

## Himnos caníbales y tierras duplicadas. Dualidad, tiempo y silencio en la religión egipcia antigua

Caridad PÉREZ-ACCINO – José. R. PÉREZ-ACCINO

Psicóloga – Birkbeck College, Universidad de Londres  
ubcesay@ccs.bbk.ac.uk

Míos son los cielos y mía es la tierra; mías son las gentes, los justos son míos y míos los pecadores; los ángeles son míos, y la Madre de Dios es mía y todas las cosas son mías, y el mismo Dios es mío y para mí, porque Cristo es mío y todo para mí. Pues, ¿Qué pides y buscas, alma mía? Tuyo es todo esto y todo es para ti.

(Juan de la Cruz, *Dichos de Luz y Amor*, 26)

El silencio se presenta como un campo de estudio y comentario en el contexto que nos ocupa como ligado a la experiencia mística. Es en ese estado en el que parece producirse una fusión *con* o *en* otra realidad. La lectura que las diferentes religiones hacen de esta realidad configura la expresión externa del fenómeno, pero no la base del mismo. Su relación con el estado místico parece fundamentarse en que ese estado de conciencia es el resultado de entrar voluntaria o involuntariamente en contacto con un plano o una esfera de la realidad que está «por encima» o «más allá» de aquellos generalmente considerados como reales<sup>1</sup>. Pero tanto el fenómeno místico como el silencio se ubican naturalmente en los límites del lenguaje, en los cuales su inefabilidad es una característica que los hace reacios a la definición y concreción.

El origen podría rastrearse en la noción de pensamiento dual. El modo de pensamiento dual se configura como consecuencia de hábitos perceptivos que conforman la realidad que es integrada por el sujeto cognoscente. También supone la creación de estructuras mentales que propician la creación de realidades excluyentes y, en definitiva, establece fronteras y límites entre las diferentes categorías y conceptos que articulan la imagen cognitiva de la realidad<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> R. Assagioli, *Psicosíntesis: ser transpersonal: el nacimiento de nuestro ser real*, Madrid, 2000.

<sup>2</sup> N. Block, G. Güzeldere, y O. Flanagan (eds.), *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, Cambridge, Mass. MIT Press, 1997. V. tb. W. G. Lycan (ed.), *Mind and Cognition: An Anthology*, Malden, 1999.

La psicología evolutiva establece una serie de pautas y etapas en la construcción de un concepto de «yo». Desde el inicio embrionario en el que el niño está subsumido e indiferenciado con la madre, diversas etapas le construyen la idea de sí mismo. Una primera diferenciación tiene lugar con el parto, en el que la separación física de la madre rompe la unidad anterior. En una etapa posterior se produce una separación emocional al ser consciente que las emociones sentidas por él no tiene forzosamente que ser compartidas por la madre. Este proceso de gradual separación se profundiza con la separación intelectual en la que el niño es consciente de su propia relación intelectual con el mundo que le rodea y que es independiente de la que la propia madre tenga. La propia identidad se ve reforzada, típicamente en la adolescencia, por una identidad de grupo que parece proporcionar seguridad e independencia. La madurez se alcanza cuando la identidad colectiva es sustituida por la individual y la seguridad no se busca en la comunión colectiva sino en el propio individuo<sup>3</sup>. A partir de esta construcción el camino a seguir sería una evolución simétrica y gradual de «destrucción del yo» que restituyera al individuo a un origen indiferenciado análogo pero no semejante al original.

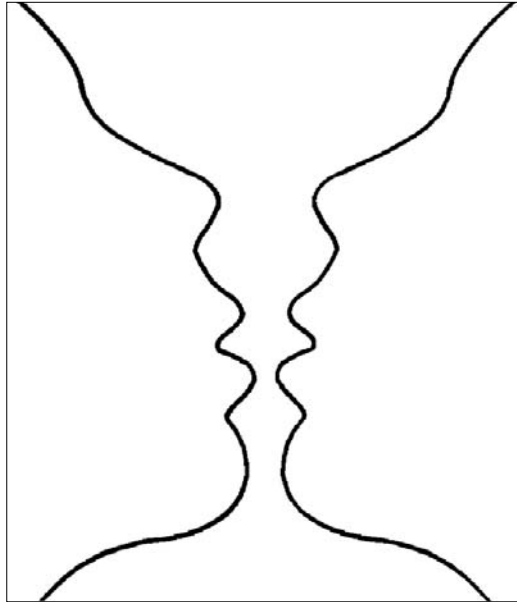
El pensamiento dual se basa en la conceptualización y categorización de realidades mutuamente excluyentes. Sus consecuencias más directas son las ideas de tiempo, ritmo y causalidad. La noción de tiempo integra la percepción de que la ocurrencia de un determinado evento en un punto temporal no tiene lugar en otro simultáneamente. De tal manera, los eventos que componen la realidad percibida por el individuo tienen lugar en una secuencia excluyente, uno detrás de otro. Algo ocurre «ahora» pero no puede ocurrir al mismo tiempo «ahora» y «antes». La noción de transcurso de tiempo se genera a partir de la pulsación constante de este hábito perceptivo. Dado que los eventos ocupan una secuencia en la percepción del individuo, como correlato la causalidad los hila. Algo ocurre «ahora» porque algo ha ocurrido «antes».

