolución social habría implicado en el conjunto de la sociedad, nos centraremos más bien en las descripciones y representaciones de la sociedad egipcia que realiza Ipuwer a la hora de narrar las actitudes de los diferentes sujetos que intervienen en el relato. En muy pocas fuentes egipcias se puede apreciar una descripción tan gráfica y pormenorizada de la sociedad egipcia con sus trabajadores, sus ocupaciones, sus funcionarios y sus elites como la que encontramos en las *Admoniciones*, por lo cual es singular su aporte para poder comprender ciertos rasgos o aspectos de la sociedad y el pensamiento egipcio que aparecen velados en las fuentes históricas. Asimismo, nos interesa destacar cómo aparece representada aquella sociedad frente al estallido de una revolución social.

Es así como en base a las descripciones realizadas por Ipuwer sobre la revolución social podemos realizar un análisis sobre las imágenes y las representaciones de la sociedad y sus actores presentes en su discurso. Representaciones que no necesariamente tienen que ser un reflejo de la realidad puesto que la representación de una sociedad no nos informa de una realidad, sino de cómo en un determinado contexto histórico social un sector determinado habría concebido e imaginado a una sociedad. Al respecto, es interesante señalar la opinión de Parkinson (1996a: 140), quien ha argumentado cómo la representación de los individuos en la literatura sólo puede ser atestiguada en el marco social de la literatura, puesto que su representación en textos ficcionales no nos informaría de su rol social o de la composición de la sociedad en el Reino Medio. Sin embargo, en disidencia con Parkinson, opinamos que a partir de las representaciones sociales que se hagan de ciertos sujetos en las fuentes literarias es

plausible, en colaboración con otras fuentes no literarias, analizar y cotejar las diversas representaciones sociales que una determinada sociedad ha elaborado de sí misma y poder comprender los roles que determinados individuos pudieron haber tenido en dicha sociedad.


Analizaremos cómo aparecen representados los individuos en base a sus respectivas actividades, su posición social, la relación que poseen con el ámbito estatal y el grupo gentilicio al que pertenecerían con la intención de poder estudiar y comprender a dichos actores tanto en lo colectivo como en lo individual. Dentro de cada agrupamiento observaremos la cantidad de menciones que un determinado sujeto social presenta, al tiempo que intentaremos cotejar las imágenes de dichos actores con la encontrada en otras fuentes del período. Nuestra intención, pues, es la de explorar algunos aspectos referidos a la organización de la sociedad egipcia en base a los actores sociales que aparecen representados. Así, procuramos identificar ciertas categorías de estatus, ocupaciones y trabajadores presentes en el texto. Al respecto, vale aclarar que no se pretende que todos los actores y sujetos encajen en las categorías con toda facilidad y conveniencia, ni que su inclusión en una determinada categoría sea totalmente excluyente debido a la dificultad que se presenta, tanto para la realidad como para la ficción, el delimitar y definir el lugar de ciertos actores sociales en la sociedad egipcia. Finalmente, también analizaremos las menciones sobre los distintos edificios e instituciones públicas que son blancos de los ataques populares durante la revolución social a fin de poder comprender, a partir de dichas representaciones, el rol de ciertas instituciones en la vida egipcia.

Realeza

Los enfoques clásicos sobre la estructura social de las primeras sociedades complejas -como lo fue la egipcia- suelen graficar a la sociedad en una pirámide social en cuya cima se encontraba el rey y por debajo, en diferentes escalones, los sectores de la elite y aquellos que no pertenecían a este grupo reducido, es decir los campesinos y trabajadores (Trigger 2004: 53; Froot 2010: 476). Un modelo flexible y más novedoso y -desde nuestro punto de vista- más acorde para la sociedad antiguo egipcia fue el propuesto por Cruz-Urbe (1994: 48-49) el cual se fundamentaba en las esferas de influencia de las familias poderosas y las elites egipcias sobre la estructura del Estado egipcio y la monarquía egipcia. Así, dicho modelo, sostiene que el poder no era algo

estático a lo largo de los diferentes momentos históricos de la historia egipcia, sino que por el contrario, se encontraba en constante circulación a través de estas esferas flexibles de influencia de las familias más poderosas de Egipto con la realeza (Cruz-Urbe 1994: 48).

Más allá de estos modelos de interpretación para la sociedad egipcia, lo cierto es que desde los inicios del Estado egipcio a la cabeza de todo el aparato administrativo político y social se encontraba el faraón (Moreno García 2004: 112). Tan antigua como el mundo mismo, la monarquía egipcia había sido creada por el dios creador en los inicios de los tiempos y la figura del faraón fue puesta a su cargo por el mismo dios creador como su descendiente (Frankfort 2000 [1948]: 30). Situado pues en una posición privilegiada, el faraón, junto con su familia, fue durante el Reino Antiguo un monarca absoluto cuya autoridad y legitimidad se basaban en su supuesta divinidad (Hornung 1991 [1990]: 311 y Castañeda Reyes 2003: 53). Así, al ser considerado como un dios entre los hombres, poseía ciertas cualidades y atributos divinos que lo convertían en el único encargado de mediar entre los dioses y la humanidad (Serrano 2006 [1998]: 267). Por otra parte, es menester destacar el rol de la corona, y por ende de la realeza, como fuente de legitimación del poder simbólico, mediadora entre las relaciones de poder de las distintas facciones y como centro de acumulación de riqueza y poder (Moreno García 2009d: 15).

Ahora bien, ¿cómo aparece representada la figura del faraón en el texto de las *Admoniciones de Ipuwer*? De acuerdo con el relato de Ipuwer, el mismísimo faraón habría sido objeto de agresiones y ataques por parte de la población egipcia durante la revolución social. El ataque contra el faraón y su residencia no fue de inmediato y parece haber sido gradual (Castañeda Reyes 2003: 134), resistiendo en un primer momento las embestidas puesto que Ipuwer nos relata cómo si bien las puertas, las columnas y los muros de la Residencia son incendiados por la muchedumbre, la  Drwt n pr nsw, sala del palacio real permanecía intacta (*Adm.* 2,11). Sin embargo, la envergadura y la saña del movimiento fue tal, que ni el mismo faraón parece haber podido resistir. Es así cómo se describe el ataque final contra el faraón, quien es depuesto por los humildes (*Adm.* 7,2). Asimismo, Ipuwer relata las consecuencias de tal acto al notar cómo se despojan y saquean las tumbas de los antiguos faraones y cómo ahora aquél que había sido enterrado como un halcón, es

decir como Horus, ahora sólo está en un féretro (*Adm. 7,2*), mientras que los secretos de los Reyes del Alto y Bajo Egipto han sido revelados (*Adm. 7,6*).

Lo curioso de la escena es que no poseemos ninguna identificación del faraón al cual se está haciendo referencia, puesto que se lo menciona sólo con el calificativo de rey. Esta peculiaridad hace que dicho texto se diferencie de varios textos literarios del período en los cuales se menciona a la monarquía egipcia y a su soberano. Así podemos observarlo en los *Cuentos del Papiro Westcar* cuando se nombra al soberano Keops de la IV dinastía. Misma situación encontraremos en la *Profecía de Neferty* en la cual aparecen el rey Snefru de la IV dinastía y Ameny, apodo de Amenemhat I, fundador de la XII dinastía o en el *Cuento de Sinuhe* en donde se menciona también a Amenemhat I y a su hijo Sesostris I. Por su parte, en las *Instrucciones para Merikara*⁴²⁴ se menciona a este soberano del período heracleopolitano, mientras que en las *Instrucciones de Amenemhat I* también son mencionados dicho faraón y su hijo Sesostris I. Lo mismo sucede con las *Instrucciones de Ptahhotep*⁴²⁵ en la cual un visir realiza un discurso didáctico frente al rey Isesi de la V dinastía. Las excepciones podemos encontrarlas en el *Cuento del Náufrago* en donde se menciona cómo el personaje principal del texto llega a la corte del faraón luego de su periplo y naufragio pero no se lo menciona bajo ningún nombre. Peculiaridad que se añade al hecho que en dicho relato ningún personaje posee nombre, o al menos es mencionado. Asimismo, en las *Enseñanzas de lealtad*,⁴²⁶ se realiza una elogio a la lealtad y poder del soberano cuya intención es reafirmar la legitimidad y la obediencia hacia el mismo. Sin embargo, en este texto la figura del faraón es mencionada en general, no poseemos el nombre del soberano, como

⁴²⁴ El texto de las *Instrucciones para Merikara* relata las enseñanzas que el faraón Kheti I le deja a su hijo Merikara como testamento político para que pueda ser un buen rey. La obra se encuentra preservada en los siguientes papiros: Papiro Hermitage 1116A reverso; Papiro Moscú 4658 y Papiro Carlsberg 6 (Quirke 2004a: 112). Algunas ediciones y traducciones sobre dicho texto pueden encontrarse en: Lichtheim (1973: 97-109); Helck (1988); Serrano Delgado (1993: 90-96); Parkinson (1998: 212-234; 2002: 248-257); Araújo (2000: 281-292) y Quirke (2004a: 112-120).

⁴²⁵ Se trata de un texto elaborado en el Reino Medio que contiene una serie de máximas o enseñanzas que realiza el visir del rey Isesi, Ptahhotep, de la dinastía V (Parkinson 1998: 246). Si bien existen tres copias de este texto, la única copia que se conserva completa el texto se encuentra conservada en el Papiro Prisse (Lichtheim 1973: 61). Algunas ediciones y traducciones de este texto pueden encontrarse en: Lichtheim (1973: 61-80); Christian Jacq (1999 [1993]); Parkinson (1998: 246-272; 2002: 257-266); Araújo (2000: 245-259); Quirke (2004a: 90-101) y Fredrik Hagen (2012).

⁴²⁶ El texto fue descubierto en una estela (Cairo CG 20538) erigida en Abidos durante el reinado de Amenemhat III, por el oficial del tesoro Sehotepibre (Serrano Delgado 1993: 150; Parkinson 1998: 237). Sin embargo la versión completa del mismo procede de tres papiros, una tabla de madera y sesenta y cinco ostraca del Reino Nuevo (Parkinson 1991: 70). Algunas traducciones y ediciones de este texto pueden encontrarse en: Posener (1956: 117-140; 1976); Lichtheim (1973: 125-129); Serrano Delgado (1993: 149-151); Parkinson (1998: 235-245; 2002: 266-272) y Quirke (2004a: 108-111).

si se intentase demostrar que la obediencia y la lealtad hacia la corona exceden cualquier tipo de particularismo y subjetivismo, pues se debe ser leal a todos los reyes.



Por otra parte, existen dos obras literarias con una fuerte crítica a la figura del monarca que sí poseen el nombre.⁴²⁷ Nos referimos a al *Cuento del rey Neferkara y el general Saset*⁴²⁸ y al texto del *Campesino Elocuente*. En el primer texto, se crítica la actitud del faraón Neferkara, Pepi II de la VI dinastía, que mantendría por las noches amoríos con un general, Saset y se olvidaría así de la atención que requería la monarquía. Así, el texto no sólo crítica fuertemente a dicho soberano por descuidar las tareas propias de la realeza y no hacer prevalecer la justicia y el orden en la tierra, sino que también contiene una visión de la realeza egipcia opuesta a la ideal. A nuestro entender, los compositores de esta narración habrían incluido su nombre puesto que durante el Reino Medio, la memoria cultural egipcia habría conservado un recuerdo poco feliz de Pepi II, uno de los últimos faraones del Reino Antiguo. Por su parte en el *Campesino Elocuente*, aparece mencionada la figura del faraón Nebkaura, soberano del período heracleopolitano. En dicho relato un campesino es robado y acude ante el Gran intendente Rensi para pedir justicia. Las peticiones que dicho campesino realiza ante Rensi son anotadas y utilizadas para la diversión del faraón que luego de nueve súplicas decide impartir justicia. Desde nuestro punto de vista, el texto, elaborado durante el Reino Medio, critica así a los soberanos heracleopolitanos -antiguos enemigos de los soberanos tebanos reinantes y de la elite cultural productora de los textos literarios del período- por la falta de justicia. Por tanto, la mención del nombre de soberanos se encontraría permitida puesto que su figura negativa -tanto por estar asociada con el fin del Reino Antiguo en el caso de Pepi II como por ser parte del reino heracleopolitano en el caso de Nebkaura- constituiría un argumento legitimador para los soberanos tebanos del Reino Medio. Así la crítica a ciertos monarcas específicos se encontraría autorizada.

Ahora bien, en el texto de las *Admoniciones* decíamos que no poseemos el nombre de ningún soberano en particular. Esto, según nuestra opinión, puede deberse a dos cuestiones que se encuentran ligadas entre sí. Que el anonimato del faraón encubra

⁴²⁷ Al respecto, Hornung (1991 [1990]: 311-312) señala que si bien a lo largo de la historia faraónica la institución de la monarquía egipcia nunca fue cuestionada por los propios egipcios, existieron casos como los faraones Keops y Pepi II que fueron sujetos de críticas y han sido caracterizados de forma peyorativa y negativa en algunos relatos.

⁴²⁸ Este cuento relata las aventuras amorosas que tenía por la noche el faraón Neferkara (Pepi II) con un general de su ejército, Saset. Se encuentra conservado en el Papiro Chassinat I (Serrano Delgado 1993: 153). Algunas traducciones y ediciones del texto pueden encontrarse en: Serrano Delgado (1993: 152-154) y Quirke (2004a: 168-170).



una situación ficcional, puesto que jamás habría pasado que los pobres lograsen sublevarse y derrocar al faraón y a la sagrada monarquía egipcia, o bien que al no tener nombre, se esté haciendo referencia a un caso en general que pueda ser utilizado como lecciones de realeza y buen gobierno para todos los soberanos y la elite dirigente al marcar las consecuencias que pueden producirse por una falta de atención en las tareas de la monarquía.

Con todo, no sólo la figura del faraón sufrirá la embestida, sino que también el palacio y la Residencia real serán objeto del ataque popular. El texto describe cómo la  Xnw, Residencia real (Faulkner 1991 [1962]: 202) ha caído (*Adm.* 7,4) junto con el faraón, y se encuentra temerosa a causa de la escasez (*Adm.* 7,6). La palabra egipcia Xnw hace referencia tanto a la ciudad en donde residía el soberano como a su hogar en ella, aunque también podía emplearse para designar a los departamentos administrativos del poder central (Valbelle 1998 [1992]: 33; Enmarch 2008a: 130-131; Quirke 2009: 111-112; Papazian 2013: 56).⁴²⁹ Mientras que por su parte, también se describe como el  pr nsw, el palacio real (Faulkner 1991 [1962]: 89) es despojado de bienes (*Adm.* 3,9) y se encuentra carente de ingresos (*Adm.* 10,4), es decir, ya no percibe los tributos e ingresos por parte de la población ante la desobediencia civil que mantienen ciertos egipcios y extranjeros para con el Estado. Asimismo, cuando se menciona cómo son expulsados los magistrados, se señala que estos se encontraban en los dominios reales del palacio (*Adm.* 7,10-11). Ahora bien, al igual que el término Xnw, la palabra egipcia pr nsw podía designar tanto al complejo del palacio⁴³⁰ como a los departamentos administrativos de los dominios reales encargado de administrar los ingresos y recursos fiscales del territorio (Valbelle 1998 [1992]: 33; Enmarch 2008a: 80; Haring 2010: 221).⁴³¹

⁴²⁹ Referencias a la palabra Hnw pueden encontrarse tanto en textos literarios del Reino Medio como las *Instrucciones para Merikara* (*Mer.* 71; 102), la *Profecía de Neferty* (*Neferty* 2; 4), el *Cuento de Sinuhe* (B 232), el *Cuento del Náufrago* (*Náufrago* 134-135) y los *Cuentos del Papiro Westcar* (*Westc.* 4,9; 8,6), entre otros, así como también en textos administrativos y legales del Reino Medio tardío como lo es el Papiro Brooklyn 35.1446. Para mayor información sobre el rol y el lugar de la Residencia (Hnw) en el antiguo Egipto se recomienda la lectura de Hayes (1953: 33-38), Quirke (2009) y la edición sobre las Residencias reales egipcias de Gundlach y Taylor (2009).


⁴³⁰ Existían varias categorías entre los palacios reales: los palacios gubernamentales, los palacios ceremoniales y los palacios residenciales (Valbelle 1998 [1992]: 34).

⁴³¹ Algunas menciones al palacio real (pr nsw) podemos encontrar en textos literarios del Reino Medio como el *Cuento de Sinuhe* (B 244) y los *Cuentos del Papiro Westcar* (*Westc.* 6, 14) en donde se alude a un representante del palacio y a la corte del palacio respectivamente.

SUJETOS	MENCIONES	SECCIONES DEL TEXTO
 nsw: Rey	2 veces	Adm. 3,12 Adm. 7,2
 nsyw bity: Reyes del Alto y Bajo Egipto	1 vez	Adm. 7,6

Cuadro 2: Menciones de la realeza⁴³²


Nobleza, altos dignatarios, elite palatina y funcionarios

El grupo selecto de nobles ligados a la familia real que regía los destinos del Estado y la sociedad egipcia aparece agrupado generalmente en las fuentes epigráficas bajo la categoría social de  pat (Cervelló Autuori 2009: 124). De acuerdo con Gardiner (*AEO I*: 110*) los pat eran los habitantes autóctonos de Egipto desde el tiempo en que el cielo se separó de la tierra y el dios Geb se transformó en el primer gobernante terrenal. La palabra pat suele ser traducida como “patricios” (Gardiner 2007 [1927]: 565 y Faulkner 1991 [1962]: 88),⁴³³ un término que es completamente ajeno a la sociedad y la cultura egipcia, por lo cual consideramos que una mejor traducción de la misma sería considerar a los pat, como una especie de “elite estatal parental” o “grupos de parientes reales” vinculados a la nobleza (Cervelló Autuori 2009: 124). Así podríamos afirmar que los pat serían una casta aristocrática perteneciente a la elite (Bárta 2013: 156-157). El término elite⁴³⁴ es utilizado para referirse a todas

⁴³² La idea de graficar a la sociedad en cuadros que presentamos en este capítulo es tomada del trabajo de Castañeda Reyes (2003: 126-127; 132-133). Sin embargo, diferimos en cuanto a la metodología dado que este autor emplea en su libro sólo dos cuadros para clasificar de manera general a la sociedad egipcia - presente en las *Admoniciones de Ipuwer*- a partir de su rol en la revolución social como población que se habría visto beneficiada o perjudicada por tal movimiento. En nuestro caso, hemos decidido ampliar los cuadros a todo el conjunto de la sociedad y las instituciones mencionadas y representadas en el texto.

⁴³³ “Die Menschen” (los hombres o las personas) de acuerdo al *Wb. I*, 503.

⁴³⁴ El estudio teórico de las elites desde un abordaje sociológico fue introducido por Vilfredo Pareto a principios del siglo XX, entre los años 1916 y 1919 en su *Trattato di Sociologia Generale* (Pareto (1967 [1959])). De acuerdo con su análisis, las elites podrían ser definidas como una minoría o clase selecta, una aristocracia, que usualmente llegan a tener una participación notable en el gobierno y de ahí que sean también consideradas generalmente como una clase selecta de gobierno que se diferencia del resto o la

aquellas personas poseedoras de grandes riquezas, privilegios e influencias capaces de intervenir en el sistema y el gobierno político de en una sociedad dada (Katary 2009: 263). A su vez, consideramos el uso del término elite como una categoría que engloba a la población no productora de bienes en una sociedad (Richards 2005: 16).⁴³⁵ Y quienes pertenecían a esta categoría solían distinguirse del resto de la sociedad al portar el título egipcio  r-pat o iry-pat, documentado ya desde la dinastía I que puede traducirse como “aquellos que se encuentran vinculados al pat ” o “el que pertenece al pat” (Cervelló Autuori 2009: 124).⁴³⁶

Ahora bien, es curioso que el texto de las *Admoniciones* si bien realiza una descripción de amplios sectores nobiliarios que caen en desgracia luego de la revolución social, no utilice dicho término para agruparlos cuando en otras narraciones del período sí sucede.⁴³⁷ De este modo, la categoría de pat aparece vedada en esta fuente y se habría optado por una denominación más específica y particular de cada uno de los


gran mayoría de la población, la denominada clase no selecta (Pareto 1967 [1959]: 68-70). Por otra parte, se destaca del análisis de Pareto (1967 [1959]: 72) la noción de “circulación de la clase selecta” o circulación de elites mediante el cual dicho autor explicita el proceso mediante el cual se produce la circulación y la mezcla de individuos a lo largo de la historia entre la clase selecta y la no selecta, así como también el cambio de una minoría selecta por otra. De allí que Pareto (1967 [1959]: 74) sostenga cómo las aristocracias no duran eternamente en el poder y exprese su famosa frase de que “la historia es un cementerio de aristocracias”. También se destaca la interpretación afín que brinda la obra del italiano Gaetano Mosca (2006 [1923]) quien puede ser considerado como el segundo padre fundador de los estudios teóricos sobre las elites. De hecho, Mosca (2006 [1923]) fue uno de los primeros en trazar una distinción entre la minoría selecta y el resto de la población, aunque a diferencia de Pareto, denominará clase gobernante a la elite o clase selecta y clase gobernada al resto y explica el gobierno de esa minoría por sobre la mayoría a partir de la premisa de que la primera se halla organizada (Bottomore 1965 [1964]: 10-11). Vale destacar que estas definiciones sobre el concepto de elite realizadas tanto por Pareto como Mosca intentaron ser una especie de antídoto contra el marxismo y el ideal de una sociedad sin clases al mostrar por un lado cómo mediante la circulación de las elites se impedía la formación estable y cerrada de una clase dirigente y, por otro, que era imposible plantear la existencia de una sociedad sin clases dado que inevitablemente, según ellos, en toda sociedad debía existir una clase dirigente que gobierne (Bottomore 1965 [1964]: 24).


⁴³⁵ Grajetzki (2010: 180-199) ha realizado un estudio sobre clases sociales y sociedad en el cual manifiesta la dificultad de definir dichos conceptos para la sociedad egipcia antigua, al tiempo que sostiene cómo los estudios teóricos y sociales modernos son difíciles de encontrar dentro de la egiptología, razón por la cual opta por abolir el uso del término “elite” para la sociedad egipcia. Sin embargo y siguiendo a Katalin Kóthay (2013: 482, nota 16) optaremos por emplear el uso del término “elite” dado que hay un amplio consenso dentro de la egiptología en relación con su significado y uso sociológico.

⁴³⁶ Para Gardiner (2007 [1927] significa “príncipe” o “príncipe hereditario”. Mientras que algunos egiptólogos traducen a partir del *Cuento de Sinuhe* el título r-pat (abreviatura de iry pat) como “noble” (Serrano Delgado. Traducción de Lefebvre 2003 [1982]: 36, nota 4; Galán 1998: 82 y López 2005: 45) o “noble hereditario” (Simpson 2003c: 55). Por su parte Strudwick (2005: 27) considera que aunque iry-pat o r-pat es muchas veces traducido como noble hereditario, esta traducción no expresa su sentido completo, puesto que la palabra expresaría nobleza como un concepto religioso o mitológico más que como un indicador de clase social.

⁴³⁷ Nos referimos al *Cuento del rey Neferkara y el general Saset* (OIC 13539), el *Cuento de Sinuhe* (B 10499, línea 1), las *Instrucciones de Ptahhotep* (Prisse 5,6), las *Enseñanzas de lealtad* y las *Instrucciones de Hordedef* en donde se menciona la pertenencia al pat (iry-pat) de ciertos personajes.

actores vinculados y pertenecientes a la nobleza y elite palatina. Así, postulamos la idea de que al nombrar a los miembros de la elite individualmente también se estaría cargando las tintas sobre ciertos actores particulares al tiempo que se estaría absolviendo de toda culpa y accionar en los acontecimientos a los *pat* como un colectivo social, resguardando así su imagen, puesto que como hemos sostenido previamente, estos textos pesimistas habrían sido elaborados desde la elite y para la elite.

Ahora bien, entre los personajes de mayor rango social se encontraba un grupo selecto de notables constituido por los nobles y los altos funcionarios. Eran los denominados  *sṛ*, “noble”, “funcionario” o “magistrado” (Gardiner 2007 [1927]: 591; Faulkner 1991[1962]: 235; *Wb.* IV: 188).⁴³⁸ Algunas inscripciones del Reino Antiguo, entre las que se incluyen los *Textos de las Pirámides* o el *Decreto de Dashur*, asocian al término *sṛw* y a los portadores de dicho título con funciones y procedimientos judiciales (Martin-Pardey 1994: 160-165; Moreno García 1997: 104-109; Doxey 1998: 157). En este sentido, Miroslav Bárta (2013: 167) sostiene que estos funcionarios *sṛw* eran los encargados, a nivel provincial, de la administración central cuya tarea era la de recolectar los impuestos y reclutar a los trabajadores para la realización de tareas y trabajos durante el Reino Antiguo. Así aparecen de hecho en el *Decreto de Abidos*⁴³⁹ del rey Neferirkara en donde se menciona a estos *sṛw* como agentes reales encargados de los asuntos provinciales (Moreno García 2013b: 110).⁴⁴⁰ Similar opinión encontramos en Katalin Kóthay (2013: 487) quien sostiene que estos funcionarios son representados a sí mismos en las fuentes egipcias como recolectores de impuestos y encargados de enlistar a los trabajadores. Al mismo tiempo, dicha autora señala la posible existencia de una diferenciación hacia el interior de la elite egipcia durante el Reino Antiguo entre los *sṛw*, quienes serían miembros de la elite y nobles por oficio, es decir, por sus funciones, y los *saḥw*, los cuales serían miembros de la nobleza por sangre y nacimiento (Kóthay 2013: 487, nota 43). Por su parte, Moreno García (1997: 101) señala cómo estos personajes aparecen en textos de fines del Reino

⁴³⁸ Estos también podían ser denominados con el nombre de  *sṛs*, “noble” u “hombre de riquezas” (Gardiner 2007 [1927]: 447 y 595; Faulkner 1991 [1962]: 265; *Wb.* IV: 448-449).

⁴³⁹ El *Decreto de Abidos* de Neferirkara, faraón egipcio de la V dinastía, contiene uno de las primeras inscripciones sobre exención de impuestos y trabajo. Es un decreto real para el responsable de los profetas Hemur que establece ciertos permisos y prohibiciones laborales. El mismo se encuentra transcrito en *Urk.* I: 170-172. Traducción en Strudwick (2005: 98-101).


⁴⁴⁰ *Urk.* I: 172.


Antiguo y del Primer Período Intermedio como sujetos de confianza y consulta de los soberanos. Sin embargo, dicha palabra emergerá con notoriedad en los textos procedentes del Reino Medio pero no como un título común, sino más bien como un epíteto utilizado para designar a los altos funcionarios del Estado sin ningún tipo de tareas administrativas específicas, razón por la cual era frecuente encontrarlo como un término genérico empleado en plural para referirse a toda la clase de altos funcionarios (Ward 1982: 153, N° 1317; Doxey 1998: 157). Al respecto, Loprieno (1988: 87) afirma que la aparición de varias menciones de estos altos oficiales o funcionarios denominados *srw* durante el Reino Medio representaría la emergencia de una clase media en la sociedad egipcia que estaría vinculada con el desarrollo de la literatura egipcia, mientras que por su parte, Parkinson (1996a: 137-138; 140) ha sostenido que los *srw* serían miembros de la elite. En definitiva, como señala Moreno García (1997: 104) los *srw* habrían sido altos funcionarios del gobierno que supervisaban las aplicaciones de las órdenes y regulaciones reales, tenían contacto con los visires, podían formar parte y participar de un consejo asesor del soberano y por ende, tenían acceso al palacio real.⁴⁴¹ De este modo aparecen representados en varios textos literarios del período. En *Sinuhe*, por ejemplo, en la orden real que el faraón le hace llegar al propio Sinuhe permitiéndole su regreso a Egipto se menciona cómo el propio Sinuhe no hubo de hablar mal del consejo integrado por estos funcionarios *srw* (B 184) así como también hacia el final del relato se señala cómo Sinuhe será un amigo entre los funcionarios *srw* (B 280-281) y cómo estos personajes eran amados por el rey y poseían riquezas en el tesoro real (B 288-289). En *Ptahhotep*, por su parte, se encuentran numerosas menciones a los *srw* como un genérico para referirse al conjunto de funcionarios frente a los cuales uno debe comportarse y respetar. Misma situación podemos apreciar en Merikara (*Mer.* 38) cuando se señala que se debe respetar a los funcionarios o en la *Sátira de los Oficios*,⁴⁴² cuando el padre le señala a su hijo que debe mantener distancia al caminar detrás de un funcionario (Pap. Sallier II 9,7) y acatar las órdenes que éste le impartiese (Pap. Sallier

⁴⁴¹ Durante el Reino Nuevo, el término *srw* parece haber mantenido una designación genérica para referirse a los funcionarios y administradores de diferentes rangos como aparece evidenciado tanto en los textos de las *Tareas de los Visires* como en el Papiro Wilbour (Doxey 1998: 157). También encontramos evidencia que durante el Segundo Período Intermedio y comienzos del Reino Nuevo, los comandantes de las fortalezas egipcias en Nubia se autodenominaban a sí mismos como *srw* (Gnirs 2013: 681, nota 174).

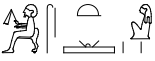
⁴⁴² El texto se encuentra conservado en el Papiro Sallier II del Reino Nuevo pero el estilo de escritura sugiere una composición durante el Reino Medio. Dicho texto narra las enseñanzas que un padre durante un viaje hacia la Residencia le realiza a su hijo -el cual iba a ser educado en la escuela de la administración real- y le hace notar los beneficios de la profesión del escriba por sobre el resto de las demás profesiones y ocupaciones (Serrano Delgado 1993: 221-225; Quirke 2004a: 121).


II 10,3). Por último, en el *Campeño Elocuente*, se señala la cercanía de estos funcionarios *srw* a la corte y las esferas administrativas cuando el Gran intendente Rensi le informa a los *srw* que estaban a su lado sobre lo que le había acontecido al campesino (B1 73-45).


Ahora bien ¿cuál es la representación que poseemos de estos sujetos en las *Admoniciones de Ipuwer*? Estos  *srw*, funcionarios, magistrados o nobles aparecen representados en el texto en varias oportunidades sufriendo las consecuencias y los ataques de la revolución social. Así, Ipuwer describe cómo estos sectores sociales ya no confraternizan con la población egipcia (*Adm.* 2,5), quizá a causa del tumulto y el desorden. Al mismo tiempo el texto describe la situación de miseria de estos funcionarios al señalar cómo se encuentran sumidos en la miseria y padecen a causa del hambre (*Adm.* 5,2), lo cual los hace entrar en los almacenes quizá con la intención de saquearlos (*Adm.* 7,10). Asimismo, Ipuwer narra con indignación cómo ahora los funcionarios y magistrados son humillados por los nuevos ricos a quienes son obligados a alabar (*Adm.* 8,2). Las últimas menciones que encontramos sobre estos altos funcionarios ligados a la nobleza, refieren más bien al recuerdo de un orden ideal en el cual los altos funcionarios reciben honores, son respetados por la sociedad egipcia y gozan de un prestigio social al realizar sus funciones (*Adm.* 13,11; 14,2). Situación que contrasta claramente con las representaciones anteriores en las cuales estos sujetos son humillados y expropiados.

Uno de los grupos sociales con mayor representación en el texto es el integrado por las mujeres que solían recibir el título de  *spst*, “dama noble” (Gardiner 2007 [1927]: 594; Faulkner 1991 [1962]: 265; *Wb.* IV: 449). La denominación *spst* derivaría del título *spst nsw*, “noble mujer del rey”, atestiguado por primera vez durante la dinastía VI bajo el reinado de Pepi II, y el cual sería un título homónimo del masculino *sps nsw* “noble del rey”, atestiguado desde inicios de la dinastía VI pero que desaparecerá a fines del Reino Antiguo (Ward 1986: 163; Robins 1996 [1993]: 124; Fischer 2000 [1989]: 30; Jones 2000: 990-991; Castañeda Reyes 2003: 130, nota 211; 2008: 373, nota 85). A diferencia del título masculino, el femenino *spst nsw* perdurará por lo menos hasta el período heracleopolitano (Robins 1996 [1993]: 124; Fischer 2000 [1989]: 30). Al respecto, vale aclarar que la mayoría de las menciones del título *spst nsw* provienen del ámbito provincial (Fischer 2000 [1989]: 30), por lo cual

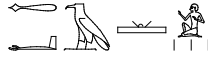
no se descarta la hipótesis de que estas damas nobles hayan engrosado las filas de la pujante elite provincial de fines del Reino Antiguo y durante el Primer Período Intermedio y que por ende también puedan haber llegado a ser las esposas de ciertos funcionarios *srw*.

Son estas mujeres, las  *Spswt*, las mujeres o damas nobles quienes aparecen representadas en las *Admoniciones* como las principales víctimas y objeto de ataque durante la revolución social narrada por Ipuwer. Sin duda alguna es contra ellas que se produce la mayor violencia y ultraje por parte de los rebeldes y pobres de la tierra. De hecho, es el estrato social que más veces aparece mencionado en la fuente recibiendo el golpe de la revolución social y siendo víctimas directas de la misma. Ellas son descritas por Ipuwer -con cierta indignación, lástima y sorpresa- en la más absoluta miseria. Por la actual condición de la tierra, estas mujeres nobles aparecen mencionadas ahora en la extrema pobreza, vistiendo harapos y sufriendo de tristeza (*Adm.* 3,4), comparando dicho sufrimiento con en el que otrora habrían poseído las sirvientas (*Adm.* 4,12). También se dice de ellas que se encuentran sobre balsas (*Adm.* 7,10), que regalan a sus hijos para poder obtener un lugar donde dormir (*Adm.* 8,8), que están hambrientas (*Adm.* 9,1) y que huyen para poder salvarse (*Adm.* 8,13). Cabe señalar al respecto que por alguna razón especial estas damas nobles sólo aparecen representadas en este texto literario, ignorándose su representación en las demás narraciones del período. La única excepción y evidencia que hemos encontrado del uso del término *Spswt* luego del texto de las *Admoniciones* procede de la *Lista real del Papiro Turín* o *Canon Real de Turín*, un documento procedente del Reino Nuevo, más precisamente durante el reinado de Ramsés II durante la dinastía XIX, que registra los reinados de los primeros faraones egipcios hasta fines del Segundo Período Intermedio e inicios del Reino Nuevo (Ryholt 1998: 9). En la reconstrucción de la columna 10 del papiro, correspondiente al reinado tres reyes semitas de la dinastía XIV, Ryholt (1998: 25) observa dos menciones a estas *Spswt*: “él que posee una dama noble” y “él que protege a una dama noble.” De esta manera, la evidencia procedente de esta fuente sería la única mención sobre estas mujeres de la elite social que podemos encontrar más allá del texto de las *Admoniciones de Ipuwer*, aunque el estado fragmentario del papiro, no nos deje entrever el contexto en el cual dichas damas son nombradas.

El texto menciona a su vez a las  nbwt pr, las señoras de la casa (Faulkner 1991 [1962]: 129), un título femenino muy frecuente en la sociedad egipcia a partir de mediados de la dinastía XII que era utilizado para referirse a las mujeres de la elite y que más que una ocupación o tarea relacionada con el mantenimiento del hogar, expresaría un alto estatus social ligado a una filiación marital y social (Ward 1982: 99, N° 823; Robins 1996 [1993]: 99; Froot 2009: 477). De acuerdo con Quirke (1990: 6) el título nbt pr habría aparecido recién a mediados de la dinastía XII, durante el reinado de Sesostri II, en la tumba 3 de Khnumhotep II en Beni Hasan, en donde se señala que el administrador del desierto oriental, Khnumhotep II, ha nacido de la hija de un príncipe, la señora de la casa Bakt (Newberry 1893: 57; lámina XXV; Quirke 1990: 6). Sin embargo, en tumbas de nomarcas enterrados en Beni Hasan de comienzos del Reino Medio, es decir, en época de Amenemhat I y Sesostri I ya hay inscripciones que refieren al uso de este título por parte de las esposas y madres de estos funcionarios. Nos referimos a la tumba 14 del Gran Jefe del Nomo de Oryx Khnumhotep I y a la tumba 2 del Gran Jefe del Nomo de Oryx, Amenemhat (Newberry 1893: 14; 82). A partir de esta época pues, se han encontrado en numerosas estelas funerarias menciones de mujeres procedentes de la elite que contienen la referencia a este título (Ward 1982: 99, N° 823). Por su parte, en las *Instrucciones de Hordedef*,⁴⁴³ una narración de la época, dicho personaje recomienda a su hijo Auibra fundar una casa y conseguir a una esposa que actué como “señora de la casa” para poder tener un descendiente. De esta forma se menciona este título a la hora de referirse a las esposas como señoras de la casa. Estas señoras de la casa, cuyo poder socio-económico era destacable en la sociedad egipcia, aparecen mencionadas en las *Admoniciones* deseando poder obtener algo para comer (*Adm.* 3,3), lo cual es una muestra más de la transformación social de la cual Ipuwer parece ser testigo.

Otro de los actores sociales mencionados en las *Admoniciones* son los  wrw, cuya traducción plausible sería, los grandes o jefes (Faulkner 1991 [1962]: 64; *Wb.* I: 328). Durante el Reino Antiguo, el epíteto wrw solía designar a ciertos miembros de la nobleza terrateniente que se habrían ligado con la administración estatal,


⁴⁴³ Se encuentran conservadas en nueve ostraca del Reino Nuevo (Ostraca Ramésida; Munich 3400; Berlín 12383; Chicago; Deir el-Medina 1205-8, 1229-30, 1396, 1604; Gardiner 12, 62, 337; Petrie 53; Turín 57416 y Viena 14) y en una tablilla de madera procedente de la Baja Época (Brooklyn 37.1394E). (Lichtheim 1973: 58; Quirke 2004a: 171-172). Traducciones en: Lichtheim (1973: 58-59); Quirke (2004a: 171-172).


derivando de los favores y concesiones reales su poderío y su prestigio social (Doxey 1998: 159).⁴⁴⁴ Las fuentes de fines del tercer milenio, esto es, fines del Reino Antiguo y comienzos del Primer Período Intermedio, suelen mencionar a estos personajes como grandes magnates o potentados locales opuestos a los nDs (Kóthay 2013: 485; Moreno García 2013b: 140), un término de difícil traducción que en las siguientes páginas analizaremos pero que solía hacer referencia durante este período a ciertos miembros de la población egipcia que necesitaban protección y que solían ser llamados “pequeños” en relación con estos “grandes”. Al igual que el término sr, el uso del epíteto wr connotaba un estatus y una posición social sin necesidad de estar asociado a ninguna función administrativa específica (Doxey 1998: 160). Asimismo, el término egipcio wrw era de un uso más bien restringido y, de acuerdo con los textos del tercer milenio, solía estar reservado para los miembros de la alta administración, diferenciándose del término  aAw, cuyo significado si bien es similar, los grandes (Faulkner 1991 [1962]: 37), se diferencia de los wrw en el sentido que el ámbito de referencia de estos aAw estaría ligado y relacionado con los notables y la elite del ámbito rural, es decir con los magnates locales (Moreno García 2004: 93-94). Con todo, estos personajes de gran prestigio social en el ámbito estatal como lo eran los wrw, también son representados sufriendo las consecuencias del movimiento social, a causa del desabastecimiento que se produce en Egipto y producto del cual se dice que no llegan los aceites necesarios para poder embalsamarlos (*Adm.* 3,8). Así, pues, estos sectores ligados a la clase dirigente y a la elite cortesana, aparecen como víctimas indirectas del caos político, social y económico que se encuentra atravesando Egipto, puesto que no pueden obtener los productos necesarios que puedan garantizarle los procedimientos requeridos que le garanticen una vida en el Más Allá.

En otras narraciones del período estos sujetos también aparecen representados como los grandes jefes, los líderes o poderosos locales. Así en *Ptahhotep* (Pap. Prisse 7,1-2; 12,9) y en *Merikara* (*Mer.* 42) podemos observar menciones hacia estos actores


⁴⁴⁴ El término wrw también podía ser empleado para referirse a príncipes o jefes extranjeros (Doxey 1998: 159) como de hecho podemos apreciar en la Tablilla Carnarvon I, línea 3 de fines del Segundo Período Intermedio cuando los soberanos tebanos llaman con dicho título a los soberanos hicsos (Gardiner 1916: 98-99; Grandet 2013: 834, nota 5) o en una inscripción del Reino Nuevo procedente de la tumba del visir de Tutmosis III, Rekhmira en donde se relata la llegada de extranjeros (los jefes o grandes de Keftiu, Creta), portando tributos para el faraón (*Urk.* IV: 1098-1099; Gardiner 2007 [1927]: 233). El empleo del término wrw para referirse a príncipes y jefes será muy común durante el Reino Nuevo y el Tercer Período Intermedio.

en general, puesto que las fuentes señalan cómo se debe respetar a estos grandes y magnates, a la vez que favorecer su bienestar, mientras que en el *Campesino* se puede apreciar cómo el Gran intendente Rensi, a quien el campesino realiza sus súplicas, es descrito como un *wrw*. Por su parte, en el texto de la *Profecía de Neferty*, la situación de estos *wrw* es similar a la narrada por Ipuwer para el conjunto de la elite egipcia dado que estos sujetos se encuentran siendo humillados y en la extrema pobreza (*Neferty* 21-22).


Por otra parte, también encontramos referencias en el papiro de las  *wryt*, grandes damas -el equivalente femenino del epíteto *wr* que posiblemente hace referencia a las esposas de los magnates y nobles egipcios- quienes son dueñas de riqueza pero que sin embargo, de acuerdo a lo narrado por Ipuwer, se encuentran regalando a sus hijos por una cama (*Adm.* 8,8).


Otros miembros procedentes del sector femenino de la aristocracia egipcia que aparecen representados en las *Admoniciones* son las  *Hnwt*, las señoras o amas (Faulkner 1991 [1962]: 172), mujeres ricas poseedoras de criadas. De acuerdo con David Lorton (1974: 44, nota 21), el término egipcio *Hnwt* derivaría del verbo *Hn* “ordenar” (Faulkner 1991 [1962]: 171; *Wb.* III: 101) y denotaría una posición social y de autoridad por parte de su portador capaz de ejercer un dominio e implantar órdenes a ciertas personas. Por su parte Bernhard Grdseloff (1943: 54) ha observado que el término se relacionaría con la palabra “patrona” y sería la contraparte femenina para el término masculino egipcio *ity*, soberano (Faulkner 1991 [1962]: 32). Al respecto, si bien damos crédito al planteo de Grdseloff acerca de los visos de patrona que podría tener el término *Hnwt*, vemos con dificultad que haya podido ser una contraparte femenina al término *ity*, soberano, dado que existe la palabra egipcia para soberana o reina regente, *ityt* (Faulkner 1991 [1962]: 33). Con todo, lo cierto es que el término *Hnwt* habría sido usado ampliamente durante el Reino Medio para hacer referencia a la soberanía de las mujeres de la realeza, convirtiéndose recién a partir de la dinastía XVIII en parte de un título real: *Hnwt rsy mHw*, “Señora del Alto y Bajo Egipto” (Troy 1986: 134). Por otra parte, el término *Hnwt* también podía ser aplicado para referirse a ciertas divinidades femeninas (*Wb.* III: 107). Así podemos apreciarlo, de hecho, en los *Cuentos del Papiro Westcar* para referirse a las diosas Isis, Neftis, Meskhenet y Heket que asisten al parto de Redjedet, la madre de los tres hijos de Ra y

futuros reyes, cuando éstas se presentan ante Rauser, sacerdote de Ra en el templo de Heliópolis (*Westc.* 10,4 y 11,6). Ahora bien, a partir de su representación en contextos literarios del Reino Medio es posible suponer que el término Hnwt también hiciera referencia a las mujeres de la elite ligadas a la aristocracia tanto palatina como sacerdotal que cumplían funciones de patronas en sus hogares. Así, en lo que concierne a la representación de estas Hnwt en el texto de Ipuwer, se las menciona impartiendo órdenes o hablándoles a sus criadas Hmwt, para quienes dichas palabras no solo son fastidiosas, sino que al mismo tiempo le contestan rudamente a estas señoras Hnwt, muestra de una indudable desobediencia social (*Adm.* 4,14). Esta situación se contradice con las correctas normas de comportamiento social que por ejemplo un gobernador del nomo de Siut durante el gobierno de Sesostris I, Djefai-hapi, se jacta de haber cumplido cuando señala al respecto que él jamás permitió que una criada se llegase a valorar más que su señora Hnwt (*Urk.* VII: 63,13; Lichtheim 1992: 38; Parkinson 1996a: 150). Otra representación de una Hnwt ligada con un ámbito aristocrático vinculado con el mantenimiento del hogar procede de los *Cuentos del Papiro Westcar* para referirse a la propia Redjedet, la mujer del sacerdote Rauser, quien es descrita como una señora que posee a bajo su cargo a criados y criadas domésticos (*Westc.* 12,21 y 24). Por último, también hemos encontrado en la pared norte de la tumba 14 de Beni Hasan - perteneciente a un nomarca de inicios de la dinastía XII, el Gran Jefe del Nomo de Oryx, Khnumhotep I- un título asociado con una variable del término egipcio Hnwt. Nos referimos al título Hnt Hmt nbt “Señora de todas las mujeres” que habría portado la esposa de este sujeto, llamada Sat-ap, y que también habría portado el título de nbt pr, “Señora de la casa” (Newberry 1893: 82; lámina 46; Ward 1982: 115, N° 962).

Los hijos de los nobles y altos funcionarios, los  msw srw también aparecen representados en las *Admoniciones*. Sin ir más lejos su destino parece ser similar al de sus padres puesto que serán objeto de ataque por parte de la población sublevada. De hecho, la violencia de la cual son víctimas es mayor aún que la de sus padres, puesto que el texto menciona cómo estos niños o bien son arrojados y golpeados contra las paredes y los muros (*Adm.* 4,3; 5,6) o bien son abandonados en las calles (*Adm.* 6,13). Dicho término también aparece en la *Sátira de los Oficios*, cuando Dua Khety en su viaje hacia el sur para llevar a su hijo Pepi a la Residencia para que aprenda el arte de ser escriba, describe cómo en aquél lugar se educaban estos msw srw, es decir, los hijos de los altos funcionarios (Pap. Sallier II 4,1-4). Como se ve a partir de


esta fuente, los hijos de los altos funcionarios recibían instrucción en la Residencia real, junto con los hijos de los soberanos y los restantes miembros de la elite palatina.


Por su parte, también aparecen mencionados en Ipuwer los  Xrdw nw nHbt,⁴⁴⁵ niños de pecho, es decir los recién nacidos (Faulkner 1964: 26-27) que ante el estado calamitoso en que se encontraba el país son llevados a las tierras altas (*Adm.* 4,3; 5,6). Las tierras altas aluden a la colinas, ubicadas en el desierto, sobre las cuales se erigían las tumbas (*Wb.* V: 5; 55). Al respecto, Enmarch (2008a: 96) ha interpretado la mención a las tierras altas en estos pasajes como el lugar en donde los difuntos eran abandonados, por lo cual dicha mención implicaría que debido a la actual condición en la que se encontrarían estos nobles de Egipto, ante el asesinato y muerte de sus pequeños recién nacidos, ya no pueden construir allí una tumba para ellos, por lo cual deben abandonarlos en las tierras altas, en el desierto sin una sepultura digna o bien que los niños recién nacidos son literalmente abandonados en el desierto, dado que sus padres ya no pueden cuidar de ellos. Las menciones a las tierras altas ocurren en otros pasajes del texto de las *Admoniciones* para hacer referencia al abandono no solo de estos niños, sino también para graficar cómo los que se encontraban en los lugares de embalsamamiento ahora son tirados o colocados en las tierras altas, lo mismo que quienes se encontraban enterrados cuyas tumbas han sido profanadas y sus restos han sido colocado en el desierto, es decir en estas tierras altas (*Adm.* 4,4; 6,14; 7,8). Asimismo, en el relato del *Diálogo de un hombre con su ba* en una discusión acerca del enterramiento, el ba le señala al hombre cómo cuando uno muere suele ser alejado de su hogar y es llevado a las tierras altas, es decir al desierto (Pap. Berlín 3024 línea 59).

Sumado a lo anterior, nos encontraremos también con referencias sobre los  s, es decir el hijo de un hombre, término que refiere a aquellos niños de hombres de bien (Enmarch 2008a: 83) u hombres de rango (Gardiner 1909: 30; Faulkner 1964: 26). De entre las narraciones del Reino Medio que nos han llegado hasta nuestros días, sólo tres emplean este término para referirse a la importancia de la condición social de un sujeto. Nos referimos a los textos de *Merikara*, el *Campeño Elocuente* y la *Profecía de Neferty*. En *Merikara* encontraremos una de las mejores

⁴⁴⁵ La palabra correcta se escribe de ese modo, sin embargo en la línea 5, 6, aparece como Xrdw nw nHt que significaría “niños del deseo/alabanza” que refiere a los hijos deseados por sus padres (Enmarch 2008a: 96). Gardiner (1909: 36) ha sugerido que el término nHbt “cuello” carecía de sentido en *Adm.* 4, 3 por lo cual debía ser enmendado por nHt “deseo” como aparece en *Adm.* 5, 6. Adoptando la posición de Faulkner (1964: 27) traducimos ambas palabras por niños de pecho, es decir recién nacidos.



definiciones del término al remarcar el estatus social que significaba ser hijo de un hombre -conocido- en el antiguo Egipto. Precisamente, en dicha obra, Khety le dice a su hijo Merikara que para ser un buen gobernante no deberá distinguir entre el hijo de un hombre bien nacido (sA s) y el hijo de un nDs (*Mer.* 61), término que analizaremos más adelante pero que se asociaría con un hombre del común que es visto peyorativamente. Por su parte en el relato del *Campesino*, el saqueador del campesino, Neminakht, es presentado como sA s, hijo de un hombre llamado Isri, lo cual le brindaría cierto prestigio y honor, más allá de que dicho personaje sea al fin y al cabo, un dependiente del Gran intendente Rensi (Pap. Berlín 10499 6,2-7). Y por último, nos encontramos con la mención en la *Profecía de Neferty* en donde hacia el final se menciona cómo un sA s a quien se identifica con el nombre de Ameny, vendrá a restaurar el orden sobre Egipto (*Neferty* 61-62). De esta manera en dicho relato se relacionaría a dicho término con el nombre de quien será el futuro faraón, Amenemhat I.

Ahora bien, el texto de Ipuwer menciona cómo debido a la alteración del orden social reinante en Egipto, es imposible reconocer al hijo de un hombre bien posicionado de quien no lo es (*Adm.* 2,14; 4,1) al tiempo que se señala como el  ms nbt ⁴⁴⁶ niño de su señora, es decir los niños de las grandes damas egipcias, ahora se han convertido en hijos de sus servidoras (*Adm.* 2,14), visualizando así no sólo la ruptura del antiguo orden social, sino a su vez, la caída en dependencia de estos individuos, otrora ricos. La frase presente en *Adm.* 2,14, en la cual se expresa que el niño de su señora se ha convertido en hijo de su servidora ha sido interpretada en base a una comparación mediante la cual, en tiempos de revolución social como los que relata Ipuwer, no era posible distinguir a los hijos de los ricos de los hijos de los humildes (Gardiner 1909: 30). Con todo, lo cierto es que tal paradoja no hace otra cosa más que lamentar la ruptura del orden tradicional de lo que se esperaba que fuese la sociedad egipcia (Enmarch 2008a: 84).

Otro de los actores de importancia que aparecen mencionados en las *Admoniciones* son los  Hryw nt tA, jefes de la tierra, es decir los líderes, patronos y altos funcionarios provinciales y estatales. La palabra egipcia Hry significa “aquél que está por encima”, de allí que suele traducirse como “jefe”, “capitán”, “superior” o “director” (Faulkner 1991 [1962]: 174). Muchos títulos y

⁴⁴⁶ ms, niño (Faulkner 1991 [1962]: 116); nbt, señora (Faulkner 1991 [1962]: 129).

escalafones administrativos solían contener el término Hry para denotar el rango superior de determinados personajes en el cumplimiento de sus deberes.⁴⁴⁷ Asimismo, la *Onomástica de Amenemope*⁴⁴⁸ registra el título Hry-tp n tA Dr.f “Jefe de toda la tierra” que de acuerdo con la opinión de Gardiner (*AEO* I: 32*), habría sido un epíteto de los visires que incluso pudo haber sido empleado para referirse a ciertos altos funcionarios. De esta manera, y dado que el término Hry denotaba funciones de liderazgo, no es extraño suponer que estos jefes de la tierra mencionados en las *Admoniciones* fueran, como hemos dicho previamente, líderes locales y provinciales representantes del poder estatal. Estos aparecen representados en el texto en una especie de actitud cobarde, dado que deciden huir de Egipto luego de que la Corona hubiese sido abatida por los humildes, puesto que pareciera que ya no hubiese un propósito para ellos ante la falta de un soberano (*Adm.* 8,14).

Misma situación se describe para los  qnbt nt tA, los magistrados de la tierra, quienes a diferencia de los Hryw nt tA y las Spswt que huyen, éstos son expulsados por todo el país (*Adm.* 7,9). La palabra egipcia  qnbt refiere a un sector de notables que podía incluir desde los ancianos de las comunidades hasta los asesores o consejeros del rey (Allam 1995; Enmarch 2008a: 134), aunque también podía ser utilizada para referirse a la masa general de funcionarios, magistrados o jueces del consejo local (Faulkner 1991 [1962]: 280; Quirke 1990: 54; 56; Enmarch 2008a: 134). Uno de los testimonios que poseemos de estos sujetos y su espacio de interacción procede del Primer Período Intermedio de la tumba del nomarca de Hieracópolis, Ankhtifi, ubicada en Mo’alla. En la inscripción N° 5 de su tumba -en donde Ankhtifi se autoproclama como un héroe sin igual y un patrón salvador de su nomo- se puede observar cómo Ankhtifi hizo que el consejo (qnbt) del gobernador del Alto Egipto acudiera a Hieracópolis para celebrar una conferencia (Vandier 1950: 186-187; Serrano Delgado 1993: 86; Campagno 2011: 96). De esta manera, en esta inscripción del Primer Período Intermedio ya es plausible apreciar la existencia de un consejo de notables, el llamado qnbt, que estaría compuesto por magistrados homónimos. Durante el Reino Medio, los miembros del qnbt habrían


⁴⁴⁷ Para una mayor información sobre todos los títulos del Reino Medio que comienzan con la palabra Hry se recomienda el trabajo de Ward (1982: 115-128).

⁴⁴⁸ El texto, de carácter didáctico e instructivo fue compuesto a fines de la dinastía XX y ha sido conservada en nueve copias procedentes de las dinastías XXI y XXII (Lizka 2010: 316). En 1947 Gardiner publica dicha onomástica junto con traducciones y comentarios.

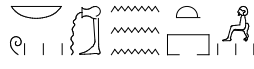
estado ligados más bien a funciones administrativas antes que judiciales, engrosando las filas de los altos magistrados y consejeros locales (Quirke 1990: 54; 56). Sin ir más lejos el comienzo del texto de la *Profecía de Neferty* se menciona a estos consejeros del *qnbt* teniendo acceso a la corte del faraón y engrosando las filas de la administración de la Residencia, lo cual los ubica en las más altas esferas de poder y rango social (Goedicke 1977: 54). Y, aún más, en dicho relato, estos consejeros -que presentan honores ante el faraón- son mandados a llamar por el propio Snefru a su propia corte con la intención de que le consigan a un hijo de ellos que pueda entretenerlo con alguna historia (*Neferty* 1-5). A su vez, en el mismo texto de las *Admoniciones* también se menciona cómo estos magistrados del *qnbt* habitaban el palacio y la Residencia real, dado que en uno de las exhortaciones realizadas por Ipuwer se clama por la destrucción de los enemigos de la Residencia que se encuentra espléndida en magistrados del *qnbt* (*Adm.* 10,6). Otra mención de los magistrados del *qnbt* ligada con la Residencia encontraremos en la pared tumba 2 ubicada en Beni Hasan perteneciente al Gran Jefe del Nomo de Oryx, Amenemhat, bajo el gobierno del faraón Sesostris I, quien se auto vanagloria de haber sido un *mrrw qnbt nt Hnw*, es decir, amado funcionario de la Residencia (Newberry 1893: 28, lámina XV). Distinta será la situación de los estos personajes a partir del Reino Nuevo, donde las fuentes los representan más bien como jueces y magistrados ligados con la justicia. Sin ir más lejos, durante el Reino Nuevo, el sistema judicial estaba compuesto por instituciones llamadas *qnbt*, conformadas por los habitantes notables locales (Allam 1991: 110). Asimismo, en este período e incluso hasta el Tercer Período Intermedio, tenemos evidencia de la existencia de una institución, la *qnbt aAt*, Gran Corte o Gran Consejo, cuyos miembros solían ser reclutado de entre los más altos dignatarios (*qnbt*) y que solía ser presidida por los visires y que habría actuado como una especie de Suprema Corte de Justicia (Allam 1991: 111; Haring 2010: 226). Hay evidencia también de que a fines de la dinastía XVIII, el faraón Horemheb estableció nuevas cortes *qnbt* tanto en el Alto como en el Bajo Egipto y dictó las normas para el gobierno de estas cortes (Haring 2010: 232). Asimismo, las fuentes legales procedentes del Reino Nuevo nos informan al respecto de cómo funcionaban estas cortes y el rol de sus magistrados. Uno de los textos más importantes en este sentido es el que se conoce como la inscripción legal de Mose, un escriba del templo del Tesoro de Ptah en Menfis bajo las órdenes de Ramsés II (Gaballa 1977: 22-32; Allam 1989). Dicha inscripción provee una descripción sobre el registro

de las tierras por parte de la Residencia e incluye en ella una disputa legal acaecida en tiempos de Horemheb por los antepasados de Mose en donde se puede apreciar el actuar del Gran Consejo (qnbt aAt) en Heliópolis -dirigido por el propio visir- junto con el accionar de los magistrados del qnbt (Allam 1989: 103; Haring 2010: 229-230; 232). Asimismo, contamos con una vasta cantidad de documentación legal procedente del poblado de Deir el-Medina que nos ilustra el accionar de la justicia y los consejos locales qnbt junto con sus magistrados (Allam 1991: 110). Y, por último, también hay evidencia de la existencia en este período de consejos y magistrados del qnbt asociados con las funciones legales y judiciales de los templos (Allam 1991: 110-111). En suma, durante el Reino Nuevo, la evidencia encontrada sugiere que estos magistrados habrían sido destacados personajes locales -nobles y altos funcionarios- que habrían conformado consejos locales qnbt en los cuales se discutían y presentaban los asuntos legales y judiciales tanto de sus comunidades locales como del Estado (Allam 1991: 111).

