

XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009.

La noción de espacio en el reino antiguo egipcio, a partir de la idea-fuerza del Ka.

Nuñez Bascuñan, Rodrigo Andrés.

Cita:

Nuñez Bascuñan, Rodrigo Andrés (2009). *La noción de espacio en el reino antiguo egipcio, a partir de la idea-fuerza del Ka. XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-008/216>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

La noción de espacio en el Reino Antiguo egipcio, a partir de la idea-fuerza del KA

Rodrigo Núñez Bascuñán (UBA)

INTRODUCCIÓN

Las ideas del ser humano con respecto al más allá son casi una realidad permutable que atraviesa prácticamente todas las culturas históricas y se cristalizan en las distintas creaciones culturales del hombre. En muchas religiones, el más allá, es decir la estructura escatológica de la religión está ligada a alguna certeza sobre su devenir póstumo. Más precisamente, el carácter sacro de la mayoría de las culturas humanas se constituye en algún grado por su identificación con alguna entidad espiritual. Con diferentes modalidades, estas nociones de ese “algo” consustancial al hombre se encuentra desde Platón, el cristianismo, el hinduismo y las sociedades integradas. El Antiguo Egipto no es extraño a la regla. Las ideas acerca del espíritu y la personalidad en Egipto, incluso la psicología, nos ponen ante distintas entidades, el *ba*, el *aj* y el *ka*. Estas son parte de las creaciones egipcias de lo que el hombre occidental podría asociar al alma, a la personalidad o simplemente al espíritu. La cultura egipcia, de hecho, fue una cultura funeraria y escatológica por antonomasia. La noción de espacio arraiga a partir de estos axiomas, como un espacio escatológico en doble sentido: 1) porque el núcleo fundamental de las creencias egipcias están ligadas a la existencia póstuma¹; y 2) porque el resto de las creencias e incluso la vida cotidiana están supeditadas a aquéllas.

El actual trabajo se propone captar la aparición, modalidades y ontología de una de estas ideas-fuerza: el *ka*. Por idea-fuerza entendemos exactamente lo que M. Eliade daba a entender, a saber: una idea espiritual de una determinada religión, cuya centralidad la hace elocuentemente operativa para comprender o iniciar cualquier estudio de la “totalidad” de una religión. Como dice el mismo Eliade puede escribirse “una historia coherente” (de un x religión o pensamiento) partiendo de cualquiera de estos conceptos fundamentales o “idea-fuerza”². A través de esta idea examinaremos

¹ G. WIDENGREN, *Fenomenología de la Religión*, Cristiandad, Madrid, 1976, pp. 405-419.

² M. ELIADE, *Yoga, Inmortalidad y Libertad*, F.C.E., México, 1998, p. 17.

algunas de sus hierofanías en los Textos de las Pirámides³, prestando atención al contexto funerario. Este nos habla del propósito general de las recitaciones o conjuros⁴ de esos textos. Este estudio se sitúa en las V y VI dinastías egipcias, a las cuales corresponde la datación de los TP⁵. Además, veremos el propósito primigenio de los conjuros y la ineludible importancia del *ka* en la concreción de aquellos propósitos.

ESPACIO SAGRADO E HISTORIA:

CONTEXTUALIZACIÓN Y SIMBOLISMO DE LOS TEXTOS DE LAS PIRÁMIDES

Durante el tardo Reino Antiguo (siglo XXV a.C.), la concepción de la monarquía sacra ya estaba constituida como la piedra angular de la concepción egipcia del cosmos. Para las IV y V dinastías, la religión egipcia se encuentra en una mutación, que se manifiesta como proceso de solarización. Esta mutación se vincula íntimamente con la influencia de la religión heliopolitana. En la arquitectura funeraria vemos cambios en la disposición: la anterior orientación del eje norte-sur, da lugar al eje este-oeste, claramente alusiva de la emergencia del sol, ahora como elemento fundamental. Durante la V Dinastía, es patente la vinculación genealógica-religiosa entre el dios Ra y el rey, este último pasa a ser su hijo⁶. En la V Dinastía uno de los antropónimos del rey, está conformado por el título de “Hijo de Ra”.

³ Si bien nos basamos fundamentalmente para el uso de los *Textos de las Pirámides*, en la traducción efectuada por R. O. FAULKNER, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Oxford University Press, 1996, en ocasiones cuando la traducción creemos que presenta un exceso de interpretación, o el autor explícitamente expone sus dudas o la incertidumbre de un pasaje, cotejamos con otras traducciones: A. B. MERCER, *The Pyramid Texts*. Canadá.1952; F. LÓPEZ, *Los Textos de las Pirámides*. Egiptomanía. 1997-2001 (Versión parcial). A su vez, la traducción de algunos pasajes es de nuestro propio cuño, y cuando no cotejamos algunos fragmentos para esclarecernos más directamente con los mismos textos, para lo cual usamos la edición de los mismos de, K. SETHE. *Die altaegyptischen Pyramidentexte.*, Vol., I y II. Leipzig. 1908. Para los Textos de las Pirámides, de ahora en más TP.