El lenguaje participa de este carácter dual en cuanto que la articulación de la palabra se opone a la existencia de la no-palabra, es decir, en el contexto que nos ocupa, el silencio se concibe como percepción mutuamente excluyente. De hecho, se podría establecer una oposición entre la noción de palabra-*logos* y la de silencio-no palabra de un modo paralelo al que la teoría de la Gestalt propone entre forma y fondo. Los clásicos experimentos de percepción de esta escuela permiten observar cómo los límites entre dos percepciones contrapuestas, como la conocida figura que aquí se presenta, son mutuamente contrapuestas y no es posible percibir ambas figuras, la copa y las caras a un mismo tiempo. La Gestalt denomina a este fenómeno *percepción multiestable*, que es la tendencia de las experiencias perceptuales ambiguas a saltar de una a otra percepción constantemente<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> E. Ericsson, *Sociedad y Adolescencia*, Buenos Aires, 1972.

<sup>4</sup> B. J. Scholl, "Objects and attention: The state of the art.", *Cognition* 80, 1-2 (2001), pp. 1-46.



Entre las dos percepciones del dibujo arriba indicado hay una línea que es el límite entre las figuras. Esta línea es el límite tensionado entre las dos percepciones cuya existencia simultánea es imposible en la mente del observador. De manera similar, el límite entre forma y fondo, *logos* y silencio, tiempo y ausencia del mismo se ubica en un campo que separa a las percepciones mutuamente excluyentes proporcionadas por el pensamiento dual.

El desarrollo del pensamiento dual genera una red semántica que proporciona un contexto teórico para el desarrollo de una serie de hábitos perceptivos. La palabra *logos* genera la conceptualización, el ritmo produce el tiempo y la polaridad entre perceptos contrapuestos la tensión que se sitúa en la zona intermedia y ambigua. Todos estos conceptos se hallan interconectados en la experiencia cognitiva del individuo componiendo un mapa en el cual se integran la experiencia de la realidad.

Lo anterior nos presenta un escenario de análisis en el cual las ideas de dualidad, tensión, el concepto de tiempo y, finalmente, el de silencio constituyen los ejes de la percepción y conceptualización del mundo. La experiencia intelectual del Egipto antiguo parece ofrecer una visión significativa de cada uno de ellos a manera de ejercicio de praxis histórica de una visión del mundo extremadamente longeva enraizada en la observación de un presente peculiar.

La dualidad parece consustancial al concepto de la nación Egipcia misma, y no es sólo porque su geografía tradicional se divida en Alto y Bajo Egipto y que un buen número de instituciones se encuentren o duplicadas en ese ámbito geográfico o bien nombradas como dobles usando la desinencia nominal de dual. «El doble granero», «la doble gran casa» son expresiones conocidas. Ni siquiera se trata de la existencia

en el contexto religioso del concepto de *ka* o «doble» del difunto, dotado con una extensa iconografía que no es relevante aquí. Estas y otras peculiaridades de la religión egipcia no son sino manifestaciones de un escenario de partida que ha dado forma a la experiencia de la comunidad humana asentada a orillas del Nilo desde la oscura y lejana prehistoria y que, cuando nuestros ojos modernos comenzamos a vislumbrarla en documentos y monumentos históricos, por muy antiguos que nos parezcan, no son sino reflejos cristalizados de una experiencia mucho más arcaica.

La cultura egipcia es un caso muy particular de adaptación a un medio físico dado y no repetido en el transcurso de la experiencia humana sobre el planeta. Los pueblos y las naciones se extienden sobre la superficie de la tierra como una mancha en dos dimensiones, en todas direcciones hasta topar con elementos que limitan o detienen su desarrollo. En ocasiones estos elementos que determinan la extensión de una determinada cultura son geográficos, un mar, una cadena de montañas o una zona boscosa impenetrable. En otras ocasiones la presencia de otras comunidades humanas, a su vez determinadas quizá por hitos geográficos en su posición sobre la extensión del territorio, son quienes coadyuvan a la delimitación de la comunidad primera. La experiencia de la especie humana a orillas del Nilo es radicalmente diferente no en cuanto al proceso de limitación por parte de los hitos geográficos, sino en cuanto a que es la propia geografía la que ha determinado que las comunidades humanas habiten un mundo que, formalmente, sólo muestra una dimensión, una línea, sin apenas extensión.