Ahora bien, y volviendo al texto de las *Admoniciones de Ipuwer*, la denominación qnbt nt tA podía referirse a los funcionarios y magistrados de la administración central egipcia (Enmarch 2008a: 134). Así lo vemos expresado también en el relato del *Náufrago* cuando el náufrago le dice a la Serpiente que al momento de llegar a su tierra, contará su historia ante el consejo de los magistrados de la tierra (*Náufrago* 144). Con todo, lo cierto es que de acuerdo con las representaciones analizadas estos magistrados habrían estado confinados a tareas puramente administrativas desde época heracleopolitana y hasta el Reino Nuevo, cuando, cómo hemos apreciado en el párrafo anterior, habrían adquirido ciertas funciones judiciales (Hayes 1955: 140).

Al igual que sucedía con los hijos de los altos funcionarios srw, los  msw qnbt, los niños de los magistrados del qnbt también aparecen sufriendo las consecuencias del levantamiento popular y el nuevo orden social en Egipto. De ellos se dice que se encuentran en harapos (*Adm.* 8,9), sumidos en la miseria cual los hijos de los otrora pobres. Es claro pues, que con la revolución social triunfante, los magistrados estatales han sido relevados de sus funciones y despojados, al igual que los nobles y la gran mayoría de la clase dirigente egipcia de todos sus bienes por parte de los humildes, cayendo en la pobreza y miseria.

La alteración del orden social que hemos descrito en el capítulo anterior a partir de los relatos de Ipuwer afecta con dureza a los poseedores de riqueza, propiedades y bienes. Así es posible observar en las *Admoniciones* cómo los



nbw wabwt, los señores y dueños de tumbas, es decir aquellos sujetos cuyo poder económico y prestigio social posibilitaba la construcción de una tumba, son ahora llevados a las tierras altas, abandonados en el desierto sin ningún tipo de sepultura (*Adm.* 7,8), cómo hemos apreciado previamente para los niños de pecho.

Por su parte, también se menciona cómo un



señor de propiedades o riqueza, lo ha perdido todo, ha sido expropiado y pasa la noche sediento (*Adm.* 7,10-11),

mientras que los



dueños de vestidos y ropa son descritos en harapos por Ipuwer (*Adm.* 7,11)

Resumiendo pues la posición y la condición de todos los nobles y personas ricas ligadas a la elite, el texto de Ipuwer es contundente al referirse a todos ellos bajo el término egipcio *spsw*, nobles u hombres de riqueza (Faulkner 1991 [1962]: 265), marcando cómo esta población ha caído en desgracia a causa de la revolución social que atraviesa Egipto. Es así cómo Ipuwer señala cómo mientras los nobles en general y en sentido amplio del término, se encuentran sufriendo por la situación, los *SwAw*, los hombres pobres -un grupo de población marginal sobre el cual ampliaremos información en las siguientes páginas- se regocijan (*Adm.* 2,7). Sintetizando de este modo la inversión del orden social que atraviesa gran parte del discurso de Ipuwer.

Es interesante también cómo aparece representado en el texto un alto funcionario


egipcio como lo es el *imy-r-niwt*, el Supervisor de la ciudad⁴⁴⁹ (Quirke 2004b: 111; Faulkner 1991 [1962]: 18). El término *imy-r-niwt* era uno de los títulos más comunes con los que podía asociarse la figura del visir (Grajetzki 2009: 19). De hecho, como señala Wolfram Grajetzki (2009: 19) es a fines del Reino Antiguo cuando el título *imy-r-niwt* comienza a ser introducido como un título para referirse a los visires que representaba la responsabilidad de estos sujetos en la administración de las ciudades de las pirámides, para convertirse a partir de la dinastía XI en un título tradicional de los visires. De hecho en dos narraciones del Reino Medio que tratan sobre

⁴⁴⁹ Este título no debe ser confundido con el de *haty-a*, gobernador (Grajetzki 2009: 19).

reinados del Reino Antiguo se puede apreciar la aparición de este título. Nos referimos a *Ptahhotep* y las *Instrucciones de Kagemni*.⁴⁵⁰ En la primera fuente, Ptahhotep es descrito al inicio del texto como *imy-r-niwt*, Supervisor de la ciudad y visir del rey Isesi (Pap. Prisse 4,1-2; Hagen 2012: 250), mientras que en *Kagemni*, al final del relato se menciona cómo dicho personaje es designado *imy-r-niwt* y visir bajo las órdenes del faraón Snefru (Gardiner 1946: 74, lámina XIV). Por su parte, en el Papiro Boulaq 18 del Reino Medio Tardío en el cual, como ya hemos visto en capítulos anteriores se detalla el aprovisionamiento y la salida de productos de la Residencia, también encontramos menciones a los visires bajo el título de *imy-r-niwt* (Quirke 1990: 58-59). Finalmente, vale mencionar que el título *imy-r-niwt* aparece atestiguado en el Reino Medio asociado con determinadas funciones de los visires como lo demuestra Ward (1982: 31, N° 221-225) en su análisis de los títulos administrativos durante este período. Ahora bien, volviendo al texto de las *Admoniciones*, el Supervisor de la ciudad es descrito caminando sin su escolta, es decir sin guardia alguno (*Adm.* 10,7). Al respecto, Enmarch (2008a: 168) ha comparado esta situación en la que un alto funcionario, como lo era el Supervisor de la ciudad, camine sin escolta o guardia alguno con el *Cuento del rey Neferkara y el general Saset* en donde se narra cómo el propio faraón Neferkara solía salir de noche, en solitario, sin nadie que lo acompañase para ir a encontrarse con su amante el general Saset. Así, en este relato, el hecho de que el soberano camine en solitario por las noches sin compañía, ha sido caracterizado como una situación irregular en el relato, situación por la cual Enmarch (2008a: 168) infiere que así como se suponía que los faraones debían ir siempre acompañados por sus escoltas y sus guardias, lo mismo debía de acaecer con los visires y altos funcionarios de la Corona. Por otra parte, tanto Gardiner (1909: 74) como Enmarch (2008a: 168) insisten en remarcar que la palabra egipcia *saSA* que significa “escolta” empleado en esta oración, remitiría a un antecedente del funcionario que ocupará el rol de escolta o guardia atestiguado recién a principios del Reino Nuevo (*AEO* I: 92-93*). De esta manera, en las *Admoniciones de Ipuwer*, la falta de seguridad y protección para con este funcionario, asociado al visir, reflejaría y enfatizaría pues el colapso social por el cual se encuentra lamentándose Ipuwer, puesto que la anarquía y la inseguridad es tan

⁴⁵⁰ Texto incompleto en el cual un sabio, del cual no sabemos el nombre, le imparte enseñanzas a Kagemni. El final de dicho texto se encuentra al comienzo del Papiro Prisse, antes de que comience en el mismo papiro el relato de las *Instrucciones de Ptahhotep* (Lichtheim 1973: 59; Quirke 2004a: 178). Traducción y jeroglíficos en Gardiner (1946).

dramática que el Supervisor de la ciudad, al caminar sin escoltas, se encuentra vulnerable de ser atacado en cualquier momento (Enmarch 2008a: 168).


Al lado de ello, una serie funcionarios estatales aparecen representados sufriendo -de acuerdo a lo narrado por Ipuwer- los ataques y las consecuencias de la sublevación popular. Tal es el caso de los  sSw, escribas (Faulkner 1991 [1962]: 246), que son asesinados y cuyos escritos son tomados y destruidos (*Adm.* 6, 8-9).



El título de escriba podemos encontrarlo ya desde inicios de la historia faraónica, en la dinastía I, en donde era asociado a personajes con elevado estatus social (Baines 2007: 43). El conocimiento de la escritura les habría otorgado indudablemente un prestigio social. La existencia de escuelas de escribas está atestiguada al menos desde el Reino Medio en textos literarios, lo cual no implica que antes no existieran. Dichas escuelas de escribas en donde estos personajes adquirían su conocimiento en la escritura y lectura de lengua egipcia solían ubicarse en la región de Menfis y Heliópolis (Posener 1956: 7; Galán 1998: 4). En dichos espacios no sólo se les enseñaba el arte de la escritura, sino que también se les inculcaban los valores dominantes, las ventajas de la profesión y la ideología dominante del Estado (Galán 1998: 4-5). El aprendizaje del arte de escribir se fundamentaba en la copia, el dictado y la memorización de ciertas composiciones modélicas, cartas, himnos religiosos y tratados (Galán 1998: 4). Una de las mejores representaciones idealizadas sobre la vida del escriba procede de un texto del Reino Medio conocido como la *Sátira de los Oficios*, en el cual Duau Khety, hace apreciar a su hijo -al cual lleva a la escuela a recibir la instrucción y la educación junto con los hijos de los nobles- las ventajas que posee la profesión del escriba en relación con otras actividades laborales (Roccati 1991 [1990]: 92).⁴⁵¹ Comparado con los trabajos que realiza el campesino, el soldado, los artesanos y una veintena de actividades más, se desprende del texto que la profesión de escriba es la más ventajosa (Galán 1998: 5). De este modo, la habilidad para escribir les habría conferido un elevado estatus social a los escribas a la par que les habilitaba el acceso a altos puestos en la burocracia estatal egipcia (David 2007: 248-249). Es así como durante el Reino Medio, la figura del escriba se convierte en una profesión de importancia y es solicitada desde la administración estatal, sin embargo al especializarse en una serie de actividades

⁴⁵¹ Un texto literario del Reino Nuevo, el relato de *Verdad y Mentira*, también menciona la enseñanza de la escritura a los jóvenes en escuelas. Sin ir más lejos, en dicho relato, el joven protagonista -hijo de Verdad- pese a haber aprendido a escribir con excelencia sufre la burla por parte de sus compañeros en la escuela por el hecho de no saber quién es su verdadero padre (Wente 2003a: 105-106).


de registro por sectores, terminaría equiparado con la figura del funcionario (Roccati 1991 [1990]: 91).

Volviendo al texto de las *Admoniciones*, la agresión contra los escribas y sus escritos ejemplificaría el ataque que -en medio de la revolución social- los sectores rebeldes habrían intentado infringir contra la cultura y el conocimiento de la elite egipcia a la cual intentaban derrocar (Enmarch 2008a: 118), puesto que como hemos mencionado previamente, los escribas no sólo registraban las tareas administrativas estatales, sino que reproducían con sus creaciones culturales y sus escritos didácticos, los valores dominantes de la elite social egipcia.

Muy al contrario de lo que sucede con los escribas y la gran mayoría de los funcionarios y miembros de la elite palatina es el caso de los  wdpw,⁴⁵² los mayordomos o cocineros (Faulkner 1991 [1962]: 73; *Wb.* I: 388; Ward 1982: 90-91, N° 755), los cuales aparecen representados en el texto como partícipes o beneficiarios del cambio social al afirmarse cómo estos sujetos, otrora dependientes, ahora se han convertido en amos y señores de criados, mayordomos o servidores (*Adm.* 8,2-3). Al respecto, Helck (1975: 187) ha argumentado que durante el Reino Medio estos wdpw solían estar bajo la subordinación de los wbAw, otro término egipcio para designar a los mayordomos que analizaremos más adelante, por lo cual, que ahora estos wdpw sean amos de los wbAw, denotaría el cambio de estatus social y económico acaecido con la revolución (Enmarch 2008a: 139). Durante el Reino Medio, se designaba el cargo de wdpw a aquellos funcionarios encargados de proveer bienes y alimentos desde los almacenes de provisiones, denominados Sna y que dependían del Tesoro, al interior de la Residencia y el palacio real (Quirke 1990: 38; Grajetzki 2013: 245). Poseemos evidencia de las funciones y tareas de estos mayordomos en el interior del palacio y su nexa con el exterior en un documento de fines del Reino Medio como lo es el Papiro Boulaq 18 en el cual se registra cómo estos funcionarios eran los encargados de transportar y llevar víveres desde el interior del palacio (Quirke 1990: 36; 46, nota 2). Asimismo, estos personajes son mencionados en el relato del *Campesino Elocuente* de forma peyorativa cuando el campesino acusa y compara a Rensi con estos mayordomos


⁴⁵² En el papiro, en la línea 8,2 el término aparece escrito . Una enmienda de la grafía por  es necesaria para una mejor comprensión del pasaje siguiente en donde se contrasta justamente el cambio de roles entre quienes antes eran mayordomos y ahora no; de allí que dicho término se enmiende y traduzca por mayordomos (Enmarch 2008a: 139).





o cocineros, de los cuales dice que disfrutaban asesinar, en el sentido de carniceros que sienten placer por la matanza de animales (B1 207). Distinta es su representación en *Sinuhe*, en donde en la descripción de la capital Itji-Tawy como un orden idílico (Parkinson 1998: 51, nota 68) se afirma que los mayordomos son obedientes y están ocupados en sus tareas (B 245-247).


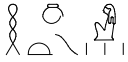



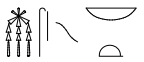



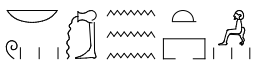

La figura del  *wpwty*, mensajero (Faulkner 1991 [1962]: 60; Ward 1982: 85, N° 707; Jones 2000: 379, N° 1407) por su parte, también aparece representada en las *Admoniciones*. La función del mensajero en la antigüedad era muy importante, puesto que estos eran los portadores de cartas y mensajes que actuaban no sólo hacia el interior del país como representantes de funcionarios ante la Corona y viceversa, sino que a su vez poseían un rol importante en las relaciones internacionales al ser emisarios o embajadores de la realeza (Valbelle 1998 [1992]: 60-61; Liverani 2008 [1995]: 374). Estos mensajeros *wpwty* podían pertenecer tanto a la administración provincial como a la central, actuando en ambos casos como agentes de la autoridad estatal (Valbelle 1998 [1992]: 60).⁴⁵³ Es interesante destacar al respecto la opinión de Moreno García (1997: 134, nota 414) quien sostiene que durante el Reino Antiguo los *wpwty* son mencionados en los documentos como mensajeros de los funcionarios *srw*. Ahora bien, dentro de la categoría de *wpwty*, sobresalen los *nsw wpwty*, es decir los mensajeros del rey, los cuales ocupaban un lugar muy prestigioso entre los mensajeros puesto que podían ser enviados a misiones a tierras extranjeras por orden del rey (Steindorff 1939: 32). Así estos sujetos no sólo debían entregar la correspondencia que le era encomendada, sino que a su vez debían poder leer e interpretar dicho mensaje para brindar las explicaciones oportunas y necesarias al destinatario de la misma si este así lo requiriese, por lo cual su función era de suma importancia (Liverani 2008 [1995]: 374). Por lo tanto, el rol del mensajero, si bien se encontraba en una posición cercana a las esferas del poder político, no por ello dejaba de ser un funcionario dependiente cuya obligación era enviar todo tipo de cometidos. Lo curioso es que si bien el mensajero, cuyo vínculo con el poder es más que claro aparece mencionado en las *Admoniciones* como un claro beneficiario del nuevo escenario, dado que Ipuwer señala cómo el mensajero -el cual aparece mencionado en general- ha dejado de ser un subordinado para pasar a ser él quien ahora se posiciona en un nivel social más elevado al punto tal








⁴⁵³ El cargo de mensajero, *wpwty* está atestiguado desde el Reino Antiguo, en un decreto real del faraón Neferkara (*Urk. I: 287, 14*).

de que puede enviar a otro personaje a cumplir su anterior tarea (*Adm.* 8,3). Una situación parecida de insubordinación en donde se aprecia la inversión del orden social es posible observar en la línea 10,2-3 de las *Admoniciones* en donde Ipuwer exhorta a destruir la realización de todas las diligencias que fueron hechas en las cuales los mensajeros habían enviado a otras personas para realizar su trabajo (Enmarch 2008a: 139).

Por último, los  sDdw mdw, contadores de historias, personajes ligados a la corte real cuyo trabajo era el de narrar historias en el seno mismo del palacio y la corte también aparecen representados en el texto. De acuerdo con el relato, producto de la revolución social desatada sobre el territorio, estos individuos se encuentran ahora sobre piedras de moler (*Adm.* 4,13), es decir realizando las tareas y trabajo duros que eran propios de los sectores más bajos de la sociedad egipcia. Mediante tal alusión y representación, es posible imaginar la posición social de estos personajes cuya vida parecía transcurrir en la corte, ligados a la diversión de la nobleza y la aristocracia egipcia. El hecho de que ahora dichos contadores de historias sean puestos a realizar los trabajos duros para los cuales no estaban preparados ni acostumbrados sería un ejemplo del cambio social dado con la revolución social.

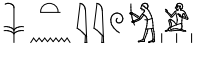

SUJETOS	MENCIONES	SECCIONES DEL TEXTO
 srw: altos funcionarios	6 veces	<i>Adm.</i> 2,5 <i>Adm.</i> 5,2 <i>Adm.</i> 7,10 <i>Adm.</i> 8,2 (singular) <i>Adm.</i> 13,11 <i>Adm.</i> 14,2
 Spswt: damas nobles	8 veces	<i>Adm.</i> 3,4 <i>Adm.</i> 4,12 <i>Adm.</i> 7,10 <i>Adm.</i> 8,8 <i>Adm.</i> 8,9 <i>Adm.</i> 8,13 <i>Adm.</i> 8,13 <i>Adm.</i> 9,1
 nbwt pr: señoras de la casa	1 vez	<i>Adm.</i> 3,3
		

wrw: grandes/ jefes	1 vez	<i>Adm. 3,8</i>
 wryt: grandes damas	1 vez	<i>Adm. 8,8</i>
 Hnwt: señoras (mujeres ricas)	1 vez	<i>Adm. 4,14</i>
 msw srw: hijos de los funcionarios	3 veces	<i>Adm. 4,3</i> <i>Adm. 5,6</i> <i>Adm. 6,13</i>
 Xrdw nw nHbt: niños de pecho	2 veces	<i>Adm. 4,3</i> <i>Adm. 5,6</i>
 sA s: hijo de un hombre	2 veces	<i>Adm. 2,14</i> <i>Adm. 4,1</i>
 ms nbt: niño de señora	1 vez	<i>Adm. 2,14</i>
 Hryw nt tA: jefes de la tierra	1 vez	<i>Adm. 8,14</i>
 qnbt nt tA: magistrados de la tierra	1 vez	<i>Adm. 7,9</i>
 msw qnbt: niños de los magistrados del qnbt	1 vez	<i>Adm. 8,9</i>
 nbw wabwt: señores de tumbas	1 vez	<i>Adm. 7,8</i>
 nb Xt: señor/ dueño de propiedades o riquezas	1 vez	<i>Adm. 7,10</i>

 nbw DAYwt: dueños de vestidos	1 vez	Adm. 7,11
 Spsw: nobles	1 vez	Adm. 2,7
 imy-r-niwt: Supervisor de la ciudad	1 vez	Adm. 10,7
 sSw: escribas	2 veces	Adm. 6,8 Adm. 6,9
 wdpw: mayordomos	1 vez	Adm. 8,2
 wpwty: mensajero	1 vez	Adm. 8,3
 sDdw mdw: contadores de historias	1 vez	Adm. 4, 3

Cuadro 3: Menciones de miembros de la nobleza, altos funcionarios, elite palatina y funcionarios

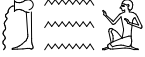
Elite sacerdotal

El texto de las *Admoniciones* también presenta una representación de ciertos personajes asociados y vinculados con la elite sacerdotal y los trabajos ligados al templo. De entre los individuos procedentes de esta elite -vinculados con las tareas religiosas del templo- es interesante observar el rol que cumplen en el relato los  nsyw, cuya traducción del término es muy dudosa y ambigua. Gardiner (1909: 64) ha sugerido en su traducción que dicha palabra significaba “carnicero” y la ha transliterado como stnyw a partir de su conexión con un verbo tardío,  stn (matar, carnear). Sin embargo, la escritura de dicha palabra posee mayor afinidad con el término egipcio nsyw, es decir rey, por lo cual hace que su transliteración sea más bien nsyw, aunque la mención de estos personajes nsyw en la realización de ciertas ofrendas y sacrificios durante el relato de Ipuwer infiere que no se puede estar haciendo

referencia a la figura del rey (Blackman 1925: 214; Enmarch 2008a: 144). La palabra *nswy*, entonces, puede relacionarse con un título que poseían los sacerdotes heracleopolitanos del dios Heryshef, el dios local de Heracleópolis (Blackman 1925: 214-215). Según la hipótesis de Aylward Blackman (1925: 215), estos sacerdotes habrían aparecido a fines del Primer Período Intermedio para asumir ciertas funciones que el rey tenía durante el período heracleopolitano, como la de supervisar los sacrificios de animales para los rituales y ofrendas. Estos sacerdotes entonces habrían sido los encargados de adorar y ofrecer sacrificios y ofrendas al dios Heryshef, un dios carnero asociado en los *Textos de los Sarcófagos* como Señor de la sangre⁴⁵⁴ y la carnicería y que también ha sido adorado como un dios creador y asociado con Osiris (Altenmüller 1977: 1015-1016; Pinch 2004 [2002]: 141). De ahí pues que una definición posible del término *nswy* sea la de sacerdotes de Heryshef (Faulkner 1991 [1962]: 139).

Ahora bien, ¿cómo aparecen estos sacerdotes *nswy* en el texto de las *Admoniciones*? Las primeras dos menciones que poseemos de ellos, los describen realizando ofrendas y sacrificios en los cuales se dice que se encuentran matando ganado por un lado (*Adm.* 8,10) y gansos que son ofrecidos a los dioses en vez de los bueyes (*Adm.* 8,12). Al respecto, si bien las ofrendas de gansos eran comunes, esta oración nos muestra que debido a la escasez de bueyes, estos sacerdotes se encuentran en cambio ofreciendo gansos (Enmarch 2008a: 145). Pero la tercera y última mención que se realiza en el papiro sobre estos personajes señala cómo los mismos toman provecho de su situación durante la crisis y sacian sus necesidades individuales con las ofrendas del templo, mientras las mujeres nobles padecen hambre (*Adm.* 9,1-2). De esta forma, la representación que se realiza de estos personajes contiene una visión negativa, puesto que son retratados tomando provecho para sí mismos de las ofrendas de los templos y robando por tanto al Estado egipcio. El hecho de que hayan sido sacerdotes cuyo origen se encontraba ligado al período heracleopolitano puede hacernos imaginar el porqué de la visión negativa. Es así como si tenemos en cuenta que el relato es una obra de los soberanos tebanos del Reino Medio es factible pensar en una posible imagen negativa y peyorativa, que se habría construido a principios del Reino Medio, acerca de sus antiguos enemigos del nomo de Heracleópolis a la hora de legitimar su actual poder en el trono.


⁴⁵⁴ *TS V 257* (de Buck 1954; Faulkner 1977: 67-68).

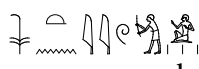
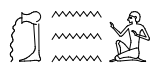

Por su parte los  sacerdotes *wab*, (Faulkner 1991 [1962]: 57) también son representados en la fuente aunque -a diferencia de los sacerdotes *nsyw*- no son considerados de forma peyorativa, al contrario, son mencionados sufriendo las consecuencias del desorden social y político puesto que al igual que sucedía con los *wrw*, la escasez de productos suntuarios hace que sea imposible lograr un enterramiento acorde a sus necesidades. En el antiguo Egipto, la figura del sacerdote se encontraba arraigada a la realidad política y social del país (Pernigotti 1991 [1990]: 148). De ahí que dichos personajes sufran las mismas consecuencias que los altos funcionarios o los denominados “grandes” de la sociedad egipcia. Dentro de la jerarquía sacerdotal se encontraban por un lado los individuos vinculados con el alto clero, los cuales se encargaban del culto y de las funciones directivas, mientras que por otra parte se encontraban quienes se asociaban con las tareas auxiliares propias del bajo clero (Pernigotti 1991 [1990]: 162). Con todo, tanto los sujetos ligados al alto como al bajo clero compartían la realización de los trabajos de purificación ritual, situación que les habría conferido a todos ellos el título *wab* cuyo significado es puro (Pernigotti 1991 [1990]: 162). Así, pues, los sacerdotes *wab* eran los más típicos del antiguo Egipto, dado que mediante dicho término se aludía a la gran mayoría de los sacerdotes egipcios que realizaban las tareas de purificación en las ceremonias religiosas (*AEO* I: 47-48*; 53*). Al margen de ser una amplia categoría de sacerdotes de bajo rango, estos sacerdotes *wab* poseían una jerarquía interna y eran los encargados de realizar -además de las purificaciones rituales- una serie de tareas no necesariamente ligadas con el culto como lo era la tarea de llevar en andas a la barca divina durante las procesiones (Pernigotti 1991 [1990]: 164-165).

Ahora bien, el hecho que pertenezcan a la jerarquía inferior del sacerdocio egipcio no quita que hayan podido enriquecerse y poder poseer tumbas -donde habrían sido enterrados según Ipuwer con los mismos productos suntuarios que los *wrw*- gozando así de los privilegios de pertenecer a la elite sacerdotal. Al ser miembros de aquella elite sacerdotal y al formar parte de las masas ordinarias del clero egipcio no ha de extrañarnos su representación como activos agentes en varios de los textos literarios del período.⁴⁵⁵ Y, dentro de este contexto, es curioso destacar el texto de las *Lamentaciones de Khakheperrasnebu* en el cual dicho personaje es un sacerdote *wab* de

⁴⁵⁵ Rauser, el esposo de Redjedet, en el último cuento del Papiro Westcar es un sacerdote *wab*.

Iunu, la ciudad de Heliópolis. Este hecho -en el cual un miembro de ese grupo de sacerdotes es el personaje principal de un relato egipcio del período- nos induce a pensar en la importancia que habrían adquirido dichos sacerdotes en base a las representaciones que poseemos de ellos en los textos literarios.


Por último en lo que concierne a la representación de la elite sacerdotal en las *Admoniciones*, nos encontramos con las  *xnyt*, las cantantes *henyt* (Faulkner 1991 [1962]: 192), las cuales aparecen retratadas fuera de sus ocupaciones habituales puesto que se encuentran ahora trabajando en los telares como tejedoras e impartiendo lamentos a la diosa Meret (*Adm.* 4,12-13). El título *henyt* era un título que a partir del Reino Medio solía designar a las sacerdotisas de la diosa Hathor encargadas de tocar ciertos instrumentos como el sistro (Green 1983: 32). Estas cantantes *henyt* pertenecían pues al grupo de músicos y percusionistas del templo y eran mujeres bailarinas que cantaban, entonaban música y tocaban ciertos instrumentos como los sistros y las pandeetas (Ward 1982: 132, N° 1126-1128; Quirke 2004b: 129; Enmarch 2008a: 101) a las que podemos encontrar también en los *Cuentos del Papiro Westcar*, cuando las diosas Isis, Neftis, Meskhenet, Heket se presentan ante la casa de Rauser, transformadas en cantantes *henyt* dispuestas a ayudar el parto de los tres niños, hijos de Ra que se encontraban en el vientre de Redjedet (*Westc.* 10,1; 11,24). Por tanto, que este grupo de mujeres cantantes adoradoras de la diosa Meret⁴⁵⁶ y vinculadas al templo ahora se hallen trabajando en talleres o telares, evidencia un cambio en las relaciones sociales y es una muestra del desorden social reinante.


SUJETOS	MENCIONES	SECCIONES DEL TEXTO
 nsyw: sacerdotes <i>nsyw</i>	3 veces	<i>Adm.</i> 8,10 <i>Adm.</i> 8,12 <i>Adm.</i> 9,1-2
 wab: sacerdotes <i>wab</i>	1 vez	<i>Adm.</i> 3,7
 <i>xnyt</i> : cantantes <i>henyt</i>	1 vez	<i>Adm.</i> 4,12

⁴⁵⁶ Diosa tutelar del canto (Enmarch 2008a: 101).

Especialistas y trabajadores de oficios


En el texto de las *Admoniciones* también podemos encontrar una descripción de ciertas ocupaciones y oficios. Así aparecen representados al inicio del actual relato una amplia gama de trabajadores con ocupaciones y conocimiento de unos oficios ligados tanto al ámbito urbano como rural, como lo eran los porteros, los lavaderos, los cazadores de aves, los reposteros y los cerveceros. A pesar del estado fragmentario del inicio del relato, es posible observar como la gran mayoría de estos personajes son presentados en rebeldía contra sus oficios y actividades.

Los primeros trabajadores que encontramos son los  iryw-aa, los porteros o guardianes de las puertas (Faulkner 1991 [1962]: 25) que en vez de custodiar las entradas a los recintos en los que estaban asignados, deciden desacatar sus antiguas funciones y planean entrar a saquear (*Adm.* 1,1). El título iry-aA, portero (Ward 1982: 61, N° 500), era utilizado generalmente para referirse a los sirvientes privados tanto de los hogares privados como del templo (*AEO* I: 90*). Así por ejemplo, podemos observar en el relato de *Verdad y Mentira*⁴⁵⁷ como Verdad, uno de los personajes de dicha narración, es colocado por la Enéada como iry-aA, portero o guardián de la casa de Mentira y luego es nombrado portero de la casa de la Dama (Pap. Chester Beatty II 2,3; 4,1). Por otra parte, de acuerdo a las listas procedentes de un templo de Lahun, el título iry-aA parece haber sido un título muy común y sin una importancia social relevante en el Reino Medio puesto que, en dicha lista, los porteros aparecen mencionados hacia el final de la misma junto con poblaciones extranjeras (Hayes 1955: 30). Asimismo, encontramos menciones a estos sujetos en el Papiro Brooklyn 35.1446 en una lista en la cual se destacan ciertas designaciones, como la de portero o guardián del granero de las tierras arables de distrito de Akhmin (Quirke 1990: 132).


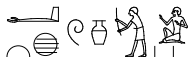
También son mencionados desobedeciendo sus tareas los  rxtyw, es decir los lavaderos (Gardiner 2007 [1927]: 473; Faulkner 1991 [1962]: 152; *Wb.* II: 448) que rehúsan transportar sus cargas y cumplir con sus tareas (*Adm.*

⁴⁵⁷ El cuento de *Verdad y Mentira* se encuentra conservado en el Papiro Chester Beatty II en el Museo Británico. Algunas ediciones, traducciones y comentarios pueden encontrarse en: Gardiner (1932); Théodoridès (1969: 85-105); Lefebvre (2003 [1982]: 167-174); Wente (2003a: 104-107) y López (2005: 155-160).

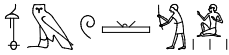
1,2). En otros dos relatos del Reino Medio, el *Campeño Elocuente* y la *Sátira de los Oficios* encontramos representaciones sobre estos lavaderos. Así en el *Campeño*, se dice del lavadero que es un sujeto miserable (B1 200), mientras que en la *Sátira de los Oficios*, se describe al trabajo del lavadero como una profesión para nada agradable. De acuerdo con este último texto, los lavaderos corren peligro al realizar sus tareas puesto que al lavar las ropas en las orillas de las costas puede de ser atacados por cocodrilos, al tiempo que se describe lo penoso de su situación puesto que deben lavar la suciedad del otro (Pap. Sallier II VII, 2-6). Por tanto, de las representaciones conocidas sobre dicha ocupación, deducimos que la situación de estos sujetos no parece ser muy positiva y agradable.

Por su parte, se menciona en las *Admoniciones* a los  grgw-*Apdw*, cazadores de aves (grg = cazadores, Faulkner 1991 [1962]: 290) que se han convertido en soldados, alineando a las tropas para la batalla (*Adm.* 1,3). A partir de esta mención, Gardiner (1909: 19) ha planteado la idea que los hombres son arrastrados a la rebeldía por la guerra civil y el caos social que imperaba en Egipto, abandonando sus trabajos y convirtiéndose en soldados y saqueadores.

Los cazadores de aves también serán retratados en la *Sátira de los Oficios* de forma poco feliz al sostener que se trataba de una de las profesiones egipcias más miserables puesto que se pasa el día persiguiendo aves en el cielo o arriesgando su vida en las costas -donde coloca las trampas- debido al peligro de los cocodrilos (Pap. Sallier II VIII, 6-8; IX, 2). Al respecto, es necesario aclarar el carácter sesgado de la fuente conocida como la *Sátira de los Oficios*, dado que en ella se destaca la profesión del escriba por sobre el resto de las demás ocupaciones y profesiones.

Ahora bien, vale mencionar que en el contexto inicial del Papiro Leiden I 344, en donde como hemos sostenido se menciona la rebeldía de ciertos trabajadores con sus tareas, también son mencionadas dos profesiones, aunque el estado fragmentario del papiro nos hace imposible observar la representación de los mismos. Nos referimos a los  bnrytyw reposteros o pasteleros (Faulkner 1991 [1962]: 83; *AEO* I: 66*) encargados de confeccionar las tortas y dulces (*Adm.* 1,1) y a los  atxw cerveceros (Faulkner 1991 [1962]: 51) encargados de elaborar la cerveza para las raciones diarias (*Adm.* 1,4). Desafortunadamente carecemos de





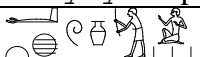
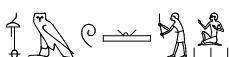
representaciones de estos sujetos en otros textos y fuentes egipcias del período que nos permitan comprender cómo eran vistos estos sujetos por parte de la elite.

Por último, dentro de lo que podríamos considerar como trabajadores con profesiones o especialistas representados en el texto, se encuentran los  Hmw,⁴⁵⁸ artesanos (Faulkner 1991 [1962]: 170). Para Enmarch (2008a: 150) dicho término refería a un vasto grado de trabajadores estatales, pero sobre todo era empleado para nombrar y diferenciar a los artesanos de los trabajadores agrícolas y de los funcionarios. También estos sujetos solían ser asociados como carpinteros (*AEO* I: 66*). Sus actividades solían estar concentradas en el ámbito palatino, dado que allí era donde se encontraban los talleres en los cuales estos artesanos acostumbraban a trabajar (Grajetzki 2013: 252). Una de las representaciones que poseemos de la *Sátira de los Oficios*, describe al trabajo del artesano como agobiante y agotador, puesto que se pasa gran parte de la jornada con el cincel en la mano y ni siquiera la noche -con el final de la jornada de trabajo- lo salva del descanso, puesto que si es necesario debe trabajar todo el tiempo que sea necesario para cumplir con su producción (Pap. Sallier II IV, 8-V, 1). Aquí es necesario volver a insistir en el carácter sesgado de la fuente, dado que la imagen negativa de la profesión del artesano contrastaría con los beneficios de seguir la profesión del escriba. Por otra parte, en el *Cuento de Sinuhe* se menciona cómo estos artesanos han construido una mansión para Sinuhe a su regreso (B 290). Ahora bien, de acuerdo con el relato de Ipuwer, los artesanos aparecen mencionados en actitud de rebeldía, pues se dice de ellos que no están en sus trabajos y han cesado de trabajar (*Adm.* 9,6) ante el desorden que está atravesando Egipto. Esta situación puede ser comprendida si tenemos en cuenta el hecho -según lo narrado por Ipuwer- de que el palacio y la Residencia real han sido objeto de ataques por la muchedumbre, razón por la cual estos sujetos que solían trabajar en los talleres del mismo, ahora no pueden hacerlo o bien se niegan a ello en clara rebeldía.

Bien pareciera por todo lo anterior que la imagen que emerge de la población trabajadora que poseía un oficio u ocupación en la sociedad egipcia del Reino Medio a partir del texto de las *Admoniciones de Ipuwer* es poco feliz. Sin ir más lejos, la representación que poseemos de todos estos individuos apunta a remarcar su rebeldía y



⁴⁵⁸ La palabra Hmw abarca a un gran número de trabajadores estatales, sobre todo a los artesanos (Enmarch 2008a: 150).

su insubordinación. Más aún, el relato analizado es más que claro a la hora de reprobar las actitudes y acciones de estos sujetos en medio de la revolución social.

SUJETOS	MENCIONES	SECCIONES DEL TEXTO
 iryw-aA: porteros	1 vez	Adm. 1,1
 rxtyw: lavaderos	1 vez	Adm. 1,2
 grgw Apdw: cazadores de aves	1 vez	Adm. 1,3
 bnrytyw: reposteros	1 vez	Adm. 1,1
 Atxw: cervecedores	1 vez	Adm. 1,4
 Hmw: artesano	1 vez	Adm. 9,6

Cuadro 5: Menciones de trabajadores de oficios y especialistas

Los *nedyesw*

Hacia fines del Reino Antiguo⁴⁵⁹ y sobre todo durante el Primer Período Intermedio aparece un nuevo sector social -presente sobre todo en las tramas y ficciones de la literatura del Reino Medio-⁴⁶⁰ denominados bajo el nombre de  nDs (*nedyes*). Esta palabra, deriva del término  nDs que significa “pequeño” o “chico” (Gardiner 2007 [1927]: 577; Faulkner 1991 [1962]: 145), de allí que algunos autores hayan traducido a esta categoría social bajo el calificativo de “hombre pequeño”.⁴⁶¹ Mientras que otras denominaciones posibles para esta palabra son también

⁴⁵⁹ Para Pirenne (1948 [1947]: 129, nota 6), la primera mención del término nDs procedería de los *Textos de las Pirámides*, aunque el autor no aclara ni el contexto ni el conjuro en el cual son mencionados.

⁴⁶⁰ Encontramos representaciones y alusiones de los nDs en: las *Instrucciones de Merikara*; el *Diálogo de un hombre con su ba*; las *Instrucciones de Amenemhat*; la *Profecía de Neferty*; el *Cuento del Náufrago*; los *Cuentos del Papiro Westcar* y las *Admoniciones de Ipuwer*.

⁴⁶¹ “der Kleine” Wb. II: 385; Franke (1998); Allen (2000: 461). Quirke (2004a: 141; 143) traduce en dos pasajes de las *Admoniciones de Ipuwer* la palabra nDs por “small man” (hombre pequeño), mientras que la misma palabra es traducida en otros pasajes (*Adm.* 9,12; 9,14; 13,4; 14,5) como “fellow” (hombre,

las de “hombre común”,⁴⁶² “ciudadano”,⁴⁶³ “plebeyo”,⁴⁶⁴ “hombre pobre”,⁴⁶⁵ “hombre libre”⁴⁶⁶ y el anacrónico término de “burgués”.⁴⁶⁷

En opinión de Moreno García (1997: 34), los *nedyesw* (nDsw) pueden ser definidos pues como un grupo intermedio entre los campesinos empobrecidos y los siervos por un lado y los funcionarios y la nobleza palatina, capaces de ser poseedores terratenientes. Para Kóthay (2013: 485), pues, el término nDsw, incluiría a un grupo heterogéneo de personas que se encontraban por debajo de los funcionarios, que podían realizar actividades militares e incluso poseer ciertos títulos y acceso a ciertos privilegios. En otras palabras, serían campesinos propietarios pero que se encontraban amenazados por otros sectores más enriquecidos de la sociedad (Moreno García 2004: 17). Por su parte, Jacques Pirenne (1948 [1947]: 129; 141) sostuvo que los *nedyesw*

sujeto). Esta última traducción también es realizada por Quirke (2004a: 78-80; 132,135) en los *Cuentos del Papiro Westcar*, el *Diálogo de un hombre con su ba* y la *Profecía de Neferty*, reflejando así la dificultad y la carencia de criterios básicos de uniformidad para traducir dicho término por parte de este autor.

⁴⁶² En su traducción de la *Profecía de Neferty*, López (2005: 29) traduce la palabra nDs por “hombre común (= ni noble ni cortesano)”.

⁴⁶³ Faulkner (1991 [1962]: 145). Simpson (2003b: 14-16; 18) en su traducción de los *Cuentos del Papiro Westcar* lo traduce como “townsman” (habitante de ciudad, ciudadano). Lo mismo realizará Tobin (2003c:215) en su traducción de la *Profecía de Neferty*, al traducir dicho término como “citizen” (ciudadano). Aunque en sus traducciones de el *Diálogo de un hombre con su ba* y las *Admoniciones de Ipuwer*, traducirá el término como “peasant” (campesino) (Tobin 2003b: 182; Tobin 2003a: 192, 196). Destacándose asimismo, la falta de criterio para definir el mismo término en las *Admoniciones de Ipuwer* donde también es traducido por dicho autor como “pauper” (indigente) en *Adm.* 9,12; “commoner” (plebeyo) en *Adm.* 9, 4; 13,4 y “common folk” (gente del común) en *Adm.* 14,5 (Tobin 2003a: 202; 206; 208).

⁴⁶⁴ De acuerdo con la gramática y el diccionario de Gardiner (2007 [1927]: 577) y Faulkner (1991 [1962]: 145). En su traducción de *Diálogo de un hombre con su ba* Faulkner (1973b: 204) traduce el término por “peasant” (campesino); en las *Admoniciones de Ipuwer*, lo traduce de diferentes formas de acuerdo al contexto. Así lo traduce como “poor man” (hombre pobre) en *Adm.* 2,9; “commoners” (plebeyos) en *Adm.* 5,13; 9,12; 9,14 (Faulkner 1973a: 217; 223). Misma traducción del término utiliza en la *Profecía de Neferty* (Faulkner 1973c: 235). Por su parte Parkinson (1998: 106-108; 112; 134; 157; 171; 176; 182; 187; 188) traduce todos los términos nDs que aparecen en ciertos textos literarios del Reino Medio -*Cuento del Papiro Westcar*, las *Admoniciones de Ipuwer*, la *Profecía de Neferty* y el *Diálogo de un hombre con su ba*- bajo la denominación inglesa de “commoner”, que en español significa “plebeyo”. Misma traducción realizó Enmarch (2008a: 78; 112; 157; 192; 201). Mientras que López (2005: 90-91; 93) también traduce dicha palabra egipcia por plebeyos en su traducción de los *Cuento del Papiro Westcar*.

⁴⁶⁵ De acuerdo con la gramática y el diccionario de Gardiner (2007 [1927]: 577). Asimismo en su estudio y traducción del Papiro Leiden I 344 que contiene el texto de las *Admoniciones de Ipuwer*, Gardiner (1909: 27; 44; 71; 85; 90) traduce el término nDs como “poor man” (hombre pobre).

⁴⁶⁶ Loprieno (1996c: 409) considera que los nDsw son “free citizens” (hombres libres o ciudadanos libres).

⁴⁶⁷ Las traducciones realizadas por Lefebvre (2003 [1982]: 95-97; 114) de los *Cuentos del Papiro Westcar* así como de la *Profecía de Neferty*, traducen el término nDs por la palabra “burgués”. Según Serrano Delgado (Trad. de Lefebvre 2003 [1982]: 114, nota 11), la traducción del término nDs por “burgués” nada tendría de peyorativo, y se utilizaría para denominar a cualquier sujeto que no posee un común acceso a la corte real, como los nobles, pero que por su talento, estado o fortuna es digno de consideración.

habrían sido una pequeña burguesía conformada por empleados, lavaderos, obreros, cerveceros, bedeles y artesanos, entre otros, que se distinguían por su condición de hombres jurídicamente libres.⁴⁶⁸

Su posición intermedia en la sociedad egipcia ha sido interpretada por algunos autores como un hecho significativo que reflejaría la emergencia de una especie de “clase media” durante el Primer Período Intermedio que se consolidaría en el Reino Medio.⁴⁶⁹ Así, Loprieno (1996c: 409) ha planteado que uno de los fenómenos sociales más destacados de la transición del Reino Antiguo al Reino Medio es la aparición de una “clase de ciudadanos libres”, los *nedyesw*, o *wab*⁴⁷⁰ que se encontrarían eximidos de las corveas estatales, y quienes en su búsqueda de emancipación intelectual -la cual se encuentra resaltada en las fuentes por su eficiencia- habrían llegado a poseer una cierta independencia económica.⁴⁷¹ Esta noción ha sido cuestionada por Franke (1998: 45) para quien la carencia de documentos que prueben lo sostenido por Loprieno hace que sea muy complicado sostener el argumento de una supuesta libertad e independencia económica de los *nedyesw*. Así de acuerdo con su opinión, el término *nDs* aludía a aquellos hombres que poseían ciertos recursos, pero que necesitaban de la protección de los poderosos (Franke 1998: 33-48).

Sin ir más lejos, en numerosas inscripciones y autobiografías procedentes del Primer Período Intermedio podemos encontrar alusiones a los *nedyesw*. Entre las autobiografías y estelas que contienen dichas referencias se destacan: la *Estela de Hekaib*,⁴⁷² la Estela Cairo CG 20503,⁴⁷³ la *Estela de Iti*,⁴⁷⁴ la *Estela de Qedes*,⁴⁷⁵ la

⁴⁶⁸ Esta teoría de Pirenne se inscribe dentro de un contexto historiográfico en el cual predominaba la noción de la existencia de un feudalismo durante el Primer Período Intermedio en Egipto. Sobre esta teoría véase Daneri de Rodrigo (1992: 11-12; 19-27).

⁴⁶⁹ Al respecto véase la obra de Richards (2005: 7-9; 14-17), quien es una de las autoras que en base a la evidencia funeraria de inicios del Reino Medio ha argumentado a favor de la existencia de una clase media egipcia.

⁴⁷⁰ El término *wab* hace referencia a los hombres libres que no estaban obligados a cumplir con los trabajos de las corveas estatales en el Reino Medio (Goedicke 1967a: 94; Ward 1971: 28, nota 109; Enmarch 2008a: 88).

⁴⁷¹ Una postura parecida sostiene Kóthay (2013: 489) quien señala que la diferencia entre los *nDsw* y los *Hwꜣrw*, los hombres humildes, se fundamentaba más bien en una cuestión fiscal según la cual los *nDsw* gozaban de la protección de ciertos impuestos y obligaciones, mientras que los *Hwꜣrw* no gozaban de tal privilegio.

⁴⁷² BM 1671. Traducción y jeroglíficos en Polotsky (1930).

⁴⁷³ Traducción tomada de Moreno García (2004: 92).

⁴⁷⁴ Cairo 20001. Traducción en Lichtheim (1973: 88; 1988: 31-32); Daneri de Rodrigo (1992: 136).

⁴⁷⁵ Berlín 24032. Estela de un soldado, Qedes, procedente del sitio de Gebelein. Traducción en Lichtheim (1973: 90); Daneri de Rodrigo (1992: 143); Richards (2005: 23-24).

Inscripción autobiográfica de Sennedyesw,⁴⁷⁶ la *Inscripción autobiográfica de Hornakht*,⁴⁷⁷ la *Inscripción del nomarca Kheti I*,⁴⁷⁸ la *Inscripción del nomarca Tefibi*,⁴⁷⁹ la *Inscripción del nomarca Neheri I*,⁴⁸⁰ la *Inscripción de Thothnakht, gran sacerdote de Thoth*,⁴⁸¹ la *Inscripción de Kay*⁴⁸² y la Estela El Cairo 15675.⁴⁸³ En dichas estelas y autobiografías se representa y grafica por un lado a sujetos que poseían una tumba y que se autodenominan como *nedyesw* excelentes o valientes, y por otro lado a nomarcas o funcionarios que manifiestan una preocupación social por la situación y la protección de los *nedyesw*. De esta manera, los *nedyesw* suelen aparecer en estas inscripciones como un determinativo identitario del sujeto que relata la inscripción autobiográfica, es decir que los propios sujetos que relatan sus acciones se identifican como *nedyes* o bien para designar a un grupo de personas que son protegidas, respetadas o que se destacan por su valentía e inteligencia con las que el narrador de la autobiografía no suele identificarse (Musacchio 2006: 80).

Lo cierto es que las fuentes del Primer Período Intermedio comienzan a señalar una dicotomía estereotipada en la cual se contraponen dos sectores de la sociedad egipcia, los *wrw* o *aAw* “grandes”, por un lado, y los *nedyesw* como “humildes” o “pequeños” por el otro, emergiendo así un escenario social polarizado entre dos sectores sociales, el cual a su vez nos revela la existencia de ciertas desigualdades hacia el interior de la sociedad egipcia (Moreno García 2004: 91).

Con todo, pues, mediante el término *nDs* se hacía referencia a una amplia categoría social conformada por ciudadanos libres que si bien podían poseer ciertos recursos, eran vistos de manera favorable por los oficiales y funcionarios del Reino Medio como hombres pobres que necesitaban protección (Doxey 1998: 196). Resumiendo pues, *nDs* era un término general empleado durante el Primer Período Intermedio y el Reino Medio que hacía referencia a un amplio sector social que se encontraba entre la alta elite y los sectores más bajos de la sociedad (Franke 1998: 46;

⁴⁷⁶ JE 32139. Procedente del sitio de Dendera y fechada para la primera mitad de la dinastía XI (Petrie 1898: lámina X). Traducción en Musacchio (2006: 73).

⁴⁷⁷ JE. 46050. Traducción y jeroglíficos en Abdalla (1993). También véase la traducción y los trabajos de Musacchio (2006) y Franke (2006).

⁴⁷⁸ Traducción en Lichtheim (1988: 27-29) y Daneri de Rodrigo (1992: 148).

⁴⁷⁹ Jeroglíficos y comentarios en Brunner (1937: 17-26; 42-61). Traducción en Daneri de Rodrigo (1992: 149).

⁴⁸⁰ Jeroglíficos y comentarios en Anthes (1964: 42-47). Traducción en Daneri de Rodrigo (1992: 153).

⁴⁸¹ Jeroglíficos y comentarios en Anthes (1964: 52-53). Traducción en Daneri de Rodrigo (1992: 154).

⁴⁸² Jeroglíficos y comentarios en Anthes (1964: 54-56). Traducción en Daneri de Rodrigo (1992: 155).


⁴⁸³ Traducción tomada de Moreno García (2004:281).

Enmarch 2008a: 78). Y si bien la relevancia social precisa de esta población nos es incierta, sabemos por el contrario que dicho término habría caracterizado a ciertas personas que poseían títulos y una considerable riqueza o sabiduría, como lo son el caso del mago Djedi en el cuarto cuento del Papiro Westcar (*Westc.* 7.1; 7,2) o del sacerdote Neferty en la *Profecía de Neferty* (Parkinson 1996a: 142). Sin ir más lejos el propio Neferty es un nDs que a su vez es un sacerdote lector, escriba y un hombre de riquezas (*Neferty* 8-12).

Sin ir más lejos, en la gran mayoría de los relatos y ficciones del Reino Medio nos encontramos con las representaciones de estos personajes bien como colectivos grupales o como individuos particulares. Así, por ejemplo, podemos observarlos representados como individuos particulares en el segundo cuento del Papiro Westcar, en el cual un *nedyes* es el protagonista de una historia en la cual dicho personaje se encontraba teniendo amoríos clandestinos con la mujer del sacerdote-lector Ubaoner (*Westc.* 1,20-2,1; 2,10; 3,10; 3,22; 4,5-4,10). Asimismo, en el *Náufrago* el personaje principal es llamado *nedyes* por la serpiente de la isla (*Náufrago* 70; 82-84; 110-111; 158-159). Finalmente, en el *Diálogo de un hombre con su ba* encontramos la representación de un *nedyes* con su familia que cultiva su parcela y carga su cosecha en el barco, lo cual nos permite inferir sobre la capacidad de posesión de tierras que dichos personajes podían llegar a alcanzar (Pap. Berlín 3024 68-85). Al mismo tiempo, como hemos sostenido previamente, encontramos representaciones de estos personajes como un colectivo social. En *Merikara*, ya hemos observado en las páginas anteriores cómo se aconsejaba no distinguir al hijo de un hombre del hijo de un *nedyes* (*Mer.* 61). Por su parte en las *Instrucciones de Amenemhat I*, cuando se relata sobre la negligencia de la servidumbre y lo sorprendente del hecho del asesinato de Amenemhat I durante la noche a manos de sus guardias, se expresa con ironía lo sorprendente de tal situación que es tan inusual como mandar mujeres al ejército o que los *nedyesw* se arruinen por sus propias acciones (Pap. Millingen 2,7-2,9). Por último, en *Ptahhotep*, se señala que no se debe ser arrogante cuando se esté en frente de los *nedyesw*, por su condición humilde (Pap. Prisse columna 7,7-9).



Ahora bien, un protagonismo especial tendrán los nDsw en el escenario revolucionario y cuasi apocalíptico que describe y relata Ipuwer en las *Admoniciones*. Al respecto, ya hemos hecho referencia a la figura particular y compleja del *nedyes* para la sociedad egipcia del Primer Período Intermedio y del Reino Medio, en dónde

podríamos situarlos como aquellos sectores libres, propietarios de ciertos bienes que se ubicarían en una posición intermedia entre los dependientes y las clases altas egipcias. Si bien no se menciona a ningún *nedyes* en particular, el texto de las *Admoniciones* los describe sufriendo las consecuencias del caos político y social, y son tratados con cierta simpatía y compasión por parte de Ipuwer (Enmarch 2008a: 78; 193). Son precisamente estos sujetos quienes aparecen en el texto exclamando horrorizados ante el desorden social (*Adm.* 2,9), deambulando por las calles, despojados de todos sus bienes y abandonados a su propia miseria (*Adm.* 5,13), mendigando (*Adm.* 9,12), vigilando hasta que llegue el amanecer (*Adm.* 9,14), de quienes se dice que uno se esconde en los arbustos para emboscarlos (*Adm.* 13,4) y son quienes terminan siendo encontrados sobre las paredes y muros (*Adm.* 14,5). Por lo tanto, este sector social, si bien por su condición económica puede ser asociado más bien con los sectores populares, son tratados de forma diferente a los sectores bajos egipcios contra los cuales Ipuwer arremete. Así a diferencia de aquellos -que como veremos más adelante son tratados de forma peyorativa y gozando del nuevo orden social- hemos observado como los *nedyesw* aparecen representados por Ipuwer como víctimas del movimiento social y sufriendo sus nefastas consecuencias.

SUJETOS	MENCIONES	SECCIONES DEL TEXTO
 nDs: <i>nedyes</i>	6 veces	<i>Adm.</i> 2 9 <i>Adm.</i> 5,13 (plural) <i>Adm.</i> 9,12 <i>Adm.</i> 9,14 <i>Adm.</i> 13,4 (plural) <i>Adm.</i> 14,5 (plural)

Cuadro 6: Menciones de *nedyes*

Población dependiente

De entre la población dependiente egipcia se destacan los  Hmw “criados”, “servidores” (Faulkner 1991 [1962]: 169)⁴⁸⁴ y los  bAkw cuyo significado

⁴⁸⁴ Esclavos para Gardiner (2007 [1927]:581). Si bien en el Reino Nuevo, dicho término también se empleará con frecuencia para referirse a la población esclava, las relaciones económicas que implican a servidores y a esclavos son confusas y dificultan la definición precisa del término (Zingarelli 2004: 9).

también suele traducirse como “criados” o “servidores” (Gardiner 2007 [1927]: 563; Faulkner 1991 [1962]: 79). Al respecto, la línea que separa o distingue a esta población trabajadora, los bAk_w y los Hm_w , es muy permeable y dudosa por lo cual es muy difícil dar una definición exacta y precisa de cada término. En opinión de Grajetzki (2006: 145-146), una posible distinción puede conjeturarse para diferenciarlos en el Reino Medio. De acuerdo con su planteo, los bAk_w serían criados o sirvientes ligados más bien al ámbito privado, mientras que los Hm_w pertenecerían más bien al ámbito estatal del palacio o el templo, asociados como sirvientes reales y por tanto, más vinculados a las instituciones y oficinas estatales. Sin embargo, las fuentes son ambiguas con respecto a esta separación propuesta por Grajetzki puesto que en el *Cuento de Sinuhe*, por ejemplo, el propio Sinuhe se denomina asimismo como un bAk del faraón (Pap. Berlín 10499 3; B 3022 202; 204; 213; 223; 234; 235); es decir, un servidor del palacio real y no de un ámbito privado como sostendría la clasificación realizada por Grajetzki. Similar representación encontramos en las *Instrucciones de Amenemhat I*, en donde se asocia a los bAk_w -que han sido negligentes- con los funcionarios o servidores directos del rey, es decir ligados al ámbito de la corte real. Por otra parte, una misma situación es plausible de observar -en referencia a los Hm_w - en los *Cuentos del Papiro Westcar*, en donde se menciona que el mago y nDs Djedi poseía en su hogar bajo su mando a un sirviente Hm (*Westc.* 7,15), que de acuerdo con la división planteada previamente, serían los sirvientes o criados ligados al ámbito estatal o del templo y no a un personaje particular. Por lo tanto, dada la ambigüedad de las fuentes a la hora de referirse y definir a la población Hm_w y bAk_w , nuestro enfoque considerará a ambas categorías sociales como sirvientes o criados que podían estar vinculados tanto a un individuo como a una institución por igual.