⁴ Literalmente quiere decir “palabras dichas”, y hace alusión a la dotación mágica de la pronunciación del verbo, efectuadas por un dios (en este caso, dichas por Atum: itm; o Jepri: xpr. Pero es una fórmula que se repite con frecuencia). Nosotros de aquí en más hablaremos de conjuro por que esta noción nos parece más evocativa del carácter y del poder tremendo que envuelven estas palabras sacralizadas.

⁵ Seguimos básicamente la cronología de A. PIANKOFF, “The Pyramid of Unas”, en *Egyptian Religious Texts and Representations*, Princeton University Press, Publisher for Bollingen, New York, 1968. Vol. V, p.11.

⁶ En el papiro *Westcar*, construcción literaria de finales del Reino Medio, describe esta vinculación de los reyes de la V Dinastía con el dios Ra. Estos habrían nacido de la unión sexual entre Ra y una esposa de

La sacralidad del faraón es un aspecto de importancia suma en lo que refiere a la teología solar del Reino Antiguo, la cual está indisolublemente ligada a la pirámide. Además de la ontología del faraón, la teología solar egipcia del Reino Antiguo, se vincula estrechamente con la pirámide y su simbolismo.

El simbolismo de la pirámide delinea y configura múltiples aspectos: 1) simboliza la colina primordial, el movimiento de energía y vitalidad inicial, que emerge e irrumpe desde el no-ser. Este movimiento iniciático en ocasiones es representado por medio de la erección y eyaculación de Atum⁷; 2) alude y encarna el *axis mundi*, el ombligo del mundo, su centro, el lugar de pasaje, que conecta la tierra con el firmamento⁸; 3) alude a la cíclica reanudación del ciclo cósmico, con el advenimiento periódico de Ra (el sol); 4) reproduce la idea de un haz de rayos por los que el *ka* del faraón asciende hacia el sol⁹; 5) un aspecto que suele pasar desapercibido, es la asociación del rey con la pirámide. Efectivamente el cuerpo embalsamado del rey estaba en o bajo la pirámide, que junto con todo su complejo se consideraba que era su cuerpo. Un fragmento de los TP, dice:

“¡Oh Horus!, este rey es Osiris
Esta pirámide del rey es Osiris (...)
No estés lejos de él en su nombre de Pirámide”¹⁰

El simbolismo de la pirámide es multívoco y extremadamente rico, pero a la vez respeta una estructura. Su centralidad se vincula con dos aspectos. Por un lado, es la indicación del firmamento, la posibilidad de conexión del cielo y la tierra, en tanto que la pirámide representa el *axis mundi*. Y por otro lado, su existencia es un supuesto de las condiciones de posibilidad a la vez anafórica y catafórica de ascensión del faraón, es decir de la salida del sol. Así toda esta simbología descansa en última instancia en el

uno de los sacerdotes de Ra. En la narración se proyecta la unión a los tiempos del rey Keops, M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings*, Barkeley - Los Ángeles - London, 1973-1980. Vol. I, pp. 215-222.

⁷ M. LEHNER, *The complete Pyramids*, Thames and Hudson, London, 1997-98, p. 35.

⁸ Sobre el simbolismo de la pirámide, J. Assmann. *Egipto. Historia de un sentido*. Abada. Madrid, pp. 77-79; M. LEHNER., *Ibid*, pp. 16-18.

⁹ M. LEHNER, *Ibid*, p.35.

¹⁰ Pir. 1657

mito de ascensión del rey, es decir que se circunscribe como su forma estructural, como su intimidad escatológica¹¹.

En el plano arquitectónico, la pirámide se yergue en una superficie rectangular en la cual se da su vínculo con construcciones adyacentes que colindan y se configuran en torno a ella. Además de estos vínculos externos, la pirámide presenta una configuración interna de suma importancia. La pirámide de Unas¹² y su complejo, y las de los reyes de la VI dinastía, presentan una *novedad histórica*, pues a diferencia de las pirámides clásicas, *contienen toda una epigrafía escatológica* grabada en las entradas, pasajes, paredes de las cámaras y antecámaras de cada una de ellas.

Por otro lado, con respecto a las transformaciones que se dan durante la V dinastía, es de notar como ha observado A. B. Bolshakov, que a mediados de esta Dinastía, asistimos a un proceso donde “decrece la importancia de la super-estructura de la tumba (pirámide) inmediatamente compensada por una atención concentrada en la cámara funeraria”¹³. En una perspectiva histórica de larga duración esto parece más que evidente. Sin embargo, en el preciso período de nuestro estudio, esto es de primer orden y podría perderse de vista fácilmente. Para Bolshakov la importancia creciente de la cámara funeraria se manifestará en la misma medida que decrece la importancia del *serdab*¹⁴. Si bien objetivamente se observa dicho proceso nosotros no creemos que esto altere a la estructura escatológica del culto. El *serdab* es de suma importancia, en tanto

¹¹ W. M. DAVIS, “The ascension-myth in the Pyramid Texts” en *Journal of Near Eastern Studies*. VOL. 36, Nro 3. London, Ontario. 1977, pp. 161-179.

¹² La Pirámide de Unas, fue llamada por los egipcios “perfectos son los lugares de Unas”, A. PIANKOFF, Op. Cit, pp. 8 y 9.

¹³ A. B. BOLSHAKOV, *Man and his Double in Egyptian Ideology of the Old Kingdom*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1997, p.121.

¹⁴ Al respecto Bolshakov hace el siguiente comentario: “el serdab dispuesto en un nicho de corte en el eje del borde de la pared, hizo posible colocar las estatuas de la tumba del propietario directamente en la cámara funeraria. Por lo tanto, parte de la tumba comenzó a asumir en cierta medida las funciones del serdab”, *ibíd.*, pp. 120. Dejando en claro que la cámara funeraria ha incrementado efectivamente su importancia en el culto funerario del difunto, tenemos que aclarar además que se relaciona con otro proceso no mencionado. Si esto es así, por lo menos lo es en parte, por que, la técnica de momificación y de los sarcófagos, ha evolucionado considerablemente. Anteriormente las estatuas del difunto, resguardadas por la falsa puerta y destinadas a la residencia del ka, tenían tal existencia que podían incluso compensar la falta o desmembramiento somático del cadáver, ahora en nuestra lectura esto podría relacionarse con la evolución de las técnicas de conservación del cuerpo. Como vemos los procesos objetivos no estarían alterando la estructura de las creencias.

que contiene la estatua donde reside el Ka del difunto, en varios casos se conectaba con la capilla del culto, por lo menos desde la VI dinastía. Además, el *serdab* mantiene estrecha conexión con la estela “falsa-puerta”, creación ésta de relevancia en lo que refiere al sentido de la capilla y su culto¹⁵.

Ciertos cambios en las creencias religiosas impondrán modificaciones en las creaciones tectónicas. El primer monarca de la V dinastía, Userkaf, instaura la costumbre de erigir un monumento al dios Ra asociado al culto funerario real: un obelisco *benben* cuyo origen está en la idea de la *colina primordial* simbólicamente idéntico al de la pirámide¹⁶. Sin embargo, esta identificación simbólica desde la perspectiva de su formalidad tectónica es totalmente *sui generis*.

UNA APROXIMACIÓN FENOMENOLÓGICA A LA RELIGIÓN EGIPCIA: EL KA COMO VITALIDAD TRANSUBSTANCIAL

Resulta paradójico que la categoría de “Vitalidad Transubstancial”¹⁷ que nuestro trabajo propone sea antes que nada un resultado, no una categoría a priori. Provisoriamente podemos decir, que el Ka teórica, fenoménica y efectivamente presenta una configuración ambivalente, ya que las modalidades de sus determinaciones no amputan su unidad íntima.

La categoría de VT se entenderá antes que nada en sus determinaciones. Este tratamiento se acerca al de R. Otto por lo menos en dos sentidos, uno sintético, y el otro traslativo¹⁸. El primero tiene que ver con que la categoría VT es prístina; el segundo es transitivo, en el sentido que se lo capta sólo por medio de “sucesivas delimitaciones”. Ésta guía al lector en el tránsito del abordaje. En otras palabras, las delimitaciones sucesivas permiten establecer el sentido religioso del ka -despuntar aspectos de su significado- a partir de las relaciones que establece con otras entidades (sentido transitivo). De esta manera su significado complejo es el resultado de la exégesis de sus múltiples aspectos -o manifestaciones-, antes que una categoría que antecede a la

¹⁵ *Ibíd.*, pp. 50-54.

¹⁶ M. LEHNER, *op. cit.*, pp. 34-35.

¹⁷ De aquí en más VT.

¹⁸ R. OTTO, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 2005, p. 17.

experiencia, es decir, *a priori*. El sentido sintético es la creación de la categoría como se ha indicado.