En las *Admoniciones*, si bien no se brinda información precisa acerca de las actividades específicas de estos sectores, se puede argüir en base a la escueta descripción que todos estos trabajadores se encontrarían más bien ligados a las tareas domésticas y urbanas más que a los trabajos del campo. Por otra parte, ya hemos hecho referencia a la ambigüedad que se nos presentaba a la hora de delimitar las diferencias entre los distintos tipos de servidumbre o esclavitud en relación con los términos bAk y Hm . Lo cierto es que el texto de las *Admoniciones* representa a la gran mayoría de esta población servil desobedeciendo e incluso desafiando a sus amos y tomando las posesiones que encuentra.

Mencionados y representados a lo largo del texto se encuentran tanto los Hmw, sirvientes o criados como las Hmwꜥt sirvientas o criadas, sin embargo el rol que ocupan las Hmwꜥt es más significativo y distinto. Las referencias que se hacen de los Hmw se asocian más con su tristeza y su abandono por parte de sus antiguos dueños, cómo si acaso el autor del texto tuviera una cierta piedad o lástima por ellos, mientras que también aparecen mencionados merodeando por toda la tierra al quedar -se supone- libres (*Adm.* 2,5; 5,9). Si bien los Hmw solían estar asociados a las tareas agrícolas (Berlev 1987: 154) -siendo su estatus bastante incierto- Enmarch (2008a: 74) infiere que en el texto de las *Admoniciones* estos personajes aparecerían como dependientes o sirvientes de los nuevos ricos (*Adm.* 2,5).⁴⁸⁵ Al respecto creemos que la opinión de Enmarch puede ser hasta cierto punto plausible, puesto que también observaremos más adelante que sucede lo mismo con otro tipo de criados, los wꜥAw, quienes, por razones que desconocemos y nos es difícil imaginar, tampoco parecen librarse del yugo servil con la revolución social, dado que son ahora asistentes de los antiguos mayordomos que ellos parecen haber tenido a su cargo (*Adm.* 8,2-3).⁴⁸⁶ Así, pues, desde este punto de vista puede comprenderse entonces el porqué de la compasión que parece tener Ipuwer con ellos, puesto que de acuerdo con el ideal de sociedad pregonado por el texto egipcio, los Hmw debían servir a los verdaderos ricos, es decir a los sectores nobles y no a estos nuevos ricos provenientes de la plebe que expropian y usurpan espacios que les eran velados. Por tanto si bien los Hmw no parecen haber sido partícipes directos de acuerdo con el texto de este movimiento social, e incluso puede llegar a pensarse que cayeron en una nueva dependencia dentro del nuevo orden social, al ser los criados de los nuevos pobres, la ambigüedad del texto también nos permite pensar que pudieron haber sido beneficiarios hasta cierto punto por la liberación de la que ahora pareciesen gozar acorde con lo narrado por Ipuwer (*Adm.* 5,9).


Completamente distinto es el caso de las Hmwꜥt con las que Ipuwer no tiene compasión alguna y son presentadas en el texto como rebeldes, contestatarias de sus amas, que aprovechan la vorágine del movimiento social para apropiarse y lucir las joyas de sus dueñas al tiempo que son ellas quienes ahora parecieran ocupar el rol de las

⁴⁸⁵ Enmarch (2008a: 74) infiere esto a partir de la interpretación de los pasajes 2,4-5 de las *Admoniciones* en donde se menciona cómo el pobre se ha convertido en rico. De ahí que relacione la siguiente frase en la que aparecen mencionados por primera vez los Hmw, cuyos corazones están tristes, como dependientes de estos nuevos ricos.

⁴⁸⁶ Sobre esta opinión, ya mencionada previamente a la hora de analizar el rol de los wꜥpw, véase Helck (1975: 187).

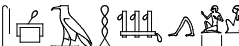
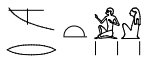
damas nobles egipcias en cuanto al nivel de vida y en lo que se refiere a la realización de ofrendas y en donde Ipuwer señala cómo ahora son las servidoras en vez de las antiguas damas nobles quienes practican ciertas ofrendas (*Adm.* 3,3; 4,13; 8,12).

Por su parte, el texto también menciona a los criados *bAkw* como agentes involucrados en el saqueo de los bienes de la sociedad egipcia que ha caído en desgracia (*Adm.* 2,3), así como también en situaciones de rebeldía en donde se presenta el fastidio de los sirvientes o criados ante las ordenes de sus dueñas o amas (*Adm.* 4,14). Mientras que la única referencia que encontramos en el texto acerca de las criadas *bAkwṯ*, es en relación con las damas nobles a la hora de describir cómo estas damas ahora se encuentran sufriendo como las criadas egipcias (*Adm.* 14,12).

El texto menciona también a los  *Dt*, es decir a los dependientes o clase servil en general (Faulkner 1991 [1962]: 318), para graficar el trastrocamiento del orden social al señalar que quienes antes eran sirvientes, ahora poseen sirvientes (*Adm.* 6,7-8). Si bien para Grajetzki (2006: 145-146) durante el Reino Medio los *Hmw* y los *bAkw* engrosarían las filas de esta población, en otras palabras, conformarían la completa clase trabajadora servil, Enmarch (2008a: 118) sostiene que esta categoría social haría referencia a los sectores dependientes que el Estado podía asignar para la realización de ciertas tareas. Distinta es la opinión de Eyre (2004: 180), con quien concordamos, que sostiene que si bien el término *Dt* suele ser traducido como sirvientes, no haría referencia a una situación o estatus legal, sino más bien a una relación social entre patrón y cliente. Así por ejemplo podemos apreciar en el texto del *Campesino Elocuente* cómo el saqueador del campesino, Nemtinakht, es descrito como un *Dt*, un dependiente del Gran intendente Rensi (B1 18-20) (Eyre 2004: 180). Asimismo, en el final de dicho relato, Nemtinakht, es otorgado en compensación al campesino como dependiente junto con sus propiedades (B2 136-140) (Eyre 2004: 180). Por su parte, en *Sinuhe* también encontramos representaciones de estos sujetos cuando Sinuhe relata cómo antes de volver a Egipto ha transmitido sus bienes, su tribu y sus dependientes (*Dt*) a sus hijos (B 240-241).

Volviendo a la representación de estos personajes en Ipuwer, Enmarch (2008a: 118) sostiene que su mención en este texto literario serviría para ejemplificar la caótica inversión del orden social lamentado por Ipuwer, puesto que los sirvientes no solo ahora pueden escapar de sus vínculos de dependencia, sino que además poseen a otros a su cargo. De esta manera, creemos que la revolución social, narrada por Ipuwer, habría

alterado las antiguas relaciones clientelares y de dependencia por lo cual esta población Dt, ahora elaboraría nuevas relaciones de dependencia con otros sujetos, pasando de ser clientes a patrones. De este modo, Ipuwer graficaría y representaría una posición partícipe y un rol bastante significativo por parte de estos sectores dependientes durante la revolución social.

Asimismo, aparecen representados en las *Admoniciones* los  sAHw y los  mrt (*Adm.* 9,5). El término sAHw suele traducirse como “vecinos” o “dependientes” (Faulkner 1991 [1962]: 210). La traducción del término como dependientes antes que vecinos es una herencia del estudio realizado por Gardiner (1909: 68) sobre las *Admoniciones*. Es así como los sAHw serían dependientes personales que podían ser concedidos a ciertos funcionarios y oficiales del Estado, o bien que se podían encontrar adscriptos, mediante un contrato, con las donaciones de tierra (Quirke 1990: 146; Moreno García 1998: 80; Enmarch 2008a: 149). En una copia de un decreto dirigido al visir Ankhu, de la dinastía XIII, preservada en el Papiro Brooklyn 35.1446, se puede apreciar de hecho cómo estos sujetos sAHw son descriptos como trabajadores estatales y propiedad de un sujeto, que se jacta de haberlos recibidos por parte del Estado (Quirke 1990: 145). Por su parte, el término mrt, lo encontramos atestiguado en fuentes egipcias desde el tercer milenio a. C., de fines del Reino Antiguo como el *Decreto de Coptos G de Pepi II*,⁴⁸⁷ el *Decreto de Coptos D de Pepi II*,⁴⁸⁸ el *Decreto de Dashur*,⁴⁸⁹ el *Decreto de Coptos I*,⁴⁹⁰ o la *Inscripción biográfica de Ibi*⁴⁹¹ en donde se menciona a esta población como trabajadores dependientes que eran asignados a ciertas parcelas o trabajos por parte del Estado. En este punto, Moreno García (1998: 71; 81-82) ha planteado que si bien el término mrt refería a los trabajadores egipcios

⁴⁸⁷ El decreto de Coptos G establece la fundación de un dominio para el mantenimiento del culto a una estatua real y nos permite comprender las formas en que las fundaciones reales eran establecidas. Texto jeroglífico en Goedicke (1967b: 128-136). Traducción en Daneri de Rodrigo (1992: 126) y Strudwick (2005: 114-115).

⁴⁸⁸ Este decreto establece una exención para la fundación creada por el decreto de Coptos G. Texto jeroglífico en Goedicke (1967b: 137-147). Traducción en Hayes (1946: 7-11), Daneri de Rodrigo (1992: 127-129) y Strudwick (2005: 112-113).

⁴⁸⁹ El Decreto Real de Dashur es el decreto más largo y complejo del Reino Antiguo (Strudwick 2005: 103). Se trata de un texto procedente de la dinastía VI por el cual la monarquía egipcia decretaba la exención del pago de impuestos para la ciudad de pirámides construida para el rey Snefru. Texto jeroglífico en Goedicke (1967b: 55-77). Traducción en Daneri de Rodrigo (1992: 123-124) y Strudwick (2005: 103-105).

⁴⁹⁰ Texto jeroglífico en Goedicke (1967b: 172-177). Traducción en Daneri de Rodrigo (1992: 130) y Strudwick (2005: 117-118). Este último no traduce la palabra mrt y deja el espacio en blanco dado que se encuentra en estado fragmentaria dicha parte.


⁴⁹¹ *Urk.* I: 142-5. Traducción en Daneri de Rodrigo (1992: 134).

que eran obligados a trabajar periódica y compulsivamente por parte del Estado en ciertos trabajos -ligados generalmente con la producción agrícola- este conjunto de trabajadores dependientes no deben ser considerados como verdaderos siervos, puesto que solo cumplían obligaciones periódicas, no permanentes. A diferencia de Moreno García, Enmarch (2008a: 149), sostiene que el término *mrt* se utilizaba para referirse de forma general a la población servil generalmente ligada con las tareas agrícolas. Similar opinión encontramos en la obra de Schafik Allam (2004: 124), quien ha planteado, ante la definición de *mrt* como un término genérico para dar cuenta de un grupo de personas sin más detalles sobre su condición social y legal, la necesidad de indagar en las diversas fuentes que mencionan a esta población para poder aclarar y comprender a este grupo de personas. Así, en base al estudio de la documentación que presenta menciones del término *mrt* tanto en fuentes literarias como administrativas, Allam (2004: 155) ha afirmado -en disidencia con lo que planteaba Moreno García- que la condición de la población *mrt* sería más bien -y en principio- permanente y no temporal, puesto que si bien hay documentos que nos informan del reclutamiento de este tipo de personas⁴⁹² para la realización de ciertos trabajos, no hay evidencia firme que demuestre o decrete su liberación. Sin ir más lejos, ni siquiera en la representación literaria que Ipuwer fragua sobre esta población *mrt* es posible encontrar a estos trabajadores libres de sus tareas, cuando lo que hemos observado hasta aquí a lo largo de toda la fuente es cómo se intenta representar escenas impensadas y consideradas caóticas a una sociedad ideal u ordenada en las que los dependientes se convierten en libres y amos. Esto pueda deberse, a que quizás incluso en este mundo al revés representado por la clase dirigente y cultural egipcia del Reino Medio a través de Ipuwer, resultase impensado imaginar a trabajadores *mrt* libres de su dependencia y obligación estatal.


Ahora bien, la mención de los *sA_Hw* y los *mrt* por parte de Ipuwer, manifiesta nuevamente el cambio social que habría producido la revolución en donde se expresa cómo aquella persona que no poseía dependientes *sA_Hw* ahora tiene bajo su poder a poblaciones *mrt* (*Adm.* 9,5). Si bien la fuente no nos menciona el rol protagonizado por estos sectores dependientes durante la revolución social, sí nos informa acerca de las consecuencias que devinieron sobre esta población, puesto que es mencionada como si







⁴⁹² Esta población no era reclutada sólo de la población nativa egipcia, sino que también ciertos cautivos o prisioneros de guerra podían pasar a conformar las filas de esta clase trabajadora (Allam 2004: 155).

se tratase de un botín de guerra, que pasa de manos de un dueño a otro. Así, a diferencia de la población Dt que es presentada en el texto adquiriendo un beneficio en su nivel social, puesto que ahora esa misma población ha pasado de ser sirvientes a ser amos, el destino de los $sAHw$ y mrt pareciese haber sido el mismo que antes de la revolución. Su lugar en la sociedad del nuevo orden no es otro más que el ya poseían en el antiguo orden, es decir, ser parte de la población dependiente aunque con nuevos y distintos amos. Cabe preguntarse al respecto el por qué de tal situación que hace que cierta población dependiente -los Dt - aparezcan representados en las antípodas del orden social dado, mientras que los mrt -aun con la revolución y el cambio social- persisten en el mismo lugar de dependencia. Quizá pudo haber influenciado a la hora de elaborar tamaña representación, el hecho que para la clase dirigente egipcia del Reino Medio, la población mrt haya sido más pasiva que los Dt a la hora de ser sometidos a la dependencia. Con todo, no deja de ser esto más que una suposición personal inferida a partir de la representación social de estos sujetos.


También encontramos en las *Admoniciones* representaciones sobre los  $wbAw$ mayordomos (Faulkner 1991 [1962]: 58), que de acuerdo con la opinión vista anteriormente por Helck (1975: 187), cuando analizamos el caso de los $wdpw$, serían los amos de estos últimos durante el Reino Medio. Sin embargo, el término egipcio wbA también suele ser traducido en el Reino Medio como criado, sirviente, relacionándose pues con las tareas de los sirvientes (Faulkner 1991 [1962]: 58; *Wb.* I: 292; *AEO* I: 43*). De hecho el término femenino $wbAyt$ o $wbAt$ refería a las criadas domésticas de los hogares privados. Así por ejemplo podemos encontrar referencias de éstas en los *Cuentos del Papiro Westcar*, tanto en el segundo cuento (*Westc.* 2,2; 2,12) en donde es mencionada una servidora de Ubaoner, como en el último cuando se denomina a la servidora de Redjedet bajo ese término (*Westc.* 11,19; 12,10). Ahora bien, en el relato de *Ipuwer* los $wbAw$ aparecen mencionados como los nuevos servidores de los otrora mayordomos $wdpw$ (*Adm.* 8,2-3). A su vez, son estos mismos individuos $wbAw$ quienes aparecen representados sufriendo las consecuencias de la revolución que afecta al país, al señalar que se encontraban en ruinas (*Adm.* 4,11). Por lo cual podemos inferir que el cambio de estructuras socio-económicas no los encontró como agentes beneficiarios, a diferencia de los mayordomos $wdpw$. Esto quizá puede deberse a que el término egipcio $wbAw$, solía

asociarse más con los mayordomos o asistentes reales, y con lo postulado por Helck (1975: 187) acerca de que durante el Reino Medio estos sujetos habrían sido los amos de los mayordomos. De hecho existe el término *wbAw nswt*⁴⁹³ que suele vincularse con los camareros del rey, por lo cual, de acuerdo al relato de Ipuwer, en el ataque contra la realeza y sus funcionarios, estos sectores probablemente habrían sufrido las mismas consecuencias que la entera clase dirigente.

Por último, en lo que a la población dependiente concierne, encontramos a los  *Xnmw*, ciudadanos según Faulkner (1991 [1962]: 202) en este texto o asistentes domésticos de acuerdo con Gardiner (2007 [1927]: 587). De acuerdo con el relato, estos asistentes o dependientes domésticos son ahora puestos sobre arenisca a moler granos, es decir, a realizar actividades duras para las cuales no estaban acostumbrados ni entrenados y que otrora realizaban otros sirvientes y dependientes (*Adm.* 4,8) (Enmarch 2008a: 99).

SUJETOS	MENCIONES	SECCIONES DEL TEXTO
 Hmw: sirvientes	2 veces	<i>Adm.</i> 2,5 <i>Adm.</i> 5,9
 Hmw:t: sirvientas	3 veces	<i>Adm.</i> 3,3 <i>Adm.</i> 4,13 <i>Adm.</i> 8,12
 bAkw: criados	2 veces	<i>Adm.</i> 2,3 <i>Adm.</i> 4,14
 bAkw:t: criadas	1 vez	<i>Adm.</i> 14,12
 Dt: trabajadores serviles	2 veces	<i>Adm.</i> 6,7 <i>Adm.</i> 6,8
 sAhw: dependientes	1 vez	<i>Adm.</i> 9,5
	1 vez	<i>Adm.</i> 9,5


⁴⁹³  *Wb.* I: 292.

 mrt: trabajadores <i>meret</i>		
 wbAw: asistentes/mayordomos	2 veces	<i>Adm. 4,11</i> <i>Adm. 8,3</i>
 Xnmw: asistentes domésticos	1 vez	<i>Adm. 4,8</i>

Cuadro 7: Menciones de trabajadores dependientes

Población marginal

De acuerdo con el texto de las *Admoniciones*, el papel que habrían cumplido en la revolución social los individuos pertenecientes a la población marginal y -excluida por tanto de la sociedad ordenada egipcia- habría sido notable. Sin ir más lejos, la fuente los describe y representa como activos partícipes del saqueo y la toma de instituciones estatales al tiempo que enriquecidos por los bienes que habrían expropiado a los otrora ricos. Así, encontramos las representaciones de dos categorías sociales que habrían aglutinado entre sus filas a la población marginal egipcia. Nos referimos pues a los Hwrw y los SwAw, considerados por las fuentes egipcias como marginales, pobres y mendigos que se encontraban en los límites de la sociedad y por fuera de la ley y la tasación impositiva, dado que al no permanecer estables en ningún espacio físico y estar en constante movimiento por el territorio egipcio, se tornaba cuasi imposible para la administración estatal egipcia poder censarlos y obligarlos a pagar impuestos y a cumplir con obligaciones de trabajo (Kóthay 2013: 501).


Los  Hwrw, hombres pobres o miserables (Faulkner 1991 [1962]: 166; *Wb. III*: 55-56) eran los sectores más pobres de la sociedad egipcia a quienes las fuentes literarias y epigráficas suelen describir y representar como hombres humildes o mendigos que no poseían propiedades, por lo cual eran considerados como marginales a la sociedad y vistos con cierto desprecio por parte de la elite egipcia (Enmarch 2008a: 120; Kóthay 2013: 486). Así por ejemplo, en algunas autobiografías del Primer Período Intermedio, los Hwrw son descriptos como pobres o miserables y son considerados, junto con los *nedyesw* como los sectores más bajos de la población egipcia (Franke 2006: 159). Un ejemplo de ello podemos apreciar en la tumba de Ankhtifi de Mo'alla,

nomarca del nomo de Hieracópolis, en la inscripción N° 5 en donde se señala a los Hwꜣꜣ como miserables y se los asocia con la desgracia (Vandier 1950: 186-187; Serrano Delgado 1993: 86).

Por otra parte, la evidencia procedente de los textos literarios del Reino Medio nos presenta diversas posturas frente a los Hwꜣꜣ. En *Ptahhotep*, se promueve la indiferencia y el evitar ser agresivos a la hora de debatir con un Hwꜣꜣ que no es un igual frente a un hombre de bien (Pap. Prisse 6,1-3). En el *Campeño*, por su parte, en la quinta súplica, el campesino le recuerda al Gran intendente Rensi, que no se debe robar los bienes de los Hwꜣꜣ (B1 262). Este precepto o ideal del campesino hacia Rensi nos infiere a pensar en la posible existencia de ciertos bienes entre los Hwꜣꜣ y en una actitud más bien de protección por parte del Estado hacia estos individuos. En cambio, podemos observar la descripción peyorativa que de estos sujetos se hace en *Neferty* en donde se señala cómo los Hwꜣꜣ ahora son dueños de riquezas (*Neferty* 56), lo cual significa un caos para el ideal egipcio de sociedad ordenada. Por otra parte, el término Hwꜣꜣ podía asociarse también con criminales, sobre todo en la época heracleopolitana donde adquirió una connotación de criminal político (Goedicke 1965: 43). Goedicke (1965: 43) afirma dicha teoría a partir de las menciones que se encuentran de estos sujetos como agitadores o rebeldes en las inscripciones de la tumba de Ankhtifi de Mo'alla y en el propio texto de las *Admoniciones de Ipuwer*, cuando se señala como estos sujetos quebrantan las leyes (*Adm.* 6,11-12). Así, por ejemplo, en la inscripción N°2 se señala cómo Horus llevó a Ankhtifi al nomo de Edfu para restablecerlo, dado que este se encontraba descuidado a causa de un agitador que estaba a su cargo, el cual es descrito como un Hwꜣꜣ (Vandier 1950: 163-164; Serrano Delgado 1993: 85; Assmann 2005 [1996]: 120). Por su parte, en la inscripción N° 4 de la tumba de Ankhtifi se destacan las actitudes patronales del nomarca y se señala cómo él protegió a sus súbditos y castigará a todos los ignorantes y miserables (Hwꜣꜣ) que osaron desafiar su dominio y se alzaron contra él (Vandier 1950: 179-180; Assmann 2005 [1996]: 121). También es posible observar una connotación ligada con lo criminal del término Hwꜣꜣ en *Sinuhe*, durante la justificación de Sinuhe ante Sesostris I, cuando se señala que la huída este personaje de Egipto no fue planeada y, por tanto, que no puede ser considerado como un criminal (Hwꜣꜣ) sobre el cual pesa una acusación (B 3022 227; Goedicke 1965: 43).

Por otro lado, también encontraremos evidencia de estos personajes en la literatura funeraria como lo es el caso del conjuro 1130 de los *Textos de los Sarcófagos* -conjuro que analizaremos en el último capítulo- en donde se menciona cómo el dios creador hizo la inundación para permitir que los Hwꜣw puedan tener el mismo poder y tomar parte de ella como los grandes (wꜣw) sin distinción social alguna.⁴⁹⁴

Ahora bien, estos individuos englobados en la categoría social de los Hwꜣw, son mencionados negativamente en cuatro pasajes del texto de las *Admoniciones* (*Adm.* 6,10; 6,11; 6,12; 7,2) actuando contra las leyes de la Sala del Consejo, alcanzando la posición de la Divina Enéada, entrando en los Grandes Dominios y son quienes se dice que han logrado derrocar al rey. De allí que sean considerados -por ser quienes aparecen mencionados cumpliendo una posición central dentro de la revolución social en el texto- como los principales hostigadores del orden político y social. Asimismo, en base a las representaciones de estos personajes realizadas por Ipuwer se puede inferir que los Hwꜣw son asociados en este relato más bien con criminales antes que con simples hombres humildes o marginales puesto que son descritos en escenas de quebrantamiento de la ley y por sobre todo, siendo partícipes en la destitución del faraón.



Por su parte, los personajes identificados con el término  SwAw, hombre pobre (Faulkner 1991 [1962]: 263; *Wb.* IV: 435) -al igual que los que eran denominados Hwꜣw- también eran percibidos como pertenecientes a la categoría social más baja de la sociedad egipcia. Más aún, en las *Admoniciones*, dicha categoría social aparece representada como la opuesta a la de los nobles (SpSw) (Gardiner 1909: 24). Sin ir más lejos, eran considerados como hombres pobres, desplazados de la esfera estatal, encontrándose en los márgenes de la misma, por lo cual solían ser considerados como vagabundos o granujas (Hermann 1953: 109). Así los encontramos representados por ejemplo en las *Instrucciones de Amenemhat I*, en donde dicho soberano se jacta -al igual que los nomarcas y patrones del Primer Período Intermedio- de haber prestado ayuda a los mendigos (SwAw), criado a los huérfanos y ayudado a alcanzar el bienestar del conjunto de la población (Pap. Millingen 1,6). En *Neferty*, por su parte, son representados como los mendigos que pueden comer pan durante la agitación social que se describe en dicha profecía (*Neferty* 56). A su vez, por su condición marginal y precaria en la sociedad, este grupo social también podía ser asociado como un sector de

⁴⁹⁴ TS VII 463d (de Buck 1961; Faulkner 1978: 167).

potenciales rebeldes políticos que podían hacer peligrar el orden reinante (Enmarch 2008a: 74). La desconfianza y el carácter peyorativo con el cual se hace referencia a estos sujetos podemos apreciarlas también en *Merikara*, en donde su padre le indica que no debe de confiar en los SwAw, pues estos no hablan de acuerdo con su verdad (*Mer.* 43). También observamos el rol desestabilizador que ocupan estos individuos en la *Inscripción de Tod de Sesostris I.*⁴⁹⁵ En dicha inscripción se relata cómo el faraón Sesostris I, al encontrar destruido el templo de Tod por el accionar de ciertos vándalos, decide arrestar a estos sujetos y sacrificarlos (Willems 1990: 41). Vale la pena aclarar que entre los vándalos que habrían destruido el templo y que fueron luego castigados con su vida se encontraban los SwAw (Barbotin y Clère 1991: 10; 21). Por su parte en *Sinuhe*, encontramos una referencia a estos sujetos como vagabundos y rebeldes políticos. Sin ir más lejos, es el propio Sinuhe quien se denomina a sí mismo como un SwAw en el momento que regresa a Egipto, es perdonado y recibe honores en la corte del faraón Sesostris I. Es así como de acuerdo con el relato, Sinuhe sostiene que jamás un SwAw como él hubo de haber recibido tamaño tratamiento en la corte real (B 3022 309). Esta denominación del propio Sinuhe como un rebelde político o vagabundo se relaciona a nuestro entender con la justificación -que hemos visto anteriormente- del propio Sinuhe cuando afirma que él no había huido premeditadamente y que por tanto no era un Hwrw. Con todo, a partir de este texto se puede apreciar como las categorías de Hwrw y SwAw se emparentaban entre sí a la hora de referirse a aquellos individuos pobres, marginales, rebeldes y fugitivos políticos.

Ahora bien, en lo que concierne a las *Admoniciones*, estos SwAw aparecen mencionados tres veces a lo largo del texto (*Adm.* 2,4; 2,7; 8,2), disfrutando de los nuevos beneficios que brinda el nuevo escenario que habría emergido con la revolución. De acuerdo con lo narrado por Ipuwer ahora estos individuos habrían dejado de estar en condiciones precarias para convertirse en poseedores de bienes y riquezas. Son pues, uno de los sectores beneficiarios del nuevo orden y por tanto, objeto de desprecio por parte de las elites y del compositor del relato puesto que el nuevo orden económico y social no condice con el ideal de sociedad preconizado por la clase dirigente egipcia.

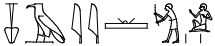
⁴⁹⁵ Traducción y análisis de la misma en Barbotin y Clère (1991).

SUJETOS	MENCIONES	SECCIONES DEL TEXTO
 Hwꜣꜣw: hombres humildes	4 veces	<i>Adm.</i> 6,10 <i>Adm.</i> 6,11 <i>Adm.</i> 6,12 <i>Adm.</i> 7,2
 Swꜣw: hombres pobres	3 veces	<i>Adm.</i> 2,4 <i>Adm.</i> 2,7 <i>Adm.</i> 8,2

Cuadro 8: Menciones de población marginal y pobre

Enemigos

Una serie de representaciones de los enemigos de la sociedad estatal egipcia encontramos también en las *Admoniciones*. Dichos personajes son mencionados alterando el orden y esparciendo el caos a través de la tierra egipcia ante la perplejidad y la pasividad del faraón y la clase dirigente egipcia.


Así podemos mencionar la representación que se realiza de los  smꜣꜣ (τ), las bandas o confederados (Faulkner 1991 [1962]: 226),⁴⁹⁶ bajo las cuales se encuentra el dominio de Egipto (*Adm.* 2,1; 7,7). La figura de los smꜣꜣ (τ), posee una connotación negativa puesto que aparecen atestiguados como los enemigos de Osiris, aliados de Seth en un fragmento del *Relato de Horus y Seth* procedente de Lahun,⁴⁹⁷ en el Papiro UC 32150 A (Collier y Quirke 2004: 23; Quirke 2004a: 181; Enmarch 2008a: 71) y también son descriptos en un conjuro de los *Textos de los Sarcófagos* como enemigos que atacan al difunto en su camino al Más Allá.⁴⁹⁸ Por otra parte, un rol más terrenal podemos apreciar en *Merikara* en donde se los compara con una posición similar a la del vil asiático que actúa por fuera de la ley y no anuncia su ataque (*Mer.* 94). Así, pues, que Egipto esté ahora bajo dominio de estas bandas de saqueadores (*Adm.* 2,1) y que se haya organizado el territorio en bandas o confederaciones (*Adm.* 7,7) nos habla de una clara situación de anarquía social, en donde la ley es desobedecida

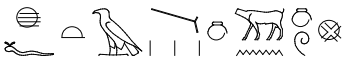

⁴⁹⁶ Para ser más precisos, la palabra smꜣꜣ (τ) es traducida como “confederación” u “asociación” (Gardiner 2007 [1927]: 590; Faulkner 1991 [1962]: 226).

⁴⁹⁷ En este fragmento se narra la seducción de Horus por Setth. Dicho relato es parte del *Relato de Horus y Seth* o la denominada *Contienda de Horus y Seth* cuya versión completa se encuentra conservada en el Papiro Chester Beatty I, y data del reinado de Ramsés V, durante el Reino Nuevo. Algunas traducciones y estudios sobre la *Contienda de Horus y Seth* pueden encontrarse en: Gardiner (1931; 1932a: 37-60); Lefebvre (2003 [1982]: 183-202); Campagno (2004) y López (2005: 161-181).

⁴⁹⁸ TS I 193 (de Buck 1935; Faulkner 1973e: 38-39).

y quebrantada, desintegrándose asimismo los límites de la organización política del Estado egipcio, que ahora ha caído en manos de estas bandas de confederados enemigos y agentes del desorden que aprovechan la situación social interna para establecerse en el territorio y ejercer su dominio.

Por otra parte, el texto menciona también en dos oportunidades a los  Xft_yw-_tA, esto es a los enemigos de la tierra,⁴⁹⁹ los cuales pueden estar asociados con la figura de los extranjeros que habrían aprovechado el contexto de debilidad estatal y crisis política y social egipcia, para penetrar en el territorio egipcio. El papiro describe cómo estos xfyw-_tA son atacados por las llamas en el momento en que la Residencia real cae (*Adm.* 7,1) y por otra parte como los responsables del saqueo de la producción de los artesanos (*Adm.* 9,6).

Por último, el papiro conserva -en su actual estado- al menos seis menciones dirigidas contra los  xft_yw nw Xnw, los enemigos de la Residencia,⁵⁰⁰ a quienes Ipuwer insta a destruir (*Adm.* 10,6-10,11). El cambio de situación política es tan abrupto que Ipuwer, una vez abatida la Residencia, insta a la destrucción de todos los enemigos de aquella Noble Residencia  Xnw p_f S_ps, que podía observarse espléndida en magistrados, llena de leyes y abundante en oficinas. La destrucción de aquellos enemigos que han derrocado a la monarquía egipcia y han ultrajado la Residencia y las demás instituciones y oficinas públicas es una acción necesaria, en opinión de Ipuwer, para poder restablecer el orden y la autoridad sobre la tierra egipcia. Es la condición fundamental para iniciar una ofensiva contrarrevolucionaria que aplaque a todos aquellos que se han sublevado contra el orden político, social y económico. Ahora bien ¿quiénes son estos enemigos de la Noble Residencia? Estos enemigos serían todos aquellos sujetos que se encontrarían esparciendo el caos por toda la tierra egipcia, y cuya destrucción es ordenada y necesaria (Enmarch 2008a: 166). Serían pues, los Hw_rw, los Sw_Aw, los Hm_w, y todos los grupos sociales que hemos mencionado previamente que aparecen desestabilizando el orden social dado, atacando al Estado y la Corona egipcia y apropiándose de los espacios que antes les eran velados. Y serían también todos los extranjeros que

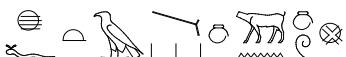
⁴⁹⁹ xft_yw es el término utilizado para referirse a los enemigos (Faulkner 1991 [1962]: 190), mientras que _tA significa tierra o país (Faulkner 1991 [1962]: 292).

⁵⁰⁰ xft_yw es el término utilizado para referirse a los enemigos (Faulkner 1991 [1962]: 190), mientras que Xnw significa Residencia (Faulkner 1991 [1962]: 202).

aprovechando la fragilidad del Estado egipcio, se benefician del nuevo orden social. Es decir, serían todas aquellas personas que se encuentran fuera de la ley egipcia y que provocan la ruina del viejo orden. De allí que Ipuwer clame por un pronto accionar y por la destrucción de estos enemigos, pues quien altera el orden social y quien ataca a las instituciones estatales y cuestiona el poder de la realeza, no es otra cosa más que un enemigo de la Noble Residencia, un enemigo del Estado y la sociedad egipcia. Es asimismo durante el Reino Medio, cuando podemos observar en otros contextos no literarios, como la Estela de Nisumontu de época de Sesostris I, cómo los rebeldes que se oponen a las órdenes y mandatos reales, son considerados enemigos (Enmarch 2008a: 167).

Vale aclarar, llegados a este punto, que en el antiguo Egipto, la sociedad era considerada como parte de un orden divino y perfectamente establecido en los tiempos primordiales, el cual el faraón debía poder garantizar y mantener (Parkinson 1991a: 31; Richards 2005: 19). El orden había sido establecido por el dios creador en los tiempos primigenios y al ser pues un orden divino, no podía cuestionarse. Sin embargo, el mito de la *Destrucción de la Humanidad* relata como en los tiempos primigenios la maldad anidó en los corazones de los hombres y estos decidieron rebelarse y cuestionar al dios creador Ra, provocando su ira contra ellos. A partir de entonces, fue claro que la voluntad de los seres humanos perpetró la imperfección del mundo y permitió que el caos se esparciera entre la sociedad (Parkinson 1991a: 31). Es por ello que el dios creador necesitó reprimirlos y castigarlos con su parcial destrucción, mientras que en el plano terrenal el encargado del dios creador, el faraón, es quien debe garantizar ese orden divino, castigando a aquellos que lo cuestionen y pongan en peligro (Parkinson 1991a: 31).⁵⁰¹ Así, los sujetos sociales que son descritos como enemigos y que aparecen en las *Admoniciones de Ipuwer* cuestionando y alterando el orden social, esparciendo el caos, deben ser castigados y reprimidos en base a esta premisa que justifica el orden social dado que fue establecido perfectamente por los dioses en el momento de la creación del mundo.


⁵⁰¹ Esta temática sobre la imperfección del mundo divino, el cuestionamiento a la autoridad divina y la destrucción de la humanidad como castigo divino será analizada con mayor profundidad en el último capítulo de esta tesis.



SUJETOS	MENCIONES	SECCIONES DEL TEXTO
 smAyt: confederados	2 veces	Adm. 2,1 Adm. 7,7
 xfyw tA: enemigos de la tierra	2 veces	Adm. 7,1 Adm. 9,6
 Xftyw nw Xnw: enemigos de la Residencia	6 veces	Adm. 10,6 Adm. 10,7 Adm. 10,8 Adm. 10,9 Adm. 10,10 Adm. 10,11

Cuadro 9: Menciones de enemigos

Grupos gentilicios


En este punto, vale aclarar también las menciones que el texto realiza de los extranjeros y los propios egipcios como un grupo colectivo y gentilicio. Por un lado, tenemos las representaciones de los extranjeros, los cuales si bien pareciera que no son los mayores responsables de las calamidades que asolan a Egipto, si son claros partícipes en la intensificación del caos. Mientras que por otro lado se representa a los egipcios como grupo opuesto a los extranjeros.


En lo que concierne a la representación de los extranjeros es interesante observar cómo aparecen mencionados los asiáticos en este relato y la visión que los propios egipcios habrían tenido de ellos. Al respecto, esta fuente literaria es, junto con *Merikara* y *Neferty*, uno de los textos procedentes del Reino Medio que refiere a una penetración en masa de asiáticos en el Delta egipcio. Es así como Ipuwer señala la penetración de los arqueros asiáticos  pDtw por el Delta (*Adm.* 3,1) (Rosell 2010d: 12). La mención a los pDtw es reiterada en el momento de la respuesta que brinda el Señor de Todo (nb-r-Dr) a Ipuwer, cuando éste le señala a Ipuwer cómo Egipto se encuentra amenazado por los extranjeros a causa de la falta de solidaridad entre la población egipcia que habría llevado a tal situación, anunciando cómo se repelerá a los invasores al igual que se había hecho con los arqueros extranjeros (*Adm.* 14,13) y también en la escena en donde se señala que las tropas del ejército egipcio han desertado y han pasado a engrosar las filas de estos pDtw (*Adm.* 15,1). Asimismo son

mencionados en ese contexto, los asiáticos bajo la denominación de  aAmw (Faulkner 1991 [1962]: 38) (*Adm.* 14,12), aunque el estado fragmentario de dicho pasaje no permite comprender la situación en la que son nombrados por única vez. Por su parte, los  styw -término que también podía ser utilizado para referirse a las poblaciones asiáticas (Faulkner 1991 [1962]: 253)- son mencionados actuando entre medio de la población, aparentemente saqueando (*Adm.* 14,11) y por otra parte, adquiriendo el conocimiento del liderazgo de la tierra gracias a la rebeldía de las tropas egipcias (15,1).


Vale la pena aclarar, que la gran mayoría de estos extranjeros asiáticos son mencionados y representados en textos y narraciones literarias del mismo período. En *Neferty* la descripción y representación de los grupos asiáticos aAmw y styw es similar a la realizada en *Ipuwer*, al denostarlos y señalar como su irrupción ha traído la ruina y es necesario repelerlos de Egipto (*Neferty* 18; 32-33; 63; 66), mientras que por su parte, en *Merikara*, la descripción peyorativa que se realiza de los asiáticos es por demás loable, al describir a los aAmw como bárbaros, incivilizados que viven en el desierto y a los cuales es casi imposible destruir debido a que se ocultan entre las montañas (*Mer.* 91-94). Sin embargo, no todas las representaciones procedentes del Reino Medio atestiguan una actitud peyorativa o una visión del asiático como un enemigo invasor. Así, salvo alguna excepción, es posible encontrar una convivencia pacífica en el texto de *Sinuhe*, en el cual la descripción de los extranjeros asiáticos, en sus múltiples definiciones como aAmw, styw o pDtw, es notoria. En dicho texto se describe la vida de estos individuos en su ambiente natural y, al mismo tiempo, en coexistencia con el propio Sinuhe. De este modo, los arqueros asociados con los extranjeros asiáticos aparecen representados en *Sinuhe* (B 63) cuando el propio Sinuhe señala cómo estos arqueros extranjeros huyen a causa de la fuerza del faraón Sesostri I. Por su parte, también encontramos referencias a los aAmw en *Sinuhe* en varios pasajes en donde se los asocia con la población asiática en general. Así por ejemplo cuando Sinuhe vence al jefe y poderoso de Retenu, se dice que los aAmw gritaban en júbilo (B 140-141), mientras que en la orden real que Sesostri I le envía al propio Sinuhe para que regrese a Egipto, se señala como éste no debe ser enterrado por los asiáticos aAmw (B 197). Y finalmente, cuando el propio Sinuhe regresa a Egipto, se dice de él que ha regresado convertido en un asiático aAmw (B 265). Mayor representación tendrán en este relato


Medjay felices con la actual situación del país (*Adm.* 14,14) quizá porque pueden estar disfrutando de la situación revolucionaria que acontece en Egipto (*AEO* I: 78*). Aunque por otro lado, también puede hacer referencia a que frente a la desobediencia civil de las tropas egipcias, los Medjay son los únicos leales al faraón debido a que quizá se encuentran satisfechos con el régimen propiciado para con ellos por parte del Estado egipcio. Una situación similar, en donde se puede apreciar la convivencia en paz y la alianza entre estos sujetos y el Estado egipcio, podemos apreciar en el Papiro Boulaq 18 en donde se describe la llegada de los Medjay a la Residencia en paz (Quirke 1990: 21-22).

Mayor significancia adquieren los  *xAstyw*, los denominados habitantes del desierto u extranjeros en general (Faulkner 1991 [1962]: 185), puesto que son presentados como los nuevos egipcios, es decir, asimilados e integrados en la sociedad. Sin ir más lejos Ipuwer señala como estos extranjeros se han convertido en egipcios (*Adm.* 1,9) y son ahora hábiles en los trabajos del Delta (*Adm.* 4,8). La distinción presente en *Adm.* 1,9 entre extranjeros (*xAstyw*) y egipcios (*rmT*) intentaba representar y graficar la distinción entre “bárbaros” y civilizados afín a la concepción egipcia sobre los extranjeros (Ward 1971: 37, nota 148). Asimismo en el texto de Ipuwer se deja de notar cierto desprestigio o descalificación hacia estos habitantes del desierto, puesto que también se menciona como ahora la población vive en tiendas similares a las de estos extranjeros (*Adm.* 10,2) y como por otra parte temen a la situación de Egipto (*Adm.* 15,2). La palabra *xAstyw* es una forma nisbe y deriva de la palabra egipcia *xAst*, país extranjero (Faulkner 1991 [1962]: 185) y englobaría a todos los habitantes que vivían en las tierras de las colinas, es decir en el desierto y en el extranjero, sin distinción de un país en particular (Van Seters 1964: 15-16). Por otra parte, dicho término solía ser utilizado en oposición al término egipcio *rmT*, gente, de modo que los egipcios solían verse a sí mismos como personas y gente frente a los extranjeros (Daneri de Rodrigo 1992: 100; Rosell 2010d: 10-11). A pesar de que dicho vocablo solía referir a la figura del extranjero en general, durante el Reino Medio, dicho término habría sido empleado para referirse a los asiáticos y a sus gobernantes (Van Seters 1964: 16).




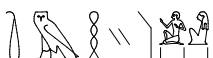




Por otra parte la representación de la sociedad egipcia como un conjunto aparece mencionada en el relato bajo el término egipcio  *rmT* designado para nombrar a

las personas, a la gente de Egipto (Faulkner 1991 [1962]: 150). Sin ir más lejos, encontramos una gran cantidad de referencias a este término para referirse a la condición en la que se encontraban los propios egipcios frente al estallido de la revolución social y frente al caos social, económico y político que describe Ipuwer (*Adm.* 1,9; 2,5; 2,8; 2,10; 2,12; 2,13; 3,2; 4,1; 5,1; 5,14; 6,7; 6,7; 7,3; 7,9; 11,11; 12,4; 12,7; 13,2; 13,12; 13,13; 15,14).

Asimismo, vale destacar que también aparecen mencionados en el texto (*Adm.* 9,6; 15,2) los sectores asociados con las clases bajas, los denominados  rxyt cuya traducción sería “pueblo”⁵⁰⁵ o “gente del común” (Gardiner 2007 [1927]: 578), “sujetos del rey” (Faulkner 1991 [1962]: 152) o “súbditos” (Cervelló Autuori 2009: 124). Según Diego Espinel (2009: 504, nota 18) los sectores vinculados al rxyt, podrían aludir -según el contexto o el período- a algunos sectores pertenecientes a las clases bajas, a elementos potencialmente amenazantes para el rey y a grupos de comportamiento moral cuestionable. Es por ello que suelen aparecer representados en los textos y documentos egipcios como opuestos y diferenciados de los pat o la elite leal a la realeza. Según la interpretación de Gardiner (*AEO I*: 105*), los rxyt habrían sido asociados con la población que en los días primigenios del mundo decidió rebelarse contra Ra y caer en rebelión contra éste, causando la ira del dios y la posterior sumisión y rendición por parte de estos sectores que, a partir de entonces, han quedado en una posición subordinada, sometidos a la voluntad y el control del rey y las elites (Doxey 1998: 193). Estos sectores deben ser diferenciados a su vez del término egipcio rmt puesto que si bien tanto rxyt como rmt pueden traducirse como “personas”, existe una diferencia de estatus importante entre ambas categorías sociales. Así, mientras que el término rmt designa a la humanidad en general, tanto a los miembros de la elite como a las personas del común y era utilizado sobre todo para marcar las diferencias entre una persona egipcia y una extranjero, el término rxyt hacía referencia sólo a los miembros más bajos de la población egipcia (Doxey 1998: 191-193).

SUJETOS	MENCIONES	SECCIONES DEL TEXTO
	3 veces	<i>Adm.</i> 3,1 <i>Adm.</i> 14,13 <i>Adm.</i> 15,1

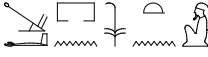
⁵⁰⁵ “Volk” (pueblo) *Wb.* II: 447.

pDtw: arqueros extranjeros		
 aAmu: asiáticos	1 vez	<i>Adm.</i> 14,12
 styw: asiáticos	2 veces	<i>Adm.</i> 14,11 <i>Adm.</i> 15,1
 nHsy: nubios	1 vez	<i>Adm.</i> 14,13
 TmHw: libios	1 vez	<i>Adm.</i> 14,13
 mDAYw: Medjay	1 vez	<i>Adm.</i> 14,14
 xAs tyw: extranjeros	4 veces	<i>Adm.</i> 1,9 <i>Adm.</i> 4,8 <i>Adm.</i> 10,2 <i>Adm.</i> 15,2
 rmT: egipcios/personas	21 veces	<i>Adm.</i> 1,9 <i>Adm.</i> 2,5 <i>Adm.</i> 2,8 <i>Adm.</i> 2,10 <i>Adm.</i> 2,12 <i>Adm.</i> 2,13 <i>Adm.</i> 3,2 <i>Adm.</i> 4,1 <i>Adm.</i> 5,1 <i>Adm.</i> 5,14 <i>Adm.</i> 6,7 <i>Adm.</i> 6,7 <i>Adm.</i> 7,3 <i>Adm.</i> 7,9 <i>Adm.</i> 11,11 <i>Adm.</i> 12,4 <i>Adm.</i> 12,7 <i>Adm.</i> 13,2 <i>Adm.</i> 13,12 <i>Adm.</i> 13,13 <i>Adm.</i> 15,14
 rxyt: súbditos	2 veces	<i>Adm.</i> 9,6 <i>Adm.</i> 15,2


Instituciones representadas



El relato no solo representa a una sociedad, imaginada y ordenada de acuerdo con ciertas pautas y comportamientos sociales, sino que a su vez nos presenta una descripción de ciertas instituciones y edificios públicos ligados con la administración estatal egipcia que se ven afectados o destruidos por la revolución social.

Habíamos observado previamente cómo con el ataque al faraón se habían producido también ataques contra la Residencia real. Pero no sólo los edificios vinculados al palacio y a la monarquía sufrieron las agresiones y el asalto de la sublevación popular. Ipuwer nos relata cómo se produjeron ataques directos contra gran parte de las instituciones y oficinas públicas egipcias. Así, la mayoría de las instituciones parecen haber sido víctimas del saqueo por parte de los sectores populares.



Es el caso del  Sna n nsw, el almacén del rey del cual se sostiene que ha sido abierto para todos los habitantes, convirtiéndose sus posesiones en propiedad del común (*Adm.* 10,3). La palabra egipcia Sna hace referencia a los almacenes o cuartos de aprovisionamiento que se encontraban tanto en edificios públicos como privados en los cuales no solo se almacenaban y acopiaban provisiones y víveres, sino que también se procesaban y producían ciertos alimentos (Eyre 1987: 29-30; Enmarch 2008a: 135). Durante el Reino Antiguo, de hecho, los almacenes Sna constituían una de las principales áreas económicas del Estado junto con el Tesoro (Grajetzki 2013: 238). Por su parte, durante el Reino Medio, tenemos evidencia procedente del Papiro Boulaq 18 en la cual se grafica la función de estos almacenes y las tareas de ciertos trabajadores del palacio llegando a la Residencia y encargándose de transportar las provisiones desde estos cuartos de aprovisionamiento hacia otras dependencias (Quirke 1990: 37; 44; Grajetzki 2013: 237). De hecho en esta época, muchos funcionarios estatales habrían desempeñado sus funciones en estos almacenes (Grajetzki 2013: 240). Ahora bien, aunque no se ha encontrado un paralelo para el término Sna n nsw, almacén del rey, Enmarch (2008a: 163) ha sugerido a partir de su comparación con el término Sna n nb, almacén del señor en referencia al soberano, presente en un registro de una expedición a las minas de Wadi Hammamat de época de Sesotris I, que el término Sna nsw también haría referencia al almacén real. Desde nuestro punto de vista, si bien establecer un límite en esta sociedad entre lo que era

público o del Estado y lo privado es muy difícil, opinamos que mediante dicho término se intentaba hacer mención a los almacenes privados del propio faraón y no a los almacenes del palacio (pr Sna).


Similar situación encontramos acerca de los  wDAw, los almacenes (Faulkner 1991 [1962]: 75), los cuales se encuentran vacíos (*Adm.* 6,4) producto del hambre que azotaba a Egipto y que habría provocado el saqueo de los almacenes por parte del pueblo egipcio, ávido en busca de granos (Castañeda Reyes 2003: 135). El término wDA era una de las tantas palabras egipcias que se utilizaban para designar a los almacenes o depósitos (Papazian 2013: 80). A su vez, durante el Reino Medio encontraremos en el Papiro Boulaq 18 el título iry wDA, guardián del almacén (Ward 1982: 63, N° 512; Quirke 1990: 91), lo cual nos manifiesta la importancia que debían revestir dichos almacenes dado que contaban con un guardia que los custodiaba. Sin ir más lejos, en el texto de Ipuwer se señala cómo el guardia encargado de resguardar dichos almacenes se encuentra sobre el piso tendido, aunque no se lo menciona con el título de iry wDA (*Adm.* 6,4).

El saqueo de las oficinas públicas y de aquellas instituciones que se encontraban reservadas a la elite y a la clase dirigente egipcia es descrito por Ipuwer con atónita indignación. Así, Ipuwer menciona cómo los escritos y los secretos que se encontraban en la  xnti Dsr, Cámara Sagrada son tomados y divulgados por las personas que ingresan a aquella sin restricción alguna (*Adm.* 6,5-6). Para Gardiner (1909: 46-47) esta oficina sería una Sala de juicios en donde se juzgaba a los criminales y prisioneros egipcios. Por su parte Quirke (1990: 39) y Enmarch (2008a: 116) sostienen que dicho término referiría a la Cámara exterior que tanto templos y palacios contenían, aunque como señala Enmarch, es incierto el contexto de Sagrado que se le atribuye en Ipuwer a esta Cámara que al parecer contenía escritos sagrados y secretos. Lo cierto es que más allá del problema de su definición particular, esta Cámara Sagrada habría sido de acceso restringido y habría contenido ciertos documentos secretos y sagrados de uso privativo de una minoría conformada por los altos miembros de la elite palatina de acuerdo con la descripción que nos brinda Ipuwer. Algo similar sucede en la  mabAyt, la Casa de los Treinta (Faulkner 1991 [1962]: 105; *Wb.* II: 46), en donde los procedimientos que allí se trataban ahora son revelados (*Adm.* 6,11). La Casa de los Treinta era un tribunal divino que en época del Reino Nuevo aparece


asociado con la Sala del Juicio en el Más Allá, aunque también podía asociarse y referir a un tribunal judicial conformado por los círculos más cercanos e íntimos del faraón (Enmarch 2008a: 120). Al respecto de su función judicial, Gardiner (1909: 50) la ha asociado con las frecuentes menciones de funcionarios judiciales conocidos como “los Treinta”. En este sentido, Quirke (1990: 53-54) ha sostenido que en fuentes del Reino Medio Tardío el término *mabAyt* solía hacer referencia a una masa de funcionarios estatales denominados “los Treinta” que actuaban en tareas administrativas referidas sobre todo a la administración de la justicia. Por lo tanto, que la gran masa de la población egipcia tuviese acceso a los procedimientos que dicha institución poseía, es una clara muestra del grado de anarquía reinante, en donde los límites son quebrantados.


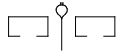
De forma similar se relata el saqueo de las  *xAw*, oficinas (Faulkner 1991 [1962]: 183), las cuales según Ipuwer, se encontraban abiertas y cuyos inventarios habrían sido tomados por los saqueadores (*Adm.* 6, 7). Mientras que las leyes de la  *xnrt*, Sala del Consejo, (Faulkner 1991 [1962]: 193), son arrojadas afuera, pisoteadas y quebradas en la calle por los humildes, los *Hwrw* (*Adm.* 6,10). El término *xnrt* es ambiguo. Una de las traducciones posibles y más comunes para dicho término es el de prisión (Faulkner 1991 [1962]: 193). Así lo encontramos por ejemplo en la línea 8,15 del Papiro Westcar, en uno de los cuentos relatados en la corte del faraón Keops, en donde este rey sugiere al mago Djedi que experimente su magia con un prisionero que se encontraba en la *xnrt*, es decir en la prisión (Gardiner 1909: 47; Hayes 1955: 37). Sin embargo la institución a la cual tal palabra hace referencia es más compleja (Hayes 1955: 36-37). De hecho, si bien encontramos referencias que mencionan a la *xnrt* como una fortaleza en donde los prisioneros eran encerrados en celdas y calabozos, también es posible observar evidencia en la cual la *xnrt* aparece funcionando como una especie de campo de trabajo o espacio físico en donde se organizaban, asignaban y cumplían trabajos y tareas forzosas que el Estado demandaba y exigía a cierta parte de la población egipcia (Hayes 1955: 37; Quirke 1990: 136; Kóthay 2013: 508). Así, dicha institución egipcia no sólo habría contenido prisioneros que podían ser juzgados ahí mismo por sus delitos, sino que también habría acaparado a bandas de trabajadores que debían cumplir con ciertas tareas forzosas (Hayes 1955: 38). En suma, la *xnrt* era una institución dependiente de la autoridad central egipcia encargada de controlar y organizar el cumplimiento de las tareas compulsivas de los

trabajadores egipcios que demandaba el Estado (Kóthay 2013: 508-509).⁵⁰⁶ Asimismo, sabemos gracias a ciertos textos administrativos del Reino Medio, como los conservados en el Papiro Brooklyn 35.1446, que en estas instituciones egipcias no sólo se cumplían las tareas de trabajo de gran parte de la población egipcia y las penas de los prisioneros y de quienes escapaban de sus tareas de trabajo, sino que también poseían una especie de sala o tribunal en donde los condenados eran juzgados y sentenciados de acuerdo con las leyes egipcias (Hayes 1955: 38). Y es precisamente en estas salas o tribunales que poseían las *Xnrt*, en donde se encontrarían las leyes y sentencias relativas a los juicios que eran llevados a cabo en ellas. Leyes que de acuerdo al relato de Ipuwer son arrojadas y pisoteadas en las calles por los rebeldes *Hwrw*.

Ipuwer también menciona a la  *Xnrt wr*, la Gran prisión o Gran Sala del Consejo al señalar como este espacio de acceso privilegiado se ha convertido en un lugar de entrada y salida (*Adm.* 6,12). La *Xnrt wr* -que aparece mencionada con mayor frecuencia en las fuentes egipcias del período comprendido entre las dinastías XII y XVII- se encontraba ubicada en la ciudad de Tebas y se cree que pudo llegar a poseer en su haber un sinnúmero de archivos legales y registros de sentencias judiciales (Hayes 1955: 39-40). Asimismo, esta *xnrt wr*, de la cual dependían todas las *xnrt* que se encontraban dispersas por todo el territorio egipcio, era la institución central encargada de organizar las corveas de trabajo por todo el país, y de controlar a la población egipcia que estaba obligada a realizar ciertos trabajos en dichas instituciones o a enviar un sustituto en su lugar para que realice tales trabajos (Grajetzki 2013: 233-234; Kóthay 2013: 489). El visir sería el encargado de dirigir y supervisar el funcionamiento de la *xnrt wr* y sus respectivas *xnrt* y de controlar que todos sus archivos y documentos permanezcan resguardados en ella (Grandet 2013: 879; Katary 2013: 734, nota 54). El hecho que en el texto de las *Admoniciones* los pobres ingresen a estos recintos nos habla del grado de anarquía social imperante en la sociedad egipcia, mostrando asimismo el desorden social y civil reinante. Por otra parte, mediante dicha escena se habría intentado representar una supuesta liberación de la población egipcia sujeta a este tipo de trabajos compulsivos, dado que al ser saqueada esta institución central y cabecera de dicha organización sería imposible acceder a los registros sobre quienes debían cumplir las obligaciones laborales en las *xnrt* egipcias.