El uso de esta categoría requiere algunas indicaciones puntuales más que refieren a la metodología. Este estudio comprende un abordaje y una aproximación que concibe el objeto de estudio inseparable de su abordaje; en otras palabras, la forma del contenido. A las creaciones espirituales egipcias, se las comprende en sus *propios planos de referencia*, esto implica que nuestra metodología no se perciba *a priori*, como externa a su temática. Ahora bien, esto no sólo comporta a las fuentes primarias egipcias como el contenido, sino también a todo el tratamiento de nuestro concepto. Por lo tanto las asimilaciones simbióticas, las múltiples superposiciones y correspondencias, atraviesan toda esta exposición. Por eso, esta exégesis histórico-religiosa ensaya la captura del ka como entidad no aislable e inalienable de los restantes componentes de la religión egipcia, en tanto parte integrante de la totalidad de una expresión cultural multi-compuesta. Nos inclinamos por la noción de VT no como una propuesta apriorística, es decir como una hipótesis que guíe nuestra investigación, sino en tanto concepto de carácter flexible que nos permite llevar a cabo un análisis en muchas instancias diferentes. La dimensión de su flexibilidad consiste en que *permite su adaptación* a configuraciones desiguales y diferenciadas. En esta perspectiva, entendido como VT, el ka no es alma, espíritu, esencia, personalidad, deseo, o buena fortuna, sino todos esos significantes y muchos más¹⁹. Quizás nunca enfatizamos suficiente la riqueza de su significado, pero al menos podemos dejar manifiesta esta carencia.

En virtud de su importancia en la religión egipcia, funcionalmente podemos categorizar el concepto de ka como una idea-fuerza. En la medida que la categoría de VT es operativa en la pregunta por el cómo del ka, se realza su preponderancia sobre la aprehensión de los distintos aspectos del ka. Además de su importancia conceptual tiene una importancia empírica en la medida que asimila la disparidad de los contextos en los que aparece el ka en la fuente determinando en algún grado sus hierofanías. Apelamos en definitiva a comprender la solidaridad que une al hombre egipcio con el cosmos por medio de una de sus ideas-fuerza, el Ka, a través de la categoría de VT.

¹⁹ Faulkner propone todos estos conceptos, así como otros íntimamente vinculados, además de su inclinación fundamental de concepción del ka como doble (R. O. FAULKNER, *Diccionario conciso de egipcio medio*. Lepsius, 1996).

A la categoría VT la podemos escindir en partes. En una primera indicación preliminar podemos decir que la vitalidad comprende una idea determinante que se alcanza por su funcionalidad. Su delimitación es ciertamente dificultosa. Antes que nada este concepto se relaciona con la energía en un sentido muy amplio, que abarca tanta energía como existe en el mundo físico y natural y que, sin embargo, absorbe un sentido restringido. Ante todo, “no es” una *causae secundae*, es decir una causalidad despuntada “a partir de” y “por” la observación de la naturaleza, ya que la concepción egipcia del mundo no adhiere a la división moderna entre naturaleza y cultura.

Por vitalidad entendemos fundamentalmente la energía que se manifiesta en todos los fenómenos de la vida: el mundo vegetal, animal y mineral, la tierra, los fenómenos celestes, la vida en sentido general y lato, incluida la actividad del hombre, es decir, el cosmos en su totalidad, pero dotado de sacralidad. En sentido amplio se trata del “ánimo”, lo que mueve la vida en su dimensión de materia sutil. Los TP dan cuenta de esta idea cuando dicen que Geb cría a los dioses porque él es su ka: “Tú eres el ka de todos los dioses; tú los has tomado para poder criarlos; tú les permites vivir”,²⁰.

El segundo componente de nuestro concepto de transubstancial intenta expresar el despliegue del ka en las múltiples conexiones a partir de las cuales y en las cuales se configura, así como todos los ámbitos a los que su acción alcanza. En cierta medida esto ya está enunciado en el pasaje recién citado: “Tú eres el ka de todos los dioses”. Tal como lo advierte su sentido gramatical y etimológico, qué implican todos los traspasos que se dan vinculados al ka²¹: la transfiguración del faraón después de la muerte y su viaje al más allá, los riesgos que envuelve el viaje nocturno a través de la *Duat* (traspasos verticales), el culto al rey y a su ka, o cualquier evocación a ellos en su dimensión dualística (traspasos horizontales) entre otros. Este concepto del ka como VT en su andamiaje muestra una penetración cabal en el desarrollo de la vida. Conjuntamente a consumarse una penetración en todas las realidades significativas, la acción creadora del ka provoca la unión y asimilación de todas esas realidades. En este sentido la categoría de VT no es muy diferente de lo que J. Wilson, en un sentido más

²⁰ Pir. 1623

²¹ El diccionario de la real academia, dice al respecto de trans- (Del lat. *trans*).1 Pref. Significa 'al otro lado', 'a través de'. Como ejemplos da Transalpino, transpirenaico. Y advierte que: *Puede alternar con la forma tras-*. Traslucido o traslucido, trascendental o trascendental. También puede adoptar exclusivamente esta forma. Trasladar, traspaso. Ver Real Academia Española, DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA, Vigésima segunda edición, 2001, p. 2210.

general, propuso como teoría de la *consubstancialidad* para toda la percepción egipcia²².