⁵⁰⁶ Para una mayor información y análisis sobre la *xnrt* como un campo de trabajos y su rol en la organización del trabajo compulsivo en Egipto se recomienda la lectura de Quirke (1988).

Esta última situación se repite para los  Hwt wryt, los grandes dominios o mansiones (Faulkner 1991 [1962]: 165), en donde Ipuwer también señala cómo ahora los humildes entran y salen de ellos (*Adm.* 6,12). En sus orígenes, los hwt wryt habrían sido departamentos gubernamentales de la administración central (Moreno García 1997: 137; Bárta 2013: 166-167) que poseían ciertas funciones legales (Strudwick 1985: 198), pero que con el tiempo y para fines del Reino Medio referían más bien a los aspectos administrativos de la Residencia (Quirke 1990: 69-70; Enmarch 2008a: 121). Por su parte, Gardiner (1909: 51) sostuvo que se trataría más bien de Salas de Sentencia. De todos modos, de acuerdo a las *Admoniciones*, la penetración de los humildes en estos dominios evidencia la ruptura del orden y el quiebre de la autoridad estatal, transformándose todas estas instituciones cuyo acceso era privilegiado para una minoría, en un lugar del común cuya sacralidad y secretos son despojados por las masas egipcias.

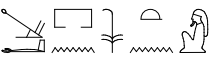

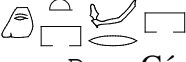
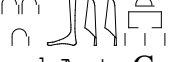



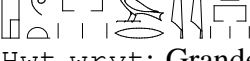
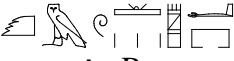

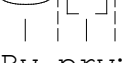
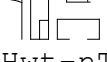
A su vez, ante esta situación de anarquía social y desobediencia civil, en la cual las ciudades y la población ya no tributan al Estado, se produce la caída y el agotamiento de las  kmw aH,⁵⁰⁷ las reservas del palacio (*Adm.* 3,12). Emparentado con esto, otra de las instituciones que sufrirá las consecuencias del conflicto social es el  pr-HD, el Tesoro (Faulkner 1991 [1962]: 90), el departamento económico de la administración central (Quirke 1990: 68; Enmarch 2008a: 92; Papazian 2013: 70) del cual Ipuwer se pregunta acerca de su función en una tierra que ya no percibe ingresos (*Adm.* 3,12). Si bien muchas entidades económicas, como los almacenes y talleres parecen operar de modo independiente, lo cierto es que en realidad todas ellas se encontraban bajo la jurisdicción y la responsabilidad del Tesoro (Papazian 2013: 70-71). Dicha institución se encuentra atestiguada en Egipto desde del reinado de Den, durante la primera dinastía egipcia, manteniendo una íntima relación con la esfera real y una importante influencia sobre la Residencia (Papazian 2013: 71-72). De hecho, durante el tercer milenio a.C., el Tesoro era la institución responsable de la fabricación de productos para la casa real, así como de su almacenamiento, aprovisionamiento y la redistribución (Bárta 2013: 157). Asimismo, la institución del Tesoro, junto con sus actividades y jurisdicciones aparece mencionada con frecuencia en documentos procedentes de fines de la dinastía XII y comienzos de la

⁵⁰⁷ qmw, reservas (Faulkner 1991 [1962]: 286); aH, palacio (Faulkner 1991 [1962]: 46).

XIII (Hayes 1955: 136), lo cual nos informa de la importancia que tenía dicho departamento administrativo para la administración central del gobierno egipcio del Reino Medio.

Y finalmente, también encontramos referencias a lugares sagrados y religiosos que parecen haber sufrido el abandono de sus funciones. Nos referimos a las  *rw-prw*, las capillas (Faulkner 1991 [1962]: 146) y la  *Hwt nTr*, Mansión divina, Casa de dios o templo (Faulkner 1991 [1962]: 166). El texto no menciona directamente un ataque sobre dichos espacios, aunque deja entrever la idea que han sido ultrajados por la muchedumbre, por lo cual Ipuwer pide que se recuerde a los sacerdotes *wab* de purificar y limpiar dichos santuarios (*Adm.* 11,3). Para Gardiner (1941: 70) las *rw-prw* serían capillas o templos secundarios o provinciales, mientras que Patricia Spencer (1984: 38-39; 41; 54-55) ha sostenido que el término *r-pr* podía designar a las falsas puertas de las tumbas, a la par que ser lugares de ofrendas y por ende, también templos, razón por lo cual ha argumentado que tanto *r-pr* como *Hwt-nTr* podían ser utilizados como sinónimos para referirse a los templos egipcios. Al respecto, Moreno García (1999: 55), ha sostenido que es imposible discernir la diferencia entre *r-pr* y *Hwt nTr* en Egipto. En este sentido, en el texto de las *Admoniciones*, Enmarch (2008a: 173-174) sostiene a partir de la lectura de Goedicke (1967b: 243) que puede ser plausible que el término *rw pr* denote al templo como una unidad administrativa, mientras que la palabra *Hwt-nTr* refiera más bien al aspecto y la naturaleza sagrada del templo.

EDIFICIOS/INSTITUCIONES	MENCIONES	SECCIONES DEL TEXTO
 <i>Drwt n pr nsw</i> : Sala del Palacio Real	1 vez	<i>Adm.</i> 2,11
 <i>Xnw</i> : Residencia real	2 veces	<i>Adm.</i> 7,4 <i>Adm.</i> 7,6
 <i>pr nsw</i> : Palacio, dominios reales	3 veces	<i>Adm.</i> 3,9 <i>Adm.</i> 7,10 <i>Adm.</i> 10,11
	6 veces	<i>Adm.</i> 10,6 <i>Adm.</i> 10,7 <i>Adm.</i> 10,8

xnw pf Sps: Noble Residencia		<i>Adm. 10,9</i> <i>Adm. 10,10</i> <i>Adm. 10,11</i>
 Sna n nsw: almacén del Rey	1 vez	<i>Adm. 10,3</i>
 wDAw: almacenes	1 vez	<i>Adm. 6,4</i>
 xnr Dsr: Cámara Sagrada	1 vez	<i>Adm. 6,5</i>
 mabAyt: Casa de los Treinta	1 vez	<i>Adm. 6,11</i>
 xAw: oficinas	1 vez	<i>Adm. 6,7</i>
 xnrt: Sala del Consejo (Prisión)	1 vez	<i>Adm. 6,10</i>
 Xnrt wr: Gran Prisión	1 vez	<i>Adm. 6,12</i>
 Hwt wryt: Grandes Mansiones/ Dominios	1 vez	<i>Adm. 6,12</i>
 Kmw ah: Reservas del palacio	1 vez	<i>Adm. 3,12</i>
 Pr-HD: Tesoro	1 vez	<i>Adm. 3,12</i>
 Rw-prw: capillas	1 vez	<i>Adm. 11,3</i>
 Hwt-nTr: Casa de dios, templo	1 vez	<i>Adm. 11,3</i>

Cuadro 11: Edificios e instituciones mencionadas

Ahora bien, llegados a este punto es necesario reflexionar acerca del porqué de esta sociedad representada, con sus imágenes y valores particulares en las *Admoniciones de Ipuwer*. A nuestro entender, su importancia radica en las ideas y los mensajes que expresa esa representación que nos permiten pensar cómo se concebía a sí misma la elite egipcia y la sociedad del período. Es así como aparecen representados literariamente los problemas de la sociedad egipcia frente al estallido de una revolución social junto con los diversos actores sociales que intervienen en ella y sus implicaciones futuras.

Como hemos venido sosteniendo en los capítulos precedentes, este relato habría sido concebido como una fuente de legitimación política, transmisora de ideas y valores destinados a proporcionar cohesión a la sociedad egipcia en general y a las elites en particular (Rosell 2010c: 243). Y esto se emparenta con una cuestión fundamental, abordada desde el campo de la sociología moderna, como lo es el del estudio de las estrategias de reproducción social. Al respecto, uno de los interrogantes fundamentales de esta cuestión ha sido planteado por Bourdieu (2011: 31) a la hora de analizar cómo y por qué el mundo adquiere un determinado sentido, se preserva y se perpetúa cierta imagen de ese mundo en un orden social. Y en este sentido, Bourdieu (2011: 31) ha planteado que “hay que recusar la cuestión de saber si las señales de sumisión que los subordinados acuerdan permanentemente a sus superiores constituyen y reconstituyen sin cesar la relación de dominación o si, a la inversa, la relación objetiva de dominación impone los signos de sumisión”. En otras palabras, debemos indagar acerca de los mecanismos y los sistemas simbólicos que permiten que un determinado grupo social se posicione y reproduzca en cierto orden social del mundo.

Cierto es que el rol que ocupan los sistemas simbólicos es fundamental, pues son estos los que contribuyen a constituir el mundo, a brindarle un sentido para quienes se encuentran inmersos en él, transformándose así en objetos de disputa en su camino por imponer una determinada manera legítima de ver el mundo, de conservarlo o simplemente transformarlo si se transforma su representación (Gutierrez 2011: 21-22). Así, las estrategias de reproducción social apuntarían a legitimar una dominación, a fundamentarla y a naturalizarla en el tiempo (Bourdieu 2011: 37).

Es decir que en base a las representaciones que de sí misma se haga una sociedad puede llegar o no a cambiar el modo en que un determinado sector social se

represente y establezca en un orden social dado. Esto es justamente lo que creemos que sucede en el texto de las *Admoniciones de Ipuwer* cuando se representa a una sociedad dada vuelta que atenta contra la imagen de lo que la clase dirigente egipcia suponía como una sociedad ideal, en la cual debía existir una separación notoria entre los espacios destinados y privilegiados de los sectores altos de aquellos en los que debían estar confinados los sectores bajos. No hace otra cosa más que reafirmar el lugar en el que cada sujeto debe permanecer de acuerdo a ese mundo social que la propia elite egipcia impone y reproduce. Y esto se puede explicar por la propia dinámica de las elites que basan su poder, prestigio y legitimidad en base a la apropiación de un orden fundado en la inequidad y desigualdad (Baines y Yoffee 1988: 213). Así, uno de los mecanismos o estrategias de reproducción social de las elites antiguas, como la egipcia, consistía en adquirir la legitimidad no sólo de los ojos de los demás, es decir de los sectores bajos, sino también para sí mismas (Baines y Yoffee 1988: 213). De esta manera, las elites logran crear una ideología legitimadora que las cohesione ante sus competidores así como también a sí mismas como clase dominante. Precisamente, las elites necesitan reproducir su propia imagen tanto por medio de la reactualización de sus acciones pragmáticas destinadas a mantener la desigualdad social como por medio de la comprensión y la reafirmación de su propia posición en un orden social (Baines y Yoffee 1988: 213). En otras palabras, necesitan recrear constantemente una representación de sí mismas destinadas a cohesionarlas en momentos de crisis y necesidad de legitimación.

El orden que cada individuo debe ocupar en una sociedad diferencia, clasifica, jerarquiza e impone ciertos límites hacia el interior de una sociedad que se ven reflejados en las prohibiciones y en las pautas de conductas aceptables. De esta forma, al igual que hemos sostenido en el capítulo anterior, la inversión simbólica de ese orden mediante su burla, parodia o ficción enmascararía un acto legitimador por parte de los sectores dirigentes en una sociedad, puesto que mediante tales amenazas al orden pueden beneficiarse sacando un provecho de tal desorden, convirtiéndolo en un instrumento de poder destinado a fortalecer un régimen de gobierno o a una clase en el poder (Balandier 1994 [1992]: 45). Así, creemos que en las *Admoniciones*, las imágenes de aquella sociedad representada, con sus actores e instituciones, habrían servido para reforzar el rol y la posición de la elite egipcia mediante la ficcionalización de un mundo

al revés en el cual se demuestra que solo ella puede garantizar y mantener el orden social, a la par que ejemplificar lo que debe ser una sociedad ideal.

CAPÍTULO 5

LA METÁFORA DEL BUEN PASTOR

Ideología del gobierno pastoral en las *Admoniciones de Ipuwer* y en la sociedad egipcia

Las sociedades de base campesina asentadas en el Cercano Oriente Antigo - entre las que consideramos a la egipcia- se habrían caracterizado a lo largo de su historia por asociar la figura de sus gobernantes o líderes con la de los pastores.⁵⁰⁸ Para estas sociedades, la figura del pastor se vinculaba con la protección, la vigilancia y el esmero en la cría de los rebaños. Los pastores debían proteger a sus rebaños de las inclemencias climáticas y naturales así como también de los predadores y peligros que pudieran afectarlos. Junto con esta tarea protectora, el pastor debía guiar a sus greyes hacia las mejores tierras y los cursos de agua, necesarios para una mejor supervivencia y alimentación del rebaño. De esta manera adquiere un fuerte compromiso en sus tareas, dado que él era el responsable no sólo de su alimentación y cuidados básicos, sino también de su protección.

En este sentido, durante el Reino Medio egipcio asistiremos al desarrollo de textos literarios en donde aparecerá la metáfora del rey como buen pastor mediante la cual se solía asociar tanto a la monarquía como a la figura del dios creador con las tareas realizadas por los pastores. De singular importancia para nuestro estudio de dicha metáfora e ideología es el texto de las *Admoniciones de Ipuwer* en el que en medio de sus reproches, Ipuwer acude al modelo ideal de soberano, el buen pastor (Rosell 2010b: 170). De esta manera, como señala José Miguel Serrano Delgado (1993: 84), se expresa la imagen del faraón como buen pastor que tan extendida se hará durante esta época.

En este capítulo, pues, se presentan las características constitutivas y un estudio histórico de la ideología del rey como pastor en el antiguo Egipto y se analizará la metáfora del buen pastor en las *Admoniciones de Ipuwer*. En suma, mediante dicho texto literario se apunta a revelar el mecanismo mediante el cual, no sólo se plasma una

⁵⁰⁸ Si bien dicho motivo también aparece y es palpable en sociedades del Cercano Oriente Antigo desde el tercer milenio a. C. como lo es el caso de la antigua Mesopotamia, en donde dioses y reyes podían ser considerados como pastores de su pueblo (Wright 1939: 44; Sanmartín 2006 [1998]: 61), o como también encontraremos en las sociedades asirias y hebreas del primer milenio a. C., por una cuestión de espacio y especificidad analizaremos en profundidad en este capítulo la metáfora del pastor sólo en la sociedad egipcia -sobre todo en torno al texto de las *Admoniciones de Ipuwer*- sin por ello desconocer la existencia de un sustrato común en todo el Cercano Oriente en torno a dicha problemática y tratando en la medida de lo posible de extender puentes y realizar enfoques comparativos en aquellos casos que sean pertinentes. Para una mayor información sobre la metáfora del pastor asociada tanto a la realeza como a la divinidad en la antigua Mesopotamia y Asiria se recomienda la lectura de Westenholz (2004: 281-310), Seibert (1969) y Cachia (1997: 30-31), mientras que para la sociedad hebrea y los primeros israelitas se recomienda la lectura de Dürr (1925); Cachia (1997: 34-35; 37-71), así como también la lectura sobre los vínculos entre el pastoreo y los primeros israelitas presentes en la obra de Finkelstein y Silberman (2003).

legitimación del poder faraónico, sino también un ideal de gobierno mediante la apelación a una sociedad ideal fundada en el gobierno pastoral de los hombres.

La teoría del gobierno pastoral

El gobierno pastoral representó una de las técnicas de poder más antiguas y eficaces destinadas a gobernar a los hombres basada en la promesa de una protección y seguridad absoluta por parte de un líder para con sus seguidores. Sin ir más lejos, la comparación del pueblo con un rebaño que es conducido y dirigido por un pastor es, sin duda alguna, una clara alegoría del poder absoluto (Sanmartín 2006 [1998]: 62). De hecho, la figura del pastor ha sido uno de los símbolos arquetípicos más destacados sobre el cual se han construido desde la sociedad antigua importantes metáforas que aún hoy en día siguen vigentes para designar a los líderes de una comunidad o territorio (Westenholz 2004: 281). En este sentido, la imagen del pastor en las sociedades antiguas, asociado a las tareas de protección, cuidado y guía en la cría de sus rebaños, pudo haber favorecido la construcción ideológica de un discurso mediante el cual se solía asociar a los líderes -conjuntamente con las deidades supremas del panteón religioso- con la figura de un buen pastor (Cachia 1997: 29) cuya función principal sería la de cuidar a su pueblo como un pastor cuidaría a su rebaño. De esta manera, no es descabellado pensar en la elaboración de un discurso ideológico basado en la figura del pastor como líder que conduciría a la sociedad por el buen camino.

Ahora bien, la teoría del gobierno pastoral de los hombres ha sido desarrollada y analizada en los años '70 por uno de los pensadores más destacados de nuestro tiempo, como lo fue Michel Foucault. En un análisis sobre la genealogía del gobierno de los hombres, desarrollado durante sus cursos en el Collège de France en 1978,⁵⁰⁹ Foucault (2009 [2004]: 148) sostuvo que el concepto de gobierno podía estar relacionado con la idea de conducir a alguien. Esta idea de Foucault es tomada de la obra de 1555⁵¹⁰ de un escritor francés del siglo XVI, Guillaume de La Perrière, quien afirmaba que “gobierno es la recta disposición de las cosas, de las cuales menester es ocuparse para conducir las hasta fin oportuno” (La Perrière 1567 [1555], citado en Foucault 2009 [2004]: 121). En este sentido, planteó que nunca se llega a gobernar a un Estado o a un territorio, sino

⁵⁰⁹ Michel Foucault dictó clases en el Collège de France entre los años 1971 y 1984, dentro de la cátedra “Historia de los sistemas de pensamiento”. Entre enero y abril de 1978 realizó su curso sobre “Seguridad, territorio, población” el cual se basaba en una historia de la gubernamentalidad (Foucault 2009 [2004]: 18).

⁵¹⁰ *Le Moroire politique, oeuvre non moins utile que nécessaire à tous monarches, roys, princes, seigneurs, magistrats, et autres surintendants et gouverneurs de Republicques*. Lyon: Macé Bonhomme.

que a quienes se gobierna es a los hombres (Foucault 2009 [2004]: 149). Es por ello que sostuvo la idea de un gobierno de los hombres basado en la forma de un gobierno pastoral en donde mediante la apelación a una metáfora los líderes de las comunidades se identificaban como pilotos de sus naves o pastores de su pueblo (Foucault 2009 [2004]: 149-151).

Al respecto, Giorgio Agamben (2008: 194) ha señalado que Foucault identificó el origen del gobierno y las técnicas pastorales en el cristianismo, basándose en la idea del gobierno de las almas que ha construido la Iglesia cristiana. Sin ir más lejos, la imagen típica del buen pastor se encuentra generalmente asociada con la Biblia, y para ser más precisos, con el *Nuevo Testamento*, en donde se encuentra a la figura de Jesús como buen pastor: "Yo soy el buen pastor. El buen pastor arriesga su vida por las ovejas [...] Yo soy el buen pastor y conozco a mis ovejas y ellas me conocen a mí." (Juan 10,11:15). Sin embargo, el origen de este concepto se remontaría mucho más atrás en el tiempo. Los primeros cristianos habrían tomado esta imagen del buen pastor de las sociedades que habitaban ya hacía varios milenios el Cercano Oriente Antiguo (Cachia 1997: 7). De hecho, como sostuvo Foucault (2009 [2004]: 151) "la idea de un gobierno de los hombres es una idea cuyo origen debe buscarse en Oriente, un Oriente precristiano ante todo y luego en el cristiano". De esta manera, Foucault (2008 [1981]: 99 y 2009 [2004]: 151) afirmaba que la idea y la organización de un poder pastoral, es decir la noción de que una divinidad, un rey o un líder local fuesen asociados con la figura de un pastor que es seguido por un rebaño de hombres, es un tema que se encuentra muy frecuentemente por todo el Cercano Oriente Antiguo. Es así como es posible constatar esta temática tanto en Egipto, Asiria,⁵¹¹ Mesopotamia⁵¹² y sobre todo

⁵¹¹ La primer mención de la metáfora del gobierno pastoral procedente de Asiria data del reinado de Salmanassar I durante el Reino Medio Asirio (1360-1050 a. C.) en donde dicho soberano se autodenomina "pastor de todos los habitantes" (Dürr 1925: 118). Por su parte, su sucesor, el rey asirio Tukulti-Ninurta I es mencionado como un fiel pastor, mientras que Tiglat-pileser I es mencionado como el encargado de pastorear las tierras de Assur (Dürr 1925: 118). Asimismo, durante el Imperio Neoasirio, Sargón II se proclama "pastor de Asiria", en una inscripción dirigida a Assurbanipal se expresa el deseo que dicho soberano sea el pastor del pueblo por siempre (Westenholz 2004: 293).

⁵¹² El primer testimonio escrito lo encontramos en la ciudad-estado sumeria de Lagash, bajo el reinado de Urukagina o Urinmigina en una etiqueta de arcilla en la que aparece una inscripción que se asocia a su nombre con el pastoreo (Westenholz 2004: 283-284). A comienzos del segundo milenio a. C en lo que se conoce como el renacimiento neosúmero de la III dinastía de Ur, tenemos evidencia procedente de una serie de himnos dedicados a Ur-Nammu, ensi de Ur, en los que puede leerse que la divinidad superior, Enlil, eligió a dicho soberano como pastor de su pueblo (Westenholz 2004: 287-288). Es menester señalar que para esta época el término "pastor" aparece por primera vez como un epíteto de los reyes (Westenholz 2004: 287). Sin embargo, será durante el período paleobabilónico cuando la imagen del rey como buen pastor se expanda por la sociedad mesopotámica. En este sentido, los reyes paleobabilónicos se identificaron como "buenos pastores" (Liverani 2008 [1995]: 272). La influencia amorrea habría

entre el pueblo hebreo⁵¹³ (Foucault 2008 [1981]: 99 y 2009: 151).

La noción de este gobierno pastoral se fundamentaba, pues, en la metáfora del buen pastor, la cual se basaba en la idea de que el dios era el pastor de la humanidad y el rey al ser su representante divino era de alguna manera un pastor subalterno al cual el dios le ha confiado el rebaño de los hombres y por tanto debe cuidarlo (Foucault 2009 [2004]: 152). De hecho, esta asociación entre el dios y el soberano se habría establecido de modo efectivo puesto que como señala Foucault (2008 [1981]: 99) ambos habrían desempeñado en estas sociedades antiguas el mismo rol ya que “el rebaño que vigilan es el mismo, al rey pastor le corresponde cuidar las criaturas del gran pastor divino”.

introducido en Mesopotamia los ideales y valores de la igualdad tribal los cuales fueron redefinidos por esta nueva realeza paleobabilónica en los espacios de la corte y el palacio, asimilándose la imagen del rey justo con la de un rey pastor que cuida a su rebaño humano, lo protege y vigila (Wagner 2005 [1999]: 143). La nueva imagen del monarca paleobabilónico -que conjugaba los elementos y las tradiciones culturales de sumerios, acadios y amorreos- se encargará no sólo de la administración pública, sino que a su vez prestará especial atención a los hombres libres y desamparados. De esta manera, la nueva realeza no sólo adoptó una imagen pastoral propia de los pueblos amorreos, sino que asimismo, adquirió una actitud de responsabilidad y preocupación por las necesidades de las capas más humildes de su población a la cual consideraban como parte de un rebaño que era necesario proteger y guiar cual pastor con sus ovejas (Liverani 2008 [1995]: 272). Estos nuevos soberanos se presentan en algunos casos como reyes justos que mediante la publicación de códigos legales intentan restablecer el orden y la justicia equitativamente (Liverani 2008 [1995]: 274). En uno de esos códigos, Lipit-Ishtar, soberano de Isin se describe como un pastor obediente y pío de Nippur que fue llamado por Nunamnir, fiel de corazón a Inanna que ha logrado restablecer la justicia en Sumer y Akkad por orden de Enlil (Dürr 1925: 118; Liverani 2008 [1995]: 273). Pero sin lugar a dudas, el momento de máxima expresión de la ideología del rey como buen pastor en Mesopotamia tendrá lugar bajo el gobierno de Hammurabi de Babilonia, en donde en el famoso *Código de Hammurabi*, podemos apreciar claras menciones de esta nueva ideología real en la cual el soberano, pese a su prestigio y poder, no aparece divinizado como sus predecesores, sino que por el contrario, sale del mundo divino y se muestra humano como un pastor benévolo y justo que ha sido elegido por Enlil y Marduk para dirigir el territorio mesopotámico (Liverani 2008 [1995]: 333). Las referencias las encontramos tanto en el Prólogo como en el Epílogo de dicho código. En el Prólogo, por ejemplo, se describe a Hammurabi, como un pastor elegido por Enlil y del agrado de Ishtar (Sanmartín 1999: 86). A partir de este período pues, la ideología real del rey como pastor se expandió y fosilizó mediante la mera repetición y expresión, continuando con la tradición divina mediante la cual los dioses seguían eligiendo a los reyes para guiar y gobernar a las personas a imagen y semejanza de un pastor con su rebaño (Westenholz 2004: 292).

⁵¹³ A diferencia de lo que sucede en Mesopotamia y de lo que observaremos en Egipto, en Israel la relación pastor-rebaño se encuentra impregnada por una fuerte impronta religiosa más que política, construida en torno a la figura del dios hebreo Yahvé (Foucault 2009 [2004]: 152). En este sentido, salvo por la excepción del rey fundador de la monarquía hebraica, David, sólo Dios es considerado como el pastor del pueblo hebreo y el único encargado de guiarlo (Foucault 2008 [1981]: 99-100). Los vínculos de tal relación hunden sus raíces en el entorno geográfico de la zona y en las relaciones que los primeros habitantes del espacio pudieron haber establecido allí. Sin ir más lejos, la religión hebrea, basada en el culto y la adoración al dios Yahvé tiene un origen en el desierto, en el marco de un ambiente pastoril (Eliade 1999 [1976]: 240). De hecho, el territorio de Palestina era en la antigüedad un ambiente propicio para el desarrollo de actividades pastoriles combinadas con una agricultura menor (Liverani 2005 [2003]: 4 y Finkelstein y Silberman 2003: 1). Por otra parte, es notable observar la existencia de abundantes testimonios sobre un origen y descendencia pastoril de la población hebrea en el *Antiguo Testamento* cuando se menciona a los patriarcas y a Moisés en actividades relacionadas con el pastoreo, como pastores o poseedores de grandes rebaños (Cachia 1997: 38).

Ahora bien, este tipo de poder y gobierno pastoral se basaba en una serie de características y rasgos que lo definían. En primer lugar, se parte de la noción de que el pastor ejerce su poder sobre un rebaño (Foucault 2008 [1981]: 100). Así, el pastor ejercería su poder y su gobierno no sobre un territorio dado, sino sobre un rebaño que se encuentra en movimiento y que en el gobierno pastoral se expresaría por la conducción de las personas, las cuales son consideradas como el rebaño del pastor (Foucault 2009 [2004]: 154). Por tanto a quienes se gobierna es a las personas y no a los territorios; se gobierna pues a un rebaño de hombres que se encuentra en constante movimiento por un territorio dado. Esta noción se relaciona perfectamente con las ideas políticas desarrolladas durante la Edad Moderna según la cual la palabra gobernar era sinónimo de conducir a alguien o a las cosas (Foucault 2009 [2004]: 146-149). Asimismo, al ser los gobernados tanto el rebaño en general como los hombres en particular como individuos, se desprende un rasgo sobresaliente de este tipo de poder pastoral que es su característica individualizante y totalizadora a la vez (Agamben 2008: 195).

Una segunda característica del poder pastoral es su benevolencia. Su poder es benévolo pues no tiene otro objetivo más que hacer el bien y buscar el bien y la salvación de su rebaño que no es otra cosa más que la subsistencia (Foucault 2008 [1981]: 101; 2009 [2004]: 155). Su bondad es permanente, pues mantiene la constancia de alimentar y procurar el bienestar de su rebaño, individualizada al atender y conocer las necesidades de cada una de sus ovejas y tiene una finalidad que es la de conducir las hacia las mejores zonas de pasturas y volverlas a conducir hacia su redil (Foucault 2008 [1981]: 101-102). Es así como el poder pastoral también se relaciona con un poder de cuidados, puesto que el pastor debe cuidar a los individuos de su rebaño, velando por sus ovejas (Foucault 2008 [1981]: 102; 2009 [2004]: 155-156). Por tanto, el poder del pastor también suele asociarse a una tarea en donde el ejercicio del poder se transforma en un deber del pastor que vela por el cuidado y la cría de sus ovejas (Foucault 2008 [1981]: 102; 2009 [2004]: 156). Y en este sentido el tema de la vigilia del pastor juega un rol muy importante, pues el pastor no sólo actúa, trabaja y vive para su rebaño, sino que también debe cuidar de ellos apartando el infortunio y cuidando por el bienestar de cada uno de sus miembros y de todo su rebaño (Foucault 2008 [1981]: 102; 2009 [2004]: 156).

A su vez, el pastor debe reunir, guiar y conducir a su rebaño, por lo cual esta dialéctica individuo-totalidad que expresa el poder pastoral también puede observarse

mediante la acción del pastor de reunir individuos dispersos que acuden a su llamado para engrosar la totalidad de las filas de su rebaño (Foucault 2008 [1981]: 101). El rebaño existe en tanto exista un pastor (Foucault 2008 [1981]: 101), por lo cual la totalidad depende del accionar de un individuo. Asimismo, también es verdad que ambos polos son necesarios, pues tampoco existe el pastor sin un rebaño.

Es por eso que mientras que toda la responsabilidad del rebaño cae siempre sobre el pastor, al mismo tiempo las inquietudes que posee este pastor se vuelcan en los otros, en el rebaño y jamás en sí mismo (Foucault 2009 [2004]: 157). Este será uno de los rasgos fundamentales que marcará la diferencia entre lo que es considerado un buen y un mal pastor, pues el mal pastor es egoísta y sólo piensa en engordar a su rebaño para luego venderlo y obtener un propio beneficio, mientras que un buen pastor sólo piensa en los intereses de su rebaño (Foucault 2009 [2004]: 157).

Este debate, entre lo que implicaba ser un buen y un mal pastor, fue planteado en la Grecia clásica⁵¹⁴ en un tratado de filosofía política como lo fue la obra de Platón *La República*. En dicha obra Sócrates dialoga con varios personajes acerca de la naturaleza de la justicia y la organización del Estado, derivándose la discusión hacia el tema de cuál sería la mejor filosofía y forma de organización de un Estado para que este sea perfecto o ideal. Es así como analizando las cualidades que un buen gobernante debería poseer en un Estado ideal, se pondrá en debate la figura del buen pastor.⁵¹⁵ Por un lado, Sócrates considerará que todo buen líder debería de comportarse como un pastor con sus ovejas, cuidándolas y protegiéndolas, representando de esta manera el ideal o modelo de soberano perfecto, que lleva por el buen camino a su población. Mientras que por otro lado, aparecerá una connotación negativa de la figura del buen pastor en Trasímaco, para quien el pastor cuidaría a su rebaño, por un beneficio propio, que es el hecho de cuidar su ganado para poder comérselo en el futuro. Así, de acuerdo con Trasímaco, el gobernante cuidaría de su población por el simple hecho de que ésta es su objeto de explotación, al cual no quiere perder (Westenholz 2004: 296).

⁵¹⁴ Foucault (2009 [2004]: 151; 162-176; 2008[1981]: 104-110) señala que si bien la figura del rey como pastor de un rebaño se encuentra presente en los poemas homéricos, la idea de un gobierno de los hombres basada en el poder pastoral se encuentra casi ausente en la filosofía política del mundo griego clásico. La excepción la encontraremos en las obras de Platón en las cuales se hace referencia al magistrado-pastor: *Críticas* (109b-c), *La República* (I, 343a-345e; III, 416a-b; IV, 440d), *Leyes* (V, 735b-e) y *Político* (267c-277d).

⁵¹⁵ Dicha discusión tendrá lugar en el Libro I 343a-345e de *La República*.

Volviendo a las características del poder pastoral, podemos decir que nos encontramos frente a un poder individualizador dado que todo el accionar recae sobre el pastor que dirige su rebaño a condición de que ninguna de sus ovejas se le escape (Foucault 2009 [2004]: 157). Y es precisamente en esta característica del poder pastoral de velar por el todo y al mismo tiempo por cada uno de los integrantes de su rebaño, en donde se puede observar la denominada paradoja de todo pastor. El pastor debe velar por el cuidado de todo su rebaño como totalidad, teniendo en cuenta al mismo tiempo a cada uno de sus miembros con sus necesidades individuales, mientras que por otra parte el pastor es aquella persona que se encuentra dispuesta a sacrificar su vida por su rebaño (Foucault 2009 [2004]: 157-158). Estamos en presencia, pues, de la paradoja por medio de la cual se presenta el desafío del “sacrificio del uno por el todo, sacrificio del todo por uno” (Foucault 2009 [2004]: 158). Nos referimos a una situación en la cual el pastor, al intentar salvar a un individuo de su rebaño, termina descuidando a la totalidad de su rebaño e incluso poniéndolo en peligro dado que ante la muerte de éste en su afán salvador, peligraría la existencia del rebaño como un todo ya que -como hemos sostenido previamente- no existe un rebaño sin pastor.

Ahora bien, una vez analizados los rasgos fundamentales del poder pastoral, es menester centrar nuestra atención en la figura del rebaño y cómo se concibe y define a sí mismo. Nos referimos a lo que Gustave Le Bon (1911 [1896]) y más tardíamente Sigmund Freud (2006 [1964]) han analizado como la “psicología de las masas”. Si bien sus respectivos análisis se centran en la irrupción de las masas en la democracia y en la participación de los sistemas políticos a comienzos del siglo XX de nuestra era, ambos sostuvieron la idea de que las masas podrían identificarse como un rebaño dócil y obediente que jamás podría existir sin un amo o señor a quien debe subordinarse (Freud 2006 [1964]: 77).

Tomando sus ideas de la obra de Le Bon, Freud (2006 [1964]: 72-73) sostuvo que una de las principales características de los individuos que se integra a una masa es la desaparición de los rasgos principales de la personalidad y de las ideas y sentimientos de un sujeto que pasa a transformarse así en un autómatas carente de voluntad. En este sentido, dicha afirmación de Freud puede -a nuestro criterio- relacionarse con la situación en que se encontraría una oveja en un rebaño, donde su accionar depende de las acciones y actitudes de su pastor.

Asimismo, ambos autores compartieron la idea de la necesidad de la masa de un liderazgo y un conductor que debe poseer un cierto tipo de cualidades personales (Freud 2006 [1964]: 77). Cualidades que pueden relacionarse con las planteadas por La Perrère en el siglo XVI cuando sostuvo que “todo gobernante de un reino o república debe tener en sí, por fuerza, sabiduría, paciencia y diligencia” (La Perrière 1567 [1555], citado en Foucault 2009 [2004]: 126), características que pueden remitir a las tareas de un pastor con su rebaño. Y es en este plano en donde de acuerdo con el psicoanálisis, la masa terminaría identificándose afectivamente con ese líder (Freud 2006 [1964]: 77).

Llegando al final de este apartado -y volviendo al principio- podemos concluir que en base a la teoría de Foucault (2009 [2004]: 193) “el pastorado es un arte de gobernar a los hombres”. Representa pues una técnica de poder, una forma de dominación y un arte de gobierno de los hombres orientada hacia a los individuos con el fin de dirigirlos de manera constante y permanente, siendo el punto de inicio de la teoría sobre la gubernamentalidad moderna y cuyos inicios podemos rastrear y encontrar en las sociedades del Cercano Oriente Antiguo. Y en este sentido, nos interesa poder rastrear los orígenes y el sustrato de esta idea que vinculaba a los líderes políticos y religiosos con la figura del pastor en el antiguo Egipto con la intención de poder comprender su mención en el texto de las *Admoniciones de Ipuwer*.

Raíces de la cultura egipcia en el mundo pastoril

En Egipto el surgimiento del liderazgo en época predinástica -que prefigurará las futuras características de la realeza egipcia- aparecerá impregnado de tres fuentes culturales: el mundo agrario, el mundo cinegético y el mundo pastoral. De particular interés para nuestra investigación es, pues, el estudio de aquel mundo pastoril que habría permeado las raíces de la monarquía y la sociedad antiguo egipcia. En este sentido, como hemos observado previamente, existía un sustrato común entre las sociedades de base campesina del Cercano Oriente Antiguo, en el cual los soberanos de dichas comunidades habrían actuado como pastores de sus pueblos a los cuales debieron dirigir y guiar de la misma forma en que los pastores conducirían a sus rebaños.

Ahora bien, como primera medida, es necesario señalar la importancia del estudio de la teoría del sustrato cultural africano para la comprensión de los caracteres que impregnarían a la cultura y la realeza egipcia. La teoría del sustrato cultural pan-africano sostiene que a partir de la neolitización de las comunidades del noreste africano

desde el VII milenio a.C. aparecieron en la zona del Sahara “un modo de vida y un mundo imaginario sustancialmente unitarios, como demuestran la documentación arqueológica (cerámica, piedras de moler, industria lítica) y las pinturas y grabados rupestres que cubren los macizos rocosos de todo el desierto actual, incluido el egipcio” (Cervelló Autuori 1993: 6). Dadas estas conexiones, su consideración en paralelo reviste una importancia fundamental, en la medida en que permite enriquecer la interpretación de lo estrictamente egipcio a través de un ejercicio comparativo con las diversas culturas que conforman el sustrato.

Por otro lado, debemos indicar lo perjudicial que ha resultado la teoría de que las sociedades pastoriles poseían una cultura material pobre y marginal para el desarrollo de la cultura del mundo antiguo, una interpretación errónea que efectivamente ha influido en las interpretaciones arqueológicas de finales del siglo XX (Wengrow 2003: 130). De hecho, los ejemplos de las actuales comunidades pastoriles africanas del Nilo dan cuenta de una organización y una práctica política notable (Wengrow 2003: 132). A su vez, Hassan (2000: 15) señala para el caso egipcio que la adopción de la agricultura se habría debido a la llegada de pastores y agricultores procedentes del desierto entre el VI y el V milenio a. C., lo que relativiza entonces aquellas perspectivas peyorativas sobre los habitantes del desierto y sus formas de vida. De acuerdo con Cervelló Autuori (1993: 7), esta llegada de poblaciones al valle del Nilo -hacia el VI milenio a. C.- se habría debido a un proceso de desecación y aridez del desierto del Sahara que habría producido una movilidad de la población hacia zonas con mejores pastos y fuentes de agua.

Aunque como señala Toby Wilkinson (2003: 178-179), esta teoría de una inmigración masiva de poblaciones pastoriles provenientes del desierto a causa de una serie de cambios climáticos, no es suficiente para explicar el origen de la cultura egipcia. Si bien estos pueblos de pastores pudieron haber influenciado a las poblaciones del valle del Nilo en su llegada, es menester señalar que las raíces de la futura cultura egipcia ya estaban emergiendo en el valle independientemente del proceso de inmigración (Wilkinson 2003: 179). Con todo, hacia fines del V milenio a.C. las poblaciones del valle del Nilo habrían experimentado un proceso de neolitización adoptando un estilo de vida más bien pastoril (Wengrow 2001: 91; 2007 [2006]: 63) basado en la domesticación y cría de ovejas, cabras, ganado y cerdos (Hendrickx y Vermeersch 2003 [2000]: 33). Este proceso, que sería complementado por la práctica de

la caza y la adopción de una agricultura cerealista, habría sido el puntapié inicial para el crecimiento de la población, su sedentarización y el posterior desarrollo de una estratificación social que derivará en la aparición y creación de las primeras formas de liderazgo basadas en las jefaturas en el valle del Nilo. Este será el momento en el cual las poblaciones del desierto y del valle habrían compartido una cultura común (Majer 1992: 227). En este sentido entre el V y el IV milenio a. C. se habría producido una interacción entre las comunidades de la sabana y del valle fértil (Wilkinson 2003: 177).

Ahora bien, de acuerdo con la opinión de Baines (1995: 98), los símbolos de la realeza egipcia se debieron de haber originado mucho antes que aquella misma. Por tanto, es durante el proceso de legitimación de los primeros líderes egipcios de época predinástica en donde se pueden observar los antecedentes de la simbología real faraónica. Con el surgimiento de la jerarquización social en el valle del Nilo durante este período, los primeros jefes locales habrían creado ciertos vínculos con la comunidad social.⁵¹⁶ A nuestro entender, estos vínculos pudieron haberse basado en la imagen que dichas sociedades recientemente neolitizadas habrían tenido de la figura del pastor como un líder de carácter positivo a causa de las tareas que dichos sujetos realizaban dentro de una comunidad. Al ser el pastor el encargado de proteger y vigilar los rebaños, adquiriría pues un fuerte compromiso con sus tareas. A su vez, para estas sociedades la figura del pastor se encontraba muy estrechamente relacionada con la producción económica, puesto que los productos derivados de la actividad pastoril (carne, productos lácteos y pieles) eran de suma importancia para la dieta diaria y el comercio de los habitantes locales. Por lo tanto, la imagen que las primeras sociedades del valle del Nilo habrían tenido de la figura del pastor, se encontraría asociada con las tareas de protección y provisión de los recursos económicos. Tareas que bien podemos considerar como positivas y que representarían las actitudes que un buen líder debería de tener para con su población. De hecho, como señala Hassan (2000: 18), “en las

⁵¹⁶ Los trabajos sobre la aparición del liderazgo y las primeras formas de poder han explicado el surgimiento de las sociedades de jefaturas y de estos primeros líderes en base a las distintas actividades materiales que estos personajes realizaban en una comunidad (Service 1984: 90-122). En este sentido, como plantea Marcelo Campagno (2002: 155-158), existían diversas actividades en las que una comunidad podía precisar la presencia y la aparición de un líder. Entre estas actividades podemos mencionar la coordinación de un sistema productivo, la regulación de los intercambios comerciales, la actividad bélica y la realización de actividades pertenecientes al ámbito de lo ideológico. De esta manera, la aparición del liderazgo en el predinástico habría combinado elementos del mundo guerrero, aniquilando a los enemigos, conjuntamente con elementos del mundo agrario, asegurando las buenas cosechas y la abundancia de alimentos (Hassan 2000: 18). En este sentido, también la configuración de un mundo ideológico en torno al líder constituye un aspecto importante para la comprensión de la aparición del liderazgo en estas sociedades.

confederaciones, formadas por la unión de comunidades adyacentes, las relaciones estaban complementadas por el papel del líder como pastor que protege y asegura el bienestar de su rebaño”. En este sentido, la imagen del pastor habría actuado como un elemento para acercar a la sociedad; necesario para poder brindar lo que Miguel Ángel Molinero Polo (1998: 396) denomina como “legitimidad moral”.⁵¹⁷






Ahora bien, aunque resultaría osado pensar en la existencia de un gobierno pastoral en época predinástica, es cierto que durante este período comienzan a emerger ciertas características que permearán la futura imagen de la monarquía egipcia. Es así como desde inicios de Nagada I es posible observar las primeras manifestaciones de la elaboración de una ideología del poder, formulada y expresada por las clases gobernantes en el Alto Egipto (Wilkinson 1999: 25). Ideología que presentará tanto por medio de la iconografía, como por medio de la evidencia material hallada en los ajuares funerarios de aquellos primeros líderes, las pruebas que nos permiten sostener la existencia de una relación entre la imagen de la incipiente realeza egipcia y los atributos del pastor. Sin ir más lejos, la regalía real del cayado y el mayal que portarán todos los faraones egipcios como atributos revestidos con ornamentos que simbolizaban su poder y su autoridad, hunde sus raíces en este período, siendo una herencia cultural de las poblaciones pastoriles que utilizaban dichos instrumentos para guiar y conducir al ganado (Wilkinson 2003: 193 y Serrano Delgado 2006 [1998]: 205).



En este sentido, el cayado real o cetro *heqa*, cuyo origen puede rastrearse desde época predinástica, era uno de los atributos de mando más destacados de la realeza egipcia. La primer evidencia iconográfica del cayado *heqa* es del período Nagada I y procede de los grabados rupestres del desierto oriental de Wadi Gash, en donde se puede observar una de las primeras manifestaciones del poder en la figura de un personaje portando un precedente de la corona roja así como también un instrumento muy similar al cayado *heqa* (Cervelló Autuori 1996b: 151). Por su parte, en los frescos de la tumba 100 de Hieracópolis pertenecientes al período Nagada II, se pueden apreciar una serie de escenas en las cuales aparecen unos individuos portando un cayado *heqa* en un contexto ritual, destacándose a su vez un personaje portando un cetro *heqa* y una especie de flagelo. Misma situación podemos apreciar en una escena grabada en

⁵¹⁷ De acuerdo con Molinero Polo (1998: 396), la realeza egipcia dependía en las primeras fases de su consolidación de una legitimación moral y una aceptación por parte de sus súbditos. Legitimación moral que dependía pues de la aprobación y aceptación, por parte de la población, del mandato y la legitimidad de los soberanos.

roca de fines del predinástico encontrada en la zona de Asuán en donde se observa a un personaje real portando un cayado *heqa* (Hendrickx y Gatto 2009: 147). Por otro lado, del período Nagada II procede la primera evidencia arqueológica que se haya encontrado de un cayado *heqa*. Se trata de la parte superior de un bastón cayado de marfil hallado entre el ajuar funerario de la tumba U-545 del cementerio de Abidos (Wilkinson 1999: 160 y Cervelló Autuori 2009: 76). Mientras que de mayor importancia será el hallazgo de un cetro *heqa* de marfil completo en la tumba U-J de Abidos de época protodinástica, donde se enterraron los primeros reyes de la denominada dinastía 0 (Baines 1995: 107; Cervelló Autuori 1996a: 12; 2009: 85 y Wilkinson 1999: 160).

El cetro se encontraba asociado a los cayados curvos utilizados por los pastores como una herramienta o instrumento para poder conducir y guiar a los animales hacia los mejores pastos, defender el ganado y traer a los animales que le desobedezcan (Newberry 1929: 85). Este tipo de cayado curvo era utilizado entre los pueblos pastoriles por los líderes que conducían a los rebaños, los denominados sheik, convirtiéndose este cayado pues en un símbolo de autoridad entre dichas poblaciones (Newberry 1929: 85). Sin ir más lejos, se puede comprender cómo este tipo de instrumento pudo haberse transformado en un símbolo de poder, autoridad y dominio, si se entiende que entre las comunidades pastoriles la figura del pastor actuaba como el líder de los animales domesticados (Schwabe y Gordon 1988: 68). Asimismo, es interesante notar cómo el cayado del pastor, será un atributo fundamental del dios Osiris, el dios de los muertos y padre de Horus, durante toda la historia egipcia, lo cual nos permite inferir una posible antigua relación entre la realeza y el pastorado (Hornung 1999a: 257) expresada en la figura de este dios destacado del panteón egipcio y tan vinculado, por otra parte, con la monarquía egipcia. Relación que pudo ser establecida durante este período predinástico. Sin embargo, el uso del cayado como un ornamento y un atributo divino no procede de Osiris, sino que este dios lo habría adoptado del dios Andjety, un dios pastor de Busiris, el noveno nomo del Bajo Egipto (Hayes 1978: 286; Griffiths 2003 [2002]: 228).

Por otra parte, es interesante mencionar el hecho de que el signo jeroglífico del bastón cayado  (o cetro *heqa*), usado por los pastores para controlar al rebaño, sea utilizado para escribir la palabra     HqA que significa gobernante y que por

tanto se asocia con un claro elemento de poder (Wilson 1967 [1946]: 110).⁵¹⁸ Mientras que por otro lado, el determinativo utilizado para la palabra pastor,  mniw, suele ser usado en la grafía del verbo  sAw, que significa guardar o proteger (Gardiner 1905: 116-117). Por tanto, en base a la etimología de las palabras y sus signos, podemos inferir la asociación que pudo haberse establecido entre la figura del pastor y las acciones relacionadas con la protección, el cuidado y el gobierno de los hombres.

Otra de las insignias reales que también hunde sus raíces en el mundo pastoril durante el predinástico es el flagelo o mayal.⁵¹⁹ Para algunos autores, este instrumento habría sido usado como una especie de látigo utilizado por las poblaciones pastoriles para acarrear y conducir a sus ganados (Wilkinson 1999: 161), mientras que hay quienes, por el contrario, afirman que se trataría de un instrumento utilizado por los pastores de todo el Cercano Oriente, pero no para reprimir o conducir al ganado, sino más bien para la recolección de ciertas resinas (Newberry 1929: 94).

Sin ir más lejos, en la primera estatua real egipcia que conocemos -la escultura del rey Nyneter de la dinastía II- se puede apreciar por primera vez a un faraón sentado en su trono portando, junto con la corona blanca, un pequeño cayado *heqa* y un flagelo en sus manos (Simpson 1956: 45-49). Sin lugar a dudas, dicha representación es pues la primera evidencia ya de época faraónica, en la que el soberano egipcio se encuentra portando los dos atributos del poder real: el cetro *heqa* y el flagelo. Es así como la posible asociación de estos instrumentos de uso cotidiano en las actividades desarrolladas por los pastores con la incipiente monarquía egipcia, expresaría no sólo una interacción entre los egipcios y su hábitat natural, sino que también nos marcaría cómo las raíces culturales y simbólicas de la civilización egipcia, derivaban en última instancia, de un mundo y una cultura pastoril (Schwabe y Gordon 1988: 61).

En síntesis, pues, durante el predinástico se habría ido conformando la imagen de la realeza egipcia a partir de ciertos atributos típicos de los pastores y la cultura pastoril del Neolítico. En este sentido, el surgimiento del liderazgo en Egipto habría asimismo permitido el desarrollo de una ideología del poder en la cual los líderes se

⁵¹⁸ De acuerdo con Faulkner (1991 [1962]: 178), la palabra HqA se utiliza para referirse a un gobernante o al acto de gobernar.

⁵¹⁹ La primera representación de un personaje con un flagelo asociada a un contexto ritual y monárquico procederá de la tumba 100 de Hieracópolis.

vinculaban con la figura de los pastores en la conducción de su sociedad, permeando desde su inicio la imagen de la realeza egipcia.

La construcción de la imagen del rey como buen pastor

Si bien en época predinástica hemos podido observar una estrecha relación entre la imagen de la incipiente monarquía egipcia con ciertos atributos de los pastores, la construcción de una ideología real basada en la imagen del soberano egipcio como un buen pastor asociada con las funciones de un buen gobernante o de la divinidad, habría sido desarrollada en su amplitud y magnitud recién en el Reino Medio, a partir de la experiencia del Primer Período Intermedio. La ruina de los valores del Reino Antiguo habría implicado una reestructuración de la imagen y la simbología egipcia de la realeza que habría convergido en la asociación de la misma con la figura del buen pastor preocupado por su sociedad (Rosell 2010b: 163-164).

Durante el Primer Período Intermedio, el faraón ya no es visto como el único encargado de mediar por la sociedad antes los dioses. Sus funciones divinas son cuestionadas ante la falta de respuestas por los nomarcas y magnates locales quienes ahora se auto proclaman como los nuevos salvadores y mediadores entre la divinidad y la población local. Estos nomarcas y jefes locales se legitiman ahora ante sus poblaciones mediante una nueva lógica, la del patrón salvador y protector de sus súbditos leales (Assmann 2005 [1996]: 120). Estos nuevos líderes construyeron así la imagen del patrón que viene a salvar sus tierras y a su población para restaurar el orden perdido por las desatenciones de la débil monarquía. Son ellos los encargados, ahora, de mediar ante los dioses por la salvación de sus tierras.

De hecho, las autobiografías de los nomarcas del Primer Período Intermedio -de entre las cuales se destaca la *Inscripción funeraria de Ankhtifi de Mo'alla*⁵²⁰- se caracterizan por expresar las acciones y tareas realizadas por estos nomarcas y magnates locales y la capacidad de organización, justicia salvadora y aprovisionamiento hacia los sectores más desamparados de la sociedad como lo eran las viudas y los hambrientos, contraponiendo su accionar con las desatenciones del otrora Estado unificado egipcio

⁵²⁰ La inscripción se encuentra escrita sobre los pilares de la roca de la tumba de Ankhtifi en la necrópolis de Mo'alla, ubicada al sur de la ciudad de Tebas. Dicha inscripción relata la vida de Ankhtifi, quien vivió durante la dinastía IX, fue nomarca de la ciudad de Hieracópolis y llegó extender su poder hasta el nomo meridional de Edfu. Su relato nos provee una excelente descripción del escenario y el contexto político y social del sur de Egipto durante el Primer Período Intermedio (Seidlmayer 2003 [2000]: 118).

(Assmann 2005 [1996]: 118-132). Se conforma así una nueva ideología de gobierno en la cual la legitimación de los soberanos se basaba en la prosperidad, que era sinónimo del buen gobierno y del favor de los dioses, oponiéndose al caos que simbolizaba la penuria y el desorden (Moreno García 2009a: 196).

Asistimos pues a un proceso que Assmann (2005 [1996]: 69-71) identifica como el “paso de funcionario a patrón” en el cual aparece por primera vez la figura del patrón como cabeza de una comunidad. El patronazgo aparece así como un pilar básico de la sociedad egipcia que permitía poner en contacto a sujetos procedentes de diferentes estratos sociales y constituir un camino esencial para la circulación del poder y la autoridad a la par que proveer ciertas medidas de protección para ciertos individuos (Moreno García 2013c: 1042).⁵²¹ A diferencia del funcionario del Reino Antiguo que dependía de las órdenes reales para su accionar, el patrón actuaba de forma más independiente y era responsable de sus acciones no ante un soberano sino ante los dependientes de su comunidad (Assmann 2005 [1996]: 69).

Esta nueva ideología del patrón como salvador, héroe y protector, basada en la lealtad, más humana que divina, brindará el puntapié inicial para la futura reconstrucción de la imagen del faraón por parte de los reyes de fines del Primer Período Intermedio e inicios de la dinastía XII, que reunificará nuevamente el Estado egipcio (Assmann 2005 [1996]: 119).

Hacia fines del Primer Período Intermedio, bajo la dinastía X, comienza a surgir un nuevo centro de poder en las tierras del Bajo Egipto, en torno a la ciudad de Heracleópolis. Una reacción surgirá por parte de estos gobernantes con el objetivo de restaurar el orden político y social en el país de las Dos Tierras. Su misión primordial, fue la de reconstruir la imagen del monarca egipcio, que tan desprestigiado había quedado luego de la anarquía pasada, con el objetivo de restablecer su autoridad, liderazgo y respeto (Serrano Delgado 2006 [1998]: 274). Ahora bien, la reconstrucción de la imagen del faraón, no podía sustentarse de la misma manera que lo había sido en el Reino Antiguo. La imagen del rey dios omnipresente ya había caído en desgracia y las condiciones políticas, económicas y sociales no permitían la elaboración y construcción de grandes obras que pudieran servir para legitimar a un soberano como en el pasado. Por otra parte, la emergencia de una nueva aristocracia durante el Primer

⁵²¹ Sobre la importancia del patronazgo y su lógica en Egipto se recomiendan las lecturas de Campagno (2009a: 7-24; 2009b: 341-351) y Moreno García (2013c: 1029-1065). Sobre el Primer Período Intermedio y la lógica patronal específicamente, se recomienda el artículo de Franke (2006).

Período Intermedio, le impuso a la realeza un nuevo mecanismo para garantizar y fundamentar su legitimación y justificar su poder (Assmann 1995: 28-29). Se impone pues entre la clase dirigente y la nueva elite política el discurso y la imagen del faraón como buen gobernante, salvador, leal, justo y por sobre todo, más cercano a los problemas humanos y sociales, apareciendo de esta manera la formulación del concepto del rey como buen pastor que se preocupa por sus súbditos (Serrano Delgado 2006 [1998]: 274).

Adoptada pues a partir de las relaciones y funciones políticas y sociales de los nomarcas durante el Primer Período Intermedio (Rosell 2010b: 163), la figura del buen pastor con su rebaño habría servido para ejemplificar tanto las relaciones entre el soberano para con sus súbditos, como las del dios creador⁵²² con sus fieles. De hecho, la figura del dios creador también será asociada con la imagen del buen pastor que delega en su representante en la tierra, el faraón, el cuidado de su rebaño divino, la humanidad.

Es durante este período, pues, cuando la realeza egipcia habría necesitado redefinir su lugar en la sociedad, apelando a la imagen del buen pastor (Rosell 2010b: 163-164). Es así como aparece esta nueva imagen vinculada al pastor como un símbolo de una nueva visión del mundo en donde se justificarían los reclamos de la población egipcia ante el colapso político, económico y social del Primer Período Intermedio (Müller 1961: 130-131). De esta manera aparecerá la figura del buen pastor como un símbolo vinculado con la responsabilidad social, la vigilancia y el cuidado amoroso del dios creador y su representante divino, el faraón (Müller 1961: 132).

En palabras de John Wilson (1953 [1951]: 184) “este concepto del buen pastor, más bien que el amo lejano y altivo de los rebaños, trasladó la idea de la realeza desde la posesión como derecho, a la responsabilidad como deber. También lo poseído tenía sus derechos, y el propietario se vio obligado a tomarse el trabajo de proteger y alimentar sus rebaños”. Como señala Assmann (2005 [1996]: 194), la ideología del buen pastor surgió a partir de la combinación de la imagen del soberano divino del Reino Antiguo con la lógica y las funciones de los patronos y nomarcas del Primer Período Intermedio. Fue la necesidad de legitimación de la monarquía de inicios del Reino Medio la que llevó a redefinir el lugar de la realeza en la sociedad con la intención de lograr un acercamiento con la población y los funcionarios. Dicha unión apeló a la representación del soberano como un humano preocupado por los problemas

⁵²² En el Reino Medio, el dios creador suele estar asociado a la figura de Ra o Ra-Atum.

de su mundo y se relacionó con la tarea y la función del buen pastor que protege a su rebaño.

Las virtudes humanas de la bondad, la humildad, la solidaridad y la generosidad, se convierten ahora en las nuevas características comunes de estos soberanos. Sin ir más lejos, y al igual que como sucedía en los relatos de las biografías de los patrones y nomarcas del Primer Período Intermedio, estos nuevos faraones se jactaban en sus descripciones reales, de haber llevado a cabo diversas tareas sociales y humanitarias como lo eran el cuidado y la protección de las viudas, los huérfanos y los desamparados. Tareas sociales que nos hacen reflexionar sobre la imagen de los soberanos como reformadores sociales de su tiempo (Assmann 2005 [1996]: 194). Se apela pues al discurso de un gobernante justo que protege a los más desposeídos de los poderosos (Assmann 2005 [1996]: 194).

A su vez, el concepto de buen pastor implicaba la responsabilidad de la realeza ante sus acciones. La aguda crisis del Estado y la fuerte crítica a la institución de la monarquía egipcia a fines del Reino Antiguo, habría hecho tomar conciencia a la clase gobernante sobre la importancia de la responsabilidad de sus actos con el objetivo de evitar crisis futuras. Es así como se construye en esta época lo que Assmann (2005 [1996]: 132) denomina como la retórica de la decisión, en la que se asocia el destino y el porvenir de los hombres con sus acciones. Al mismo tiempo, el dios creador fue asociado con la figura del buen pastor y por ende también éste debía obrar en pos del cuidado de su sociedad.

De esta manera, los nuevos monarcas de la dinastía XII utilizarían esta nueva imagen y se legitimarían en el trono mediante su relación con el dios creador, el buen pastor, que los había engendrado desde el huevo para encomendarles la responsabilidad del gobierno del pueblo egipcio (Müller 1961: 132). Mediante sus acciones piadosas y sociales, los faraones del Reino Medio cumplían con creces las funciones del Estado para las cuales habían sido elegidos por el dios creador. Es así como a partir de este período, el modelo de soberano como buen pastor sería utilizado para simbolizar la imagen del buen soberano egipcio (Wilson 1967 [1946]: 109).

La metáfora del buen pastor en las expresiones de la realeza del Reino Medio

Una serie de textos literarios e inscripciones conmemorativas elaboradas en el Reino Medio expresan la nueva ideología real del soberano y la divinidad como un buen pastor.

La formulación y sistematización de esta nueva ideología de un buen pastor que gobierna a la humanidad cual si fuese un rebaño aparecerá por primera vez en un manuscrito literario de fines del Primer Período Intermedio conocido bajo el nombre de *Instrucciones para Merikara*⁵²³ (Serrano Delgado 2006 [1998]: 274; Rosell 2010b: 167-168). Merikara fue uno de los últimos faraones de la dinastía X y en dicha obra se puede observar como su padre, el rey Khety lo instruye en los quehaceres de la realeza. A través de sus lecciones se puede atisbar la imagen de un faraón más humano que educa a su hijo y le promueve los valores sociales de la bondad, la humildad, la justicia social, la lealtad y el compromiso con su población. Asimismo, se puede observar en los consejos que su padre le da a Merikara, patrones de conducta muy similares a los que habían tenido los nomarcas del Primer Período Intermedio en sus autobiografías:

“Haz lo que es justo para perdurar sobre la tierra. Tranquiliza al que llora; no oprimas a la viuda; no expulses a un hombre de las posesiones de su padre”
(Mer. 46-47).⁵²⁴

Sin lugar a dudas a través de este texto literario prevalece una visión y una ideología muy diferente a aquella del Reino Antiguo. Ahora, el soberano tiene que reconstruir su imagen para poder restablecer la unidad de Egipto, de allí este comienzo de cambio de la concepción de la realeza. En este sentido, Parkinson (1998: 212) señala que a diferencia de las inscripciones reales, esta narración nos muestra a la figura del rey Khety como un pastor preocupado por mantener el orden hacia el final de sus días, razón por la cual decide instruir a su hijo en las tareas de mantener el orden y atender las necesidades de sus súbditos frente a un contexto adverso.

Ahora bien, a pesar de ser una obra literaria de carácter testamental, el final de la misma atisba una especie de himno dirigido al dios creador, quien es descrito como el

⁵²³ En cuanto a su datación, si bien los acontecimientos que relata pertenecen al período heracleopolitano, su estilo de escritura sugiere que pudo haber sido escrita durante el Reino Medio (Parkinson 1998: 212).

⁵²⁴ Traducción propia: ir mAat wAH. k tp tA sgr rmw m Ar xArt m nS s Hr xt it.f. Papiro Hermitage 1116a. Tomado de Helck (1988: 27); Quack (1992: 30) y Quirke (2004a: 114).

buen pastor que permite la vida y conduce y cuida a la humanidad en Egipto (Assmann 2001: 171):

“¡(Bien) gobernada está la humanidad, el ganado del dios! Él ha hecho el cielo y la tierra para sus corazones; él ha expulsado al cocodrilo de las aguas. Él ha creado el aliento de vida para que vivan sus narices. Ellos son imágenes suyas que han salido de su cuerpo. Él brilla en el cielo para sus corazones. Él ha creado para ellos las plantas, (así como) el ganado, las aves y los peces para alimentarlos. Él mata a sus enemigos. Él ha aniquilado a sus hijos, porque pensaban hacer una rebelión. Él hace el amanecer para sus corazones (y) navega para verlos. Él ha levantado un santuario alrededor de ellos, (cuando) ellos lloran, él puede escucharlos. Él ha creado para ellos gobernantes, desde el huevo, comandantes que se alzarán en el dorso del débil. Él ha creado la magia para ellos como armas para reprimir el impacto de los acontecimientos, vigilando sobre ellos tanto de día como de noche. Él ha matado a los descontentos que había entre ellos como un hombre golpea a su hijo a causa de su hermano. El dios conoce todos los nombres” (Mer. 131-138).⁵²⁵

Claramente dicho pasaje vislumbra la existencia de una relación entre el poder creativo del dios creador y el aprovisionamiento y cumplimiento de las necesidades de la humanidad por parte de este (Assmann 2001: 57).⁵²⁶

En opinión de Lichtheim (1996: 247), mediante esta oración se hace explícita la referencia del dios creador como pastor de la humanidad, la cual es considerada como su ganado divino. Mientras que por su parte, Parkinson (1998: 233; 2002: 209) interpreta el pasaje como una clara mención de la metáfora del dios como pastor de

⁵²⁵ Traducción propia: Hn rmT awt nTr ir. n. f pt tA n ib.sn dr.n.f snk n mw ir.n.f TAw ib anx sfn.sn snnw.f pw pr m Haw.f wbn.f m pt n ib.sn ir.n.f n.sn smw awt Apdw rmw snmt st smA.f xftyw.f HD.n.f msw.f Hr kAt.sn m irt sbi ir.f Ssp n ib.sn sqdd.f r mAA st Ts.n.f kAri HA.sn rmm.sn iw.f Hr sDm ir.n.f n.sn HqAw m swHt Tsw r Tst m psd sA-a ir.n.f n.sn HkAw r aHAW r xsfa n xpryt rs Hr.s grH mi hrw smA.n.f XAk-w-ib m-m mi Hw s sA.f Hr sn.f iw nTr rx rn nb. Papiro Hermitage 1116a. Tomado de Helck (1988: 83-87); Quack (1992: 78) y Quirke (2004a: 119).

⁵²⁶ Similar situación podemos encontrar en el conjuro 1130 de los *Textos de los Sarcófagos* en donde el dios creador revela y justifica la perfección de sus creaciones (Parkinson 1991a: 32). En el siguiente capítulo dedicaremos mayor atención a esta cuestión. Otro texto en el cual también aparece esta idea del dios creador como benefactor de la humanidad es el Himno tebano a Amón que se encuentra en el Papiro Cairo 58038 (Assmann 2001: 57-58).

todos los hombres. Así, en este pasaje aparecerá la figura del buen pastor como un símbolo vinculado con la responsabilidad social, la vigilancia y el cuidado amoroso del dios creador y su representante divino, el faraón (Müller 1961: 132).

Asimismo, se puede apreciar cómo el dios creador era quien elegía a los gobernantes para ser pastores de su pueblo, puesto que es él quien los habría engendrado desde el huevo para delegarles las funciones y la responsabilidad de la realeza.

De esta manera, con las *Instrucciones para Merikara* asistimos al primer documento literario en el cual se plasma el ideal de los valores que un buen gobernante debería poseer para poder gobernar y conducir correctamente a su sociedad, a imagen y semejanza de cómo el dios creador rige a la humanidad. Es así como en el texto se resaltan las acciones bondadosas realizadas por el dios creador para la humanidad, así como también el empeño que ha puesto en eliminar a los rebeldes y dotar a los gobernantes con la mayor capacidad de acción posible para que puedan ejercer su gobierno. En suma, el dios creador emerge en este relato como un buen pastor que cuida a su rebaño, la humanidad, y a quien los futuros faraones -nacidos de su voluntad divina- deben emular en el gobierno del Estado egipcio. En síntesis, el texto de las *Instrucciones para Merikara* -al ser el primer texto en el cual aparece formulada por primera vez la metáfora del gobierno pastoral- es a nuestro entender un “modelo para armar” de la ideología del rey como buen pastor, dado que dicho texto contiene el prototipo y modelo ideal de soberano que los primeros reyes de la dinastía XII deseaban para su mundo en aras de poder reconstruir y legitimar su imagen (Rosell 2010b: 167-168).

Esta nueva concepción de la realeza se manifiesta más claramente en una inscripción real de Sesostri I, grabada originalmente en una estela o pared del templo de Atum en Heliópolis.⁵²⁷ En ella, se describe la ceremonia de inauguración de un templo por parte de Sesostri I, quien fue el segundo faraón de la dinastía XII, y uno de los más destacados por su accionar en pos de la centralización del Estado egipcio durante el Reino Medio. En dicha inscripción pues, se menciona cómo el soberano es elegido y concebido por la divinidad de Harakhte -que en este período puede asociarse

⁵²⁷ La misma fue copiada de la pared del templo de Atum en Heliópolis por un escriba de la dinastía XVIII del Reino Nuevo en un rollo de cuero de 30cm x 46cm, que hoy conocemos como Rollo de cuero de Berlín 3029 (Lichtheim 1973: 115 y Parkinson 1991a: 40). Jeroglíficos y traducción en de Buck (1938b: 48-57).

con la figura del dios creador Ra- para ser pastor en su tierra y poder gobernar correctamente a la sociedad:

“En el futuro, construiré un monumento, promulgaré decretos firmes en nombre de Harakhte. Él me creó para que hiciera su voluntad, para que llevara a cabo lo que él me ordenaba. Me nombró pastor de esta tierra, porque sabía que la mantendría en orden para él”.⁵²⁸

Este fragmento es plausible de ser comparado, dada su similitud, con las inscripciones reales mesopotámicas que, en esta misma época, también destacan cómo los reyes se legitimaban en sus cargos y funciones al proclamar que eran elegidos por la divinidad superior como pastores de su pueblo, contando con la bendición y el beneplácito divino para llevar a cabo sus acciones sobre la población. Así por ejemplo, podemos citar el caso de Hammurabi de Babilonia, quien en su famoso *Código* se autoproclama como un pastor elegido por el divino Enlil⁵²⁹ (Sanmartín 1999: 98) o el caso de su sucesor, Samsu-iluna, quien también hace referencia a la concesión del pastoreo de las tierras por parte de las divinidades superiores, reafirmando nuevamente el lazo de unión entre los dioses y los soberanos en el gobierno pastoral (Sanmartín 2006 [1998]: 62).⁵³⁰

Volviendo al pasaje de la inscripción real egipcia, está claro pues que el rol de pastor como conductor y líder terrenal es otorgado, en este caso, por el dios Harakhte a Sesostri I para proteger y mantener el orden sobre un territorio dado. Por tanto, es el dios creador quien le confiere el cuidado de su rebaño y quien obliga a Sesostri I a cumplir con creces la tarea que el dios le ha encomendado.

De esta manera, en esta inscripción real se puede apreciar la imagen del faraón como un sujeto engendrado por la divinidad solar -en este caso Harakhte- para poder delegarle el gobierno de su territorio junto con su población. Es la prueba del funcionamiento, la representación y la manifestación visible de la metáfora del rey como buen pastor (Rosell 2010b: 169).

⁵²⁸ Traducción propia del Rollo de cuero de Berlín 3029, línea 1,5-6. Tomado de de Buck (1938b: 49).

⁵²⁹ Traducción de Sanmartín (1999: 98): “Yo soy Hammurabi: el Pastor elegido del divino Enlil”.

⁵³⁰ Traducción de Sanmartín (2006 [1998]: 62): “El divino Marduk, el dios supremo de su país, dios creador de la sabiduría, me entregó a mí, Samsu-iluna, rey conforme a sus designios, el pastoreo de la totalidad de los países; me encargó solemnemente que hiciera descansar a su país en pastos verdes y que guiase a sus numerosos habitantes en el bienestar total por siempre”.

La metáfora del rey como buen pastor aparecerá también, pero de una forma negativa aunque aleccionadora, en un texto literario conocido como las *Enseñanzas de lealtad*. Se trata, como ya hemos dicho en el capítulo anterior, de una enseñanza real que implora por el respeto, la obediencia y la lealtad de los súbditos a la corona egipcia, mostrando para ello las cualidades y el poder del faraón en su sociedad (Parkinson 1998: 235). De acuerdo con el texto, el faraón es presentado como el creador de los individuos y el protector del Estado y de las personas, cuyo poder es absoluto y universal (Parkinson 2002: 267). Sin embargo hacia el final de la misma, nos encontramos con un pasaje en el cual se expresan las consecuencias de un mal liderazgo atribuido a un mal pastor:

“El mal pastor, su rebaño es pequeño. Lucha por las personas en todas las circunstancias. Ellos son un rebaño excelente para su señor” (Estela Cairo CG 20538, línea 13,8-14,2).⁵³¹

Dicha frase se relaciona con la falta de responsabilidad del soberano en sus tareas, puesto que la reducción del rebaño implicaría una desatención por parte del pastor, el jefe, quien ha permitido la pérdida de gran parte de su rebaño (Parkinson 2002: 209). Al apelar a dicha metáfora negativa del pastor, se intenta exaltar los valores que un buen soberano debería poseer para evitar que su rebaño disminuya. Es así como se continúa impulsando, en este caso por oposición, la imagen de una sociedad asociada a un rebaño divino que debe ser dirigida por un pastor.

Por otra parte, la noción que hemos visto en las *Instrucciones para Merikara*, de concebir a la humanidad como un rebaño divino -el ganado de dios- aparece también en el cuarto cuento del Papiro Westcar. En dicho relato, el rey Keops se encuentra aburrido en su corte y pide a uno de sus hijos que le cuente una historia maravillosa para entretenerlo. Uno de sus hijos, Hordedef, le cuenta de la existencia de un mago, Djedi, cuyos poderes mágicos son inigualables y al cual manda a traer a la corte del faraón para entretener a su padre. El mago se presenta pues ante la corte del faraón Keops con el objetivo de entretener al mismo y revelar ciertos secretos, pero se niega a obedecer

⁵³¹Traducción propia: mniw Dwt and idr.f aHA Hr rmT m Ss nb awt pw Axt n nb .sn. Otras traducciones en Parkinson (1991a: 72) y Quirke (2004a: 111).

al soberano ante una prueba que demostrase su poder señalando como no se puede jugar con los humanos, dado que no está permitido:

*“Entonces, su Majestad dijo: ‘¿Es verdad lo que se dice, que tú sabes unir una cabeza cortada?’ Entonces, Djedi respondió: ‘Sí, yo sé soberano, v.p.s., mi señor.’ Entonces dijo su Majestad: ‘Que me sea traído un prisionero que está en la prisión para que se ejecute su sentencia.’ Entonces Djedi respondió: ‘No con personas, soberano, v.p.s., mi señor. Mira, no se puede ordenar hacer tal cosa con el noble rebaño’”.*⁵³²

Dos cuestiones saltan a la luz de la lectura de este pasaje. Por un lado, podemos observar cómo un personaje que no pertenece a la corte, ni a la esfera real, no sólo ingresa a la misma a entretener a un faraón del Reino Antiguo, sino que incluso se atreve a contradecirlo al no querer practicar su magia con un ser humano. Sin lugar a dudas, la otrora imagen del faraón omnipresente no se corresponde con este relato, demostrándonos el cambio de actitud y concepción de la imagen de la monarquía egipcia que impera durante esta etapa. Mientras que por otra parte, notamos la importancia que le es concebida a la humanidad como un rebaño sagrado o noble - similar a cómo aparece descrito en las *Instrucciones para Merikara*- el cual no está permitido maltratar ni dañar, ni siquiera a instancias de su representante terrenal, el faraón.

Ahora bien, la imagen que los compositores de dicho relato construyeron de la figura de Keops es claramente negativa, puesto que lo muestran como un soberano autoritario y opresor que no se inmuta en ordenar que se decapite a un hombre con tal de divertirse. Sin embargo la aparición de Djedi en la corte real y su contradicción a acatar las órdenes del faraón, aparecería en el relato para recordar los nuevos valores, características y cualidades que un buen soberano debería poseer. Es así como a través del discurso de Djedi en el cual sostiene que se está prohibido jugar y dañar a las personas, puesto que éstas son parte del rebaño divino, se expresa la metáfora del rey como buen pastor de la humanidad (Parkinson 2002: 186). En definitiva, la noción de

⁵³² Traducción propia de las líneas 8,12-8,17 del Papiro Westcar: Dd in Hm.f in iw mAat pw pA Dd iw.k rx.ti Ts tp Hsq Dd in Ddi tiw iw.i rx. kwi ity anx wDA snb nb.i Dd in Hm.f imi in. tw n.i xnri nty m xnrt wd nkn.f Dd in Ddi n is n rmT ity anx wDA snb nb.i mk n wD.tw irt mnt iry n tA awt Spst.

que el faraón debe cuidar a las personas, como un buen pastor cuida a su rebaño es lo que Djedi intenta demostrarle a su soberano el rey Keops.

Hemos visto pues como en ciertos textos e inscripciones del Reino Medio se impone la noción -que se desarrollará de forma más explícita en las *Admoniciones de Ipuwer*- de que la sociedad necesita de un buen gobernante que la pueda dirigir y guiar, que mande y ordene con firmeza. En otras palabras, la idea que emerge con estos discursos es la de una sociedad que necesita ser gobernada y controlada. De esta manera, es posible observar el uso de la metáfora del buen pastor con su rebaño en el Reino Medio egipcio, según la cual se asociaría tanto al dios creador como al faraón para gobernar ordenadamente a la sociedad, a la vez que proporcionaría un paradigma de la realeza y sus responsabilidades reales (Parkinson 1998: 196-197; 233; 2002: 209; 256).

La figura del buen pastor en las *Admoniciones de Ipuwer*.

En el texto de las *Admoniciones de Ipuwer* se encuentra presente la metáfora del buen pastor asociada tanto con la divinidad como con el faraón. De acuerdo con nuestra interpretación, su mención se vincularía con el recuerdo de las tareas que un buen gobernante debería cumplir en la sociedad egipcia para prevenir y controlar a las fuerzas del caos y satisfacer las necesidades de su población (Rosell 2010b: 170).

Los pasajes que hacen referencia a la metáfora del buen pastor en dicho texto han sido adscriptos de acuerdo las opiniones de diferentes investigadores al dios creador o bien al faraón, generando ciertas especulaciones y debates acerca del destinatario de la misma. Tal desconcierto se ha generado al confundirse las funciones y actividades que ambos personajes poseerían como líderes políticos y religiosos de su sociedad. No obstante, en aras de comprender mejor a quien se está haciendo referencia en este texto en particular cuando se menciona la metáfora del buen pastor, es menester recordar que el faraón podía ser asociado con la imagen y la figura de la divinidad en el antiguo Egipto. Si bien la figura de la realeza se encontraba subordinada a la del dios creador Ra, dado que el rey era considerado durante este período como su hijo, sus roles podían entremezclarse, y sus actividades eran consideradas necesarias para el mantenimiento y el equilibrio del cosmos (Rosell 2012: 1011). De esta manera, al ser la realeza egipcia una institución divina, era en cierta forma una imagen de lo divino, es decir, una manifestación del poder divino sobre la tierra (O'Connor y Silverman 1995: XIX). Por

lo tanto, al ser el rey un representante y al mismo tiempo, la imagen de la divinidad, del dios creador, no debe extrañarnos el hecho de que su figura se confunda con aquél cuando es mencionado como un buen pastor en las fuentes egipcias.

Ahora bien, como ya hemos analizado previamente, el comienzo del texto se caracteriza por narrar una serie de lamentaciones que describen la situación caótica en la que ha caído Egipto. Se describen sucesos y acciones que no concuerdan con lo que habría sido el ideal egipcio del orden tales como una revolución social en donde los desposeídos han saqueado a los ricos, la estructura social se altera, los funcionarios huyen e incluso se menciona la toma del poder por parte de una población que desconoce la cultura y las leyes egipcias. Asimismo, Ipuwer recordará con nostalgia ese pasado dorado perdido por esta revolución social cuando llegaban las mercancías y los productos desde el extranjero y la sociedad se encontraba ordenada bajo el mandato divino y las órdenes del faraón. Es en este contexto de anarquía social que intenta narrar y expresar Ipuwer en donde aparecerá la primera mención a la metáfora del buen pastor en el texto:

“Mira, ninguna función (está) en su lugar, como un rebaño que anda a la deriva sin su pastor. Mira, el ganado (está) extraviado (y) no hay nadie que lo regrese. Cada hombre los toma para sí mismo los que (están) marcados con su nombre”
(Adm. 9,2-3).

La asociación entre la anarquía social y un rebaño que ha perdido a su pastor realizada por Ipuwer en este pasaje es muy clara. En este sentido, se alude indirectamente a la metáfora del buen pastor al indicar su ausencia, la cual es reflejada por la pasividad del faraón para poder controlar el caos y la anarquía política y social (Enmarch 2008a: 147). Es así como se relaciona al desorden social y civil con la ausencia de su máximo gobernante que debería de haber actuado como un buen pastor para evitar que su rebaño se encuentre a la deriva.

A su vez, la mención de un rebaño que vaga descarriado alude a la imagen de una sociedad que se encuentra sumida en una anarquía social, en busca de un líder que la pueda encausar y restaurar el orden. Por tanto, a través de esta lamentación, Ipuwer plasmará la concepción de lo que la clase dirigente egipcia habría concebido como una sociedad perfectamente ordenada y gobernada, es decir, una sociedad ideal. Como

hemos observado previamente, para la mentalidad y la ideología de la elite egipcia del Reino Medio la sociedad debía de ser gobernada, cuidada y protegida de la misma forma y con la misma dedicación con la que un pastor se ocupaba de su rebaño. De esta manera, para que las oficinas, funciones y tareas se encuentren en su lugar, es decir, funcionando ordenadamente con el Estado, es necesaria la existencia de un conductor que tenga la capacidad y el poder para mantener el orden político y social, alguien que no permita que los miembros de la sociedad se encuentren perdidos como ovejas sin su pastor en el medio del desierto. Ese alguien no debe ser otro más que el dios creador y/o su representante divino, el faraón, dado que sólo ellos pueden velar por la sociedad. En otras palabras, Ipuwer está clamando por la aparición de un liderazgo sólido que prevenga y reprima el caos social. Y, por otra parte, en esta sección del relato, Ipuwer está prefigurando lo que en pasajes posteriores se convertirá claramente en un reproche explícito al dios creador por no haber cuidado bien de la humanidad (Enmarch 2008a: 147-148).

Pero sin lugar a dudas, la metáfora del buen pastor aparecerá más claramente en este texto en los pasajes en los cuales Ipuwer dialoga con la figura del Señor de Todo (nb-r-Dr)⁵³³ en medio de una teodicea.⁵³⁴

“Mira, ¿Por qué él busca modelar a los [hombres] (cuando) no se puede distinguir un tímido de un violento? (Cuando) él trae la frescura sobre lo caliente uno dice: ‘Él es el pastor de todos, no hay maldad en su corazón’. (Aunque) su rebaño es escaso, él ha pasado el día (entero) cuidándolo. ¡Hay fuego en sus corazones! Ojalá él hubiera percibido el carácter de la primera generación (así) él hubiera podido reprimir los males, estirando su brazo contra ella y destruido su rebaño y su herencia” (Adm. 11,13-12,3).

Sobresale en este pasaje un claro reproche por parte de Ipuwer al dios creador por haber permitido que la maldad, la injusticia y el caos asolen la sociedad egipcia, clamando a su vez por un pronto accionar. Por otra parte, con esta frase, entramos en el problema de discernir quién es el interlocutor de Ipuwer, el famoso Señor de Todo (nb-

⁵³³ En el siguiente capítulo abordaremos la peculiaridad y especificidad de dicho título y a quien solía hacer referencia.

⁵³⁴ La teodicea es un tema recurrente de la literatura pesimista egipcia del Reino Medio, mediante la cual se intenta reconciliar la creencia en la justicia divina con la existencia del mal y el sufrimiento en el mundo (Enmarch 2008b: 1). El siguiente y último capítulo está destinado a ahondar este tema.

r-D_r) a quien Ipuwer le está manifestando sus reproches y a quién se alude con la metáfora del buen pastor. Al respecto, la opinión generalizada sobre este pasaje ha sostenido que dichos reproches hacen referencia al mismísimo dios creador. Sin embargo, las opiniones se contradicen a la hora de dilucidar quién es el interlocutor a quien Ipuwer dirige sus reproches. Por un lado, una serie de autores han sostenido que se trataría del mismo dios creador ante quien Ipuwer se encontraría manifestando sus reclamos en una especie de tribunal divino (Otto 1951; Fecht 1972: 44 y Barta 1974: 19). Mientras que por el otro lado, existen autores e interpretaciones que sostienen que el interlocutor de Ipuwer sería el propio faraón, quien escucharía los reproches dirigidos por Ipuwer al dios creador (Gardiner 1909: 15; Parkinson 2002: 205; Enmarch 2008a: 30). Nuestra opinión tiende a valorar esta última interpretación y es por ello que, en coincidencia con ella, sostenemos que Ipuwer habría realizado sus reproches -claramente dirigidos al dios creador Ra- ante su representante divino en la tierra, el faraón, con quien dialogará ante su corte.⁵³⁵ De esta manera sostenemos la idea que en ningún momento Ipuwer llega a dialogar con Ra, sino que lo hace con la figura del soberano, el cual se asociará, en el marco de las múltiples aproximaciones que pueden hacerse de la imagen de la monarquía egipcia, con la del dios creador Ra (Rosell 2012: 1013). En este sentido, vale destacar la interpretación de Parkinson (2002: 206) quien ha señalado cómo en este pasaje, el faraón aparecería más bien como un representante del dios creador -cumpliendo un rol en la teodicea- antes que como un personaje político histórico. En definitiva, la mención de la figura del buen pastor en este pasaje alude a la imagen del dios creador Ra, quien habría creado a la humanidad, en medio de una teodicea. Asimismo, como señala Assmann (2001: 171) este fragmento encubre y contiene un reproche divino dirigido al dios creador en el cual se lamenta por el miserable estado de la humanidad y el colapso del orden. En el siguiente y último capítulo dedicaremos mayor énfasis a esta cuestión a la hora de analizar los discursos y las expresiones egipcias del Reino Medio que contenían una teodicea y dentro de los cuales el texto de las *Admoniciones de Ipuwer* es, sin duda alguna, uno de los mejores exponentes.

Ahora bien, considerado como un buen pastor, cuyo corazón se encuentra carente de mal alguno, Ipuwer le reprocha al dios creador su falta de acción,

⁵³⁵ Al respecto, seguimos la opinión de Parkinson (1998: 166) quien sugiere, a partir de ciertos detalles del discurso de Ipuwer, que éste se encontraría dialogando ante el faraón en presencia de la corte real.

recriminándole pues una desatención en sus tareas como pastor de un rebaño dado que no pudo apartar a las ovejas enfermas de las sanas para evitar la futura disminución del rebaño. Es así como opinamos que dicho pasaje, Ipuwer le señalará y recordará al faraón el hecho de que el dios creador era concebido como el pastor de la humanidad, en quien no había maldad alguna.

Por otra parte, observaremos en dicho pasaje la metáfora destructiva del fuego asociado con el caos (Enmarch 2008a: 183). Es por ello que el buen pastor debe traer frialdad sobre las cosas calientes, es decir aplacar el fuego, el caos. De este modo, el dios no pudo cumplir, según el reproche, con sus tareas de buen pastor, ya que no pudo reconocer el fuego de los corazones de los hombres, su naturaleza malvada, y por tanto no pudo enfriarlos y apaciguarlos.

Asimismo, en este pasaje Ipuwer exhortará al faraón a actuar como un buen pastor que pasa todo el día juntando y cuidando a su ganado, a pesar de que éste sea escaso. De esta manera se hace una mención implícita del ideal de soberano que la elite y la clase dirigente egipcia del Reino Medio deseaba para su Estado, es decir, un faraón dedicado a sus asuntos que imparta justicia y proteja a su población a imagen y semejanza de un buen pastor para con su rebaño. A fin de cuentas, en este pasaje Ipuwer recuerda, mediante dicha metáfora y asociación con la figura del dios creador, las funciones y tareas perdidas realizadas por un buen soberano, protector de la humanidad que es necesario restaurar (Rosell 2010b: 170).

Siguiendo con su reproche, Ipuwer clama a la autoridad máxima terrenal y divina a hacerse cargo de tomar el lugar que deberían ocupar en la sociedad al manifestar que son ellos quienes deben proteger a la población de todos los males en vez de permitir que estos sucedan:

“El combate ha llegado (y) quien reprime los males, (ahora es) quien los crea. No se encuentra al piloto en sus tareas. ¿Dónde está él hoy? ¿Acaso está dormido? Mira, su poder no puede ser visto” (Adm.12,4-12,6).

Es interesante notar que en este pasaje se está haciendo mención a otro tipo de metáfora, la del buen piloto (Enmarch 2008a: 81; 185). De características similares a la metáfora del buen pastor, ésta se caracteriza por asociar los destinos del Estado a los de

un conductor que dirige su nave. Por otra parte, la crítica del piloto ausente nos está marcando que ni el faraón ni el dios creador se encuentran conduciendo la nave del Estado, naufragando pues la sociedad egipcia a la deriva entre la anarquía y la revolución social. Ipuwer le criticará al faraón que siendo el encargado de ordenar a la población es quien se encuentra cometiendo los males que acechan a Egipto. En definitiva, como señala Gardiner (1909: 80) con respecto a este pasaje, el que realiza los crímenes y las maldades sigue vivo, mientras que “el salvador” se encuentra ausente o no disponible para cumplir con sus tareas. Es así como Ipuwer incluso llega a cuestionar a la figura del dios creador, señalando que aquél se encuentra dormido o ausente y por ende, su poder es invisible a los ojos de quienes cometen los males.

Luego de este reproche, Ipuwer vuelve a mencionar a la metáfora del buen pastor en relación con este último pasaje. Sin embargo, su traducción ha generado una controversia de significado e interpretación por lo cual consideramos necesario analizarla en profundidad y centrarnos en el debate que ha generado dicho pasaje. En la línea 12,14 de las *Admoniciones de Ipuwer* nos encontramos con la última mención a la

metáfora del buen pastor en la siguiente frase: in iw rf mniw mr mwt.

Gardiner (1909: 85) tradujo dicha frase como “¿hay un pastor que ame la muerte?” En su opinión, estaríamos en presencia de un claro ejemplo de una oración interrogativa introducida por las partículas in iw (Gardiner 2007 [1927]: §491-492). De hecho, la partícula in se utiliza para introducir interrogaciones en oraciones verbales y no verbales (Allen 2000: 189). Mientras que el uso combinado de in iw puede ser considerado como un caso especial de una frase interrogativa que serviría para transformar o convertir oraciones declaratorias en preguntas (Gardiner 2007 [1927]: §491).

La mayoría de las traducciones realizadas por los diversos investigadores que han analizado el texto (Erman 1927 [1923]: 106; Fecht 1972: 49; Faulkner 1973a: 227; Lichtheim 1973: 160; Barta 1974: 23; Rosenvasser 1981: 227; Serrano Delgado 1993: 82; Helck 1995: 58; Araújo 2000: 189; Parkinson 1998: 186; 2002: 210; Quirke 2004a: 148 y Enmarch 2008a: 236) han apoyado y adoptado la traducción e interpretación brindada por Gardiner (1909: 85).

La controversia surgirá a partir de un trabajo realizado por Gilula (1981), en el cual cuestionará la traducción realizada por Gardiner y sus seguidores otorgándole a dicho pasaje del texto una interpretación y un sentido diferente. Gilula (1981:390-391) ha sostenido que Gardiner habría interpretado dicha frase como una oración interrogativa existencial en donde *in iw* habrían funcionado como predicativos⁵³⁶ y en la cual habría considerado a *mr* como un participio activo (que ama) y *mwt* (muerte) como su objeto directo. Pero según Gilula (1981: 391), este análisis sería erróneo por tres razones:

- 1) El modelo de oración que interpreta Gardiner (*in iw* + sustantivo + calificadores) no existiría en Egipcio clásico.
- 2) Ni *iw ni in iw* poseen un significado existencial.
- 3) Tampoco *iwe in iw* poseerán una función predicativa.

De esta manera plantea que este tipo de oraciones que comienzan con la partícula interrogativa *in* deben ser analizadas en base al siguiente esquema: *in* + la oración que comienza con *iw*, dado que *in* solo sería la partícula interrogativa mientras que *iw* formaría parte de la oración indicativa (Gilula 1981: 391).

Siguiendo con su interpretación, dicha frase sería una oración con predicado adverbial en donde el verbo *mri* actuaría como un participio calificador y la palabra *mwt* como un estativo de un verbo intransitivo (Gilula 1981: 395). Así pues, la traducción de dicha oración sería “¿Está entonces el pastor que ama muerto?” (Gilula 1981: 395). La misma traducción será realizada también por Burkard y Thissen (2007: 130). De esta manera, para Gilula (1981: 395) esta frase se relacionaría mejor con la oración previa en la cual Ipuwer se preguntaba si el piloto estaba dormido, pues no podía verse su poder. Es así como interpretada de esta manera, esta mención al pastor que estaría muerto -asociado claramente con el dios creador- ayudaría a entender el porqué de su inacción. En cierto sentido, pues, siguiendo la lógica de esta traducción, se podría pensar que Ipuwer habría acudido a la corte del faraón en busca de respuestas ante la falta de acción divina, preguntándole a su representante en la tierra por el paradero del dios creador, el buen pastor, el cual no estaría desaparecido, sino muerto.

Sin embargo, nuestra interpretación difiere de la brindada por Gilula y adhiere a la línea de investigación desarrollada por Gardiner (1909: 85) y sus seguidores. En este

⁵³⁶ Las oraciones existenciales y de no existencia son por definición oraciones predicativas (Gilula 1981: 390).

sentido, la unión de *in iw* actuaría como una partícula interrogativa que se vería reforzada por la partícula enclítica *rf* (Gardiner 2007 [1927]: §491). Asimismo, dicha frase no deja de ser una oración adverbial predicativa introducida por las partículas *in iw* (Gardiner 2007 [1927]: §492). Es así como consideramos que una correcta traducción de la frase debería de ser: “¿es un pastor que ama la muerte?”, lo cual no implica invalidar el análisis y la traducción realizada por Gilula.

Por lo tanto, la frase sería una pregunta en cuanto a su forma pero no en su contenido, en decir, sería una pregunta retórica (Gardiner 2007 [1927]: §489-490). A nuestro entender, la mención que realiza Ipuwer sobre un pastor que ama la muerte, no hace otra cosa más que ejemplificar, por oposición, las tareas que un buen pastor debería desarrollar. En este sentido y en coincidencia con Enmarch (2008a: 190), opinamos que la imagen de un pastor que desea la muerte es una “retórica absurda” mediante la cual se busca que el faraón actúe como representante divino del creador y responda a las acusaciones que se le están realizando.

Claramente, dicha pregunta poseía una respuesta negativa, dado que ningún pastor amaba la muerte de su rebaño. Es por ello que luego de formular esa pregunta que no necesitaba contestación alguna, Ipuwer urgirá al faraón a actuar para restablecer el orden en la tierra. De esta manera, la figura del buen pastor recaerá en este pasaje no sólo sobre el creador, sino también sobre la personalidad del rey.

En suma, hemos visto cómo en el texto de las *Admoniciones de Ipuwer*, la alusión a la metáfora del buen pastor aparecerá asociada a un reproche al dios creador, pero dirigido también hacia el faraón, por los males que acechan a la sociedad egipcia.

Buen pastor era el creador que había hecho a los hombres iguales y libres de maldad en su corazón, y aquél que había permitido que ellos vivieran libres en el mundo. Pero buen pastor también sería el rey, que poseía los atributos divinos necesarios para controlar el caos y mantener el orden social sobre la tierra. Es así como la multiplicidad de enfoques sobre la imagen de la realeza egipcia, pues, hacía posible que dependiendo del contexto, el buen pastor pudiese ser identificado con uno o con otro, tanto en situaciones benévolas como en situaciones catastróficas en las que su desatención sería criticada.

Por último, hemos sostenido en este capítulo que la metáfora del rey como buen pastor habría sido desarrollada en el marco de la reconstrucción ideológica de la imagen de la monarquía egipcia que tuvo lugar durante el Reino Medio. Y, dentro de este

contexto, es interesante notar que a diferencia de las fuentes procedentes de la dinastía XII mencionadas previamente en este capítulo, la inclusión en las *Admoniciones de Ipuwer* de la metáfora del buen pastor -junto con su ideología- se explicaría en el marco del contexto político y social de circulación de las elites en el poder propio de la dinastía XIII. De esta forma, así como en el capítulo anterior habíamos visto cómo la propia elite habría desarrollado en este texto una representación de un orden social invertido para poder cohesionarse internamente y legitimarse como la única capacitada para regir y dominar los destinos del Estado y la vida egipcia, en este caso, la mención de la metáfora del rey como un buen pastor habría intentado recordar o emular el modelo de soberano ideal propio de la dinastía XII, el del buen pastor. Es así como, desde nuestro punto de vista, en el texto de las *Admoniciones*, Ipuwer -en medio de sus lamentaciones y reproches- acude al recuerdo de lo que la clase dirigente de su época, es decir las elites que se encontraban circulando y alternándose en el trono de Egipto durante la primera mitad de la dinastía XIII, consideraban que debía ser un soberano ideal. Por otra parte, la inclusión de esta metáfora, también abonaría al principio de intertextualidad propio de los textos del Reino Medio, dado que como hemos visto, algunos textos del período comparten dicha metáfora del rey como buen pastor. En definitiva, mediante dicho modelo de soberano, encarnado en la figura del buen pastor, las elites egipcias habrían acudido a un medio para la legitimación política de la institución faraónica y su entorno político y social.

CAPÍTULO 6

LA TEODICEA EN LAS *ADMONICIONES DE IPUWER*

El problema de las teodiceas y sus implicancias políticas en el Reino Medio
egipcio

El problema de la teodicea y el origen del mal

Desde tiempos inmemoriales la humanidad se ha preguntado acerca de la causa, el origen y la razón del mal en el mundo. Junto con esta preocupación que solía aflorar en las mentes humanas sobre todo en tiempos de crisis o catástrofes naturales, políticas y sociales, habría emergido la cuestión de cómo conciliar la existencia del mal en el mundo, sobre todo de un mal injustificado y atroz, con la benevolencia de los dioses y su creación. Nos encontramos de este modo con el problema de la teodicea, la cual puede ser definida como un intento por reconciliar la creencia en la justicia divina con la existencia del mal y el sufrimiento en el mundo (Enmarch 2008b: 1); en otras palabras, el intento de encontrarle una justificación al mal y al sufrimiento injusto si aceptamos la existencia y la fe divina (Berstein 2005 [2002]: 17); una respuesta al problema del inocente que sufre en un mundo en el que las fuerzas divinas deberían premiar al justo y castigar a quien comete los males (Hoffner 2003: 90). En términos del filósofo francés Emmanuel Levinas (1993: 120-121), la teodicea -pensada para la sociedad, la cultura y la civilización judeo-cristiana- es una tentación seductora que consiste en promover la inocencia de Dios haciendo que el sufrimiento resulte tolerable e intentando reconciliar de algún modo el mal con el sufrimiento inútil.

Ahora bien, el término teodicea es de reciente aparición si tenemos en cuenta la historia de la humanidad, dado que fue acuñado por el filósofo alemán Gottfried Leibniz en 1710 en una obra titulada "*Teodicea. Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*" en la cual apuntaba a demostrar que el mal en el mundo no implicaba necesariamente una contradicción con la bondad de Dios. En este sentido, su obra no negaba la existencia del mal en el mundo, sino que intentaba mostrar cómo éste se puede explicar y comprender sin la necesidad de sustraer la bondad y justicia divina (Fazio 2009: 57). Así, de acuerdo con su planteo y su definición, una teodicea se caracterizaría por explicar la existencia del mal en los hombres y el mundo al tiempo

que justificaría la bondad de Dios (Leibniz 1946 [1770]; Fazio 2009: 57). Al respecto, es necesario aclarar que la concepción de teodicea como una justificación de Dios ante los males del mundo elaborada por Leibniz se refería sólo al mundo cultural judeo-cristiano y fue realizada a partir de las preocupaciones vigentes en ese momento en el pensamiento filosófico occidental. Fue así como durante la Edad Moderna europea, bajo el signo de la razón y la Ilustración, el problema de la teodicea, el origen del mal y su existencia se convirtió en un tema de discusión y debate en el cual han tomado parte diversos filósofos y pensadores desde el siglo XVII hasta nuestros días como Blaise Pascal, Baruch Spinoza, el mismo Leibniz, Immanuel Kant, François Voltaire, Jean-Jacques Rousseau, Friedrich Hegel, Friedrich Schelling, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud y Levinas entre otros.⁵³⁷

Por su parte, desde el ámbito de la sociología de las religiones, el problema y el fenómeno de la teodicea ha sido analizado por el sociólogo alemán Max Weber, quien en su ya clásica obra *“Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva”* incurrió en la problemática de cómo conjugar la existencia de un dios universal con la imperfección del mundo y la existencia y pervivencia del mal (Weber 1984 [1922]: 412). De acuerdo con su análisis, este problema se encontraba presente no sólo en la religión judeo-cristiana, sino también en textos del antiguo Egipto e India en donde el orden impersonal y supradivino de un mundo lleno de sentido, se encontraba con el problema de su imperfección y la maldad (Weber 1984 [1922]: 412).

La conjunción entre el sufrimiento de los hombres, el problema del origen y la existencia del mal, conjuntamente con la bondad y existencia de dios, ha sido una problemática de carácter religioso y filosófico presente en varias sociedades a lo largo de la historia. Y de entre las diversas sociedades que han incursionado en esta problemática, los registros escritos conservados más antiguos proceden de las sociedades del Cercano Oriente Antiguo, en donde el motivo del reproche a lo divino ha sido un motivo religioso presente tanto en discursos míticos como literarios (Sitzler 1995: 111). Al respecto, uno de los estudios comparativos sobre este motivo ha sido realizado por Dorothea Sitzler (1995) quien en base al análisis comparativo de una serie

⁵³⁷ Sobre los pensadores y filósofos modernos que han indagado sobre la existencia del mal como un problema filosófico y de la ética desde la Edad Moderna hasta nuestra actualidad, se recomienda las lecturas de Richard Bernstein (2005 [2002]) y Beatriz von Bilderling (2009), dado que un desarrollo teórico y filosófico del mismo excede ampliamente los objetivos del presente capítulo en donde nos centramos más bien en el problema de la teodicea en el mundo antiguo egipcio.

de textos egipcios⁵³⁸ y mesopotámicos⁵³⁹ -de acuerdo con su datación, el carácter literario de los mismos, la imagen de la divinidad que emerge en ellos, el análisis de los sujetos que reprochan a la divinidad y las acusaciones que recibe la divinidad- ha argumentado y planteado cómo el reproche divino operaría en estas sociedades como un mecanismo de legitimación política y religiosa que emergería en determinados momentos límites de aquellas culturas. Asimismo, también se destaca en esta temática la compilación editada por Antii Laato y Johannes de Moor (2003) en donde especialistas en asiriología, egiptología y estudios bíblicos realizaron aportes al estudio del problema de la teodicea en las sociedades egipcia, acadia, hitita, hebrea y cristiana.

En la antigua Mesopotamia tendremos evidencias de textos en los cuales se encuentra manifestado el problema del sufrimiento humano individual frente a determinadas situaciones en las cuales afloran el pesimismo y el posible cuestionamiento hacia ciertas divinidades por tal sufrimiento innecesario; situaciones que hacen que dichos textos hayan sido considerados como los precursores del motivo del justo sufriente que se cristalizará y canonizará en el tardío *Libro de Job* perteneciente al *Antiguo Testamento* (Lara Peinado 2004: 137-139).

Uno de estos textos mesopotámicos es el conocido bajo el nombre del *Job sumerio* o *Lamentación de un hombre a su dios*.⁵⁴⁰ El mismo dataría del año 1700 a. C., esto es, época paleobabilónica, aunque se cree que el original sería de fines del tercer milenio a. C. (Bricker 1998: 36). Dicho relato -escrito en sumero- trata la historia de un hombre rico, sabio y justo que frente a la enfermedad y el sufrimiento por el cual estaba siendo afligido decide presentarse ante su dios personal a quien le suplica por sus males, transformándose de este modo en un suplicante. Frente a esta serie de súplicas realizadas por el hombre, el dios decide ayudarlo y lo libera de sus penas (Kramer 1985 [1956]: 95-96; Alonso Schökel y Sicre Díaz 2002 [1983]: 30-31). Otro texto, escrito en acadio y encontrado en Ugarit (Perdue 1991: 78) es el del *Justo sufriente* o *Diálogo entre un hombre y su dios*⁵⁴¹ en el cual un hombre se presenta ante un dios y le confiesa

⁵³⁸ Los textos egipcios que presenta son: El conjuro 1130 de los *Textos de los Sarcófagos*; las *Instrucciones para Merikara*, las *Admoniciones de Ipuwer* y las *Palabras de Heliópolis*.

⁵³⁹ La autora toma para su estudio cuatro textos mesopotámicos: *El Job Sumerio*; el texto de *Un hombre y su dios* (AO 4462); el texto de *Ludlul bel nemequi*, y la *Teodicea babilónica*.

⁵⁴⁰ El texto se encuentra escrito en tabillas que fueron encontradas en Nippur. Acerca de este relato se recomienda la lectura de Kramer (1955), Sitzler (1995: 61-71) y Bricker (2000).

⁵⁴¹ Dicho texto se encuentra conservado en el Museo del Louvre bajo la denominación de AO 4462. Ha sido datado en torno al 1900 a. C. Fue publicado por primera vez por Jean Nougayrol en el año 1952. Un análisis profundo sobre este texto puede encontrarse en Sitzler (1995: 72-83).

que sin darse cuenta ha cometido una ofensa y clama por su perdón. El dios luego de escuchar sus súplicas decide perdonarlo y eliminar el sufrimiento del hombre con la condición de que en el futuro le dedique más atención al dios (Bricker 2000: 202-203). Así, estos relatos se encontraban emparentados por la cuestión de la aparición del mal en los individuos -el cual podía ser detonado por una ofensa insignificante a los dioses en las que generalmente los hombres no se percataban de ello- en donde los dioses decidían castigar con el sufrimiento a dichos hombres hasta que luego de escucharlos suplicar, perdonaban y daban fin a su martirio (Lara Peinado 2004: 136-137).

Pero sin lugar a dudas, uno de los mejores exponentes del motivo del justo sufriente en el Cercano Oriente Antiguo es el conservado en el texto babilónico de *Ludlul bêl nêmequi*⁵⁴² o *el Justo sufriente babilonio* el cual fue encontrado en la biblioteca de Assurbanipal,⁵⁴³ pero que sería una copia de un texto del siglo XII a. C. (Zuckerman 1991: 96; Sitzler 1995: 84; Bricker 1998: 45). En dicha narración el protagonista principal es un personaje llamado Subshi-meshre-Shakkan, quien realiza un monólogo a Marduk -el dios tutelar de Babilonia y también llamado en este texto como el Señor de la sabiduría (*Ludlul bêl nêmequi*)- en el cual señala cómo ha sido abandonado por su dios tutelar y por el resto de los dioses, desconoce los motivos por los cuales dicha situación le ha acontecido -dado que él se jacta de haber sido fiel y obedecido los mandatos divinos- es atormentado por el mal y el sufrimiento e incluso señala cómo ha perdido la confianza en su rey, su familia y sus cercanos (Zuckerman 1991: 96; Bricker 2000: 203; Lara Peinado 2004: 140). En su súplica a Marduk, Subshi-meshre-Shakkan se pregunta acerca de los caminos y las decisiones que eligen los dioses al permitir que la maldad y la congoja acechen a un hombre justo (Zuckerman 1991: 96). El final del texto explicita cómo el sufriente habría recibido en sueños la visita de emisarios de Marduk que logran poner fin a su angustia, situación que permite la glorificación final a Marduk (Zuckerman 1991: 96; Lara Peinado 2004: 140-141). En suma, como señala Federico Lara Peinado (2004: 141) en relación con este texto y el

⁵⁴² Se trata de un texto escrito en acadio que habría estado compuesto por 480 versos, de los cuales actualmente se han encontrado una tercera parte dispersos en varias tablillas de arcilla encontradas dispersas en Assur, Babilonia, Nínive, Sippar, Sultantepé (Lara Peinado 2004: 135). La primera publicación fue realizada por Wilfred Lambert (1960). Para mayor información sobre esta obra y su relación con el reproche a la divinidad véase Sitzler (1995: 84-98).

⁵⁴³ Assurbanipal fue un rey asirio que gobernó entre el siglo VII a. C. Según las inscripciones reales, Assurbanipal se vanagloriaba de haber tenido una formación de escriba, por lo cual hizo recopilar todo el saber y los textos cuneiformes mesopotámicos conocidos hasta la fecha en su biblioteca en Nínive (D'Agostino 2007: 74-75).

motivo del justo sufriente en Mesopotamia, nadie estaba exento del abandono y el castigo divino aún cuando se fuese una persona justa y no tuviese motivos para ello puesto que la voluntad divina solía ser a veces incompatible con la ética humana. Por otra parte, los habitantes de la región tampoco desconocían que pese a que podía caer sobre ellos el peor de los castigos divinos, a la larga los dioses solían mostrarse benevolentes y misericordiosos y suspender su castigo dado que se creía que jamás los dioses podrían abandonar a los seres humanos por lo cual debían tener paciencia frente al castigo divino (Lara Peinado 2004: 141).

Y finalmente, otro de los textos cuneiformes procedentes de Mesopotamia que ha abordado la problemática del sufrimiento humano y la justicia divina es la *Teodicea Babilónica*,⁵⁴⁴ datada en torno al año 1000 a. C. (Lambert 1960: 63; Silva Castillo 1972: 211; Bricker 2000: 296). Dicha obra versa sobre una conversación filosófica sobre el problema del mal que mantienen un hombre afligido y escéptico junto con su amigo en el cual, a diferencia de los anteriores textos mesopotámicos, no se produce una intervención divina ni un cambio en la situación de los personajes (Alonso Schökel y Sicre Díaz 2002 [1983]: 38; Bricker 2000: 206). Luego de discernir sobre las causas del mal entre los hombres y el rol de los dioses en ello, el amigo le comenta al sufriente que el mal no proviene directamente de la injusticia de los dioses, sino de la falta y la ofensa que cada hombre realiza producto de que fueron creados por los dioses y por ende las personas son malvadas debido a que los dioses las crearon así. El final del texto culmina con una súplica a los dioses personales pero el problema sobre la responsabilidad del mal y la justicia divina no es resuelto, pues sólo se llega a la conclusión de que el hombre justo no existe (Bricker 2000: 207-208).

Como hemos señalado previamente, esta temática del justo sufriente que suplica a los dioses del Cercano Oriente Antiguo buscando el perdón y la justicia divina y, con ello el fin de sus padecimientos, podemos encontrarla también en el *Antiguo Testamento* en el *Libro de Job*, el cual es considerado como un justo sufriente (Assmann 2001: 169). De acuerdo con la Biblia, el *Libro de Job* recogería ciertas tradiciones formadas en tiempos remotos al este de Palestina. Esto avalaría las hipótesis de que el *Libro de Job* habría recogido de las tradiciones literarias del Cercano Oriente Antiguo, la temática del justo sufriente. Sin ir más lejos, el propio Job, personaje principal de dicho libro, no

⁵⁴⁴ El texto acadio se encuentra traducido en Lambert (1960: 63-91). Se sugiere la lectura de Sitzler (1995: 99-110) en relación con el problema del sufrimiento humano y la justificación divina en dicha obra.

sería un descendiente de Abraham, y por tanto un hebreo, sino un extranjero que habitaba en el país de Hus⁵⁴⁵ y que adoraba profundamente a Dios. El libro narra el sufrimiento de Job, un hombre religioso, bueno y justo, a quien Dios permite que Satanás atormente y someta a duras pruebas. Job ha sido de este modo, caracterizado como el arquetipo del justo sufriente en la literatura bíblica y sapiencial, dado que pese a los tormentos que lo acongojan, él jamás pierde la fe en el obrar de su Dios. En este libro, pues, nos encontramos ante el dilema del problema del dolor y la pregunta acerca de por qué sufre el justo. La pregunta sin embargo, queda sin ser resuelta en esta obra y se deja entrever que el dolor y el sufrimiento son parte de los misteriosos designios de Dios para con sus criaturas, como lo son los hombres, y está en ellos aceptarlo con perseverancia y sin cuestionamiento. De este modo, el inocente que sufre, se resigna y soporta ese dolor sin cuestionar a la divinidad, terminará como en el caso de Job, recompensado por Dios. Es así como en este libro bíblico se habría planteado el problema del justo sufriente (Bricker 1998: 6; Assmann 2001: 169).

Con todo, si bien estos textos presentan entre sí varias similitudes y comparten situaciones en donde ciertas divinidades deciden castigar con sufrimiento a personajes devotos o se debate acerca del problema del mal, distarán en cuestiones fundamentales con el texto de las *Admoniciones de Ipuwer*, sobre el cual se fundamenta este capítulo. Así, al margen de que tanto estos textos mesopotámicos como el mismo *Libro de Job* compartan con el texto de las *Admoniciones* el problema de la reflexión sobre la existencia del mal en el mundo, lo cierto es que los males y el sufrimiento sólo afligen a individuos particulares como Job o Ludlul bêl nêmequi y no al conjunto de la sociedad como observaremos en el relato de Ipuwer. De esta manera, a diferencia de los textos del Cercano Oriente Antiguo que contienen una teodicea que ronda las vivencias personales e individuales de ciertos sujetos, en las *Admoniciones de Ipuwer* será el conjunto de la sociedad la que padezca el sufrimiento de ese mundo dado vuelta y

⁵⁴⁵ En el *Antiguo Testamento* aparece escrito Hus, Huz, Us o Uz dependiendo de los libros que mencionan dicha tierra. Si bien el lugar preciso de este país es incierto, el *Antiguo Testamento* menciona en otros libros a esta tierra. Así, por ejemplo, en el *Génesis* (10,23) se dice que Us es el hijo de Aram, descendiente de Sem, por lo cual podría estar haciendo mención a la tierra en donde se asentó este personaje. Otra mención en *Lamentaciones* (4,21) asocia a la tierra de Us con Edom, dado que se señala cómo la hija de Edom habita dicha tierra. Mientras que en Jeremías (25,20) se señala que Us es una tierra habitada por reyes. A partir de estas referencias bíblicas, y las que presenta el propio *Libro de Job* en donde se describe a la zona como fértil cercana al desierto, algunos autores han sostenido que la tierra de Hus se encontraría en la zona de Bashan, al sur de Damasco, otros que se encontraría en la zona de Edom, al sur del Mar Muerto, mientras que algunos han sostenido que se encontraría al este de Edom y al norte de la península arábiga (Zuck 1978: 13).

asolado por la violencia, la inseguridad, la injusticia y el desorden. Y, por otro lado, mientras que en estos textos mesopotámicos y en el *Libro de Job* no se llega a vislumbrar un reproche directo a lo divino por tamaño sufrimiento, en el caso de las *Admoniciones de Ipuwer* tendremos un claro ejemplo de un reproche al dios creador realizado por Ipuwer, ante el faraón, en representación de toda esa sociedad egipcia que padece el sufrimiento, la maldad y la injusticia en el mundo.