Hemos señalado la función del prefijo “trans” al que se le acopla el adjetivo substancial, que implica su “en sí”, lo que “de propio” tiene el ka, su existir como auto-referencialidad, es decir, su aspecto esencial, lo que permanece y del que el prefijo “trans” es supletorio. Un fragmento de la Estela de Gebel Barkal ayuda a la comprensión de VT: “Señor de los países extranjeros, Tutmosis III (...). Conquisté los países del sur *por orden de su Ka* (de Amón) (...). El dios perfecto que conquista con la *fuerza de su brazo*”²³. La comprensión del ka por la VT queda inexorablemente manifiesta en este fragmento; por un lado la “esencia” del orden (Maat) “atraviesa” a otra tierra, por orden del ka de Amón, en tanto la vitalidad queda plasmada en la modalidad de la conquista, con la *fuerza de su brazo*.

En la consumación del readvenimiento de la realidad cósmica, el ka se halla *in actu* realizado en una multitud de interrelaciones que, en tanto sistema, permiten adecuar esa consumación como una *revelación* cósmica de carácter transhistórico.

LAS MANIFESTACIONES DEL KA

La primera epifanía del *ka* en los TP aparece en el conjuro 25, dirigido a Unas. En este primer conjuro vemos aparecer al ka en una hirofanía cuya modalidad de manifestación es consustancial con el Rey y con distintos dioses. Lo que en cierta forma apreciamos como un ideal dual dado por la manifestación simétrica y equilibrada del ka con los diferentes dioses y con el rey: su *reunión*. Esta homologación de la recitación que muestra al ka como un desdoblamiento de otro ser (dioses, rey) o viceversa resulta en un *epifanía mágica dual*, que no sólo deja en evidencia su modalidad dualística, sino también su modalidad dinámica como acción. De este modo la reunión sería un ideal dual, en el que el ka participa. El conjuro reza²⁴ :

“Alguien se ha reunido con su ka (doble)

²² J. A. WILSON, *La Cultura Egipcia*. FCE, México, 1980, p. 135.

²³ G. A. REINER y M. B. REISNER “Inscribed Monuments from Gebel Barkal” en ZÄS 69 (1933), pp. 24-39.

²⁴ Este conjuro se encuentra duplicado en los respectivos muros norte del pasaje a la cámara del sarcófago y de la cámara propiamente dicha en las pirámides de Pepi II y Unas.

Horus se ha reunido con su ka,
Seth se ha reunido con su ka,
Thot se ha reunido con su ka,
Dwn-anwy se ha reunido con su ka,
Osiris se ha reunido con su ka,
Hnt-irty se ha reunido con su ka,
Habiéndote reunido tú también con tu ka.
¡Oh rey, el brazo de tu ka está delante de ti!
¡Oh rey, el brazo de tu ka está detrás de ti!
¡Oh rey, el pie de tu doble está delante de ti
¡Oh rey, el pie de tu ka está detrás de ti!
Oh Osiris rey, te doy el Ojo de Horus para que
tu cara pueda ser provista por él;
el perfume del Ojo de Horus se ha
difundido sobre ti.” (Pir. 17)²⁵

Además del tiempo explícito en este pasaje, subyace un tiempo pasado en estado de comunión, que induce al difunto a un reencuentro, tras un estado de separación. Y en este sentido vemos que el Ka es el único componente de la personalidad que permite un reencuentro *post mortem* con el rey a diferencia del *Aj* y el *Ba*, que sólo aparecen en la existencia póstuma. Interesa fundamentalmente captar cómo se van estableciendo sucesivas correspondencias fenomenológicas primero entre el Ka y los dioses, y por último entre el Ka y el rey. El nexo aquí es la conjunción Hna²⁶ funcionando como elemento de unión.

Esta manifestación del *ka* como doble de los dioses y del rey, está condensada en la frase: habiéndote “reunido tú también con tu ka”. La coalescencia entre el Ka y los primeros cuatro dioses, Horus, Seth, Thot y Dwn-anwy, indica la unión sucesiva respectivamente con los cuatro puntos cardinales: este, oeste, norte y sur. Esta *orientatio escatológica* remite a la idea de la muerte. A diferencia de la concepción de finitud de la existencia de G. W. F. Hegel por ejemplo, la escatología egipcia niega la

²⁶ “Reunido con”, o “junto a” su doble, a su *ka*. A. GARDINER, *Egyptian Grammar*, Oxford, p.581; ERMAN, A., y GRAPOW, H., *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache*, Berlín, 1982, Vol. III, pp. 111 y 112.

muerte²⁷. En Egipto el agotamiento de la vida profana es solamente una crisis. Un pasaje de los TP aclara esta cuestión: “Alguien se ha reunido con su Ka”, y continúa “La gran protectora (Nut) (...) ella te prevendrá de cualquier carencia, reensamblará tus huesos por ti, juntará todos tus miembros por ti”²⁸. Aquí no hay duda de la íntima relación que hay, entre la reunión del rey con su Ka y el reensamble de sus huesos, es decir su realización existencial y por tanto la superación de la crisis intersticial entre la vida y la muerte. Las sucesivas uniones de los dioses con el Ka exaltan el porvenir, la condición del rey trasfigurado, devenido Osiris y que *conectivamente legitima* a su sucesor, Horus.