Ahora bien, retomando los objetivos propuestos para este capítulo, en lo que al antiguo Egipto se refiere, la problemática de la teodicea emergerá en algunos discursos míticos, literarios (Enmarch 2008b: 1) y religiosos en donde los temas prominentes son la existencia del mal o del caos en la sociedad y entre los seres humanos. Al respecto, los antiguos egipcios concebían su mundo en términos de la dualidad orden-caos (Parkinson 1991a: 31). El orden se encontraba asociado con la virtud de *maat* que expresaba los valores de la justicia, el equilibrio y la verdad, mientras que el caos, se vinculaba con *isfet*, el desorden (Baines 1991: 128). Así, de acuerdo con la visión egipcia del mundo, el bien y el mal se asociaban con esos principios cósmicos del orden y el caos (Enmarch 2008b: 1), y era el faraón el único encargado de garantizar el orden, *maat*, sobre la tierra a imagen de cómo el dios creador lo hacía en un nivel cósmico (Parkinson 1991a: 31; Richards 2005: 19). De esta forma, en las expresiones que incluían una teodicea y se cuestionaba a la justicia divina por haber permitido la pervivencia del mal entre los hombres, lo que emergía de fondo era el problema del origen del mal en el mundo, es decir cómo compatibilizar la idea que el mundo, cuya creación era obra del dios creador y de su bondad, fuese un mundo en el que habitaba el mal. En este sentido, desde el ámbito de la egiptología se ha presentado un debate entre los estudiosos de la religión egipcia centrado en la cuestión del mal precediendo a la creación o el mal deviniendo luego de la creación por el dios creador de acuerdo a las interpretaciones de diversos pasajes de textos religiosos. Es así como observaremos opiniones que sostienen que para los antiguos egipcios el mal habría hecho su irrupción luego de la creación del mundo, mientras que otros han afirmado que los antiguos egipcios creían más bien que el mal se encontraba presente en el mismo momento de la creación, o incluso antes, es decir, que precedería la creación divina. Y en relación con ello, uno podría preguntarse si el mundo fue creado perfecto o imperfecto desde su origen (Kemboly 2010: 1).

Entre los autores que consideran que el origen del mal para los antiguos egipcios habría aparecido luego de la creación divina del mundo y el universo encontramos a Assmann, quien sostuvo que los egipcios habrían situado el origen del mal en lo que se conoce como la “primera ocasión”, esto es, cuando el dios creador Atum⁵⁴⁶ dejó de ser uno para convertirse en tres y engendró a Shu y Tefnut, iniciándose de esta manera el ciclo solar (Assmann 1995 [1990]: 174; Kemboly 2010: 7). Asimismo, Assmann (1995 [1990]: 174-177) sostiene que la creencia egipcia sobre el origen del mal debe buscarse en la separación del cielo de la tierra, cuando Ra, el dios sol, decide abandonar la tierra a causa de la rebelión de los hombres contra su gobierno divino y decide crear el cielo para residir allí en compañía de los dioses. Este suceso mítico se encuentra conservado en el *Libro de la Vaca celeste*,⁵⁴⁷ en lo que se conoce como el mito de la *Destrucción de la Humanidad*, en el cual se hace mención a una época pretérita en la cual los dioses habitaban en la tierra junto con los primeros seres humanos. En dicho mito se narra y representa cómo la humanidad se ha rebelado contra el dios creador Ra, a quien se lo describe como envejecido. Ante esta situación, Ra decide castigarlos y manda a su ojo en calidad de Hathor para destruir a la humanidad. Mas pronto se relata cómo éste se arrepiente y tiene compasión por los seres humanos y decide frenar la matanza y la destrucción total del género humano y retira del gobierno en la tierra, creando así el cielo, desde donde ahora residirían los dioses separados de la humanidad (Brunner-Traut 2000 [1963]: 111-116; Lichtheim 1976: 197-199; Assmann 2001: 113-116; Pinch 2002: 74-75; Wente 2003b: 289-298). De esta manera, Assmann (1995 [1990]: 175) observa en esta narración mítica la explicación de cómo se habría originado e ingresado el mal en el mundo a causa de la rebelión de los hombres. Similar línea interpretativa acerca de la creencia egipcia del mal en el mundo presenta Mpay Kemboly (2010: 188) para quien si el mal no se encontraba presente en la creación, este

⁵⁴⁶ Atum es el dios creador, el ser primordial de la Enéada Heliopolitana que se encontraba en el Nun, el océano primordial y que dará origen al mundo a partir de su masturbación, la cual engendrará a la primera pareja divina conformada por Shu y Tefnut. Su nombre significa el que está completo y será asociado y venerado también como deidad solar vinculada con el atardecer (Hornung 1999a: 253; Assmann 2001: 120; Mysliwiec 2003 [2002]: 36-37).

⁵⁴⁷ Dicho relato mitológico se encuentra en las tumbas reales de Tutankamón, Seti I, Ramsés II, Ramsés III y Ramsés IV. Si bien dicho mito ha sido hallado en tumbas del Reino Nuevo, se presume que su transmisión oral procedería de una época anterior, como pudo haber sido el Reino Medio (Lichtheim 1976: 197-198). Al respecto, creemos que la inclusión de escenas de dicho mito en textos del Reino Medio que observaremos a continuación, como lo son las *Instrucciones para Merikara* y las *Admoniciones de Ipuwer*, nos da la pauta para pensar en un posible trasfondo histórico del relato que habría circulado durante tiempo en versiones orales y literarias hasta que habría sido puesto por escrito y registrado enteramente a partir del Reino Nuevo en las escenas de las tumbas reales.

no podía haber preexistido a tal acontecimiento y por ende habría sido introducido en el mundo luego de la creación divina.

Entre quienes se encuentran en una posición diametralmente opuesta a la de Assmann contamos a Erik Hornung (1999a: 197), quien sostuvo que el mal, para los antiguos egipcios, era un elemento del no-ser, es decir, era inherente a la no-existencia y por lo tanto habría precedido a la creación del mundo y a los dioses. De este modo, ni los dioses, ni los hombres serían responsables por el origen del mal (Kemboly 2010: 32). Así, de acuerdo con la opinión de Hornung (1999a: 197), puesto que no se podía culpar ni hacer responsables a los dioses por la existencia del mal, el problema de la teodicea no ocuparía un lugar, dado que no habría necesidad alguna de una justificación divina contra la injusticia y el mal en el mundo, al tiempo que la misma divinidad es quien suele jactarse de luchar contra un mal que no originó. Hermanada con esta opinión se encuentra la propuesta por Daniel Bricker (2001: 89) quien en un estudio sobre el motivo del justo sufriente en el antiguo Egipto ha sostenido cómo el mal es inherente a la no-existencia y por tanto anterior a los propios dioses y que en todo caso, son los hombres quienes caen ante la tentación del mal y por ende son sus propios corazones quienes obran con maldad. De igual forma, Baines (1991: 163) sostendrá cómo no se puede culpar al dios creador por el origen del mal. Es así como Bricker (2001: 98-100) concluirá que es imposible hablar estrictamente de una teodicea en el antiguo Egipto, dado que uno de los mayores elementos de la religión egipcia como lo habría sido el juicio en el Más Allá, terminaría anulando tal posibilidad, al tiempo que si se sostiene que los dioses no son culpables por el origen del mal, sería totalmente innecesaria una defensa de la justicia divina. Sin embargo, la evidencia procedente del conjuro 1130 de los *Textos de los Sarcófagos* del Reino Medio -texto que analizaremos en relación con las *Admoniciones de Ipuwer* en las siguientes páginas- nos presenta una justificación por parte del dios creador Atum ante un reproche divino -el cual no se encuentra presente en los *Textos de los Sarcófagos*- por lo cual consideramos que es imposible que el problema de la teodicea no ocupe un lugar en la sociedad egipcia como lo sostienen Hornung y Bricker.


Con todo, en las expresiones y los discursos que habrían contenido una teodicea o un reproche a la divinidad en el Reino Medio egipcio, el patrón que emerge es siempre el mismo. La divinidad a la cual se suele reprochar y cuestionar asume generalmente el rol de un dios creador y suele ser vinculado con una divinidad solar a la

cual se le acusa -a pesar de su benevolencia divina- por haber permitido la maldad en el mundo (Enmarch 2008b: 1). Y, generalmente, dicha divinidad se encontraría personificada en las figuras de Atum, Ra o en el sincretismo de Atum-Ra.

Ahora bien, de entre los discursos y expresiones procedentes del Reino Medio cuyo contenido enmascara un reproche a la divinidad y una teodicea, el texto de las *Admoniciones de Ipuwer* es uno de los mejores exponentes dado que contiene una crítica directa a la figura del dios creador por los males y el desorden que acechaban a Egipto en los tiempos de su relato.

El reproche a la divinidad y la justificación divina en las *Admoniciones de Ipuwer*: el prototipo de la teodicea egipcia.

Decíamos anteriormente que en el texto de las *Admoniciones de Ipuwer* podíamos encontrar evidencia de un reproche a lo divino -es decir a las características peculiares y a las acciones e inacciones de la divinidad- en el marco de una teodicea, así como también una defensa de la divinidad hacia dichos reproches realizados por Ipuwer. Esta situación hace que el texto de Ipuwer pueda ser considerado como un modelo o prototipo de discurso basado en el problema de la teodicea, dado que si bien -como veremos más adelante- otros textos literarios y religiosos apelan al discurso de la teodicea, en ninguno de ellos observaremos emerger al mismo tiempo el reproche a lo divino y la justificación divina como ocurre únicamente en las *Admoniciones*. Dichos textos, al contrario, se caracterizan más bien por contener o un reproche a la divinidad o una justificación divina pero jamás contienen ambas partes. De allí que radique la importancia sustancial que posee el texto de las *Admoniciones* como un modelo para analizar el problema de la teodicea egipcia.

Como hemos afirmado en el capítulo anterior cuando nos referíamos al interlocutor de Ipuwer y a la identidad del pastor al cual se hace referencia, el reproche a la divinidad será realizado por Ipuwer al dios creador pero a través de su intermediario terrenal, el faraón, a quien el texto identificará con un título bastante complejo que puede hacer mención tanto al dios creador como a la figura del monarca a partir del Reino Medio. Nos referimos al título de Señor de Todo  (nb-r-Dr)⁵⁴⁸ y al

⁵⁴⁸ Literalmente sería “Señor del Límite”, pero también es posible de ser traducido de acuerdo con Faulkner (1991 [1962]: 129) como Señor de Todo, de ahí que en esta tesis lo traduzcamos con tal nombre y aclaremos entre paréntesis su transliteración para no confundirlo con el título nb tm que también significa Señor de Todo.

cual creemos necesario dedicarle unas líneas antes de abordar el problema de la teodicea en las *Admoniciones de Ipuwer*.

El título de Señor de Todo (nb-r-Dr) aparecerá durante el Primer Período Intermedio y sobre todo en el Reino Medio en los denominados *Textos de los Sarcófagos*.⁵⁴⁹ La evidencia procedente de los *Textos de los Sarcófagos* -que es de donde proceden los primeros registros de este título- nos permite relacionar dicho título con un epíteto vinculado a ciertas divinidades creadoras, sobre todo con las figuras omnipotentes de Atum, el dios primigenio, Ra o el sincretismo de Atum-Ra (Westendorf 1975: 136-137; Hornung 1999a: 157). Así podemos observarlo en los conjuros 746,⁵⁵⁰ 1099,⁵⁵¹ 1125,⁵⁵² 1130⁵⁵³ en donde se menciona a la figura del Señor de Todo (nb-r-Dr) asociada con Ra o Atum, pero cuya identificación no es del todo precisa. El conjuro 746 es una recitación hecha por Atum en donde se menciona al título del Señor de Todo (nb-r-Dr) como un epíteto del dios creador que se encuentra identificado en este caso en el sincretismo de Atum-Ra.⁵⁵⁴ En el conjuro 1099 por ejemplo, el difunto se proclama un servidor de Ra y en su camino para garantizar su vida en el Más Allá, promueve una adoración hacia el Señor de Todo (nb-r-Dr), por lo cual se infiere que puede estar aludiendo a Ra bajo ese epíteto.⁵⁵⁵ Por su parte, en el conjuro 1125 el difunto clama por los portales que puedan rescatarlo de los peligros y que le permitan llegar ante la presencia del Señor de Todo (nb-r-Dr).⁵⁵⁶ De acuerdo con la opinión de Leonard Lesko (1972: 126), en este conjuro, se asociaría dicho epíteto con la figura de Ra quien, asimismo, aparecería involucrado pacificando la contienda entre Horus y Seth a quienes se denomina en este conjuro como a los Dos Guerreros.

⁵⁴⁹ Los *Textos de los Sarcófagos* incluyen 1185 conjuros sin contar con los que fueron copiados de los *Textos de las Pirámides* de fines del Reino Antiguo (Lesko 1972: 2). Los ejemplos más antiguos de los *Textos de los Sarcófagos* proceden de la necrópolis de Balat, en el oasis de el-Kharga y serían datados de fines del Reino Antiguo, mientras que la gran mayoría de estos procede de los cementerios de los nomarcas del Egipto Medio durante la dinastía XII ubicados en Asyut, Beni Hasan, Deir el Bersha y el-Lisht (Hornung 1999b: 7). La colección completa de los *Textos de los Sarcófagos* fue transcrita, editada y publicada en siete volúmenes por Adriaan de Buck entre los años 1935 y 1961. En dicha edición también colaboró Gardiner. Por su parte Faulkner ha publicado entre los años 1972 y 1978 tres volúmenes con las traducciones al inglés de dichos textos. De reciente aparición, Allen (2006) ha añadido un octavo volumen a la colección realizada por de Buck en la cual transcribe las copias de los *Textos de Pirámides* durante el Reino Medio.

⁵⁵⁰ TS VI 375-376 (de Buck 1956; Faulkner 1977: 284).

⁵⁵¹ TS VII 386-415 (de Buck 1961; Faulkner 1978: 154-156).

⁵⁵² TS VII 456 (de Buck 1961; Faulkner 1978: 165-166).

⁵⁵³ TS VII 462-471 (de Buck 1961; Faulkner 1978: 167-169).

⁵⁵⁴ TS VI 376d (de Buck 1956).

⁵⁵⁵ TS VII 407a (de Buck 1961).

⁵⁵⁶ TS VII 456c (de Buck 1961).

Por lo tanto, la figura del Señor de Todo (nb-r-Dr) en este pasaje si bien es ambigua, no deja dudas de que se estaría refiriendo al dios creador, el cual en este contexto, sin duda alguna, se asociaría tanto con Atum, con Ra o con el sincretismo entre ambos bajo la figura de Atum-Ra. Finalmente, en el conjuro 1130 nos encontramos con un discurso brindado por el Señor de Todo (nb-r-Dr) en donde se resaltan y exaltan las bondades de su creación.⁵⁵⁷ De esta forma, al especificar que es el propio dios creador el que expresa con su voz las bondades de la creación se intuye que la figura de Atum, Ra o Atum-Ra es quien se encuentra asociada con el epíteto en cuestión, sin por ello encontrar opiniones que directamente lo adscriban a Ra como las expresadas por Lesko (1972: 129) y Rosenvasser (1981: 228). Por otro lado uno de los conjuros en donde este epíteto aparecerá asociado con varias deidades es el conjuro 60⁵⁵⁸ en donde encontraremos cuatro referencias al Señor de Todo (nb-r-Dr). En la primera mención se expresa cómo la diosa Bastet es hija de Atum y se aclara que es la primera hija nacida del Señor de Todo (nb-r-Dr), por lo cual inferimos que se refiere a Atum.⁵⁵⁹ No obstante ello, unas líneas más abajo se menciona que Ra es el Señor de Todo (nb-r-Dr).⁵⁶⁰ La tercera referencia es bastante confusa pues se señala que el Señor de Todo (nb-r-Dr) recibe las provisiones de ciertas cuidadoras de los ba de Heliópolis,⁵⁶¹ por lo cual uno podría llegar a pensar que dada la afinidad del culto a Ra por parte de la ciudad de Heliópolis, el epíteto haría mención a la figura de Ra. Finalmente, la cuarta y última mención, situada al final del conjuro, señala cómo Horus, el Señor de la vida debe navegar hasta Abidos, el lugar primigenio del Señor de Todo (nb-r-Dr).⁵⁶² Debido al nexo con el culto funerario a Osiris en la ciudad de Abidos, creemos que en esta ocasión el epíteto haría referencia al dios de los muertos, Osiris. De esta manera en este conjuro es posible apreciar la cualidad divina y -por otra parte- compleja e indefinida de dicho epíteto dado que como hemos podido observar, en un mismo conjuro nos encontramos con la identificación de tres deidades distintas bajo el mismo título.

Ahora bien, hemos observado que el título del Señor de Todo (nb-r-Dr) si bien solía asociarse y vincularse en los *Textos de los Sarcófagos* con el dios creador

⁵⁵⁷ TS VII 461d y 465f (de Buck 1961).

⁵⁵⁸ TS I 248-255 (de Buck 1935; Faulkner 1973e: 54-56).


⁵⁵⁹ TS I 250a (de Buck 1935).

⁵⁶⁰ TS I 251a (de Buck 1935).

⁵⁶¹ TS I 252b (de Buck 1935).

⁵⁶² TS I 255e (de Buck 1935).

Atum o con el dios solar Ra, también podía ser utilizado para dar cuenta de Osiris. Sin ir más lejos en el conjuro 50,⁵⁶³ en un discurso realizado por Atum, el dios creador, le señala a Anubis cómo Isis ha puesto sus brazos alrededor, del mismo modo que hizo con el Señor de Todo (nb-r-Dr),⁵⁶⁴ en presunta referencia a Osiris (Enmarch 2008a: 30). Por otra parte, este epíteto también será adscripto claramente y sin ambigüedad alguna al dios Thot en el conjuro 565,⁵⁶⁵ cuando se menciona cómo el difunto ha cruzado IASw⁵⁶⁶ y es parte de los dos dedos de Thot, el Señor de Todo (nb-r-Dr).⁵⁶⁷

También merece destacarse el conjuro 312,⁵⁶⁸ el cual versa sobre una fórmula para que el difunto pueda ser transformado en un halcón divino y en la cual intervienen Osiris, los dioses y Horus entre otros y en dicha fórmula, el título de Señor de Todo (nb-r-Dr) aparecerá mencionado para hacer referencia tanto al dios creador Atum, como a Osiris.⁵⁶⁹ Asimismo, en dicho conjuro aparecerá mencionado el título en plural, algo poco usual, creemos que para hacer referencia a todos los dioses de la Enéada divina.⁵⁷⁰ Pero sin lugar a dudas, lo que más llama la atención sobre este conjuro es que en el aparecerá escrito al mismo tiempo otra forma para expresar el epíteto de Señor de Todo, como  (nb tm)⁵⁷¹ en el cual se vinculará a Horus y al dios creador con dicho título.⁵⁷²

Ahora bien, la expresión de Señor de Todo, escrita de esta otra forma (nb tm) puede ser considerada como una forma precursora del título nb-r-Dr para referirse al dios creador (Sethe 1918: 44). Dicha expresión aparece en los *Textos de las Pirámides*⁵⁷³ del Reino Antiguo y sólo es utilizada para hacer referencia o mención al dios creador Atum (*Wb* II: 305, 2; Westendorf 1975: 137; Bickel 1998: 168), cuyo nombre se encuentra relacionado con tal expresión dado que la palabra Atum significa

⁵⁶³ TS I 223-232 (de Buck 1935; Faulkner 1973e: 47-50).

⁵⁶⁴ TS I 228c (de Buck 1935).

⁵⁶⁵ TS VI 164 (de Buck 1956; Faulkner 1977: 170).

⁵⁶⁶ Una parte del cielo (Faulkner 1977: 170, nota 7).

⁵⁶⁷ TS VI 164h (de Buck 1956).

⁵⁶⁸ TS IV 68-86 (de Buck 1951; Faulkner 1973e: 229-233).

⁵⁶⁹ TS IV 72c y 73e (de Buck 1951).

⁵⁷⁰ TS IV 79e (de Buck 1951).

⁵⁷¹ También puede aparecer escrito con el determinativo de divinidad .

⁵⁷² TS IV 84l y 85f (de Buck 1951).

⁵⁷³ Los *Textos de las Pirámides* representan la colección de conjuros religiosos para garantizar la vida en el Más Allá más antigua que se haya conservado de antiguo Egipto. Los primeros textos aparecen en la pirámide de Unas, último faraón de la dinastía V y continuarán grabándose en las paredes de las pirámides de los faraones hasta que sean reemplazados durante el Primer Período Intermedio y el Reino Medio por los *Textos de los Sarcófagos*. Para mayor información sobre los *Textos de las Pirámides* se recomienda la lectura de Faulkner (1969) y Allen (2005).

el que está completo o la totalidad (Assmann 2001: 120). En los *Textos de las Pirámides* podemos encontrar dos menciones o referencias a este título en la pirámide de Unas. La primera procede de la pared oeste de la antecámara, en lo que se conoce actualmente como la declaración 257 en la que se señala como el difunto, Unas, asciende a los cielos y se sienta en el trono del Señor de Todo (nb ꜥm), infiriendo con esto que el faraón, una vez muerto, se asociaría con la figura del dios primigenio Atum al poder sentarse en su trono,⁵⁷⁴ mientras que la segunda referencia la encontramos también en la pirámide de Unas, en la antecámara sur en la cual se manifiesta cómo Unis llama al dios creador bajo el epíteto de Señor de Todo (nb ꜥm).⁵⁷⁵ De esta forma, en los *Textos de las Pirámides* el epíteto de Señor de Todo (nb ꜥm) era utilizado como una designación de Atum como fuerza material del mundo y para referirse a éste como su creador (Allen 2005: 435). Hornung (1999a: 157) ha argumentado cómo esta forma de designar al dios creador cambiaría en los *Textos de los Sarcófagos* por el ya mencionado nb-r-Dr en el cual según su opinión -luego de las transformaciones producidas en el ámbito de las creencias religiosas y políticas luego del Primer Período Intermedio- aparece la idea del límite (Dr) en vez de la totalidad (ꜥm) para manifestar la idea de un límite a la palabra creadora en el Más Allá, junto con una limitación a la acción divina. Al respecto, si bien compartimos la noción de Hornung acerca de que al cuestionarse lo divino y lo absoluto durante el Primer Período Intermedio se debió de producir un cambio en la concepción y la imagen del dios creador -de igual forma que con la imagen del faraón que ya hemos expresado en el capítulo anterior- también es posible seguir encontrando en los *Textos de los Sarcófagos* evidencias del uso del título nb ꜥm, como hemos visto para el conjuro 312 y cómo también acontecerá en los conjuros 1033⁵⁷⁶ y 1063⁵⁷⁷ y en el propio texto de las *Admoniciones de Ipuwer* cuando se menciona que el Señor de Todo (nb ꜥm), en clara referencia a Ra, fue quien separó el cielo de la tierra⁵⁷⁸ y luego se refiere a su interlocutor, la majestad del Señor de Todo en su variable de nb-r-Dr.⁵⁷⁹ Situación que podría estar hablándonos o bien de una transición en el uso del nb ꜥm al nb-r-Dr durante el Primer Período Intermedio y el

⁵⁷⁴ TP 257, 305a (Sethe 1908).

⁵⁷⁵ TP 262, 328c (Sethe 1908).

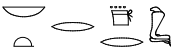
⁵⁷⁶ TS VII 271a (de Buck 1961).

⁵⁷⁷ TS VII 321f (de Buck 1961; Faulkner 1973e: 141).

⁵⁷⁸ Adm. 12,11.

⁵⁷⁹ Adm. 15,13; 16,11.

Reino Medio, o bien de una tranquila convivencia y coexistencia de ambos títulos sin presentar problema alguno.⁵⁸⁰

Pero a diferencia del nb tm que sólo hemos encontrado referencias en el Reino Antiguo y durante el Primer Período Intermedio y el Reino Medio para hacer mención al dios creador Atum, el título nb-r-Dr no sólo aparecerá en los *Textos de los Sarcófagos* asociado a otras divinidades masculinas que hemos observado como Atum, Ra, Atum-Ra, Osiris y Thot, sino que también tendrá su contraparte femenina como Señora de Todo  (nbt-r-Dr) para referirse a ciertas diosas celestiales como Hathor o Sekhmet (Westendorf 1975: 137; Faulkner 1991 [1962]: 129; Leitz 2002: 170). Así podemos encontrarlo en el conjuro 312 de los *Textos de los Sarcófagos* en donde se señala como Horus se ha convertido en gobernante de Egipto gracias al ojo de Ra, asociado con la figura de la diosa Hathor, la señora de la Enéada, quien es llamada bajo el epíteto de la Señora de Todo (nbt-r-Dr).⁵⁸¹ Una referencia más explícita podemos observar en el conjuro 331⁵⁸² para convertirse en Hathor. En dicho conjuro quien habla es la diosa Hathor y en él se proclama asimismo como la diosa primordial, la Señora de Todo (nbt-r-Dr) que vive en la verdad.⁵⁸³ Por último, en el conjuro 932⁵⁸⁴ se expresa la idea de que la Señora de Todo (nbt-r-Dr) es quien eleva a todo aquel que abra sus brazos hacia el inerte, es decir al dios creador Atum, siendo plausible identificar esta mención con la diosa celestial Nut, aunque bien podría ser también Hathor.⁵⁸⁵

Así, hemos observado cómo dicho epíteto o título podía representar a la figura de una o varias divinidades vinculadas con la creación y la regeneración en los *Textos de los Sarcófagos* y, por tanto, presentar ciertas dificultades ante nuestra mirada occidental y racional para poder adscribir con total certeza a quién se estaba haciendo mención en tal o cual conjuro. Y aún cuando puede ser complejo entenderlo, no debemos olvidar que esta será una característica particular del mundo egipcio y de su sistema de pensamiento basado a en la multiplicidad de aproximaciones (Frankfort 1998 [1948]: 9; 61; 167; Cervelló Autuori (1996b: 18).

⁵⁸⁰ Tanto el título nb-r-Dr como el nb tm continuarán utilizándose en el Reino Nuevo. En esta tesis sólo hemos intentado rastrear y comprender su uso desde el Reino Antiguo hasta el Reino Medio.


⁵⁸¹ TS IV 86w (de Buck 1951).

⁵⁸² TS IV 172-176 (de Buck 1951; Faulkner 1978: 255-256).

⁵⁸³ TS IV 172h (de Buck 1951).

⁵⁸⁴ TS VII 132-133 (de Buck 1961; Faulkner 1978: 67).

⁵⁸⁵ TS VII 132f (de Buck: 1961).

Conviene, sin embargo, advertir que el uso del título nb-r-Dr no se limitará solo a los *Textos de los Sarcófagos* durante el Reino Medio, puesto que tanto en obras literarias e himnos como en estelas funerarias hemos de encontrarlo para hacer mención a ciertos dioses y aún más, con una nueva, peculiar y única característica que es la de hacer referencia a la persona del faraón. Hasta aquí, hemos observado cómo tanto el precursor nb tm como el título nb-r-Dr eran utilizados en contextos religiosos y funerarios y solían hacer referencia a deidades creadoras, sobre todo a Atum o Ra, sin descartar su aplicación a alguna otra deidad mayor pero nunca había aparecido directamente ligado y asociado a la figura de un monarca. Esta situación cambiará durante el reinado de Sesostri I, uno de los soberanos más destacados del Reino Medio, cuando sea el propio faraón quien aparezca asociado al título de Señor de Todo (nb-r-Dr) y dicho título pase a designar la relación entre el dios creador y el monarca, convirtiéndose pues en un epíteto real que podía ser empleado tanto para hacer mención al faraón reinante como a su heredero al trono (*Wb.* II: 231,2; Westendorf 1975: 137). La evidencia que demuestra esto procede del texto de las *Instrucciones de Amenemhat I* -texto compuesto en la dinastía XII- en donde el faraón Amenemhat I llama a su hijo y sucesor, Sesostri I, Señor de Todo (nb-r-Dr) (Posener 1956: 70; Blumenthal 1970: 103).⁵⁸⁶ Un hecho curioso al respecto es la forma de la escritura del mismo -  - dado que en vez de tener un determinativo de dios, aparece escrito con el determinativo del Horus real, el cual si bien es intercambiable por el determinativo divino, y en definitiva significan lo mismo, creemos que su uso no pudo haber sido arbitrario y que con dicho determinativo se habría podido intentar resaltar la característica real antes que divina de la figura del Señor de Todo (nb-r-Dr). También encontraremos dicha asociación en otros dos textos del Reino Medio a saber. Uno es el denominado *Himno al Nilo*⁵⁸⁷ en donde se realiza un elogio al dios Hapy del Nilo, destacando las bondades que otorga con su crecida. En dicha adoración se proclama que las personas alaben a los dioses de la Enéada y respeten el temor de su hijo, el Señor de Todo (nb-r-Dr).⁵⁸⁸ Si bien no es muy explícita esta referencia al Señor de Todo (nb-r-Dr) la opinión generalizada es que se hace referencia con dicho epíteto al propio faraón (Grapow y

⁵⁸⁶ Papiro Millingen 1,2.

⁵⁸⁷ Si bien todas las copias que se han conservado de este himno datan del Reino Nuevo, se cree que su composición originaria pudo haber sido durante el Reino Medio debido a cuestiones de estilo, forma y lenguaje que lo asemejan a otros textos del período (Serrano Delgado 1993: 53; Quirke 2004a: 199).

⁵⁸⁸ *Himno al Nilo*, Papiro Sallier II, 14,10.

Erichsen 1940: 334). Misma situación encontraremos en el texto de las *Admoniciones de Ipuwer*, en donde se hacen dos menciones al título de Señor de Todo (nb-r-Dṛ), cuando Ipuwer le responde al final del texto⁵⁸⁹ y cuando éste le retruca a Ipuwer,⁵⁹⁰ aunque en este caso van precedidas por la palabra egipcia de Majestad (Hm), que si bien puede ser utilizada para referirse a los dioses, como Horus y Seth, suele ser empleada generalmente para nombrar al faraón (Baines 1995: 132; Parkinson 2002: 205; Strudwick 2005: 31). De ahí que también en este caso, salvo las excepciones de Otto (1951), Fecht (1972: 44) y Barta (1974: 19) que hemos analizado en el capítulo anterior y en el estado de la cuestión y que consideran que la identidad del Señor de Todo (nb-r-Dṛ) es el dios creador, se sostenga que en este texto el epíteto haga referencia a la persona del faraón (Gardiner 1909: 15; Grapow y Erichsen 1940: 334 Parkinson 2002: 205 y Enmarch 2008a: 30). Hipótesis que como hemos desarrollado en el capítulo anterior, cuando analizamos el problema del interlocutor de Ipuwer, compartimos y reafirmamos. Con todo, a pesar de ser estos ejemplos, lo cierto es que la única referencia que identificará al Señor de Todo (nb-r-Dṛ) con un faraón concreto es las *Instrucciones de Amenemhat*, en donde se explicita claramente que su hijo y heredero al trono, Sesostri I, es denominado con tal título (Parkinson 2002: 205).

Asimismo, también encontraremos referencias al Señor de Todo (nb-r-Dṛ) en estelas de funcionarios del Reino Medio. La primera mención la encontramos en una estela de un alto funcionario de Sesostri I, Intef, procedente de Abidos. Dicha estela contiene una adoración a su necrópolis junto con una autobiografía del propio Intef en la cual se destacan los valores y el ideal de vida de este sujeto (Parkinson 1991a: 61). En ella aparece mencionada dos veces la figura del Señor de Todo (nb-r-Dṛ) ligada posiblemente al dios Osiris o a la figura del faraón encarnado en Horus, aunque no es posible discernirlo.⁵⁹¹ Otra estela del Reino Medio, aunque procedente de la dinastía XIII, también contiene una referencia a este título. Nos referimos a la estela del sumo sacerdote de Ptah, Senebuy,⁵⁹² en la cual se lo muestra a Senebuy junto a su esposa Nubemhab junto con un texto en el cual se señala los títulos que poseía Senebuy, destacándose el de gran líder de los artesanos del Señor de Todo (nb-r-Dṛ), en referencia a Ptah, de quien la estela señala que Senebuy es su sumo sacerdote, por lo

⁵⁸⁹ *Adm.* 15,13.

⁵⁹⁰ *Adm.* 16,11.

⁵⁹¹ La traducción de la estela se encuentra en Lichtheim (1988: 109-111) y en Parkinson (1991a: 61-63).

⁵⁹² La Estela de Senebuy se encuentra conservada en el Museo Fitzwilliam de Cambridge bajo el número de inventario E.SS. 37.

cual, dicho título estaría ligado en esta estela al epíteto de Ptah como Señor de Todo (nb-r-Dr) (Bourriua 1982: 53-54; Grajetzki 2009: 97). De este modo, en estas dos estelas funerarias del Reino Medio, una de la dinastía XII y la otra de la dinastía XIII es posible observar la aparición del título de Señor de Todo (nb-r-Dr) no ya en textos religiosos o literarios sino en textos conmemorativos.

Por otra parte, la versión femenina del título -(nbt-r-Dr)- también aparecerá en un contexto literario en el *Cuento de Sinuhe* vinculada a la diosa Hathor -creemos que por su rol de señora del occidente- en la figura de la esposa real de Sesostri I, a quien por otra parte él servía, en la medida en que la reina encarnaría a esta diosa y ayudaría al protagonista a volver a recomenzar su vida luego del exilio (Westendorf 1975: 137).⁵⁹³ Y también encontraremos referencias en la tumba tebana de Senet, madre del visir Intefiqer que sirvió como tal bajo el reinado de Sesostri I (Parkinson 1991a: 126-128). En dicha tumba, se encuentran grabadas unas canciones funerarias de unos arpistas para Intefiqer en donde se realiza una adoración a Hathor como Señora del Occidente y a su vez se menciona a Sekhmet, de quien se dice que es la Señora de Todo (nbt-r-Dr) (Parkinson 1991a: 126-127).

Ahora bien, luego de este planteo sobre la figura y el título del Señor de Todo (nb tm y nb-r-Dr) en el antiguo Egipto, volvemos al reproche que se realiza a esta figura en las *Admoniciones de Ipuwer*. El reproche aparecerá en la segunda parte del relato, luego de que Ipuwer ha concluido con la narración de los cambios sociales y los trastornos por los que estaba siendo afectado Egipto. En dicho reproche -que como venimos sosteniendo en esta tesis y, sobre todo en el capítulo anterior, Ipuwer le transmite al faraón- se acusa al dios creador, identificado con la figura de Ra, por haber permitido la pervivencia de la maldad en la humanidad en los tiempos primordiales:

“Mira, ¿Por qué él busca modelar a los [hombres] (cuando) no se puede distinguir un tímido de un violento? (Cuando) él trae la frescura sobre lo caliente, uno dice: ‘El es el pastor de todos, no hay maldad en su corazón.’ (Aunque) su rebaño es escaso, él ha pasado el día (entero) cuidándolo. ¡Hay fuego en sus corazones! Ojalá él hubiera percibido el carácter de la primera generación (así) él hubiera podido reprimir los males, estirando su brazo contra ella y destruido su rebaño y su herencia” (Adm. 11,13-12).

⁵⁹³ Papiro Berlín 3022, líneas 172 y 274.

Sin duda alguna, en este pasaje, que como hemos visto en el capítulo anterior hace alusión a la metáfora del rey como buen pastor, también se pregunta acerca de cómo el dios creador puede seguir auspiciando la creación y el nacimiento de los hombres cuando no se puede distinguir a los hombres buenos de los malos y justificándose al propio dios por su bondad creadora. Sin embargo, al mismo tiempo se está reprochando cierta desatención por parte del dios creador que, al parecer, no pudo percibir en su momento la maldad presente entre los hombres y aniquilarlos para siempre de modo que no puedan seguir esparciendo su maldad en el mundo. En este sentido, creemos que el mal al que se alude en este pasaje refiere a una posible rebelión por parte de los hombres de la primera generación⁵⁹⁴ contra el dios creador. Esta situación nos remite a la narrada y contenida en el mito de la *Dstrucción de la Humanidad* -mito al que nos hemos referido previamente- en el cual el dios creador Ra no dudó en aniquilar a la humanidad por su rebeldía, aunque sin embargo luego decide perdonar a los hombres y permitir que su herencia siga poblando la tierra, que es en efecto lo que reprocha Ipuwer al dios creador. De esta manera, el texto de las *Admoniciones de Ipuwer* estaría conteniendo en su trasfondo parte de un mito escatológico que alude al fin de la humanidad como un castigo divino (Rosell 2010a: 643-646). En este sentido, en lo que concierne a la utilización que del mito se hace por medio de la literatura, se destaca el trabajo de Baines (1996: 361-377) quien realizará un análisis de ciertos textos literarios propios del Reino Medio que contienen un discurso mítico como lo son los *Cuentos del Papiro Westcar*, el *Cuento del Naufrago*, la *Historia del Pastor*⁵⁹⁵ y las *Instrucciones para Merikara*. Al respecto, es curioso notar que si bien Baines aborda en dicho trabajo las relaciones que pueden establecerse entre mito y literatura, no toma en consideración el texto de las *Admoniciones de Ipuwer* que, como hemos apreciado contiene parte de un mito en su interior. Por otra parte, en lo que a la relación mito y literatura se refiere, Cervelló Autuori (1996b: 20-21) señalará cómo el carácter oral propio del mito, al ser puesto por escrito en un corpus literario -como lo es en este caso el texto en cuestión- haría que el mismo fuese moldeado de acuerdo con la

⁵⁹⁴ La primera generación de hombres es la seguida a la edad de la creación del mundo por Ra (Rosenvasser 1981: 225).

⁵⁹⁵ Narra la historia de un pastor que se encuentra con una diosa en la costa. Se encuentran conservadas en el Papiro Berlín 3024, junto con el texto del *Diálogo de un hombre con su ba*. Algunas traducciones y comentarios pueden encontrarse en: Parkinson (1998: 287-288); Lefebvre (2003 [1982]: 26-28); Quirke (2004a: 180) y López (2005: 19-24).

mentalidad y los intereses de quienes lo reelaboran. Y esto ocurre de esta manera debido a que la literatura, al tomar partes significativas de un determinado mito, lo transforma y lo apropia de acuerdo a las necesidades y usos que una determinada clase quiere conferir de dicho mito. Sin ir más lejos, destacamos la importancia de observar al mito como una de las herramientas de legitimación y control político y social que permitiría la utilización de un pasado para la justificación de un determinado presente. Es así como de acuerdo con la opinión del antropólogo francés Claude Lévi-Strauss (1955: 429), el mito posee la cualidad de aludir siempre a un pasado remoto que puede servir para explicar y comprender no sólo el propio pasado, sino también e incluso el presente y el futuro de una sociedad. De esta manera, al margen de que ciertas narraciones míticas hayan sido modificadas o expresadas en partes de acuerdo al contexto literario, no se puede negar las intrínsecas relaciones existentes entre la literatura y la mitología en el antiguo Egipto en general y en este texto en particular.

Volviendo al pasaje citado de las *Admoniciones de Ipuwer*, Otto (1951: 6-8) fue -como ya hemos visto en el estado de la cuestión- uno de los primeros autores en interpretar dicho texto como una teodicea en la cual tomaban parte Ipuwer, como representante de toda la humanidad y en el rol de acusador, y el dios creador, como el acusado en torno a la responsabilidad divina por la existencia del mal entre los hombres. De forma similar, Barta (1974) ha planteado cómo este reproche de Ipuwer al dios creador se centraba en las deficiencias del dios para haber reconocido y permitido en sus inicios el mal entre los hombres. Por otra parte, Otto (1951: 4-5) ha contextualizado dicho pasaje y este reproche realizado por Ipuwer ante el dios creador en un marco de grandes cuestionamientos políticos y religiosos ocasionados luego del colapso del Reino Antiguo. Así, a nuestro entender, la alusión a ese pasado mítico que aludía al origen del mal entre los hombres implicaba remarcar las imperfecciones de la creación y la crisis de los valores e ideas que habría atravesado Egipto en el Primer Período Intermedio, cuando la autoridad de la monarquía divina egipcia fue vulnerada por los poderes locales de los nomarcas y, con ello su ideología.

De este modo, en este pasaje de las *Admoniciones de Ipuwer* emerge la problemática sobre el origen del mal en el mundo, adscribiendo su causa -en último término- al dios creador, puesto que él habría sido quien permitió la supervivencia de los hombres cuando la maldad anidó en sus corazones. Así, su pasividad y su falta de acción habrían permitido la existencia del mal en el mundo.

Por otra parte, en las líneas siguientes a este pasaje, encontraremos la única mención en el texto a la figura del Señor de Todo (nb tm) a quien Ipuwer, en medio de sus reproches, pese a destacar la acción creadora de la divinidad, sostiene cómo las personas le temen cuando él se aproxima y, a su vez, cómo se rehúsa a salvar a los hombres de la situación caótica en la que se encuentran:

“El Señor de Todo hizo separar el cielo de la tierra (pero) el miedo está sobre todos los rostros (cuando) él viene. (Cuando) él lo hace, es como uno que nos ataca. ¿Quién lo repelerá, si tú te rehúas a rescatarnos? Hu, Sia y Maat están contigo (y sin embargo) has sembrado el desorden a través de la tierra, junto con el ruido del tumulto” (Adm. 12,11-13).

Esta frase se encuentra asociada explícitamente con el dios Ra dado que en el mismo mito de la *Destrucción de la Humanidad*, se afirma cómo luego de perdonar a los hombres, Ra decide crear el cielo como un lugar de residencia divina y separa al cielo de la tierra, desde en donde y, de ahora en más, habitarían sólo los hombres. También en dicho pasaje se puede apreciar un claro reproche tanto hacia el dios creador Ra como a su representante en la tierra el faraón dado que se señala cómo pese a tener todas las herramientas y el poder para solucionar los problemas de los hombres, pareciera como si en realidad fuesen sus enemigos dado que se niega a rescatarlos, a ayudarlos e incluso los ataca. Por otra parte, la alusión al mismo mito de la separación del cielo de la tierra por cometido de Ra también aparecerá en otro texto literario - anterior al de las *Admoniciones*- como lo fue el de las *Instrucciones para Merikara*, el cual analizaremos en las siguientes páginas.

Ahora bien, como afirmábamos al inicio de este apartado, el texto de las *Admoniciones* puede ser considerado como un paradigma o modelo de teodicea durante el Reino Medio dado que en él se presentan y conjugan tanto el reproche y el cuestionamiento a la divinidad por parte de los hombres como hemos visto en el párrafo anterior, como también la respuesta que la divinidad brinda a los hombres frente a tal cuestionamiento. Situación que consideramos como única y excepcional dado que en el resto de los discursos que incluyen o contienen una teodicea sólo encontraremos o el cuestionamiento a la divinidad o bien la defensa realizada por el dios frente a tal ataque. Es así como en este texto, pese a encontrarse en un estado muy fragmentario hacia el

final del papiro, es plausible observar una respuesta por parte del Señor de Todo (nb-r-Dr) -identificado con la figura del faraón- a Ipuwer, en la cual sostiene que el mal y la situación de caos en la que se encuentra Egipto es el producto y la consecuencia del accionar de los hombres, desligando así de toda responsabilidad y culpa al dios creador y a los dioses por ello. Sin ir más lejos, así lo sostiene cuando responde a Ipuwer por las invasiones extranjeras que asolan al país y proclama que tal situación se habría producido debido a las luchas internas entre los propios egipcios, preguntándose asimismo el por qué de dicha violencia que ha sido originada por los propios hombres:

“¿Cómo es posible esto (cuando) cada hombre (está) matando a su hermano?”
(Adm. 14, 14).

De esta forma también se deja entrever un cierto mensaje moral de que deben evitarse las luchas y discrepancias internas entre los hermanos egipcios pues tal situación generaría que los de afuera, los devoren, es decir que los extranjeros aprovechen su lucha interna para penetrar las fronteras y avanzar en el territorio egipcio sin freno alguno saqueando y expropiando a los egipcios de sus propiedades y bienes.

Por otra parte, una situación similar encontraremos hacia el final del texto cuando el Señor de Todo (nb-r-Dr) le responda a Ipuwer por sus dichos y reproches y le señale la pena que presentan los dioses egipcios frente a la situación caótica que se encontraba atravesando Egipto descrita por Ipuwer, lo cual conduce a pensar en que no son ellos quienes la han causado, sino que serían nuevamente los hombres los culpables de haber generado ese mal, puesto que de haber sido el dios creador o los propios dioses quienes hubieran permitido y generado el mal, no deberían de sentir congoja por ello:

“Los dioses lloran por sus seguidores (que) han entrado en las capillas funerarias; las estatuas son quemadas (y) las [tumbas] son destruidas (así como) los cadáveres de las momias” (Adm. 16,13-14).

Así, pues, el reproche realizado por Ipuwer pareciera tener una especie de respuesta por parte del Señor de Todo (nb-r-Dr), quien mediante dicho pasaje pareciera desligar de toda responsabilidad al dios creador y a los dioses por los males que aquejan a la sociedad egipcia. Se deja abierta así la posibilidad de un libre albedrío

por parte de la humanidad para actuar según su criterio. Esta situación en donde se exonera de culpa a los dioses por los males de la humanidad y se pone el acento en la maldad de los hombres y en su libre capacidad de discernir entre el bien y el mal también acontecía como hemos visto en los textos sapienciales mesopotámicos que presentaban reproches a sus divinidades por la existencia del mal. Y, por otra parte, esto se relacionará sin lugar a dudas con uno de los conjuros de los *Textos de los Sarcófagos* en donde se expresa y justifica la voluntad del dios creador Atum o Ra -como el Señor de Todo (nb-r-Dr)- de haber moldeado y creado a la humanidad sin mal alguno. Nos estamos refiriendo, pues, al conjuro 1130 de los *Textos de los Sarcófagos* pertenecientes al denominado *Libro de los Dos Caminos*.⁵⁹⁶ En dicho conjuro se plasman las palabras dichas por aquel cuyo nombre permanece oculto, el Señor de Todo (nb-r-Dr) a quien se puede identificar tanto con Atum como con Ra, y en donde se expresa la acción creadora del mismo al señalar cómo esta figura creadora ha realizado cuatro actos de obsequio al mundo durante el proceso de la creación. Así, el Señor de Todo (nb-r-Dr) señala cómo ha creado los vientos para que los hombres puedan respirar, a la inundación del Nilo para que tanto los humildes como los grandes o ricos puedan aprovecharla sin distinción social alguna, a los hombres como a su semejante y a los corazones con memoria para no olvidar el occidente (Rosenvasser 1981: 228).⁵⁹⁷ Por otra parte en dicho conjuro también se declara cómo el Señor de Todo (nb-r-Dr) creó a los dioses con su sudor y a la humanidad a partir de las lágrimas de su ojo.⁵⁹⁸ Pero sin lugar a dudas, de este conjuro nos interesa remarcar uno de esos bienes que el dios ha creado, como lo es el de la bondad de los hombres:

⁵⁹⁶ El *Libro de los Dos Caminos* contiene una de las primeras guías para que el difunto siga el correcto camino en el Más Allá, esquivando los peligros y conociendo lo necesario para llegar a encontrarse con Osiris o Ra y ha sido considerado como el libro precursor de los libros egipcios sobre el Más Allá que aflorarán durante el Reino Nuevo (Lesko 1971: 30; 1972: 4; 1991: 101; Hornung 1999b: 11-12). Dicho libro se divide en nueve secciones y abarca desde el conjuro 1029 al 1185 de los *Textos de los Sarcófagos*, siendo posible una división entre una versión larga (1029-1130) y una versión corta (1131-1185) (de Buck 1961: XVI; Lesko 1971: 35). La mayoría de los conjuros procedentes del *Libro de los Dos Caminos* fueron encontrados en los pies de los sarcófagos procedentes del Barsha, en la necrópolis de Hermópolis, sitio que habría sido la capital del nomo de Hare en el Egipto Medio (Lesko 1972: 3). Su nombre actual se lo debemos al egiptólogo Hans Schack-Schackengurg, quien en 1903 publicó una facsímil con fotos de textos procedentes de un sarcófago conservado en Berlín que contenía los conjuros presentes en este libro así como el mapa con los dos caminos en forma zigzagueante que el difunto podía tomar (Lesko 1972: 3). Uno de los estudios más importantes sobre el *Libro de los Dos Caminos* fue el realizado por Leonard Lesko (1972), quien tradujo y analizó los conjuros y las secciones correspondientes a dicho libro.

⁵⁹⁷ TS VII 461-465 (de Buck 1961; Faulkner 1978: 167-169).

⁵⁹⁸ TS VII 464g-465a (de Buck 1961).

*“Yo hice a cada hombre como a su semejante. No ordené que cometieran el mal. Son sus corazones los que desobedecen lo que yo expresé.”*⁵⁹⁹

Esta afirmación por parte del Señor de Todo (nb-r-Dr) es una de las más explícitas declaraciones de la existencia de un acto justo por parte del dios creador (Parkinson 2002:131) y de su bondad, así como también una justificación frente a los reproches de quienes creían que el mal en el mundo y entre los hombres se debía a su intención. De esta forma, y tendiendo puentes con los enfoques modernos sobre el libre albedrío, se intentaba exonerar a la divinidad de la responsabilidad del mal entre los hombres, los cuales no han sabido cómo utilizar el derecho y el don del libre albedrío del que gozan y por ende, si ellos hubiesen decidido obrar mal, deberán de cargar con la absoluta responsabilidad de haber cometido tales acciones (Bernstein 2004 [2002]: 102).

Ahora bien y volviendo al conjuro 1130, vale mencionar al respecto, que esta justificación divina ha sido analizada y observada por Rosenvasser (1981: 227-228) y por Assmann (2001: 175) como una posible respuesta a los reproches dirigidos al dios creador por Ipuwer. Sin embargo, de acuerdo con nuestro punto de vista e interpretación de las *Admoniciones de Ipuwer*, nos resulta imposible poder conjugar dicha respuesta del Señor de Todo (nb-r-Dr) en los *Textos de los Sarcófagos* con los reproches dirigidos por Ipuwer por una cuestión meramente cronológica. A saber, si sostenemos nuestra hipótesis acerca de que el texto de las *Admoniciones* habría sido elaborado y compuesto durante la dinastía XIII como hemos venido sosteniendo y comprobando a lo largo de esta tesis, es muy difícil plantear la posibilidad de que un texto funerario encontrado en los sarcófagos de dignatarios y funcionarios de la dinastía XII, o incluso anteriores, pueda llegar a contener una respuesta a un reproche que aún no había sido formulado por Ipuwer en dicho texto literario. Ahora bien, esto no quita la posibilidad de que el conjuro 1130 de los *Textos de los Sarcófagos* implique una respuesta a un cuestionamiento y que pueda relacionarse con lo que más tarde nos narre Ipuwer. Pero ese cuestionamiento y tamaño respuesta por parte del Señor de Todo (nb-r-Dr) tiene, a nuestro entender, otro fin ligado con los cuestionamientos hacia la autoridad divina y faraónica que habría emergido durante el Primer Período Intermedio frente a la idea de una imperfección del mundo creado y en donde se debían de buscar explicaciones y

⁵⁹⁹ Traducción propia. TS VII 463f-464b (de Buck 1961).

justificaciones, tanto desde el mundo religioso como terrenal, necesarias para reconciliar esa imperfección y superar el caos pasado durante el Reino Medio.

Con todo, y volviendo al texto que nos compete, lo cierto es que poseemos en las *Admoniciones de Ipuwer* uno de los mejores exponentes de un discurso literario y político que incluye entre sus versos una teodicea, un reproche a lo divino y una justificación divina de ello. La pregunta que se nos presenta entonces es la de indagar acerca de por qué aparece dicha temática en este texto y por qué en este período tan particular de la historia egipcia como fue el Reino Medio. Así, en nuestra opinión, la inclusión de un reproche a lo divino operaría en este texto como una justificación ideológica y política del Estado y la monarquía egipcia de la dinastía XIII, en un contexto de circulación en el poder de varias elites ante la ausencia de una familia dinasta real que garantice la estabilidad, en donde por medio de tal reproche y cuestionamiento se aludiría al único momento recordado hasta entonces como caótico, imperfecto y en donde el mal entre los hombre habría llevado a la disgregación del poder estatal egipcio y la crisis de la monarquía egipcia como lo fue el Primer Período Intermedio. Al respecto, como señala Enmarch (2008b: 2), el recurso de la teodicea habría formado parte de la legitimación del Estado faraónico, dado que mediante ella, las acciones represivas y violentas del rey (o el dios) eran necesarias y justificadas para poder frenar las tendencias caóticas y desintegradoras de la humanidad. Es así como a continuación analizaremos el problema de la teodicea durante todo el Reino Medio y la función que pudo haber tenido en tal contexto.

Teodiceas y reproches a lo divino en el Reino Medio

Sosteníamos previamente que el problema de la teodicea, el reproche a la divinidad creadora y la consiguiente justificación divina por tal reproche habría emergido durante el Reino Medio tanto en textos literarios como en textos funerarios. En este sentido y, de acuerdo con Parkinson (2002: 131), la teodicea era un asunto y un tema propio de la cultura escrita del Reino Medio egipcio dado que tanto en los textos literarios como en los discursos escritos conservados y procedentes de aquél período es en donde podemos encontrar los mejores ejemplos de esto. Ahora bien, entre los textos literarios habíamos sostenido que la obra de las *Admoniciones de Ipuwer*, por su inclusión tanto de un reproche humano a la divinidad como de la respuesta divina ante tal reproche, podía ser considerada como un modelo para analizar el problema de la

teodicea en el antiguo Egipto. Pero también encontraremos en obras anteriores a la de las *Admoniciones de Ipuwer* ejemplos parciales y acotados de discursos que incluyen una teodicea entre sus versos. Nos referimos pues a las *Instrucciones para Merikara* y al texto del *Campesino Elocuente*.

En el texto de las *Instrucciones para Merikara* se presenta hacia el final del relato lo que podríamos catalogar como un himno dedicado al dios creador en el cual se manifiesta -de forma similar a cómo aparece expresado en el conjuro 1130 de los *Textos de los Sarcófagos*- la bondad y la capacidad destructiva del dios creador:

“¡(Bien) gobernada está la humanidad, el ganado del dios! Él ha hecho el cielo y la tierra para sus corazones; él ha expulsado al cocodrilo de las aguas. Él ha creado el aliento de vida para que vivan sus narices. Ellos son imágenes suyas que han salido de su cuerpo. Él brilla en el cielo para sus corazones. Él ha creado para ellos las plantas, (así como) el ganado, las aves y los peces para alimentarlos. Él mata a sus enemigos. Él ha aniquilado a sus hijos, porque pensaban hacer una rebelión. Él hace el amanecer para sus corazones (y) navega para verlos. Él ha levantado un santuario alrededor de ellos, (cuando) ellos lloran, él puede escucharlos. Él ha creado para ellos gobernantes, desde el huevo, comandantes que se alzarán en el dorso del débil. Él ha creado la magia para ellos como armas para reprimir el impacto de los acontecimientos, vigilando sobre ellos tanto de día como de noche. Él ha matado a los descontentos que había entre ellos como un hombre golpea a su hijo a causa de su hermano. El dios conoce todos los nombres” (Mer. 131-138).⁶⁰⁰

De esta manera se expresan los actos bondadosos realizados por el dios al afirmarse cómo habría creado a la humanidad sin mal alguno, a su imagen y semejanza, separado el cielo y la tierra para ellos, otorgado el aliento de vida a los corazones humanos y creado las plantas y los animales para que puedan vivir. Pero también se

⁶⁰⁰ Traducción propia: Hn rmT awt nTr ir. n. f pt tA n ib.sn dr.n.f snk n mw ir.n.f TAw ib anx sfn.sn snnw.f pw pr m Haw.f wbn.f m pt n ib.sn ir.n.f n.sn smw awt Apdw rmw snmt st smA.f xftyw.f HD.n.f msw.f Hr kAt.sn m irt sbi ir.f Ssp n ib.sn sqdd.f r mAA st Ts.n.f kAri HA.sn rmm.sn iw.f Hr sDm ir.n.f n.sn HqAw m swHt Tsw r Tst m psd sA-a ir.n.f n.sn HkAw r aHAW r xsfa n xpryt rs Hr.s grH mi hrw smA.n.f XAk-w-ib m-m mi Hw s sA.f Hr sn.f iw nTr rx rn nb. Papiro Hermitage 1116a. Tomado de Helck (1988: 83-87); Quack (1992: 78) y Quirke (2004a: 119).

manifiesta la ira del dios y su venganza ante el cuestionamiento de su creación o la desobediencia de los mandatos divinos que habrían causado que el dios creador no dudase en su momento de aniquilar a los hombres, sus hijos rebeldes, que estaban planeando conspirar contra él. Al respecto, es curioso cómo se vuelve a aludir en este texto, tal como más tarde sucederá en las *Admoniciones de Ipuwer*, al mito de la *Dstrucción de la Humanidad*. Con todo, lo cierto es que en este texto literario se presenta un panegírico sobre la creación y la bondad divina en ella frente a las situaciones de maldad en el mundo.

Por otro lado, en el texto del *Campesino Elocuente*, el campesino indaga -en sus súplicas al Gran intendente Rensi- sobre nociones de justicia y apela a un ideal de *maat* en el que se debería de conjugar la autoridad con la responsabilidad en la toma de decisiones y en el gobierno ante las situaciones de injusticias que se le estaban presentando al campesino. Así Parkinson (2002: 173-174) señala que implícitamente emergerá en este texto, a través de las súplicas del campesino, la cuestión de la teodicea al distinguir entre la realidad y el ideal de justicia a la hora de marcar la responsabilidad en el proceso por parte de Rensi, funcionario que debería encarnar y hacer prevalecer a *maat* en la tierra y que sin embargo dilata a instancias del faraón el proceso de la justicia.

Ahora bien, el interrogante que irrumpe es por qué la problemática de la teodicea, con sus reproches a la divinidad y las justificaciones divinas, aparecen en este período de la historia egipcia y para qué. Tanto los textos literarios y funerarios del Reino Medio que hemos mencionado en este capítulo nos presentan la idea y la noción de un mundo divino que ha sido cuestionado por los hombres a causa de las imperfecciones presentes y la necesidad imperiosa de lo divino -y por ende de los grupos ideológicos dominantes- de realizar una justificación u ofrecer una respuesta ante ese reproche. En otras palabras, estos textos nos presentan un mundo en el cual la rectitud de lo divino ha sido cuestionada (Assmann 2001: 177). Así lo expresan tanto las *Admoniciones de Ipuwer* como las *Instrucciones para Merikara* y el conjuro 1130 de los *Textos de los Sarcófagos*, en donde el creador expresa su justificación de la bondad divina y acusa a los hombres y a su mal uso del libre albedrío de haber originado y causado los males por los cuales son acusados los dioses.

Esta respuesta divina al problema de la teodicea en la cual la rebeldía de los hombres antes que el deseo de los dioses habría sido lo que habría provocado y causado

la imperfección en el mundo, habría sido conjugada con un discurso político durante el Reino Medio -en el cual se articulaban los aspectos sociales y religiosos presentes en estas teodiceas- para presentar al disenso en términos de rebeldía contra los soberanos (Parkinson 2002: 137). Y esto habría sucedido como consecuencia de la situación política propia del Reino Medio en donde -como ya hemos analizado previamente en el segundo capítulo de esta tesis- la clase dirigente egipcia debió de hacer frente al cuestionamiento de su poder, al tiempo que dar cuentas del mismo como consecuencia de una nueva realidad política y social luego del colapso del Reino Antiguo y los procesos suscitados durante el Primer Período Intermedio. Así lo comprende Assmann (2005 [1996]: 242) cuando sostiene que el Reino Medio hunde sus raíces y construye su sentido a partir de la experiencia pasada del Primer Período Intermedio en donde la imperfección del mundo y la experiencia del mal se habrían conjugado. De este modo, la crisis y el final del Reino Antiguo -en donde la realeza y los dioses eran inmutables e incuestionables por parte de la sociedad- habrían puesto en duda la creencia de un mundo justo, divino y perfecto, apareciendo así la imposibilidad de la realización de *maat*, lo cual habría llevado a la aparición de los primeros cuestionamientos divinos (Assmann 2001: 170). Es así como ciertos textos literarios y funerarios del Reino Medio comienzan a incluir y a abordar el problema de la teodicea entre sus líneas como un mecanismo de legitimación política destinado a cohesionar y reconciliar mediante un discurso religioso las imperfecciones pretéritas con la obediencia estatal frente a los posibles cuestionamientos al poder y a la autoridad real por parte de ciertos sectores de la sociedad egipcia.

La idea de estos textos -que suelen incluir expresiones de relatos míticos en torno a la destrucción de la humanidad como un castigo divino- no es otra más que marcar las imperfecciones de la creación y la crisis de los valores e ideas a las cuales habría sucumbido Egipto en el Primer Período Intermedio (Rosell 2010a: 647). En este sentido, como señala Emma Brunner-Traut (2000 [1963]: 316), “la destrucción del mundo es un castigo sufrido en un pasado mítico que se hizo realidad por primera vez en el período de decadencia entre el Imperio Antiguo y el Imperio Medio”.

De esta manera, se intentaba señalar cómo ese recuerdo de un caos pasado acaecido durante el Primer Período Intermedio habría sido originado y causado por la rebelión de la sociedad -sobre todo por los miembros de las elites provinciales y los nomarcas- contra la autoridad faraónica y el Estado egipcio, de igual forma en que la

humanidad se había rebelado contra Ra, el dios creador, en los tiempos primigenios míticos. Ahora bien, así como en el mito, el dios creador Ra decide darles una segunda oportunidad a los hombres, la elite cultural del Reino Medio habría plasmado -mediante la literatura que incluía entre sus versos teodiceas, reproches a los dioses y justificaciones divinas- la imagen y los valores de un nuevo mundo reconstruido, en donde las imperfecciones de la creación hubiesen sido superadas y corregidas (Rosenvasser 1981: 230). Así, durante todo el Reino Medio, se habría intentado recuperar esa imperfección pasada conjuntamente con la experiencia del mal en aras de legitimar y darle un sentido a un nuevo mundo reconstruido (Assmann 2005 [1996]: 242). Por tanto, reafirmamos nuestra creencia de que el recurso de la teodicea pudo haber sido empleado por parte de la elite cultural del Reino Medio en los textos literarios y funerarios como uno más de los diversos mecanismos o herramientas de legitimación política durante este período destinado a prevenir futuras rebeliones mediante la posible acción represiva de los soberanos -justificado en la emulación de lo hecho por el dios creador en el plano mitológico y religioso- ante el desorden y el cuestionamiento del orden. Y este empleo, como hemos visto, no sólo se habría utilizado a inicios de la dinastía XII sino que también -de igual modo que con la literatura pesimista y el recurso legitimador del pasado como una etapa oscura- habría sido empleado por la dinastía XIII, continuadora y heredera de los elementos y avances políticos, sociales y culturales de la dinastía XII y que por ende es considerada desde nuestro enfoque como parte constitutiva del Reino Medio. Sin ir más lejos, como hemos sostenido en las páginas precedentes, en el texto de las *Admoniciones de Ipuwer*, fechado para la dinastía XIII, encontraremos el mejor, y acaso único, exponente de un texto literario que incluye un paradigma de una teodicea en la cual se presenta tanto el reproche humano a la divinidad como la justificación y la exoneración divina frente a tal acusación.

En suma, y para ir concluyendo entonces este capítulo, a partir del análisis comparativo realizado entre el texto de las *Admoniciones de Ipuwer* con otros ejemplos literarios y funerarios anteriores, aunque si bien del mismo período, como las *Instrucciones para Merikara*, el texto del *Campesino Elocuente* y el conjuro 1130 de los *Textos de los Sarcófagos* en los que la problemática de la teodicea aparece, sostenemos y reafirmamos que durante el Reino Medio se habría empleado el recurso de la teodicea como un mecanismo de legitimación política. Así, hemos afirmado cómo durante este

período se habría plasmado mediante la literatura un discurso que, basado en el recuerdo caótico que el Primer Período Intermedio había tenido para la memoria cultural egipcia como un período de crisis y rebeldías provinciales contra la monarquía y el Estado egipcio, apelaba y advertía las consecuencias futuras que podía tener una posible represión estatal por parte de los soberanos contra sus desertores a imagen y semejanza de cómo lo había hecho el dios creador en los tiempos primigenios cuando la humanidad decidió rebelarse contra su poder y autoridad. De esta manera, el recurso de la teodicea incluido tanto en las *Admoniciones de Ipuwer* como en los demás textos del Reino Medio, habría actuado como un elemento preventivo de legitimación necesario para paliar las tendencias rebeldes y destructivas de ciertos integrantes de la sociedad tanto en un contexto de reunificación y consolidación del poder como lo fue la dinastía XII, como en un contexto de circulación del poder entre las elites ante la falta de una familia dinasta real fuerte como aconteció durante la dinastía XIII y de la cual el texto de las *Admoniciones de Ipuwer* es un fiel exponente. En última instancia, pues, lo que se buscaba mantener era la unidad del Estado monárquico y para ello se apelaba a todos estos recursos en pro de una cohesión de las elites que lograsen salvaguardar la unidad egipcia.

REFLEXIONES FINALES

En esta tesis hemos realizado un estudio que, basado y fundamentando en el texto literario egipcio de las *Admoniciones de Ipuwer*, intentase dar cuenta por un lado de las cuestiones inherentes al texto y a su contexto de producción, así como también a los problemas referidos y ligados con su funcionalidad e intencionalidad. Nuestro punto de vista al respecto ha partido de la conceptualización de que la literatura egipcia del Reino Medio es preponderantemente política, aún cuando conviven en ella una multiplicidad de discursos y expresiones. Es por ello que a lo largo de esta tesis se sostiene la idea de que los textos literarios aquí analizados y en especial el de las *Admoniciones de Ipuwer*, han servido de medio de justificación y legitimación sumamente valiosos. Al mismo tiempo, al considerar a dicha obra como un texto de literatura política que expresa ciertas visiones sobre lo político y también lo social, el estudio de dicho texto nos ha permitido ahondar en el desarrollo tanto de la literatura política como de la sociedad del Reino Medio egipcio en la que se produjo. Con tal motivo, se han analizado las intrínsecas relaciones entre literatura y política durante este período de la historia egipcia a fin de notar cómo las diversas expresiones políticas e ideológicas contenidas en dicho texto, así como en el conjunto de textos literarios del período analizados, habrían sido conjugadas y articuladas con ciertos mecanismos para brindar una legitimación del Estado, la monarquía y las elites gobernantes. En otras palabras, en esta tesis se ha abordado la problemática de la práctica de la literatura egipcia por parte de las elites egipcias y los sectores dominantes y se ha fundamentado cómo ciertos textos literarios habrían actuado como mecanismos de legitimación política del Estado y su clase dirigente así como instrumentos de legitimación ideológica y social de las propias elites productoras y destinatarias de estos textos.

Con relación al tratamiento de la fuente principal de esta tesis hemos considerado -como hemos expresado más arriba y a lo largo de todo este estudio- a las *Admoniciones de Ipuwer* como un texto literario con un fuerte contenido político e ideológico que intenta mediante la ficcionalización de un caos -inspirado en el recuerdo que el Reino Medio poseía del Primer Período Intermedio- legitimar y cohesionar a las

elites gobernantes en el poder, al tiempo que presentar las vicisitudes y los problemas que acarrearía la existencia de un mundo sin la autoridad y la firmeza de un soberano en el trono egipcio que pueda garantizar el buen gobierno y el orden. En suma, retomando algunas ideas planteadas por Faulkner (1973a: 210) y Renaud (1988) sostenemos que es un texto de auto-legitimación del poder del Estado con lecciones políticas para la clase dirigente y las elites egipcias. Por otra parte, en cuanto al contexto de elaboración y producción de este texto hemos sostenido la hipótesis de que habría sido realizado durante la primera mitad de la dinastía XIII, esto es aún durante el Reino Medio, bajo un contexto de ausencia de una familia real firme y duradera en el trono y caracterizada por Quirke (1991b: 138) como una sucesión circulante en el poder por parte de las elites egipcias. Así, afirmamos cómo en medio de esta alternancia en el trono de Egipto de diversas familias procedentes de la elite y, con el objetivo de mantener la autoridad del Estado y la realeza, se habría intentado plasmar en este texto una cohesión social hacia el interior de dichas elites destinada a garantizar la alternancia pacífica de miembros de la elite en la monarquía egipcia y en pos de evitar la anarquía y las divisiones internas que podría haber desencadenado un caos, similar al narrado por Ipuwer, y que rememora el recuerdo que las elites de la dinastía XIII poseían del Primer Período Intermedio. Asimismo, del análisis comparativo de las *Admoniciones de Ipuwer* con otras fuentes literarias y sobre todo a partir de fuentes administrativas y legales datadas para la primera mitad de la dinastía XIII, se ha podido establecer una correlación y una conexión con ciertos términos y menciones de sujetos e instituciones que ubicarían a dicho texto durante esa época, dado que representa los desarrollos sociales, administrativos y las características propias del lenguaje de la dinastía XIII. Sólo a partir de este análisis comparativo con fuentes procedentes de la dinastía XIII cuya datación no ha sido cuestionada -a diferencia de cómo sí sucede con las fuentes literarias- ha sido posible comprender y entender la evidencia de términos y vocablos egipcios propios de la dinastía XIII y no de un período anterior como podría haber sido la dinastía XII, durante el inicio del Reino Medio o el Primer Período Intermedio. De este modo, tanto el análisis comparativo de términos egipcios presentes en el texto con fuentes fehacientemente fechadas como del contexto político de una sucesión circulante en el poder de las elites egipcias para garantizar la estabilidad política y la unidad del Estado y la monarquía egipcia durante la primera mitad de la dinastía XIII, hemos podido conjugar y fundamentar nuestra hipótesis, adscribiendo por tanto el texto de las

Admoniciones de Ipuwer al clima político, social y cultural de la primera mitad de la dinastía XIII, a fines del Reino Medio.

En lo que concierne al problema de la definición de lo literario para el mundo antiguo egipcio, hemos recorrido la trayectoria y los debates que se han suscitado dentro del campo de la egiptología desde sus inicios hasta nuestros días con la intención de poder brindar una definición sobre la literatura egipcia. De este modo, valiéndonos del aporte tanto de la egiptología como de la teoría literaria y los estudios culturales hemos optado por definir a la literatura como un vehículo de transmisión de expresiones políticas, sociales, culturales e ideológicas, que se encuentra íntimamente relacionada con el contexto histórico de producción. De este modo, hemos afirmado y defendido la idea de concebir a los textos literarios como producciones que se encuentran embebidas por su contexto y que son, por tanto, herederas de las transformaciones y los procesos de su propio tiempo. Y, en este sentido, al ser los textos productos y herederos de su propio tiempo, posibilitan la convergencia por medio y, a través de ellos, de la exploración de situaciones históricas, sentidos y expresiones ideológicas que sólo pueden ser formuladas gracias a las licencias que permite el texto literario. En este sentido, nuestro aporte ha intentado comprender a los textos literarios del Reino Medio dentro de sus múltiples formas de expresión y articulación política, social y cultural. De allí que hemos sostenido y fundamentado a lo largo de esta tesis la hipótesis de que en las *Admoniciones de Ipuwer* hayan quedado plasmadas las huellas y las transformaciones de procesos históricos, políticos, sociales, culturales propias del Reino Medio egipcio. Por otra parte, hemos sostenido la idea de que los textos literarios deben ser analizados, estudiados e interpretados en sus múltiples variables y contextos, evitando de este modo, los análisis reduccionistas sobre una determinada fuente o aquellos enfoques que consideran a los textos literarios como espejos de una realidad, en donde lo allí expresado necesariamente tiene que coincidir con una realidad histórica. Basándonos en esta premisa, hemos comprendido a la literatura pesimista egipcia -de la cual el texto de las *Admoniciones de Ipuwer* es uno de los mejores exponentes- no como una literatura testigo de una realidad pasada oscura y verídica acaecida y elaborada durante el Primer Período Intermedio, sino más bien como una literatura que habría sido elaborada por el Reino Medio egipcio con un objetivo político que fue el de recordar un pasado en donde el caos y la desesperación eran los personajes principales de tales obras con la intención de legitimar un presente salvador de ese orden y el status quo. Así

comprendida, este tipo de literatura habría sido utilizada entonces como una fuente de legitimación política, transmisora de ideas y valores destinados a proporcionar cohesión a la sociedad egipcia antes que ser obras que por sus mensajes pesimistas promovieran la subversión del orden dado.

Relacionado con esto último se encuentra nuestro abordaje del problema de la descripción de una revolución social en el texto de las *Admoniciones de Ipuwer*. En tal sentido, si bien hemos conceptualizado los diversos enfoques que se han desarrollado en torno a la descripción de una revolución social en el texto, hemos descartado tanto aquellos enfoques que postulan un lectura lineal y textual y sostienen que en el texto se narra la existencia histórica de una revolución social en el antiguo Egipto acaecida a fines del Reino Antiguo, como aquellas teorías que postulan que dicha revolución es una completa ficción desligada de cualquier contexto histórico de inspiración. De esta forma, partiendo de la base de considerar a las *Admoniciones de Ipuwer* como una fuente literaria en la cual las representaciones allí plasmadas no necesariamente tienen que coincidir con una realidad histórica -puesto que se trataría de obras de ficción- en esta tesis hemos adoptado y fundamentado una posición intermedia al interpretar las menciones sobre una revolución social que en el texto de Ipuwer se expresan como una representación literaria que pudo haber estado inspirada en ciertos sucesos históricos reales del pasado, pero que han sido moldeados bajo ciertas licencias propias de la literatura. Por otra parte, hemos puesto el acento en comprender la mención de dicha revolución en un texto literario como un elemento destinado a disciplinar y cohesionar a la sociedad egipcia al mostrar el caos que se generaría si la sociedad se rebela contra las normas dadas y la autoridad no es respetada. Es por ello que hemos adoptado y compartido la teoría de Balandier (2003 [1988]) del gobierno por medio del desorden, la cual nos ha permitido comprender el rol que ha jugado la mención de una revolución social y las descripciones de un mundo al revés en las *Admoniciones de Ipuwer* para la legitimación de un orden social dado.

En concordancia con esto último, también hemos analizado las diversas representaciones sobre la sociedad egipcia frente al estallido de una revolución social contenidas en las *Admoniciones de Ipuwer*. Nuestra intención fue más allá de describir, presentar y cotejar las diversas representaciones allí contenidas con otras fuentes, puesto que también hemos buscado comprender los motivos que habrían llevado a la propia clase dirigente egipcia del Reino Medio en general y de la dinastía XIII en particular a

elaborar una narración en la cual las representaciones e imágenes de las elites estuvieran permeadas por el estallido de una revolución social que las hubo de despojar de todos sus bienes, derechos y privilegios mientras que las representaciones de la población humilde, los sectores bajos y el resto de los trabajadores egipcios, por el contrario, son representados peyorativamente como usufructuando los bienes y privilegios de las elites. Al respecto, hemos argumentado y sostenido cómo la representación literaria de una revolución social en las *Admoniciones de Ipuwer*, conjuntamente con las descripciones y representaciones de una sociedad egipcia dada vuelta, habrían servido mediante la teatralización y la representación de ciertas imágenes sobre el desorden y el caos social para garantizar el orden, reforzar el status quo y legitimar y cohesionar a las propias elites cómo las únicas encargadas de dominar y ejercer el dominio político, económico y social sobre la población egipcia. Con tal motivo en mente, hemos indagado en los mecanismos de reproducción que la propia elite egipcia habría desarrollado a partir de dichas representaciones para poder reproducir no solo un ideal de sociedad, sino también delimitar el lugar que las propias elites debían tener y ocupar en la sociedad egipcia. En este sentido, hemos observado como tales representaciones no hacen otra cosa más que reafirmar el lugar en el que cada sujeto debía permanecer de acuerdo a ese mundo social que la propia elite egipcia imponía y reproducía.

De particular interés en esta tesis ha sido también el análisis y el desarrollo realizado sobre la metáfora del buen pastor -el gobierno pastoral de los hombres- asociada con las formas de gobierno como modelo de realeza que tendrá su origen y desarrollo en las sociedades del Cercano Oriente Antiguo. Definida a partir de las funciones que los pastores deberían cumplir para con su rebaño, dicha asociación de la imagen del pastor será pues una construcción ideológica, propia de estas sociedades, mediante la cual se podía asociar tanto a una divinidad como a un soberano, destinada a legitimar e impartir un modelo de realeza y buen gobierno. En este sentido, hemos realizado un estudio sobre la ideología real que consideraba a los líderes y dioses como pastores de la humanidad en el Cercano Oriente Antiguo, destacando sobre todo las menciones de la figura del buen pastor presentes tanto en las *Admoniciones de Ipuwer* como en otros textos literarios del Reino Medio egipcio. A nuestro entender hemos visto como tal alusión aparecería asociada a un reproche al dios creador, pero dirigido también hacia el faraón, por los males que acechan a la sociedad egipcia. Por otra parte, hemos sostenido que este concepto del rey como buen pastor habría sido la base de la

reconstrucción ideológica y de la imagen monárquica egipcia en el Reino Medio, luego de los cambios políticos y sociales producidos durante el Primer Período Intermedio. Es así como mediante la exaltación de sus acciones piadosas y sociales, los soberanos comenzarían a legitimarse en el poder. El ideal del buen gobernante sería pues, aquel que cuidara, protegiera y se ocupara de la sociedad y de sus problemas, como un buen pastor lo hubiera hecho con su rebaño. De esta manera, fundamentamos como la inclusión de la metáfora del rey como buen pastor en el texto de las *Admoniciones de Ipuwer*, buscaría expresar y legitimar dicho ideal de soberano justo, humano y bondadoso que se preocupa por su población al tiempo que impartir nociones sobre el tipo de realeza que se esperaba y deseaba para la sociedad egipcia del período en el marco de un contexto de circulación de las elites en el poder propio de la dinastía XIII.

Por último, hemos ahondado en la problemática de la teodicea y el reproche al dios creador por las injusticias y los males del mundo presentes tanto en este texto como en otros textos literarios y funerarios del Reino Medio. En este sentido, hemos partido de una definición del concepto de la teodicea considerada como un intento por conciliar la existencia del mal y las imperfecciones en un mundo divinamente creado y ordenado con la bondad divina, así como también de un estudio sobre el problema de la teodicea y el origen del mal tanto en las sociedades del Cercano Oriente Antiguo como en la cultura judeo-cristiana. De particular importancia para nuestra tesis fue el análisis de la teodicea presente en las *Admoniciones de Ipuwer*, texto en el cual se expresa un claro reproche a la divinidad por la existencia del mal y el caos en la tierra al tiempo que una justificación y exoneración divina frente a tal acusación. Situación por la cual lo hemos considerado como un texto modelo a la hora del estudio de la teodicea en el antiguo Egipto. Por otra parte, hemos indagado en la figura del Señor de Todo (nb-r-Dr), que aparece tanto en las *Admoniciones de Ipuwer* como en los *Textos de los Sarcófagos* y otras fuentes literarias y epigráficas y aduciendo que dicho título podía hacer referencia al dios creador o bien al faraón como sucede en el texto de Ipuwer. Finalmente, del análisis comparativo de dicho texto con otros ejemplos literarios y funerarios del período, en los que la problemática de la teodicea y el reproche a lo divino también aparecen, hemos argumentado sobre las implicancias políticas y legitimadoras de la teodicea durante el Reino Medio. Así, hemos afirmado cómo durante este período se habría plasmado mediante la literatura un discurso que habría apelado a las consecuencias que podía tener una posible represión estatal por parte del soberano

contra sus desertores a imagen y semejanza de como lo había hecho el dios creador en los tiempos primigenios cuando la humanidad se rebeló contra su poder.

En suma, a partir de todos estos análisis desarrollados en esta tesis hemos podido avanzar en la comprensión de la relación entre política y literatura en el Reino Medio egipcio, lo cual nos ha permitido entender y comprender al texto literario de las *Admoniciones de Ipuwer* como un fiel exponente de la denominada literatura política que cobró auge durante el Reino Medio destinada a legitimar y cohesionar tanto a la clase dirigente egipcia y a sus elites, como al Estado y la monarquía egipcia. Tamaña empresa no ha sido una tarea fácil y espero que, de las dificultades y problemas sin subsanar aún, puedan surgir futuras discusiones e interpretaciones que enriquezcan el conocimiento sobre el tema, fomenten el debate y el intercambio de opiniones y, en definitiva, nos iluminen y amplíen los horizontes.

CRONOLOGÍA

La cronología empleada en esta tesis y que aquí transcribimos ha sido tomada de Ian Shaw y Paul Nicholson (eds.) (2002 [1995]:310-312). *The British Museum Dictionary of Ancient Egypt*. El Cairo: The American University in Cairo Press.

PREDINÁSTICO **5500-3100 A. C.**

Período Badariense	5500-4000
Período Amraciense (Nagada I)	4000-3500
Período Gerzense (Nagada II)	3500-3100

PERÍODO DINÁSTICO TEMPRANO **3100-2686 A. C.**

DINASTÍA I **3100-2890**

Narmer	c.3100
Aha	c.3100
Djer	c.3000
Djet	c.2980
Den	c.2950
Reina Merneith	c.2950
Anedjib	c.2925
Semerkhet	c.2900
Qaa	c.2890

DINASTÍA II **2890-2686**

Hetepsekhemwy	c.2890
Raneb	c.2865
Nynetjer	
Weneg	
Sened	
Peribsen	c.2700

REINO ANTIGUO**2686-2181 A. C.**

<i><u>DINASTÍA III</u></i>	<u>2686-2813</u>
Sanakht (= Nebka ?)	2686-2667
Djoser (Netjerikhet)	2667-2648
Sekhemkhet	2648-2640
Khaba	2640-2637
Huni	2637-2613
<i><u>DINASTÍA IV</u></i>	<u>2613-2494</u>
Snefru	2613-2589
Khufu (Keops)	2589-2566
Djedefra (Radjedef)	2566-2558.
Khafra (Kefren)	2558-2532
Menkaura (Micerino)	2532-2503
Shepseskaf	2503-2498
<i><u>DINASTÍA V</u></i>	<u>2494-2345</u>
Userkaf	2494-2487
Sahura	2487-2475
Neferirkara	2475-2455
Shepseskara	2455-2448
Raneferef	2448-2445
Nyuserra	2445-2421
Menkauhor	2421-2414
Djedkara	2414-2375
Unas	2375-2345
<i><u>DINASTÍA VI</u></i>	<u>2345-2181</u>
Teti	2345-2323
Userkara	2323-2321
Pepi I (Meryra)	2321-2287
Merenra	2287-2278

Pepi II (Neferkara)	2278-2184
Nitiqret	2184-2181

PRIMER PERÍODO INTERMEDIO **2181-2055 A. C.**

DINASTÍAS VII-VIII 2181-2125

Numerosos reyes efímeros

DINASTÍAS IX-X (HERACLEOPOLITANAS) 2160-2025

Khety (Meryibra)

Khety (Nebkaura)

Khety (Wahkara)

Merikara

Ity

DINASTÍA XI (SÓLO EN TEBAS) 2125-2055

Mentuhotep I (Tepy-a)

Intef I (Sehertawy) 2125-2112

Intef II (Wahankh) 2112-2063

Intef III (Nakhtnebtetnefer) 2063-2055

REINO MEDIO **2055-1650 A. C.**

DINASTÍA XI (EN TODO EGIPTO) 2055-1985

Mentuhotep II (Nebhepetra) 2055-2004

Mentuhotep III (Sankhkara) 2004-1992

Mentuhotep IV (Nebtawyra) 1992-1985

DINASTÍA XII 1985-1795

Amenemhat I (Sehetepibra) 1985-1955

Sesostris I (Kheperkara) 1965-1920

Amenemhat II (Nubkaura) 1922-1878

Sesostris II (Khakheperra) 1880-1874

Sesostris III (Khakaura) 1874-1855

Amenemhat III (Nimaatra) 1855-1808

Amenemhat IV (Maakherura) 1808-1799

Reina Sobekneferu (Sobekkara) 1799-1795

DINASTÍA XIII 1795-1650

Aproximadamente setenta gobernantes de los cuales los más importantes atestiguados son:

Hor (Awibra)

Khendjer (Userkara)

Sobekhotep III (Sekhemra-sewadtawy)

Neferhotep I (Khasekhemra)

Sobekhotep IV (Khaneferra) c.1725

DINASTÍA XIV 1750-1650

Gobernantes menores, probablemente contemporáneos a los gobernantes de la Dinastía XIII

SEGUNDO PERÍODO INTERMEDIO 1650-1550

DINASTÍA XV (HICSOS) 1650-1550

Salitis

Kyhan (Seuserenra) c.1600

Apepi (Ausera) c.1555

Khamudi

DINASTÍA XVI 1650-1550

Pequeños soberanos hicsos contemporáneos de la Dinastía XV

DINASTÍA XVII 1650-1550

Numerosos soberanos tebanos de entre los cuales citamos a los más destacados

Intef (Nubkheperra)

Taa (Senakhtenra)

Taa II (Seqenenra) c.1560

Kamose (Wadjkheperra) 1555-1550

REINO NUEVO 1550-1069 A. C.

<u><i>DINASTÍA XVIII</i></u>	<u>1550-1295</u>
Ahmose (Nebpehtyra)	1550-1525
Amenhotep I (Djeserkara)	1525-1504
Tutmosis I (Aakheperkara)	1504-1492
Tutmosis II (Aakheperenra)	1492-1479
Tutmosis III (Menkheperra)	1479-1425
Hatshepsut (Maatkara)	1473-1458
Amenhotep II (Aakheperura)	1427-1400
Tutmosis IV (Menkheperura)	1400-1390
Amenhotep III (Nebmaatra)	1390-1352
Amenhotep IV/Akhenaton (Neferkheperurawaenra)	1352-1336
Neferneferuaton (Esmenkhkara)	1338-1336
Tutankamon (Nebkheperura)	1336-1327
Ay (Kheperkheperura)	1327-1323
Horemheb (Djeserkheperura)	1323-1295
<u><i>DINASTÍA XIX</i></u>	<u>1295-1186</u>
Ramsés I (Menpehtyra)	1295-1294
Seti I (Menmaatra)	1294-1279
Ramsés II (Usermaatra Setepenra)	1279-1213
Menrenptah (Baenra)	1213-1203
Amenmessu (Menmira)	1203-1200
Seti II (Userkheperura Setepenera)	1200-1194
Saptah (Akehrasetepenra)	1194-1188
Tausret (Sitrameritamun)	1188-1186
<u><i>DINASTÍA XX</i></u>	<u>1186-1069</u>
Sethnakht (Userkhaura Meryamun)	1186-1184
Ramsés III (Usermaatra Meryamun)	1184-1153
Ramsés IV (Heqamaatra Setepenamun)	1153-1147
Ramsés V (Usermaatra Sekheperenra)	1147-1143
Ramsés VI (Nebmaatra Meryamun)	1143-1136
Ramsés VII (Usermaatra Setepenra Meryamun)	1136-1129
Ramsés VIII (Usermaatra Akhenamun)	1129-1126
Ramsés IX (Neferkara Setepenra)	1126-1108

Ramsés X (Khepermaatra Setepenra)	1108-1099
Ramsés XI (Menmaatra Setepenra)	1099-1069
<u>TERCER PERÍODO INTERMEDIO</u>	<u>1069-747 A. C.</u>

DINASTÍA XXI (TANITA) 1069-945

Esmendes (Hedjkheperra Setepenra)	1069-1043
Amenemnisu (Neferkara)	1043-1039
Psusennes I [Pasebakhaenniut](Akeheperra Setepenamun)	1039-991
Amenemope (Usermaatra Setepenamun)	993-984
Osorkon el Viejo (Akheperra setepenra)	984-978
Siamun (Netjerkheperra Setepenamun)	978-959
Psesennes II [Pasebkhaenniut] (Titkheperura Setepenra)	959-945

DINASTÍA XXII (BUBASTITA/LIBIA) 945-715

Sheshonq I (Hedjkheperra Setepenra)	945-924
Osorkon I (Sekhemkheperra)	924-889
Sheshonq II (Hekakheperra)	c.890
Takelot I	889-874
Osorkon II (Usermaatra)	874-850
Takelot II (Hedkheperra Setepenra/amun)	850-825
Sheshonq III (Usermaatra)	825-773
Pimay (Usermaatra)	773-767
Sheshonq V (Aakheperra)	767-730
Osorkon IV (Aakheperra Setepenamun)	730-715

DINASTÍA XXIII (TANITA/LIBIA) 818-715

Reyes contemporáneos en varios centros como Heracleópolis Magna, Leontópolis y Tanis, de los cuales se nombran tres:

Pedubastis I (Usermaatra)	818-793
Sheshonq IV	c-780
Osorkon III (Usermaatra Setepenamun)	777-749

DINASTÍA XXIV 727-715

Bakenrenef (Bocoris)	727-715
----------------------	---------

BAJA ÉPOCA **747-332 A. C.**

<u><i>DINASTÍA XXV (KUSHITA)</i></u>	<u>747-656</u>
Piy (Menkheperra)	747-716
Shabaqo (Neferkara)	716-702
Shabitqo (Djedkaura)	702-690
Taharqo (Khunefertemra)	690-664
Tanutamani (Bakara)	664-656
<u><i>DINASTÍA XXVI (SAITA)</i></u>	<u>664-525</u>
Nekau I	672-664
Psamético I (Wihibra)	664-610
Nekau II (Wehemibre)	610-595
Psamético II (Neferibra)	595-589
Apries (Haaibra)	589-570
Ahmose II (Khenemibra)	570-526
Psamético III (Ankhkaenra)	526-525
<u><i>DINASTÍA XXVII (PRIMER PERIODO PERSA)</i></u>	<u>525-404</u>
Cambises	525-522
Darío I	522-486
Jerjes I	486-465
Artajerjes I	465-424
Darío II	424-405
Artajerjes II	405-359
<u><i>DINASTÍA XXVIII</i></u>	<u>404-399</u>
Amirtayo	404-399
<u><i>DINASTÍA XXIX</i></u>	<u>399-380</u>
Neferites I	399-393
Hakor (Khenemmaatra)	393-380
Neferites II	c.380
<u><i>DINASTÍA XXX</i></u>	<u>380-343</u>
Nectanebo I (Kheperkara)	380-362
Teo (Irmaatenra)	362-360
Nectanebo II (Senedjemibra Setepenahur)	360-343
<u><i>SEGUNDO PERIODO PERSA</i></u>	<u>343-332</u>

Aratjerjes III Ocus	343-338
Arses	338-336
Darío III Codoman	336-332

BIBLIOGRAFÍA

- Abdalla, Aly (1993). "Two Monuments of the Eleventh Dynasty Date from Dendera in the Cairo Museum". *JEA* 79: pp. 248-254.
- Agamben, Giorgio (2008). *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Allam, Schafik (1989). "Some Remarks on the Trial of Mose". *JEA* 75: pp. 103-112.
- Allam, Schafik (1991). "Egyptian Law Courts in Pharaonic and Hellenistic Times". *JEA* 77: pp. 109-127.
- Allam, Schafik (1995). "Quenebete et administration autonome en Égypte pharaonique". *RIDA* 42: pp. 11-69.
- Allam, Schafik (2004). "Une classe ouvrière: les merit". En Menu, B. (ed.). *La dependance rurale dans l'Antiquité égyptienne et proche-orientale*. El Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale: pp. 123-155.
- Allen, James (2000). *Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Allen, James (2005). *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Allen, James (2010). *The Debate between a Man and His Soul: A Masterpiece of Ancient Egyptian Literature*. Leiden: Brill.
- Alonso Schökel, Luis y Sicre Díaz, José Luis (2002 [1983]). *Job: comentario teológico y literario*. Madrid: Ediciones cristiandad.
- Altamirano, Carlos (dir.) (2002). *Términos críticos de sociología de la cultura*. Buenos Aires: Paidós.
- Altenmüller, Brigitte (1977). "Harshapes". *LÄ* II: pp. 1015-1018.
- Althusser, Louis (1970 [1968]). *La filosofía como arma de la revolución*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente.

- Amícola, José y de Diego, José Luis (dircs.). *La teoría literaria hoy. Conceptos, enfoques, debates*. La Plata: Ediciones al Margen.
- Anderson, Perry (1981 [1977]). *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y revolución en Occidente*. Barcelona: Fontamara.
- Angenot, Marc (2010). *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Anthes, Rudolf (1964). *Die Felseninschriften von Hatnub*. Hildesheim: Olms Verlagsbuchhandlung.
- Araújo, Emanuel (2000). *Escrito para a eternidade. A literatura no Egito faraônico*. San Pablo: Editora Universidade de Brasilia.
- Arfuch, Leonor (2007 [2002]). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Assmann, Jan (1983). "Königsdogma und Heilserwartung: Politische un kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten". En D. Hellholm (ed.). *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, Agosto 12-17, 1979*. Tübingen: J. C. B. Mohr: pp. 347-377.
- Assmann, Jan (1993). "Literatur und Karneval im Alten Ägypten". En S. Döpp (ed.). *Karnevaleske Phänomene in antiken und nachantiken Kulturen und Literaturen: Stätten un Formen der Kommunikation im Altertum I. Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 13*. Tréveris: Wissenschaftlicher Verlag: pp. 31-57.
- Assmann, Jan (1994). "Maat und die gespaltene Welt oder: Ägyptertum und Pessimismus". *GM* 140: pp. 93-100.
- Assmann, Jan (1995 [1990]). *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. Munich: Beck.
- Assmann, Jan (1995). *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*. Madrid: Akal.
- Assmann, Jan (1996). "Kulturelle und literarische Texte". En A. Loprieno (ed.). *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*. Leiden: Brill: pp. 59-82.

Assmann, Jan (1999). "Cultural and Literary Texts". En G. Moers (ed.). *Definitely: Egyptian Literature. Proceedings of the symposion "Ancient Egyptian Literature: History and Forms"*, Los Angeles, March 24-26, 1995. Gotinga: Lingua Aegyptia Studia monographica 2. Seminar für Ägyptologie und Koptologie: pp. 1-15.

Assmann, Jan (2001). *The Search for God in Ancient Egypt*. Londres: Cornell University Press.

Assmann, Jan (2005 [1996]). *Egipto: Historia de un sentido*. Madrid: Abada editores.

Assmann, Jan (2008). *Religión y memoria cultural. Diez estudios*. Buenos Aires: Limod-Libros de la Araucaria.

Assmann, Jan (2011). *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press.

Assmann, Jan, Feucht, Erika, Grieshammer, Reinhard y Otto, Eberhard (eds.) (1977). *Fragen an die altägyptische Literatur: Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.

Bagnall, Roger (ed.) (2009). *The Oxford Handbook of Papyrology*. New York: Oxford University Press.

Baines, John (1983). "Literacy and Ancient Egyptian Society". *Man*. New Series. Vol. 18 N° 2: pp. 572-599.

Baines, John (1991). "Society, Morality, and Religious Practice". En B. Shafer (ed.). *Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths, and Personal Practice*. Ithaca: Cornell University Press: pp. 123-200.

Baines, John (1995). "Origins of Egyptian Kingship". En D. O'Connor y D. Silverman (eds.). *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden: Brill: pp. 95-156.

Baines, John (1996). "Myth and Literature". En A. Loprieno (ed.). *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*. Leiden: Brill: pp. 361-377.

Baines, John (2003). "Research on Egyptian Literature: Background, Definitions, Prospects". En Z. Hawass y L. Pinch Brock (eds.) (2003). *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eight International Congress of Egyptologists Cairo, 2000. Vol. 3 Language, Conservation, Museology*. El Cairo: The American University in Cairo Press: pp. 1-26.

- Baines, John (2007). *Visual and Written Culture in Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press.
- Baines, John y Eyre, Christopher (1983). "Four notes on literacy". *GM* 61: pp. 65-96.
- Baines, John y Yoffee, Norman (1988). "Order, Legitimacy, and Wealth in Ancient Egypt and Mesopotamia". En G. Feinman y J. Marcus (eds.). *Archaic States*. Santa Fe: School of American Research Press: pp. 199-260.
- Bajtín, Michael (1971). "Carnaval y literatura. Sobre la teoría de la novela y la cultura de la risa". *Eco*. Vol. 23. N° 129: pp. 311-338.
- Bajtín, Michael (1989 [1987]). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza.
- Balandier, Georges (1994 [1992]). *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Paidós.
- Balandier, Georges (2003 [1988]). *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*. Barcelona: Gedisa.
- Barbotin, Christophe y Clère, Jacques-Jean (1991). "L'inscription de Sésostris Ier à Tôd". *BIFAO* 91: pp. 1-32.
- Bard, Kathryn (1987). "The Geography of Excavated Predynastic Sites and the Rise of Complex Society". *JARCE*. Vol. 24: pp. 81-93.
- Bard, Kathryn (2008). *An Introduction to the Archaeology of Ancient Egypt*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Bárta, Miroslav (2013). "Kings, Viziers, and Courtiers: Executive Power in the Third Millennium B. C.". En J. C. Moreno García (ed.). *Ancient Egyptian Administration*. Leiden: Brill: pp. 153-175.
- Barta, Winfred (1969). *Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba (Papyrus Berlin 3024)*. Berlín: MÄS 18.
- Barta, Winfred (1974). "Das Gespräch des Ipuwer mit dem Schöpfergott". *SAK* 1: pp. 19-33.
- Bell, Barbara (1971). "The Dark Ages in Ancient History. I. The First Dark Age in Egypt". *AJA* Vol. 75 N° 1. (Enero): pp. 1-26.

- Berlev, Oleg (1987). "A Social Experiment in Nubia during the years 9-17 of Sesostris I". En M. A. Powell (ed.). *Labor in the Ancient Near East*. New Heaven: American Oriental Society: pp. 143-156.
- Bernstein, Richard (2005 [2002]). *El mal radical. Una indagación filosófica*. Buenos Aires: Lilmod.
- Bickel, Susanne (1998). "Changes in the Image of the Creator God during the Middle and New Kingdoms". En C. Eyre (ed.). *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists. Cambridge, 3-9 September 1995*. Lovaina: Uitgeverij Peeters: pp. 165-172.
- Blackman, Aylward (1925). "Philological notes". *JEA* 11: pp. 210-215.
- Blumenthal, Elke (1970). *Untersuchungen zum Ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches. I die Phraseologie*. Berlín: Akademie Verlag.
- Blumenthal, Elke (1996). "Die literarische Verarbeitung der Übergangszeit zwischen Altem und Mittlerem Reich". En A. Loprieno (ed.). *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*. Leiden: Brill: pp. 105-135.
- Bonanno, Mariano (2007). "El Amduat como espacio para una teología de la regeneración (Avances para el estudio de textos funerarios del Reino Nuevo egipcio)". En C. Ames y M.Sagrastani (comp.). *Estudios interdisciplinarios de historia antigua*. Córdoba: Nuevo encuentro grupo editor: 119- 132.
- Bottéro, Jean (2007). *La Epopeya de Gilgamesh. El gran hombre que no quería morir*. Madrid: Akal.
- Bottomore, Tom (1984). *Diccionario del pensamiento marxista*. Madrid: Tecnos.
- Bourdieu, Pierre (1999). *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.
- Bourdieu, Pierre (2011). *Las estrategias de la reproducción social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre y Boltanski, Luc (2009). *La producción de la ideología dominante*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bourriau, Janine (1982). "Three Monuments from Memphis in the Fitzwilliam Museum". *JEA* 68: pp. 51-59.

- Bourriau, Janine (1991). "Patterns of Change in Burial Customs during the Middle Kingdom". En S. Quirke (ed.). *Middle Kingdom Studies*. New Malden: SIA Publishing: pp. 3-20.
- Bourriau, Janine (2003 [2000]). "The Second Intermediate Period (c. 1650-1550 BC)". En I. Shaw (ed.). *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press: pp. 172-206.
- Bowman, Alan y Woolf, Greg (comp.) (1999). *Cultura escrita y poder en el mundo antiguo*. Barcelona: Gedisa
- Bresciani, Edda (1969). *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*. Turín: Giulio Einaudi.
- Bricker, Daniel (1998). *The Innocent Sufferer in the Book of Proverbs*. California: Center for Advanced Theological Studies. School of Theology.
- Bricker, Daniel (2000). "Innocent Suffering in Mesopotamia". *Tyndale Bulletin* 51: pp. 193-214.
- Bricker, Daniel (2001). "Innocent Suffering in Egypt". *Tyndale Bulletin* 52.1: pp. 83-100.
- Brunner, Hellmut (1937). *Die Texte aus den Gräbern der Herakleopolitenzeit von Siut*. Glückstadt: Augustin. Ägyptologische Forschungen.
- Brunner-Traut, Emma. (2000 [1963]). *Cuentos del Antiguo Egipto*. Madrid: Edaf.
- Buccellati, Giorgio (1966). *The Amorites of the Ur III Period*. Nápoles: Seminario di Semitistica.
- Burkard, Günter y Thissen, Heinz (2007). *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte. Band I Altes und Mittleres Reich*. Berlín: Lit Verlag.
- Cachia, Nicholas (1997). *The Image of the God Shepherd as a Source for the Spirituality of the Ministerial Priesthood*. Roma: Editrice Pontificia. Università Gregoriana.
- Cailliaud, Frédéric (1821). *Voyage à l'oasis de Thèbes*. París: Imprimerie royale.
- Callender, Gae (2003 [2000]). "The Middle Kingdom Renaissance (c. 2055-1650 BC)". En I. Shaw (ed.). *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press: pp. 137-171.

- Campagno, Marcelo (2002). *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del Estado en el Antiguo Egipto*. Barcelona: Aula Aegyptiaca Studia 3.
- Campagno, Marcelo (2004). *Una lectura de la Contienda entre Horus y Seth*. Buenos Aires: Del Signo.
- Campagno, Marcelo (2009a). "Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas: A modo de introducción". En M. Campagno (ed.). *Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires: pp. 7-24.
- Campagno, Marcelo (2009b). "Tres modos de existencia política: jefatura, patronazgo y Estado". En M. Campagno (ed.). *Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires: pp. 341-351.
- Campagno, Marcelo (2011). "Lo patronal, lo estatal y lo parental en la Autobiografía de Ankhthifi de Mo'alla". *Antiguo Oriente* 9: pp. 85-102.
- Cardona, Giorgio (1999 [1981]). *Antropología de la escritura*. Barcelona: Gedisa.
- Cardoso, Ciro (1984). "La révolution sociale de la Première Période Intermédiaire, eut-ell lieu?". *Aegyptus antiqua* V: pp. 12-14.
- Castañeda Reyes, José Carlos (2000). "Algunas reflexiones sobre el concepto de revolución y su trascendencia histórica: Mesopotamia y Egipto antiguos". *Iztapalapa* 49. (Julio-Diciembre): pp. 155-178.
- Castañeda Reyes, José Carlos (2003). *Sociedad Antigua y respuesta popular: Movimientos sociales en Egipto Antiguo*. Iztapalapa: Plaza y Valdés Editores. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Castañeda Reyes, José Carlos (2008). *Señoras y esclavas: el papel de la mujer en la historia social del Egipto antiguo*. México: El Colegio de México.
- Castañeda Reyes, José Carlos (2010). "Of Women, Mirrors and the 'Social Revolution' ('Admonitions': 8,5)". *GM* 225: pp. 39-54.
- Castro, María Belén (2010). "Realeza y Literatura: imágenes y tensiones en el cuento de *Los Dos Hermanos*". *Revista Trabajos y Comunicaciones* N° 36: pp. 311-329.

Castro, María Belén (en prensa). “‘El Cuento de los Dos Hermanos’. Interpretación narrativo-simbólica y planos de significación”. En A. P. Zingarelli (ed.). *El Egipto antiguo: pensamiento y sociedad en los textos literarios*.

Cervelló Autuori, Josep (1993). “Azaiwo, Afyewo, Asoiwo. Reflexiones sobre la realeza divina africana y los orígenes de la monarquía faraónica”. *Aula Orientalis*. Vol. XI, N° 1: pp. 5-72.

Cervelló Autuori, Josep (1996a). “Egipto. Dinastía 0”. *Revista de Arqueología*. Vol. 183: pp. 6-15.

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

Cervelló Autuori, Josep (2001). “Los Dos Hermanos en la literatura neoegecia y en la tradición oral negroafricana. Una lectura comparada”. En J. Cervelló Autuori y A. J. Quevedo Álvarez (eds). *...ir a buscar leña. Estudios dedicados al Profesor Jesús López*. Barcelona: Aula Aegyptiaca-Studia 2: pp. 55-66.

Cervelló Autuori, Josep (2005). “Los orígenes de la escritura en Egipto: entre el registro arqueológico y los planteamientos historiográficos”. En G. Carrasco Serrano y J. C. Oliva Mompeán (coords.). *Escrituras y lenguas del Mediterráneo en la antigüedad*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha: pp. 191-239.

Cervelló Autuori, Josep (2009). “La aparición del Estado y la Época Tinita”. En J. M. Parra Ortiz (coord.). *El Antiguo Egipto. Sociedad, Economía, Política*. Madrid: Marcial Pons: pp. 69-124.

Coletta, Francisco (2011). “Debates en torno a la literatura del antiguo Egipto”. Publicado en *Actas III Jornadas Nacionales de Historia Antigua- II Jornadas Internacionales de Historia Antigua*. Córdoba. (<http://publicaciones.ffyh.unc.edu.ar/index.php/antigua/article/view/322>).

Coletta, Francisco (en prensa). “Khakheperrasenebu o la invención de la literatura”. En A. P. Zingarelli (ed.). *El Egipto antiguo: pensamiento y sociedad en los textos literarios*.

Collier, Mark y Quirke, Stephen (2004). *The UCL Lahun Papyri: Religious, Literary, Legal, Mathematical and Medical*. Oxford: BAR. Archaeopress.

- Cruz-Uribe, Eugene (1987). "The Fall of the Middle Kingdom". *VA* 3: 107-111.
- Cruz-Uribe, Eugene (1994). "A Model for the Political Structure of the Ancient Egypt". En P. Silverman (ed.). *For His Ka: Essays Offered in Memory of Klaus Baer*. SAOC 55. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago: pp. 45-53.
- Cuvigny, H elene (2009). "The Finds of Papyri: The Archaeology of Papyrology". En R. Bagnall (ed.). *The Oxford Handbook of Papyrology*. New York: Oxford University Press: pp. 30-58.
- D'Agostino, Franco (2007). *Gilgameš o la conquista de la inmortalidad*. Madrid: Trotta.
- Daneri de Rodrigo, Alicia (1992). *Las Dinastías VII-VIII y el período heracleopolitano en Egipto. Problemas de reconstrucción histórica de una época de crisis*. Buenos Aires: Programa de Estudios de Egiptología. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y T cnicas.
- David, Rosalie (2007). *Handbook to Life in Ancient Egypt*. New York: Oxford University Press.
- Dawson, Warren (1949). "Anastasi, Sallier, and Harris and their Papyri". *JEA* 35: pp. 158-166.
- Dawson, Warren y Uphill, Eric (eds.) (1972). *Who was who in Egyptology? A Biographical Index of Egyptologists; of Travellers, Explorers, and Excavators in Egypt; of Collectors and Dealers in Egyptian Antiquities; of Consuls, Officials, Authors, Benefactors, and others whose names occur in the Literature of Egyptology, from the year 1500 to the present day, but excluding persons now living*. Londres: The Egyptian Exploration Society.
- Dawson, Warren y Uphill, Eric (eds.) (1995). *Who was who in Egyptology? A Biographical Index of Egyptologists; of Travellers, Explorers, and Excavators in Egypt; of Collectors and Dealers in Egyptian Antiquities; of Consuls, Officials, Authors, Benefactors, and others whose names occur in the Literature of Egyptology, from the year 1500 to the present day, but excluding persons now living*. 3ra edición revisada por M. Bierbrier. Londres: The Egyptian Exploration Society.
- De Aguiar e Silva, V tor Manuel (1982). *Teoría de la literatura*. Madrid: Gredos.

- De Buck, Adriaan (1935). *The Egyptian Coffin Texts I. Texts of Spells 1-75*. Chicago: The University of Chicago Press.
- De Buck, Adriaan (1938a). *The Egyptian Coffin Texts II. Texts of Spells 76-163*. Chicago: The University of Chicago Press.
- De Buck, Adriaan (1938b). "The Building Inscription of the Berlin Leather Roll". En A. M. Blackman y otros. *Studia Aegyptiaca. Vol. I. Analecta Orientalia 17*. Roma: Pontificium Institutum Biblicum.
- De Buck, Adriaan (1947). *The Egyptian Coffin Texts III. Texts of Spells 164-267*. Chicago: The University of Chicago Press.
- De Buck, Adriaan (1951). *The Egyptian Coffin Texts IV. Texts of Spells 268-354*. Chicago: The University of Chicago Press.
- De Buck, Adriaan (1954). *The Egyptian Coffin Texts V. Texts of Spells 355-471*. Chicago: The University of Chicago Press.
- De Buck, Adriaan (1956). *The Egyptian Coffin Texts VI. Texts of Spells 472-786*. Chicago: The University of Chicago Press.
- De Buck, Adriaan (1961). *The Egyptian Coffin Texts VII. Texts of Spells 787-1185*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Del Olmo Lete, Gregorio (1995). "Orígenes cananeos de la religión del Antiguo Israel. Aproximación metodológica". *Ilu: Revista de ciencias de las religiones* N° 0: pp. 173-186.
- Derrida, Jacques (1998). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Dever, William (1971). "The Peoples of Palestine in the Middle Bronze I Period". *Harvard Theological Review* 64: pp. 197-226.
- Diego Espinel, Andrés (2009). "El Reino Medio". En J. M. Parra Ortiz (coord.). *El Antiguo Egipto. Sociedad, Economía, Política*. Madrid: Marcial Pons: pp. 209-271.
- Dodson, Aidan y Hilton, Dyan (2005 [2004]). *Las familias reales del Antiguo Egipto*. Madrid: Oberon.
- Donadoni, Sergio (1959). *Storia della Letteratura Egiziana Antica*. Milán: Nuova Accademia Editrice.

- Donadoni, Sergio y otros (1991 [1990]). *El hombre egipcio*. Madrid: Alianza.
- Doxey, Denise (1998). *Egyptian Non-royal Epithets in the Middle Kingdom: A Social and Historical Analysis*. Leiden: Brill.
- Drioton, Étienne y Vandier, Jacques. (1964 [1952]). *Historia de Egipto*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Dürr, Lorenz (1925). *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung. Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testaments*. Berlin: C. A. Schwetschke & Sohn / Verlagsbuchhandlung.
- Eagleton, Terry (2009 [1983]). *Una introducción a la teoría literaria*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Eagleton, Terry (2013 [1976]). *Marxismo y crítica literaria*. Buenos Aires: Paidós.
- Eliade, Mircea (1999 [1976]). *Historia de las creencias y las ideas religiosas. Vol. I. De la Edad de piedra a los misterios de Eleusis*. Barcelona: Paidós.
- Enmarch, Roland (2005). *The Dialogue of Ipuwer and the Lord of All*. Oxford: Griffith Institute.
- Enmarch, Roland (2008a). *A World Upturned. Commentary on and Analysis of The Dialogue of Ipuwer and the Lord of All*. Oxford: Oxford University Press.
- Enmarch, Roland (2008b). "Theodicy". En J. Dieleman y W. Wendrich (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Ángeles. s/r (<http://escholarship.org/uc/item/7tz9v6jt>).
- Enmarch, Roland (2010). "Middle Kingdom Literature". En A. Lloyd (ed.). *A Companion to Ancient Egypt. Vol. II*. Oxford: Wiley-Blackwell: 663-684.
- Erman, Adolf (1890). *Die Märchen des Papyrus Westcar*. Mittheilungen aus den Orientalischen Sammlungen der Königlischen Museen. Berlín: W. Spemann.
- Erman, Adolf (1896). *Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele*. Berlín: APAW.
- Erman, Adolf (1919). "Die Mahnworte eines ägyptischen Propheten". *SPAW* 42: pp. 804-815.
- Erman, Adolf (1927 [1923]). *The Literature of the Ancient Egyptians: poems, narratives and manuals of instruction from the third and second millennia B.C. (A.M. Blackman, trans)*. Londres: Methuen.

Erman, Adolf y Grapow, Hermann (1971). *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*. Band I-VII. Berlín: Unveränderter Nachdruck. Akademie Verlag.

Eyre, Christopher (1987). "Work and the Organization of the Work in the Old Kingdom". En M. Powell (ed.). *Labor in the Ancient Near East*. New Heaven: American Oriental Society: pp. 4-47.

Eyre, Christopher (1996). "Is Egyptian historical literature 'historical' or 'literary'?" En A. Loprieno (ed.). *Ancient Egyptian literature. History and Forms*. Leiden: Brill: pp. 415-433.

Eyre, Christopher (2004). "How Relevant was Personal Status to the Functioning of the Rural Economy in Pharaonic Egypt?" En Menu, B. (ed.). *La dependance rurale dans l'Antiquité égyptienne et proche-orientale*. El Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale: pp. 157-186.

Fantechi, Silvana (1993). "Los *am* en los documentos egipcios del Reino Medio". *Revista de Estudios de Egiptología* N° 4. CONICET: pp. 135-164.

Faulkner, Raymond (1956). "The Man Who Was Tired of Life". *JEA* 42: pp. 21-40.

Faulkner, Raymond (1964). "Notes on the Admonitions of an Egyptian Sage". *JEA* 50: pp. 24-36.

Faulkner, Raymond (1965). "The Admonitions of an Egyptian Sage". *JEA* 51: pp. 53-62.

Faulkner, Raymond (1969). *The Ancient Egyptian Pyramid Texts: Supplement of Hieroglyphic Texts*. Oxford: Clarendon Press.

Faulkner, Raymond (1973a). "The Admonitions of an Egyptian Sage". En W. K. Simpson (ed.). *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. Londres: Yale University Press: pp. 210-229.

Faulkner, Raymond (1973b). "The Man who was Tired of Life". En W. K. Simpson (ed.). *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. Londres: Yale University Press: pp. 201-209.

Faulkner, Raymond (1973c). "The Prophecies of Neferti". En W. K. Simpson (ed.). *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. Londres: Yale University Press: pp. 234-240.