El sentido escatológico del conjuro está indicado por la trascendencia del rey, además de estarlo por la reunión de *jnt-irty* con su ka. De la expresión “*jnt-irty* se ha reunido con su doble” desprendemos la coalescencia del ka con *jnt-irty*, un dios de estructura celeste por antonomasia. De *jnt-irty* se dice que es el dios del firmamento cuyos ojos son el cielo y la luna. Si la luna en la noche no se manifiesta, se habla de su ceguera; por el contrario, si ella se manifiesta en su luminosidad se dice que él es “vidente” o “el que ve”²⁹. Esta interpretación queda confirmada inmediatamente por la aparición en escena de la diosa celeste por antonomasia: Nut³⁰.

Hay otro pasaje que no deja lugar a dudas de la identificación del rey con el ka: “no morirás y tú ka no morirás por que tú eres ka”³¹. Con respecto al texto que veníamos analizando anteriormente, estamos de nuevo ante la presencia de un elemento recurrente, que conecta diferentes generaciones de reyes y dioses, y en cuyo circuito el ka tiene un preponderante papel a la par del rey y de los dioses, como *su doble*, su desdoblamiento.

La divinidad del rey se entiende aquí por una equiparación con los dioses. Se nos presenta como una participación de esencias y se entiende mejor cuando se piensa

²⁷ G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*. FCE. México. 1966., p.119, identifica a la muerte como el “amo absoluto”. En Egipto se niega la muerte y de esta forma se crea cultura, J. ASSMANN, *Death and Salvation in Ancient Egypt*, Cornell University Press, New York, 2005, pp. 1-20. Sobre todo la idea de que el tiempo en la tierra es un tiempo corto *tp t3*, en cambio, el tiempo eterno de los muertos, es eterno *dt*, de ahí la diferencia de esfuerzos en la vida cotidiana para uno y otro plano, J. ASSMANN, *Egipto*. Op. Cit., pp. 87-93.

²⁸ Pir. 827-828

²⁹ H. JUNKER, *Der sehende und der blinde Gott*, Munich, 1942.

³⁰ Pir. 827-828.

³¹ Pir. 149.

en el destino póstumo del rey. El destino en el más allá, posibilitado en parte por la momificación, explica esta equiparación. Un pasaje de los TP dice: “tus huesos no perecerán, tu carne no enfermará, Oh Rey, tus miembros no estarán lejos de ti, porque tú eres uno de los dioses”³².

Sin embargo, el Ka es susceptible también de ser categorizado como fuerza vital. En la perspectiva de Frankfort el Ka es la fuerza vital, elemento fundamental de la integración de la sociedad y de la naturaleza³³. Además, en tanto fuerza del faraón el Ka funciona en el enlace entre las realidades inmediatas del mundo humano y las esferas celestes³⁴. El conjuro 600 es elocuente al respecto. Comienza con una aseveración enfática:

“Palabras dichas por Atum y Jepri:
Tú te levantaste en tu colina.
El fénix brilla por ti como fénix del benben
En la casa de de Heliópolis.” (Pir. 1652)

Se presenta a Atum emergiendo del Nun, cuando evoca una vez más el simbolismo aludido por la colina primordial. Sin hacer mención del ka, la recitación funde el inicio cósmico, el obrar del numen (Atum), como una superación del caos indiferenciado, esto es la marcha y la acción de las fuerzas vitales del mundo sensible, evocando si se quiere movimientos geológico-sacros, al hablar del alzamiento de la colina y cósmico-sacros al referirse al brillo del bn-bn. La recitación continúa ahora con el Ka en escena:

“Tú escupiste a Shu, tú expectoraste a Tefnut,³⁵
Tú pusiste tus brazos alrededor de ellos, como los brazos del kA
porque tú estás con ellos!

³² Pir. 725.

³³ H. FRANKFORT, *Reyes y Dioses. Un Estudio de la Religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que Integración de la Sociedad y la Naturaleza*, Madrid, 2004, pp. 98-100.

³⁴ *Ibíd.*, pp. 73-84.