- Faulkner, Raymond (1973d). "The Tale of the Eloquent Peasant". En W. K. Simpson (ed.). *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. Londres: Yale University Press: pp. 31-49.
- Faulkner, Raymond (1973e). *The Ancient Egyptian Coffin Texts. Vol. I Spells 1-354*. Warminster: Aris & Phillips.
- Faulkner, Raymond (1977). *The Ancient Egyptian Coffin Texts. Vol. II Spells 354-787*. Warminster: Aris & Phillips.
- Faulkner, Raymond (1978). *The Ancient Egyptian Coffin Texts. Vol. III Spells 788-1185*. Warminster: Aris & Phillips.
- Faulkner, Raymond (1991) [1962]. *A Concise Dicctionary of Middle Egyptian*. Oxford: Griffith Institute. Ashmolean Museum.
- Fazio, Rodolfo (2009). "Dios ante el mal. La teodicea leibniziana". En B. Von Bilderling (comp.). *Tras los pasos del mal: una indagación en la filosofía moderna*. Buenos Aires: Eudeba: pp. 57-82.
- Fecht, Gerhard (1963). "Die Wiedergewinnung der altägyptischen Verkunst". *MDAIK* 19: pp. 54-96.
- Fecht, Gerhard (1964). "Die Form der altägyptischen Literatur: Metrische und stilistische Analyse". *ZÄS* 91: pp. 11-63.
- Fecht, Gerhard (1972). *Der Vorwurf an Gott in den "Mahnworten der Ipu-wer" (Pap. Leiden I 344 recto, 11,11-13,8; 15,13-17,3): Zur geistigen Krise der ersten Zwischenzeit und ihrer Bewältigung*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Feldman, Marian (2005). "Mesopotamian Art". En D. Snell (ed.) *A Companion to the Ancient Near East*. Oxford: Blackwell Publishing: pp. 281-301.
- Finkelstein, Israel y Silberman, Neil Asher (2003). *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*. Madrid: Siglo XXI.
- Fischer, Henry (2000 [1989]). *Egyptian Women of the Old Kingdom and of the Heracleopolitan Period*. New York: The Metropolitan Museum of Arts.

- Foucault, Michel (2008 [1981]). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, Michel (2009 [2004]). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Franke, Detlef (1991). “The Career of Khnumhotep III of Beni Hasan and the so-called ‘Decline of the Nomarchs’”. En S. Quirke (ed.). *Middle Kingdom Studies*. New Malden: SIA Publishing: pp. 51-67.
- Franke, Detlef (1998). “Kleiner Mann (nDs) – was bist Du?”. *GM* 167: 33-48.
- Franke, Detlef (2006). “Fürsorge und Patronat in der Ersten Zwischenzeit und im Mittleren Reich“. *SAK* N° 34: pp. 159-185.
- Frankfort, Henri (1998 [1948]). *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Madrid: Alianza.
- Frankfort, Henri (2000 [1948]). *Ancient Egyptian Religion. An Interpretation*. New York: Dover Publications.
- Freud, Sigmund (2006 [1964]). “Psicología de las masas y análisis del yo”. En S. Freud. *Obras completas XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu: pp. 63-136.
- Frood, Elizabeth (2010). “Social Structure and Daily Life: Pharaonic”. En A. Lloyd (ed.). *A Companion to Ancient Egypt. Vol. I*. Oxford: Wiley-Blackwell: pp. 469-490.
- Frösén, Jaakko (2009). “Conservation of Ancient Papyrus Materials”. En R. Bagnall (ed.). *The Oxford Handbook of Papyrology*. New York: Oxford University Press: pp. 79-100.
- Gaballa, Gaballa Ali (1977). *The Memphite Tomb-Chapel of Mose*. Warminster: Aris and Phillips.
- Galán, José Manuel (1998). *Cuatro viajes en la literatura del Antiguo Egipto*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Galán, José Manuel (2004). “El paso del tiempo y el recuerdo del pasado en antiguo Egipto”. *Dialectología y Tradiciones Populares. De la antropología del tiempo y de la historia*. Tomo LIX. Cuaderno Primero: pp. 37-55.

- Gardiner, Alan (1905). "The Egyptian Word for Herdsman". *ZÄS* 42: pp. 116-123.
- Gardiner, Alan (1909). *The Admonitions of an Egyptian Sage, from a Hieratic Papyrus in Leiden (Pap. Leiden 344 recto)*. Leipzig: J. C. Hinrichs.
- Gardiner, Alan (1914). "New Literary Works from Ancient Egypt". *JEA* 1: pp. 20-36; 100-106.
- Gardiner, Alan (1916). "The Defeat of the Hyksos by Kamose: The Carnavon Tablet n° 1". *JEA* 3: pp. 95-110.
- Gardiner, Alan (1923). "The Eloquent Peasant". *JEA* 9: pp. 5-25.
- Gardiner, Alan (1931). *The Library of A. Chester Beatty. Description of a Hieratic Papyrus with a Mythological Story, Love-Songs, and other Miscellaneous Texts. The Chester Beatty Papyri, N° I*. Londres: Oxford University Press.
- Gardiner, Alan (1932a). *Late Egyptian Stories*. Bruselas: Edition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth.
- Gardiner, Alan (1932b). *The Tale of the Two Brothers*. Bruselas: Edition de la Fondation Egyptologique Reine Elisabeth.
- Gardiner, Alan (1941). "Ramesside Texts relating to the Taxation and Transport of Corn". *JEA* 27: 19-73.
- Gardiner, Alan (1946). "The Instruction Addressed to Kagemni and his Brethren". *JEA* 32: 71-74.
- Gardiner, Alan (1947). *Ancient Egyptian Onomastica*. 3 vols. Londres: Oxford University Press.
- Gardiner, Alan (2007 [1927]). *Egyptian Grammar*. Oxford: Griffith Institute.
- Garrido, Jaime Moreno (2007). "Las tradiciones del dios y héroe Gilgamesh en el período neosumerio". En C. Ames y M. Sagristani (comp.). *Estudios Interdisciplinarios de Historia Antigua*. Volumen I. Córdoba: Encuentro Grupo editor: pp. 63-81.
- Gilula, Mordechai (1981). "Does God Exist?" En D. W. Young (ed.). *Studies presented to Hans Jakob Polotsky*. Massachussets: Pirtle y Polson: pp. 390-400.
- Gnirs, Andrea (2006). "Das Motiv des Bürgerkriegs in Merikare und Neferti. Zur Literatur der 18. Dynastie". En G. Moers, H. Behimer, K. Demuß y K. Widmaier (eds.).

jn.t Dr.w –*Festschrift für Friedrich Junge*. Gotinga: Seminar für Ägyptologie und Koptologie. Band I: pp. 207-265.

Gnirs, Andrea (2013). “Coping with the Army: The Military and the State in the New Kingdom”. En J. C. Moreno García (ed.). *Ancient Egyptian Administration*. Leiden: Brill: pp. 639-717.

Goedicke, Hans (1965). “Sinuhe’s Reply to the King’s Letter”. *JEA* 51: pp. 29-47.

Goedicke, Hans (1967a). “Admonitions 3, 6-10”. *JARCE* 6: pp. 93-95.

Goedicke, Hans (1967b). *Königliche Dokumente aus dem Alten Reich*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Goedicke, Hans (1970). *The Report about the Dispute of a Man with his Ba. Papyrus Berlin 3024*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Goedicke, Hans (1977). *The Protocol of Neferyt. (The Prophecy of Neferti)*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Goldstone, Jack (1982). “The Comparative and Historical Study of Revolutions”. *Annual Review of Sociology* Vol. 8: pp. 187-207.

Golenischeff, Vladimir (1913). *Les papyrus hiératiques n° 1115, 1116 A y B de l’Ermitage impérial a Saint Pétersbourg*. El Cairo.

Goody, Jack. (1981). “Alfabetos y escritura”. En R. Williams, (ed.). *Historia de la comunicación. Vol. I: Del lenguaje a la escritura*. Barcelona: Bosch: pp. 189-242.

Grajetzki, Wolfram (2006). *The Middle Kingdom of Ancient Egypt*. Londres: Duckworth.

Grajetzki, Wolfram (2009). *Court Officials of the Egyptian Middle Kingdom*. Londres: Duckworth.

Grajetzki, Wolfram (2010). “Class and Society. Positions and Possessions”. En W. Wendrich (ed.). *Egyptian Archaeology*. Oxford: Wiley-Blackwell: pp. 180-199.

Grajetzki, Wolfram (2013). “Setting a State Anew: The Central Administration from the End of the Old Kingdom to the End of the Middle Kingdom”. En J. C. Moreno García (ed.). *Ancient Egyptian Administration*. Leiden: Brill: pp. 215-258.

Gramsci, Antonio (1970). *Antología*. México: Siglo XXI.

- Gramsci, Antonio (2006). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Grandet, Pierre (2013). "The Ramesside State". En J. C. Moreno García (ed.). *Ancient Egyptian Administration*. Leiden: Brill: pp. 831-899.
- Grapow, H y Erichsen, W. (1940). *Wörterbuch der ägyptischen Sprache. Die Belegstellen*. Band II. Leipzig: Hinrichs Verlag.
- Grdseloff, Bernhard (1943). "Deux inscriptions juridiques de l'ancien empire". *ASAE* 42: pp. 25-70.
- Green, Lynda (1983). "Egyptian Words for Dancers and Dancing". En J. K. Hoffmeier y E. S. Meltzer (eds.). *Egyptological Miscellanies: A Tribute to Professor Ronald J. Williams*. Chicago: Ares Publishers: pp. 29-38.
- Griffiths, John Gwyn (2003 [2002]). "Osiris". En D. Redford (ed.). *Hablan los dioses. Diccionario de la religión egipcia*. Barcelona: Crítica: pp. 228-232.
- Grüner, Eduardo (2000). "De culturas e identidades nacionales, o que la verdad tiene estructura de ficción". *Boletín de la BCN N° 120 "Identidad cultural"*. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación: pp. 13-34.
- Gundlach, Rolf y Taylor, John (eds.) (2009). *Egyptian Royal Residences*. 4th Symposium on Egyptian Royal Ideology. *Königtum, Staat und Gesellschaft Früher Hochkulturen 4,1*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Gutierrez, Alicia (2011). "Clases, espacio social y estrategias. Una introducción al análisis de la reproducción social en Bourdieu". En P. Bourdieu. *Las estrategias de la reproducción social*. Buenos Aires: Siglo XXI: pp. 9-27.
- Hagen, Fredrik (2012). *An Ancient Egyptian Literary Text in Context. The Instruction of Ptahhotep*. *Orientalia Lovaniensia Analecta 218*. Lovaina: Peeters Publishers.
- Halbwachs, Maurice (2004 [1925]). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.
- Haring, Ben (2010). "Administration and Law: Pharaonic". En A. Lloyd (ed.) *A Companion to Ancient Egypt. Vol. I*. Oxford: Wiley-Blackwell: pp. 218-236.

Hassan, Fekri (2000). "Los comienzos de la civilización en Egipto". *BAEDE* N° 10: pp. 7-31.

Hassan, Fekri (2007). "Droughts, Famine and the Collapse of the Old Kingdom: Re-Reading Ipuwer". En Z. Hawass y J. Richards (eds.). *The Archaeology and Art of Ancient Egypt. Essays in Honor of David B. O'Connor*. Vol. I. El Cairo: Conseil Suprême des Antiquités de l'Égypte: pp. 357-377.

Hawass, Zahi y Pinch Brock, Lyla (eds.) (2003). *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eight International Congress of Egyptologists Cairo, 2000. Vol. 3 Language, Conservation, Museology*. El Cairo: The American University in Cairo Press.

Hatamori, Yasuko (1988). "An Uprising in the First Intermediate Period of Egypt". En T. Yuge y M. Doi (eds.). *Forms of Control and Subordination in Antiquity*. Leiden: Brill. pp. 79-85.

Hayes, William (1946). "Royal Decrees from the Temple of Min at Coptus". *JEA* 32: pp. 3-23.

Hayes, William (1953). "Notes on the Government of Egypt in the Late Middle Kingdom". *JNES*. Vol. 12. N° 1: pp. 31-39.

Hayes, William (1955). *A Papyrus of the Late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum [Papyrus Brooklyn 35.1446]*. Brooklyn: The Brooklyn Museum.

Hayes, William (1978). *The Scepter of Egypt. A Background for the Study of the Egyptian Antiquities in the Metropolitan Museum of Art. Vol. I. From the Earliest Times to the End of the Middle Kingdom*. New York: The Metropolitan Museum of Art.

Hayes, William (1999 [1971]). "The Middle Kingdom in Egypt". En I. E. S. Edwards, C. J. Gadd y G. L. Hammond (eds.). *Cambridge Ancient History. Vol. I. Parte 2: Early History of Middle East*. Cambridge: Cambridge University Press: pp. 464-531.

Helck, Wolfgang (1955-1961). *Urkunden der 18. Dynastie. Hefte 17-22*. Berlín: Akademie Verlag.

Helck, Wolfgang (1970). *Die Prophezeiung der Nfr.ti*. KÄT. Wiesbaden: Harassowitz.

Helck, Wolfgang (1975). *Wirtschaftsgeschichte des alten Ägypten im 3. und 2. Jahrtausend vor Chr.* Handbuch der Orientalistik 1/1/5. Leiden: Brill.

- Helck, Wolfgang (1986). *Der Text der „Lehre Amenemhets I für seinen Sohn“*. KÄT. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Helck, Wolfgang (1988). *Die Lehre für König Merikare*. KAT. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Helck, Wolfgang (1995). *Die “Admonitions”*: Pap. Leiden I 344 recto. KÄT 11. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Helck, Wolfgang y Otto Eberhard (eds.). (1975-1992). *Lexikon der Ägyptologie* (7 vols.). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Hendrickx, Stan y Vermeersch, Pierre (2003 [2000]). “Prehistory: From the Palaeolithic to the Badarian Culture (700000-4000 BC)”. En I. Shaw (ed.). *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press: pp. 16-40.
- Hendrickz, Stan y Gatto, Maria Carmela (2009). “A Rediscovered Late Predynastic-Early Dynastic royal scene from Gharb Aswan (Upper Egypt)”. *Sahara* 20: pp. 147-150.
- Hermann, Alfred (1953). “Sinuhe: Ein ägyptischer Schelmenroman?”. *OLZ* 48: pp. 102-109.
- Herrmann, Siegfried (1957). *Untersuchungen zur Überlieferungsgestalt mittelägyptischer Literaturwerke*. Berlín: Akademie-Verlag.
- Hoffner, Harry (2003). “Theodicy in Hittite Texts”. En A. Laato y J. de Moor (eds.). *Theodicy in the World of the Bible*. Leiden: Brill: pp. 90-107.
- Hollis, Susan (2008 [1990]). *The Ancient Egyptian “Tale of Two Brothers”*. A Mythological, Religious, Literary, and Historico-Political Study. Oakville: Bannerston Press.
- Hornung, Erik (1991 [1990]). “El faraón”. En S. Donadoni y otros. *El hombre egipcio*. Madrid: Alianza: pp. 309-340.
- Hornung, Erik (1999a). *El uno y los múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. Madrid: Trotta.
- Hornung, Erik (1999b). *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*. Ithaca: Cornell University Press.

- Husson, Geneviève y Valbelle, Dominique (1998 [1992]). *Instituciones de Egipto*. Madrid: Cátedra.
- Infranca, Antonino y Vedda, Miguel (comp.) (2007). *György Lukács. Ética, estética y ontología*. Buenos Aires: Colihue.
- Jacq, Christian (1999 [1993]). *Las Máximas de Ptahotep. El libro de la sabiduría egipcia*. Madrid: Edaf.
- Jesi, Furio (1968). “Note sui pessimismo egizio”. *Aegyptus*: pp. 48, 19-30.
- Jones, Dilwyn (2000). *An Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases of the Old Kingdom*. Volume I. Oxford: BAR.
- Jones, Philip (2003). “Embracing Inana: Legitimation and Meditation in the Ancient Mesopotamian Sacred Marriage Hymn Iddin-Dagan A”. *JAOS*. Vol. 123, N° 2: pp: 291-302.
- Kadish, Gerald (1973). “British Museum Writing Board 5645: The Complaints of Kha-kheper-re-senebu”. *JEA* 59: pp. 77-90.
- Kant, Immanuel (1969 [1793]). *La religión dentro de los límites de la mera Razón*. Madrid: Alianza.
- Katary, Sally (2009). “Distinguishing Subclasses in New Kingdom Society on Evidence of the Wilbour Papyrus”. *Cahiers de recherches de l’Institut de papyrologie et d’égyptologie de Lille*, N° 28 : pp. 263-319.
- Katary, Sally (2013). “The Administration of Institutional Agriculture in the New Kingdom”. En J. C. Moreno García (ed.). *Ancient Egyptian Administration*. Leiden: Brill: pp. 719-783.
- Kemboly, Mpay (2010). *The Question of Evil in Ancient Egypt*. Londres: Golden House Publications.
- Kemp, Barry (1985 [1983]). “El Imperio Antiguo, el Imperio Medio y el Segundo Período Intermedio”. En B. Trigger y otros. *Historia del Egipto Antiguo*. Barcelona: Crítica: pp. 98-230.
- Kemp, Barry (1996 [1989]). *El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*. Barcelona: Crítica.

Kenyon, Kathleen (1965). *Archaeology in the Holy Land*. Londres: Ernest Benn Limited.

Kenyon, Kathleen (1966). *Amorites and Canaanites*. Londres: Oxford University Press.

Klasens, Adolf (1968). *A Social Revolution in Ancient Egypt?* Varsovia: Centre d'Archeologie Méditerranéenne de l'Académie Polonaise des Sciences.

Koenen, Ludwig (1968). "Die Prophezeiungen des Töpfers". *ZPE* 2: pp. 178-209.

Kóthay, Katalin (2013). "Categorisation, Classification, and Social Reality: Administrative Control and Interaction with the Population". En J. C. Moreno García (ed.). *Ancient Egyptian Administration*. Leiden: Brill: pp. 479-520.

Kramer, Samuel Noah (1955). "'Man and His God': A Sumerian Variation on the Job Motif". En M. Noth y D.W. Thomas (eds.). *Wisdom in Israel and the Ancient Near East*. Leiden: Brill: pp. 170-82.

Kramer, Samuel Noah (1963). *The Sumerians. Their History, Culture, and Character*. Chicago: The University of Chicago Press.

Kramer, Samuel Noah (1967). "Shulgi of Ur: A Royal Hymn and a Divine Blessing". *The Jewish Quarterly Review, New Series*. Vol. 57: pp. 369-380.

Kramer, Samuel Noah (1985 [1956]). *La Historia empieza en Sumer*. Barcelona: Ediciones Orbis.

La Perrière, Guillaume de (1557 [1555]). *Le Moroire politique, oeuvre non moins utile que nécessaire à tous monarches, roys, princes, seigneurs, magistrats, et autres surintendants et gouverneurs de Republicques*. Lyon: Macé Bonhomme.

Laato, Antti y de Moor, Johannes (eds.) (2003). *Theodicy in the World of the Bible*. Leiden: Brill.

Lambert, Wilfred (1960). *Babylonian wisdom literature*. Oxford: Clarendon Press.

Lange, Hans (1903). "Prophezeiungen eines ägyptischen Weisen aus dem Papyrus I, 344 in Leiden: Vorläufige Mitteilung". *SPAW* 27: pp. 601-610.

Lara Peinado, Federico (2004). "Un justo sufriente babilonio: Ludlul Bel nemeqi". *Nueva Revista* 91: pp. 135-158.

Le Bon, Gustave (1911 [1896]). *Psicología de las multitudes*. Madrid: Daniel Jorro.

- Leemans, Conradus (1840). *Description Raisonnée des Monumens Égyptiens du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leide*. Leiden: H. W. Hazenberg.
- Lefebvre, Georges (2003 [1982]). *Romans et Contes Égyptiens de l'Époque Pharaonique*. París: Librairie de l'Amérique et d'Orient. Traducción de J. M. Serrano Delgado. *Mitos y Cuentos egipcios de la época faraónica*. Madrid: Akal Oriente.
- Leguizamón, Yesica (2010). “La representación literaria del caos y la re-unificación de las Dos Tierras: breve esbozo de dos textos literarios del Reino Medio”. *Revista Trabajos y Comunicaciones* N° 36: pp. 249-269.
- Leibniz, Gottfried (1946 [1710]). *Teodicea. Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Buenos Aires: Claridad.
- Leitz, Christian (ed.) (2002). *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen. Band IV*. Lovaina: Orientalia Lovaniensia Analecta.
- Lepper, Verena (2008). *Untersuchungen zu pWestcar. Eine philologische und literaturwissenschaftliche (Neu-) Analyse*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Lesko, Leonard (1971). “Some Observations on the Composition of the Book of Two Ways”. *JAOS* Vol. 19. N° 1: pp. 30-43.
- Lesko, Leonard (1972). *The Ancient Egyptian Book of Two Ways*. Berkeley: University of California Press.
- Lesko, Leonard (1990). “Some Comments on Ancient Egyptian Literacy and Literati”. En S. Israelit-Groll (ed.) *Studies in Egyptology presented to Miriam Lichtheim (Vol. 3)*. Jerusalén: The Magnes Press. The Hebrew University: pp. 656-667.
- Lesko, Leonard (1991). “Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology”. En B. Shafer (ed.). *Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths, and Personal Practice*. Ithaca: Cornell University Press: pp. 88-122.
- Levinas, Emmanuel (1993). “El sufrimiento inútil”. En E. Levinas. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos: pp. 113-126.
- Levi-Strauss, Claude (1955). “The Structural Study of Myth”. *The Journal of American Folklore* Vol. 68. N° 270. Myth: A Symposium (Oct-Dec.): pp. 428-444.

- Lichtheim, Miriam (1973). *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings. Vol. I: The Old and Middle Kingdom*. Berkeley: University of California Press.
- Lichtheim, Miriam (1976). *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings. Vol. II: The New Kingdom*. Berkeley: University of California Press.
- Lichtheim, Miriam (1988). *Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom. A Study and an Anthology*. Freiburg: Universitätsverlag Freiburg.
- Lichtheim, Miriam (1992). *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lichtheim, Miriam (1996). “Didactic Literature”. En A. Loprieno (ed.). *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*. Leiden: Brill: pp. 243-262.
- Liszka, Kate (2010). “ ‘Medjay’ (no 188) in the Onomasticon of Amenemope”. Z. Hawas y J. Wegner (eds.). *Millions of Jubilees. Studies in Honor of David P. Silverman*. Vol. I. El Cairo: Conseil Suprême des Antiquités de L’Égypte: pp. 315-331.
- Liszka, Kate (2011). “‘We have come from the well of Ibhet’: Ethnogenesis of the Medjay”. *Journal of Egyptian History* 4: pp. 149-171.
- Liverani, Mario (1973). “The Amorites”. En D. J. Wiseman (ed.). *Peoples of Old Testament Times*. Oxford: Clarendon Press: pp. 100-133.
- Liverani, Mario (2005 [2003]). *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*. Barcelona: Crítica.
- Liverani, Mario (2006). *Uruk. La primera ciudad*. Barcelona: Bellaterra arqueología.
- Liverani, Mario (2008 [1995]). *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*. Barcelona: Crítica.
- López, Jesús (2005). *Cuentos y Fábulas del Antiguo Egipto*. Barcelona: Trotta.
- Loprieno, Antonio (1988). *Topos und Mimesis: Zum Ausländer in der ägyptischen Literatur*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Loprieno, Antonio (ed.) (1996a). *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*. Leiden: Brill.

- Loprieno, Antonio (1996b). "Defining Egyptian literature: Ancient texts and modern theories". En A. Loprieno (ed.). *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. Leiden: Brill: pp. 39-58.
- Loprieno, Antonio (1996c). "Loyalistic Instructions". En A. Loprieno (ed.). *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. Leiden: Brill: pp. 403-414.
- Loprieno, Antonio (2003). "Theodicy in Ancient Egyptian Texts". En A. Laato y J. de Moor (eds.). *Theodicy in the World of the Bible*. Leiden: Brill: pp. 27-56.
- Loprieno, Antonio (2009). "Lengua, política y religión en el Antiguo Egipto". En M. Campagno, J. Gallego y C. García Mac Gaw (comps.). *Política y religión en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia y Roma*. Buenos Aires: PEFSCSEA. Miño y Dávila: pp. 13-30.
- Lorton, David (1974). *The Juridical Terminology of International Relations in Egyptian Texts through Dynasty XVIII*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Lukács, György (2007). "Gran Hotel Abismo". En A. Infranca y M. Vedda (comps.). *György Lukács. Ética, estética y ontología*. Buenos Aires: Colihue: pp. 31-47.
- Lupo, Silvia y Pereyra Violeta (1991). "Los SAsw y los mDAyw en sus relaciones con el estado egipcio". *Revista de Estudios de Egiptología* N° 2. CONICET: pp. 23-44.
- Luria, Salomo (1929). "Die Ersten werden die Letzten sein". *Klio* 22: pp. 405-431.
- Majer, Joseph (1992). "The Eastern Desert and Egyptian Prehistory". En R. Friedman y B. Adams (eds.). *The Followers of Horus. Studies dedicated to Michael Allen Hoffman 1944-1990*. Oxford: Egyptian Studies Association Publication N° 2. Oxbow Monograph 20: pp. 227-234.
- Martin-Pardey, Eva (1994). "Richten im Alten Reich und die sr-Beamten". En B. M. Bryan y D. Lorton (eds.). *Essays in Egyptology in Honor of Hans Goedicke*. San Antonio: TX: Van Siclen: pp. 157-167.
- Marx, Karl (1970 [1859]). *Contribución a la crítica de la economía política*. Buenos Aires: Ediciones Estudio.
- Marx, Karl y Engels, Frederic (1998 [1848]). *Manifiesto del Partido Comunista*. Buenos Aires: Ediciones Cuadernos marxistas.

- Maspero, Gaston (2004 [1882]). *Popular Stories of Ancient Egypt*. Introduction by Hasan El-Shamy. Oxford: Oxford University Press.
- Mazar, Benjamin (1968). "The Middle Bronze Age in Palestine". *Israel Exploration Journal* Vol. 18 N° 2: pp. 65-97.
- Michalowski, Piotr (2008). "The Mortal Kings of Ur: A Short Century of Divine Rule in Ancient Mesopotamia". En N. Brisch (ed.). *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago: pp. 33-46.
- Moers, Gerald (ed.) (1999a). *Definitely: Egyptian Literature. Proceedings of the symposium "Ancient Egyptian Literature: History and Forms"*, Los Angeles, March 24-26, 1995. Gotinga: Lingua Aegyptia Studia monographica 2. Seminar für Ägyptologie und Koptologie.
- Moers, Gerald (1999b). "Travel as Narrative in Egyptian Literature". En G. Moers (ed.). *Definitely: Egyptian literature. Proceedings of the symposium "Ancient Egyptian literature: history and forms"*. Los Angeles, Marzo 24-26, 1995. Gotinga: Lingua Aegyptia Studia monographica 2. Seminar für Ägyptologie und Koptologie: pp. 43-61.
- Molinero Polo, Miguel Ángel (1998). *Realeza y concepción del universo en los Textos de las Pirámides*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Moreno García, Juan Carlos (1997). *Études sur l'administration, le pouvoir et l'idéologie en Égypte, de l'Ancien au Moyen Empire*. Aegyptiaca Leodiensia 4. Liège : Centre Informatique de Philosophie et Lettres.
- Moreno García, Juan Carlos (1998). "La population mrt: Une approche du problème de la servitude dans l'Égypte du IIIe millénaire (I)". *JEA* 84: pp. 71-83.
- Moreno García, Juan Carlos (1999). *Hwt et le milieu rural égyptien du IIIe millénaire. Économie, administration et organisation territoriale*. Paris : Bibliothèque de l'École des Hautes Études.
- Moreno García, Juan Carlos (2004). *Egipto en el Imperio Antiguo (2650-2150 a.C.)*. Barcelona: Bellaterra arqueología.

Moreno García, Juan Carlos (2009a). “El Primer Período Intermedio”. En J. M. Parra Ortiz (coord.). *El antiguo Egipto. Sociedad, Economía, Política*. Madrid: Marcial Pons Historia: pp. 181-208.

Moreno García, Juan Carlos (2009b). “El Segundo Período Intermedio”. En J. M. Parra Ortiz (coord.). *El antiguo Egipto. Sociedad, Economía, Política*. Madrid: Marcial Pons Historia: pp. 273-300.

Moreno García, Juan Carlos (2009c) (ed.). *Élites et pouvoir en Égypte ancienne. Cahiers de Recherches de l’Institut de Papyrologie et d’Égyptologie de Lille 28*.

Moreno García, Juan Carlos (2009d). “Introduction. Élités et états tributaires: le cas de l’Égypte pharaonique”. En J. C. Moreno García (ed.). *Élites et pouvoir en Égypte ancienne. Cahiers de Recherches de l’Institut de Papyrologie et d’Égyptologie de Lille 28*: pp. 11-50.

Moreno García, Juan Carlos (ed.) (2013a). *Ancient Egyptian Administration*. Leiden: Brill.

Moreno García, Juan Carlos (2013b). “The Territorial Administration of the Kingdom in the 3rd Millennium”. En J. C. Moreno García (ed.). *Ancient Egyptian Administration*. Leiden: Brill: pp. 85-151.

Moreno García, Juan Carlos (2013c). “The ‘Other’ Administration: Patronage, Factions, and Informal Networks of Power in Ancient Egypt”. En J. C. Moreno García (ed.). *Ancient Egyptian Administration*. Leiden: Brill: pp. 1029-1065.

Morenz, Ludwig (1999). “Geschichte als Literature: Reflexe der Ersten Zwischenzeit in den Mahnworten”. En J. Assmann y E. Blumenthal (eds.). *Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten*. El Cairo: IFAO Bibliothéque D’Étude 127: pp. 111-138.

Morenz, Ludwig (2003). “Literature as a Construction of the Past in the Middle Kingdom”. En J. Tait (ed.). *‘Never Had the Like Occurred’: Egypt’s View of its Past*. Encounters with Ancient Egypt. Londres: UCL Press: pp. 101-117.

Moret, Alexandre (1926). “Une révolution sociale en Égypte, vers l’an 2000”. *La Revue de Paris*, año 33, 8: pp. 869-893.

- Mosca, Gaetano (2006 [1923]). *La clase política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Müller, Dieter (1961). “Der gute Hirte. Ein Beitrag zur Geschichte ägyptischer Bildrede”. *ZÄS* 86: pp. 126-144.
- Musacchio, Tracy (2006). “An Epigraphic Reanalysis of Two Stelae from First Intermediate Period Dendera in the Cairo Museum”. *Antiguo Oriente* 4: pp. 67-86.
- Mysliwiec, Karol (2003 [2002]). “Atum”. En D. Redford (ed.). *Hablan los dioses. Diccionario de la religión egipcia*. Barcelona: Crítica: pp. 36-37.
- Newberry, Percy (1893). *Beni Hasan*. Part I. Archaeological Survey of Egypt. Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner & CO.
- Newberry, Percy (1929). “The Shepherd’s Crook and the So-called Flail or Scourge of Osiris”. *JEA*. Vol. 15. N° 1/2: pp. 84-94.
- Nissen, Hans (1990). *The Early History of Ancient Near East 9000-2000 BC*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Nougayrol, Jean (1952). “Une version du ‘Juste Souffrant’.” *RB* 59: pp. 239-250.
- O’Connor, David y Silverman, David (eds.). (1995). *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden: Brill.
- Ockinga, Boyo (1983). “The Burden of Khakheperresonbu”. *JEA* 69: pp. 88-95.
- Otto, Eberhard (1951). *Der Vorwurf an Gott: Zur Entstehung der ägyptischen Auseinandersetzungsliteratur*. Vorträge der Orientalistischen Tagung in Marburg. Ägyptologie. Hildesheim: Gerstenberg.
- Otto, Eberhard (1977). “Zum Komposition von Coffin Texts Spell 1130”. En J. Assmann, E. Feucht, R. Grieshammer y E. Otto (eds.). *Fragen an die altägyptische Literatur: Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag: pp. 1-18.
- Pagés, Joan (1997). “El tiempo histórico”. En P. Benejan y J. Pagés (coord.). *Enseñar y aprender Ciencias Sociales Geografía e Historia en la Educación Secundaria*. Barcelona: Horsori: pp. 189-206.

Papazian, Hratch (2013). "The Central Administration of the Resources in the Old Kingdom: Departments, Treasuries, Granaries and Work Centers". En J. C. Moreno García (ed.). *Ancient Egyptian Administration*. Leiden: Brill: pp. 41-83.

Pareto, Vilfredo (1967 [1959]). *Forma y equilibrio sociales*. Madrid: Revista de Occidente.

Parkinson, Richard (1991a). *Voices from Ancient Egypt: An Anthology of Middle Kingdom Writings*. Londres: British Museum Press.

Parkinson, Richard (1991b). "Teachings, discourses and tales from the Middle Kingdom". En S. Quirke (ed.). *Middle Kingdom Studies*. New Malden: SIA Publishing: pp. 91-122.

Parkinson, Richard (1991c). *The Tale of the Eloquent Peasant*. Oxford: Griffith Institute.

Parkinson, Richard (1996a). "Individual and Society in Middle Kingdom Literature". En A. Loprieno (ed.). *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*. Leiden: Brill: pp. 137-155.

Parkinson, Richard (1996b). "Types of Literature in the Middle Kingdom". En A. Loprieno (ed.). *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*. Leiden: Brill: pp. 297-312.

Parkinson, Richard (1996c). "Khakheperreseneb and Traditional Belles Lettres". En P. Der Manuelian (ed.). *Studies in Honor of William Kelly Simpson, Vol. 2*. Boston: Museum of Fine Arts: pp. 647-654.

Parkinson, Richard (1998). *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems, 1940-1640 BC.* Oxford: Oxford University Press.

Parkinson, Richard (1999). "The Dream and the Knot: Contextualizing Middle Kingdom Literature". En G. Moers (ed.). *Definitely: Egyptian Literature. Proceedings of the symposium "Ancient Egyptian Literature: History and Forms", Los Angeles, March 24-26, 1995*. Gotinga: Lingua Aegyptia Studia monographica 2. Seminar für Ägyptologie und Koptologie: pp. 63-82.

Parkinson, Richard (2002). *Poetry and culture in Middle Kingdom Egypt: a Dark side to perfection*. Londres: Continuum.

- Parkinson, Richard (2009). *Reading Ancient Egyptian Poetry. Among Other Histories*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Parkinson, Richard y Quirke, Stephen (1995). *Papyrus*. Austin: University of Texas Press.
- Parra Ortiz, José Miguel (coord.) (2009). *El antiguo Egipto. Sociedad, Economía, Política*. Madrid: Marcial Pons Historia.
- Peet, Eric (1931). *A Comparative Study of The Literatures of Egypt, Palestine, and Mesopotamia. Egypt's Contribution to the Literature of the Ancient World*. Londres: The British Academy.
- Perdue, Leo (1991). *Wisdom in Revolt: Metaphorical Theology in the Book of Job*. Sheffield: Sheffield University Press.
- Pernigotti, Sergio (1991 [1990]). “El sacerdote”. En S. Donadoni y otros. *El hombre egipcio*. Madrid: Alianza: pp. 145-175.
- Petrie, Flinders (1898). *Denderah*. Londres: The Egyptian Exploration Found.
- Pieper, Max (1927). *Die Ägyptische Literatur*. Postdam: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion.
- Pinch, Geraldine (2002). *Handbook of Egyptian Mythology*. California: ABC-CLIO.
- Pinch, Geraldine (2004 [2002]). *Egyptian Mythology. A Guide to the Gods, Goddesses, and Traditions of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press.
- Pirenne, Jacques (1948 [1947]). “Le statut des hommes libres pendant la première féodalité dans l'ancienne Égypte”. *Archives d'Histoire du Droit Oriental* 3. Bruselas: Nouvelle Société d'Éditions: pp. 125-143.
- Platón. *La República o el Estado*. Madrid.
- Polotsky, Hans (1930). “The Stela of Heka-yeb”. *JEA* 16. N° 3/4: pp. 194-199.
- Porter, Bertha y Moss, Rosalind (1970). *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings. I The Theban Necropolis. Part 1. Private Tombs*. Oxford: Griffith Institute.
- Posener, Georges (1946). “Admonitions 3¹⁴”. *RdE* 5: pp. 254-255.

- Posener, Georges (1956). *Littérature et politique dans l'Égypte de la XIIe dynastie*. Paris: Bibliothèque de l'École des Hautes Études 307 Honoré Champion.
- Posener, Georges (1976). *L'Enseignement Loyaliste. Sagesse égyptienne du Moyen Empire*. Génova: Librairie Droz.
- Postgate, John Nicholas (1999). *La Mesopotamia arcaica. Sociedad y economía en el amanecer de la historia*. Madrid: Akal.
- Quack, Joachim (1992). *Studien zur Lehre für Merikare*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Quirke, Stephen (1988). "State and Labour in the Middle Kingdom: A Reconsideration of the Term *xnrt*". *RdE* 39: pp. 83-106.
- Quirke, Stephen (1990). *The Administration of Egypt in the Late Middle Kingdom: The Hieratic Documents*. New Malden: SIA Publishing.
- Quirke, Stephen (ed.) (1991a). *Middle Kingdom Studies*. New Malden: SIA Publishing.
- Quirke, Stephen (1991b). "Royal power in the 13th Dynasty". En S. Quirke (ed.). *Middle Kingdom Studies*. New Malden: SIA Publishing: pp. 123-139.
- Quirke, Stephen (2004a). *Egyptian Literature 1800BC. Questions and Readings*. Londres: Golden House Publications.
- Quirke, Stephen (2004b). *Titles and bureaux of Egypt 1850-1700 BC*. Londres: Golden House Publications.
- Quirke, Stephen (2009). "The Residence in Relations between Places of Knowledge, Production and Power: Middle Kingdom evidence". En R. Gundlach y J. Taylor (eds.). *Egyptian Royal Residences. 4th Symposium on Egyptian Royal Ideology. Königtum, Staat und Gesellschaft Früher Hochkulturen 4,1*. Wiesbaden: Harrassowitz: pp. 111-130.
- Rancière, Jacques (2011 [2007]). *Política de la literatura*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Redford, Donald (1986). *Pharaonic King-lists, annals and day-books. A contribution to the study of the Egyptian sense of history*. Mississauga: Benben Publications.
- Redford, Donald (1993). *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*. El Cairo: The American University in Cairo Press.

- Redford, Donald (ed.) (2003 [2002]). *Hablan los dioses. Diccionario de la religión egipcia*. Barcelona: Crítica.
- Reichel, Clemens (2008). “The King is Dead, Long Live the King: The Last Days of the Šu-Sîn Cult at Ešnunna and its Aftermath”. En N. Brisch (ed.). *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago: pp. 133-156.
- Renaud, Odette (1988). “Ipouer le mal-aimé”. *BSEG* 12: pp. 71-75.
- Renaud, Odette (1991). *Le dialogue du Désespéré avec son Âme. Une interprétation littéraire*. Ginebra: Cahiers de la Société d’Egyptologie I.
- Richards, Janet (2000). “Modified order, responsive legitimacy, redistributed wealth: Egypt. 2260-1650 BC”. En J. Richards y M. Van Buren (eds.). *Order, legitimacy, and wealth in ancient states*. Cambridge: Cambridge University Press: pp. 36-45.
- Richards, Janet (2005). *Society and Death in Ancient Egypt: Mortuary Landscapes of the Middle Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ritner, Robert (2003). “The Prophecy of the Lamb (P. Vienna D 10,000)”. En W. K. Simpson (ed.). *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. 3ra Edición. New Heaven: Yale University Press: pp. 445-449.
- Robins, Gay (1996 [1993]). *Las mujeres en el Antiguo Egipto*. Madrid: Akal.
- Roccati, Alessandro (1991 [1990]). “El escriba”. En S. Donadoni y otros. *El hombre egipcio*. Madrid: Alianza: pp. 83-106.
- Rosell, Pablo Martín (2009). “Literatura de un mundo en caos. Visiones literarias sobre el Primer Período Intermedio egipcio”. En *Actas de las XII Jornadas Interescuelas Departamentos de Historia*. Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche (CRUB): Universidad Nacional del Comahue, 28, 29, 30 y 31 de octubre de 2009. ISBN: 978-987-604-153-9.
- Rosell, Pablo Martín (2010a). “Mitos escatológicos en la literatura egipcia antigua”. En Nápoli, Juan Tobías; Zecchin de Fasano, Cristina y Pepe de Suárez, Luz (eds.). *Actas 5to Coloquio Internacional Mito y Performance. De Grecia a la Modernidad*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. ISBN 978-950-34-0692-2: pp. 642-649.

- Rosell, Pablo Martín (2010b). “El rey como buen pastor. La reconstrucción de la imagen del faraón en el Reino Medio”. *Cahiers Caribéens d`Egyptologie* N° 13-14: pp. 161-173.
- Rosell, Pablo Martín (2010c). “Consideraciones sobre el desarrollo de la literatura pesimista egipcia en el Reino Medio”. *Revista Trabajos y Comunicaciones* N° 36: pp. 231-247.
- Rosell, Pablo Martín (2010d). “Los asiáticos en el Delta y su impacto en el Egipto del Primer Período Intermedio e inicios del Reino Medio”. *BAEDE* 20: pp. 7-21.
- Rosell, Pablo Martín (2012). “Algunas consideraciones sobre la figura del buen pastor en las Admoniciones de Ipuwer”. En L. M. De Araújo y J. Das Candeias Sales (eds.). *Novos Trabalhos de Egiptologia Ibérica*. Lisboa: Instituto Oriental e Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa: pp. 1005-1018.
- Rosell, Pablo Martín (en prensa). “Las *Admoniciones de Ipuwer*. Literatura política y revolución”. En A. P. Zingarelli (ed.). *El Egipto antiguo: pensamiento y sociedad en los textos literarios*.
- Rosenvasser, Abraham (1938). *Las ideas morales en el antiguo Egipto*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.
- Rosenvasser, Abraham (1976). “Introducción a la literatura egipcia. Las formas literarias”. *RIHAO* 3: pp. 6-46.
- Rosenvasser, Abraham (1981). “Reproches a Ra por la Injusticia de los Hombres”. *Cuadernos del Sur* N° 14. Bahía Blanca: Departamento de Humanidades. Universidad Nacional del Sur: pp. 221-230.
- Roux, Georges (2002[1987]). *Mesopotamia. Historia política, económica y cultural*. Madrid: Akal.
- Rudé, George (1981 [1980]) *Revolución popular y conciencia de clase*. Barcelona: Crítica.
- Rudé, George (1998 [1964]). *La multitud en la historia. Los disturbios populares en Francia e Inglaterra 1730-1848*. México: Siglo XXI editores.
- Ryholt, Kim (1997). *The Political Situation in Egypt during the Second Intermediate Period c. 1800-1550 B.C.* Copenhagen: University of Copenhagen.

Salem, Leila (en prensa). “Los cuentos del Papiro Westcar: unidad de sentidos, recuerdo y legitimación del poder”. En A. P. Zingarelli (ed.). *El Egipto antiguo: pensamiento y sociedad en los textos literarios*.

Sanmartín, Joaquín (1999). *Códigos legales de tradición babilónica*. Barcelona: Trotta.

Sanmartín, Joaquín (2006 [1998]). “El Próximo Oriente Asiático Mesopotamia y sus áreas de influencia”. En J. Sanmartín y J. M. Serrano Delgado. *Historia Antigua del Próximo Oriente. Mesopotamia y Egipto*. Madrid: Akal: pp. 5-178.

Schenkel, Wolfgang (1996). “Ägyptische Literatur und ägyptologische Forschung: eine wissenschaftsgeschichtliche Einleitung”. En A. Loprieno (ed.). *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*. Leiden: Brill: pp. 21-38.

Schmitt, Jean-Claude (1981). “Les Traditions folkloriques dans la culture médiévale”. *Archives des sciences sociales des religions* N° 52/1: pp. 5-20.

Schott, Erika (1974). “Admonitions 9, 3”. *GM* 13: pp. 29-30.

Schwabe, Calvin y Gordon, Andrew (1988). “The Egyptian w3s-Scepter and its Modern Analogues: Uses in Animal Husbandry, Agriculture, and Surveying”. *Agricultural History* Vol. 62. N° 1: pp. 61-89.

Seibert, Ilse (1969). *Hirt-Herde-König. Zur Herausbildung des Königtums in Mesopotamien*. Berlin: Akademie Verlag.

Seidlmayer, Stephan (2003 [2000]). “The First Intermediate Period (2160-2055 BC)”. En I. Shaw (ed.). *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press: pp. 108-136.

Selz, Gebhard (2008). “The Divine Prototypes”. En N. Brisch (ed.). *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago: pp. 13-32.

Serrano Delgado, José Miguel (1992a). “Una época crítica en la Historia de Egipto. El Primer Período Intermedio (I)”. *Revista de Arqueología*. Vol. 139: pp. 12-23.

Serrano Delgado, José Miguel (1992b). “Una época crítica en la Historia de Egipto. El Primer Período Intermedio (II)”. *Revista de Arqueología*. Vol. 140: pp. 8-18.

- Serrano Delgado, José Miguel (1993). *Textos para la Historia Antigua de Egipto*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Serrano Delgado, José Miguel (2006 [1998]). “Egipto”. En J. Sanmartín y J. M. Serrano Delgado. *Historia Antigua del Próximo Oriente. Mesopotamia y Egipto*. Madrid: Akal: pp. 179-340.
- Service, Elman (1984). *Los orígenes del Estado y la civilización*. Madrid: Alianza.
- Sethe, Kurt (1906-1909). *Urkunden der 18. Dynastie. Hefte 1-16*. Leipzig: Hinrichs.
- Sethe, Kurt (1918). “Das Pronomen 1. sing. n-nk und die Eingangsworte zum 17. Kapitel des Totenbuches”. *ZÄS* 54: pp. 40-49.
- Sethe, Kurt (1933). *Urkunden des Alten Reichs*. Leipzig: Hinrichs.
- Shafer, Byron (ed.) (1991). *Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths, and Personal Practice*. Ithaca: Cornell University Press.
- Shaw, Ian (ed.) (2003 [2000]). *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press.
- Shaw, Ian y Nicholson, Paul (eds.) (2002 [1995]). *The British Museum Dictionary of Ancient Egypt*. El Cairo: The American University in Cairo Press.
- Silva Castillo, Jorge (2005). “Nomadism through the Ages”. En D. Snell (ed.). *A Companion to the Ancient Near East*. Oxford: Blackwell Publishing: pp. 126-140.
- Silva, Castillo, Jorge (1972). “Diálogo sobre la justicia divina. La Teodicea Babilonia”. *Estudios Orientales* Vol. 7. N° 2 (19): pp. 211-225
- Simpson, William Kelly (1956). “A Statuette of King Nyneter”. *JEA*. Vol. 42: pp. 45-49.
- Simpson, William Kelly (ed.) (1973) *The Literature of Ancient Egypt: an Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. Londres: Yale University Press.
- Simpson, William Kelly (1996). “Belles lettres and Propaganda”. En A. Loprieno (ed.). *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*. Leiden: Brill: pp. 435-443.
- Simpson, William Kelly (ed.) (2003a). *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. 3ra Edición. New Heaven: Yale University Press.

- Simpson, William Kelly (2003b). "King Cheops and the Magicians". En W. K. Simpson (ed.). *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. 3ra Edición. New Heaven: Yale University Press: pp. 13-24.
- Simpson, William Kelly (2003c). "The Story of Sinuhe". En W. K. Simpson (ed.). *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. 3ra Edición. New Heaven: Yale University Press: pp. 54-66.
- Simpson, William Kelly (2003d). "The Shipwrecked Sailor". En W. K. Simpson (ed.). *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. 3ra Edición. New Heaven: Yale University Press: pp. 45-53.
- Sitzler, Dorothea (1995). *Vorwurf gegen Gott. Ein religiöses Motiv im Alten Orient (Ägypten und Mesopotamien)*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Smith, Mark (2009). "Democratization of the Afterlife". En J. Dieleman y W. Wendrich (eds.). *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Ángeles. s/r (<http://www.escholarship.org/uc/item/70g428wj>).
- Spencer, Patricia (1984). *The Egyptian Temple: A Lexicographical Study*. Londres: F. H. Kerle.
- Spiegel, Joachim (1950). *Soziale und weltanschauliche Reformbewegungen im alten Ägypten*. Heidelberg: F. H. Kerle.
- Steindorff, Georg (1939). "The Statuette of an Egyptian Commissioner in Syria". *JEA* 25. N° 1: pp. 30-33.
- Strudwick, Nigel (1985). *The Administration of Egypt in Old Kingdom: the highest titles and their holders*. Londres: KPI.
- Strudwick, Nigel (2005). *Texts from the Pyramid Age*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Théodoridès, Aristide (1969). "Le serment terminal de 'Verité-Mensonge'". *RdE* 21: pp. 85-105.
- Therborn, Göran (1987 [1980]). *La ideología del poder y el poder de la ideología*. Madrid: Siglo XXI.

Therborn, Göran (1989 [1978]). *¿Cómo domina la clase dominante? Aparatos de estado y poder estatal en el feudalismo, el capitalismo y el socialismo*. México: Siglo XXI.

Tobin, Vincent (2003a). "The Admonitions of an Egyptian Sage". En W. K. Simpson (ed.). *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. 3ra Edición. New Heaven: Yale University Press: pp. 188-210.

Tobin, Vincent (2003b). "The Man who was Weary of Life". En W. K. Simpson (ed.). *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. 3ra Edición. New Heaven: Yale University Press: pp. 178-187.

Tobin, Vincent (2003c). "The Prophecies of Neferty". En W. K. Simpson (ed.). *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. 3ra Edición. New Heaven: Yale University Press: pp. 214-222.

Trigger, Bruce (2004). "Cross-cultural comparison and archaeological theory". En L. Meskell y R. W. Preucel (eds.). *A Companion to Social Archaeology*. Oxford: Blackwell Publishing: pp. 43-65.

Troy, Lana (1986). *Patterns of Queenship in ancient Egyptian myth and history*. Uppsala: Uppsala University. Acta Universitatis Upsaliensis.

Vaccarini, Cristian (2008). "Literatura". En J. Amícola y J. L. de Diego (dircs.). *La teoría literaria hoy. Conceptos, enfoques, debates*. La Plata: Ediciones al Margen.

Valbelle, Dominique (1998 [1992]). "El Egipto faraónico". En H. Geneviève y D. Valbelle. *Instituciones de Egipto*. Madrid: Cátedra: pp. 19-201.

Van Dijk, Jacobus (2003 [2000]). "The Amarna Period and the Later New Kingdom (c.1352-1069 BC)". En I. Shaw (ed.). *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press: pp. 265-307.

van Dijk, Teun (1999 [1998]). *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.

Van Seters, John (1964). "A Date for the Admonitions in the Second Intermediate Period". *JEA* 50: 13-23.

Vandier, Jacques (1950). *Mo'alla: La tombe d'Ankthifi et la tombe de Sebekhotep*. El Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale.

- Vernus, Pascal (1990). *Future at Issue: Tense, Mood and Aspect in Middle Egyptian. Studies in Syntax and Semantics*. Yale Egyptological Studies 4: New Haven: Yale Egyptological Seminar.
- Vinson, Steve (2004). "The Accent's on Evil: Ancient Egyptian Melodrama and the Problem of Genre". *JARCE* 41: pp. 33-54.
- Vischak, Deborah (2003 [2002]). "Hathor". En D. Redford (ed.). *Hablan los dioses. Diccionario de la religión egipcia*. Barcelona: Crítica: pp. 119-122.
- von Bilderling, Beatriz (comp.). *Tras los pasos del mal: una indagación en la filosofía moderna*. Buenos Aires: Eudeba.
- Wagner, Carlos (2005 [1999]). *Historia del Cercano Oriente*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca.
- Ward, William (1971). *Egypt and The East Mediterranean World 2200-1900 B. C. Studies in Egyptian Foreign Relations During The First Intermediate Period*. Beirut: American University of Beirut.
- Ward, William (1982). *Index of Egyptian Administrative and Religious Titles of the Middle Kingdom*. Beirut: American University of Beirut.
- Ward, William (1986). *Essays on feminine titles of the Middle Kingdom and related subjects*. Beirut: American University of Beirut.
- Weber, Max (1984 [1922]). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wegner, Josef (2010). "Tradition and Innovation. The Middle Kingdom". En W. Wendrich (ed.). *Egyptian Archaeology*. Oxford: Wiley-Blackwell: pp. 119-142.
- Wendolf, Fred y Close, Angela (1992). "Early Neolithic Food-Economies in the Eastern Sahara". En R. Friedman y B. Adams (eds.). *The Followers of Horus. Studies dedicated to Michael Allen Hoffman 1944-1990*. Oxford: Egyptian Studies Association Publication N° 2. Oxbow Monograph 20. pp. 155-162.
- Wendrich, Willeke (ed.) (2010). *Egyptian Archaeology*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Wengrow, David (2001). "Rethinking Cattle Cults in Early Egypt: Towards a Prehistoric Perspective on the Narmer Palette". *Cambridge Archaeological Journal*. Vol. 11. N° 1: pp. 91-104.

Wengrow, David (2003). "Landscapes of Knowledge, Idioms of Power: The African Foundations of Ancient Egyptian Civilization Reconsidered". En D. O'Connor y A. Reid (eds.). *Ancient Egypt in Africa*. Londres: UCL Press. Institute of Archaeology: pp. 121-135.

Wengrow, David (2007 [2006]). *La arqueología del Egipto arcaico. Transformaciones sociales en el noreste de África (10.000-2650 a. C.)*. Barcelona: Bellaterra arqueología.

Wente, Edward (2003a). "The Blinding of Truth by Falsehood". En W. K. Simpson (ed.). *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. 3ra Edición. New Heaven: Yale University Press: pp. 104-107.

Wente, Edward (2003b). "The Book of the Heavenly Cow". En W. K. Simpson (ed.). *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. 3ra Edición. New Heaven: Yale University Press: pp. 289-298.

Westendorf, Wolfhart (1975). "Allherr". *LÄ I*: pp. 136-137.

Westenholz, Joan Goodnick. (2004). "The Good Shepherd" en Panaino, A. y Piras, A. (eds.). *Schools of Oriental Studies and the Development of Modern Historiography. Proceedings of the Fourth Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Ravenna, Italy, October 13-17, 2001*. Milán: pp. 281-310.

Wettengel, Wolfgang (2003). *Die Erzählung von den beiden Brüdern: der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden*. Friburgo-Gotinga: Orbis Biblicus et Orientalis.

Wildung, Dietrich (2003). "Looking Back into the Future: The Middle Kingdom as a Bridge to the Past". En J. Tait (ed.). *"Never Had the Like Occurred": Egypt's view of its past*. Londres: UCL Press: pp. 61-78.

Wilkinson, Toby (1999). *Early Dynastic Egypt*. Londres: Routledge.

Wilkinson, Toby (2003). *Genesis of the Pharaohs. Dramatic New Discoveries Rewrite the Origins of Ancient Egypt*. Londres: Thames & Hudson.

- Willems, Harco (1990). "Crime, Cult and Capital Punishment (Mo'alla Inscription 8)". *JEA* 76: pp. 27-54.
- Williams, Raymond (1980 [1977]). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Ediciones Península.
- Williams, Raymond (2003 [1963]). *La larga revolución*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Williams, Roland (1962). "Reflections on the Lebensmüde". *JEA* 48: pp. 49-56.
- Williams, Roland (1981). "The Sages of Ancient Egypt in the Light of Recent Scholarship". *JAOS* 101: pp. 1-19.
- Wilson, John (1953 [1951]). *La cultura egipcia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wilson, John (1957). "Book Review: Litterature et politique dans l'Egypte de la XIIe Dynastie". *JNES*. Vol. 16. N° 4. (Octubre): pp. 275-277.
- Wilson, John (1967 [1946]). "Egipto". En H. y H. A. Frankfort, J. Wilson y T. Jacobsen. *El pensamiento prefilosófico I. Egipto y Mesopotamia*. México: Fondo de Cultura Económica: pp. 47-163.
- Yoyotte, Jean (1952). "À propos d'un monument copié par G. Daressy (Contribution à l'histoire littéraire)". *BSFE* 11: pp. 67-72.
- Zandee, Jan (1992). *Der Amunhymnus des Papyrus Leiden I 344, verso*. Collections of the National Museum of Antiquities at Leiden 7. Leiden: Rijksmuseum van Oudheden.
- Zingarelli, Andrea Paula (2004). *La esclavitud en el Egipto del Imperio*. Sevilla: Asociación Andaluza de Egiptología.
- Zingarelli, Andrea Paula (2010). "Introducción al Dossier Mito, literatura y política en el antiguo Egipto". *Revista Trabajos y Comunicaciones* N° 36: pp. 207-230.
- Zingarelli, Andrea Paula (ed.) (en prensa). *El Egipto antiguo: pensamiento y sociedad en los textos literarios*.
- Zizek, Slavoj (comp.) (2005 [1994]). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Zuck, Roy (1978). *Job. Everyman's Bible Commentary*. Chicago: The Moody Bible Institute of Chicago.

Zuckerman, Bruce (1991). *Job the Silent: A Study in Historical Counterpoint*. Oxford: Oxford University Press.