³⁵ Los verbos escupir y expectorar parecerían iguales, y es claro su estructura morfológica es la misma, derivan de una misma raíz, sin embargo presentan diferencia: mientras que escupir castellanizado es *iss* expectorar es *tf*. K. SETHE. *Op. Cit.* Vol. II., pp. 373.

¡Oh Atum! Pones tus brazos a causa de ti alrededor de Pepi³⁶,
alrededor de esta construcción, alrededor de esta pirámide,
como los brazos del ka (Pir.1653)³⁷

Observamos ahora el accionar del dios Atum, por medio del abrazo, homologado al abrazo místico del ka que posibilita la perennidad de la pirámide. El Ka hace así posible la eternidad de ésta porque su vitalidad es sustancia y potencia. Pero además, la identificación del abrazo de Atum a la pirámide con el ka muestra que el Ka participa de la cosmogonía misma. La frase “Tú escupiste a Shu, tú expectoraste a Tefnut” se vincula con la creación del dios, de donde entonces podemos derivar la ecuación abrazo-creación. Esta interpretación se confirma por el hecho que a la pirámide se la identifica con la colina primordial. Esta identificación recíproca entre el ka, el rey y la pirámide en un juego inagotable da cuenta de la noción del ka como fuerza vital dotada de sacralidad, ya que la vitalidad por antonomasia es la de la creación misma. Si por resultado de esta breve exégesis, queda justificada la asociación Ka- fuerza vital, a su vez esta última nos deriva a la categoría de vitalidad sacro-cósmica³⁸.

Esta concepción se refuerza y enriquece en la continuación del conjuro:

“el existir del ka del rey Neferkara está en él³⁹, tensándose eternamente.
¡Oh! Atum tu protección está sobre este rey,
sobre su pirámide, esta construcción del faraón;
tú previenes que ocurra cualquier cosa mala contra él eternamente”.

Ahora bien, es sumamente sugestivo que cuando el pasaje expresa “Tú te levantaste en tu colina”, expresa el carácter andrógino por excelencia del dios, a saber la autocreación. Aludiendo al reciente supuesto observamos la identificación de Atum con la pirámide. Ya vimos que el simbolismo central de la pirámide es el de *ser* la colina primordial y que su existencia indicaba la estructura del firmamento, y se daba

³⁶ Neferkara.

³⁷ K. SETHE. Op. Cit, p. 373.

³⁸ En adelante VSC.

³⁹ ERMAN, A., y GRAPOW, H. Op. Cit. Vol. 5. , p. 468.

su función de *axis mundi*, es decir, de nexo entre el cielo y la tierra. En este sentido, asistimos a la presencia de una potencia (fuerza vital-ka) que es entre otras cosas fundamento cosmogónico del universo, dada una identificación cuatripartita: dios-rey-ka-pirámide.

Antes vimos que la solarización del culto y del ritual, ya está presente con regularidad desde la V dinastía. El ka participa como esencia de la estructura del cosmos. Esto aparece en los TP vinculando la ascensión del rey con la consagración de su pirámide para él y para su ka.

“Si vengo con mi ka, abran sus brazos a
mí, la boca de los dioses se la abrirá y le
pedirá subir al cielo, y subiré.
He venido como Wpiw”⁴⁰

El texto continúa:

“La consagración de esta pirámide y templo
a Pepi y a su ka. Lo que está en esta pirámide
y templo es para contener a Pepi y su ka”.⁴¹

Aquí una vez más tenemos que la consagración de la pirámide del rey con su Ka, es una reanudación de la irrupción de la energía primigenia, lo que ocurrió, *in illo tempore*. Lo que nos interesa es que el Ka participa esencialmente en la misma estructura del universo, en su renovación y permanencia, sin embargo ahora la consagración es lo que permite su existencia así como la del rey.

La identificación del Ka como esencia se ve incluso desde otra óptica, en otro pasaje de los TP. El pasaje reza:

“Horus ha cortado los fuertes brazos de tus enemigos
y Horus te los ha traído cortados,
Horus ha hecho salir a sus ka de ellos”⁴²

⁴⁰ Pir. 1276.

⁴¹ Pir. 1278.

La vindicación del rey tras su desmembramiento (asociación a Osiris, tras la muerte) se vincula con la desposesión de sus kAw a los enemigos del rey, por la mediación de Horus.

Aquí es clara la identificación del ser con su esencia, es decir la desasimilación del enemigo de lo que le es propio esencialmente sus ka. Al actuar de esta manera, vindicando al rey muerto (Osiris), Horus no hace otra cosa que amputar existencialmente al enemigo, desintegrarlo, ya que lo despoja de su motor existencial y vital. La inducción lógica de este pasaje es que si a los enemigos se los destruye separándolos de sus ka, de su esencia, al rey se lo vivifica, se le da vida cuando su ka está sano, es decir vivo.

CONSIDERACIONES FINALES

Un aspecto de suma importancia sobre la estructura del ka que ya fue sucintamente indicado es su ambivalencia, en el sentido que revela en la misma ontología del Ka una extrema heterogeneidad (sus determinaciones o sus atributos) y presenta a la vez la unidad sustancial que es el Ka por sí y en sí. Es decir que es una potencia que, en tanto entidad existencial para la espiritualidad egipcia, en sus apariciones se revela por doquier sin modificar su estructura, su poder. Los atributos del ka son ser o manifestarse como doble, fuerza o potencia vital y esencia. Un estudio empírico más amplio podrá determinar en qué medida estas ideas abarcan las hierofanías del ka.

Un punto que consideramos decisivo es que la propuesta conceptual sugerida aquí en la noción de *vitalidad transubstancial* se mostró antes que nada, como un resultado, exactamente lo contrario a una categoría a priori.

Este estudio nos ha llevado a consecuencias decisivas. Vimos, que el cosmos en su totalidad es susceptible de ser afectado por la existencia y actividad escatológica del ka, y en esta tónica es que la categoría de VT es pasible de ser identificada o al menos aludida por la categoría de VSC. Las ventajas del uso de esta última descansan y se fundamentan en dos factores: por un lado, desnubre el barniz filosófico que el uso de VT aparenta, y por otro deja al descubierto por medio de su superación, un concepto

⁴² Pir. 653.

que emerge como integridad enfatizando su carácter sacro y monista. El adjetivo “sacro” indica al Ka en tanto hierofanía y el adjetivo cósmico/a acentúa y *revela* el carácter monista del Ka, así como su inserción en una cosmovisión religiosa concreta. En definitiva, al contrario de lo que pasa con la construcción transubstancial, el uso de los dos adjetivos aludidos se afirma y existe en tanto categoría positiva, es decir afirmativa y autónoma.

Las interpretaciones de doble, esencia y potencia o fuerza vital no agotan las factibles y múltiples ideas a las cuales podría ser asociado el Ka. Es obvio que lo enunciado no aboga por una concepción meramente lexicográfica que se podría llevar hasta el infinito, aunque moderadamente y bien entendida es necesaria. Por otro lado, algunas de las clásicas comprensiones del ka, como genio o alma externa⁴³, entre otras tampoco son plenamente descartadas aquí. Todos estos conceptos atienden sin excepción a algún aspecto importante del ka. Lo que planteamos en este trabajo es que los *ámbitos* de manifestación del Ka y sus posibles asociaciones a otras figuras religiosas son vastas, y por lo tanto cualquier abordaje conceptual del Ka tendrá que prestar atención a este hecho⁴⁴. La fenomenología del Ka es ciertamente compleja y en cierto modo irreductible, asombra por los heterogéneos ámbitos en los que se despliega, y las entidades a las cuales se asocia, por lo que este estudio sólo puede abordar algunos aspectos del problema que muestran que el ka es un poder, un tremendo poder de extrema fluidez.

⁴³ Coincidimos con Bolshakov en el sentido de que algo que a marcado a la mayoría de las teorías del Ka fue “la absolutización de un determinado aspecto del ka con respecto a los demás y lo convirtió en la esencia de la idea algo que en realidad es mucho más multilateral”, op. cit., p. 128. P. Kaplony también resalta la extrema heterogeneidad del ka. A nuestro entender el problema es su extremo pesimismo, al respecto de una definición positiva. En ese sentido sostiene que cualquier definición da cuenta de uno de sus aspectos, sin más esclarecimiento que el de dejar en claro que el ka es un aspecto humano y divino a la vez “Als macht im leben ein Aspekt von Maschen und Gottern”, “Ka”, “Ka-Haus”, en *Lexikon der Agyptologie*. III., pp. 275-282, 284-287. Sobre el ka como alma externa G. Van der Leeuw. “External soul, Schutzgeist und der ägyptische Ka”, en *ZÄS* 54. 1918, pp. 56-64; *Fenomenología de la religión*, pp. 279-278. En tanto que la asociación del ka con la idea de genio, y más concretamente genio romano (“genio”: *Schutzgeist*) se la debemos a G. Steindorff, “Zur Ägyptische Religion”, en K. Baedeker. *Ägypten. Handbuch für Reisende*, Leipzig, 1897, PP. CXXXVII-CLI; “Der Ka und die Grabstatuen”, en *ZÄS* 48. 1911, PP. 152-159.

⁴⁴ Algunas asociaciones del Ka: con la reproducción ka “toro” – *kat* “vagina”; con la magia *khawwt*; al trabajo *kat* (estas palabras están castellanizadas no transliteradas) R. O. FAULKNER. Op. Cit., pp. 179, 283; ERMAN, A., y GRAPOW, H. Op. Cit. V, pp. 93 -101, 175-176.