El territorio que ocuparon las comunidades prehistóricas egipcias a lo largo del valle del Nilo en épocas posteriores al Neolítico es único en cuanto a su disposición espacial. En ocasiones ha sido definido como un largo oasis. El hábitat, merced a la desecación progresiva del medio ambiente en los periodos más antiguos de la prehistoria forzó la concentración de grupos humanos en las orillas irrigadas del río. Estos grupos hubieron de enfrentarse a varios obstáculos para su asentamiento y desarrollo. La selva acuática ribereña que flanqueaba las orillas del río fue colonizada y las marismas pobladas de plantas y animales relegadas a las fronteras norte y sur del territorio establecido por cada comunidad. Norte y sur porque la geografía ofrece en el valle del Nilo unos límites naturales en el sentido este y oeste, que son las montañas que separan el valle del desierto. Las comunidades humanas egipcias encontraron pronto que la radical estructura de su entorno era la que separaba, por medio de las montañas, a la llanura fértil irrigada periódicamente por la crecida del río y el desierto que se extiende más allá de la barrera montañosa<sup>5</sup>.

Ambas tierras se definen por oposición dual. Lo que ocurre en una de ellas se contrapone en fondo y forma a lo que tiene lugar en la otra. En la llanura hay agricultura y en el desierto no. A orillas del río hay vida y en el desierto muerte, en la zona

---

<sup>5</sup> Para una visión de conjunto de la prehistoria y de los momentos previos a la unificación de Egipto v. B. Midant-Reynes, *Préhistoire de l’Égypte: des premiers hommes aux premiers pharaons*, Paris, 1992 y A. Pérez Largacha, *El nacimiento del estado en Egipto*, Alcalá de Henares, 1993.

habitada hay orden y sociedad mientras que en el desierto lo que hay son animales salvajes peligrosos, miedo y soledad. Los animales de la zona agrícola son beneficiosos mientras que los del desierto son peligrosos. El mundo creado y ordenado se extiende a orillas del río, lo increado y desordenado más allá de las montañas. Esta realidad es la que se impone a la experiencia humana en un hábitat tan peculiar<sup>6</sup>. Por lo tanto, la noción de que lo que rodea al hombre tiene dos vertientes contrapuestas e irreconciliables es inmediata a la percepción del ser humano egipcio permitiéndonos poner esta circunstancia en relación directa con la definición de dualidad presentada previamente. Si la dualidad parte de la coexistencia de dos certezas en la mente que son mutuamente excluyentes, las dos vertientes de la experiencia humana egipcia en su hábitat lo son igualmente. El origen de una concepción del mundo basada en la oposición entre estas dos nociones contrapuestas tiene mucho que responder ante el evidente desarrollo posterior de las instituciones cuyo nombre alude a la idea de dualidad, tales como las que se han mencionado antes. La sola mención de la naturaleza dual de algo evoca inmediatamente la idea de lo completo.

La noción de dualidad en la noción intelectual egipcia se ve elaborada y profundizada por otros elementos que también pueden ser puestos en relación con el escenario teórico presentado al comienzo del presente trabajo. El esquema geográfico presentado en el cual el hábitat humano original a orillas del río Nilo está limitado por las montañas que lo separan del desierto en el sentido este-oeste y con las comunidades vecinas en el norte-sur se completa con la presencia de dos vectores naturales que señalan a la vez que unen los límites del mundo habitado, a la vez que los señalan como duales en sí mismos. El río fluye de sur a norte, estableciendo un nexo de unión entre estos dos puntos cardinales, de la misma manera que el curso del sol recorre el cielo de este a oeste, amaneciendo en uno de los límites del mundo creado y desapareciendo por el opuesto. Ambos vectores se entrecruzan de un modo idealmente axial. Este eje generado por los vectores mencionados genera espacios cuadrangulares.

La dinámica de movimiento de los dos vectores móviles en el espacio definido por los elementos anteriormente descritos permite encardinarlos en el seno de un marco referencial espacial dado. La unidad básica de habitación del ser humano a orillas del valle del Nilo es, pues, ese marco constituido por las montañas, las orillas del río y la corriente del río mismo. Como se mencionó anteriormente, la secuencia y el ritmo que caracterizan a ambos elementos, el curso del sol y la corriente de agua, devienen en correlatos intelectuales relacionados con el ritmo y, eventualmente con el concepto de tiempo. La naturaleza dual del tiempo egipcio parece estar reflejada en este origen. Los vectores de movilidad descritos aúnan en su naturaleza tanto la idea de linealidad temporal como la de ciclicidad. De la misma manera que el curso fluvial del Nilo siempre transcurre de Sur a Norte sin detenerse y sin retroceder (linealidad), ese mismo curso crece y se desborda una vez al año (ciclicidad). El curso del sol también participa de estas características, puesto que su avance en el

---

<sup>6</sup> H. Kees, *Ancient Egypt: a cultural topography*, Chicago, 1961.

cielo es constante y nunca se detiene ni retrocede (linealidad) además de aparecer cotidianamente en el horizonte oriental para dar luz a un nuevo día (ciclicidad). Los conceptos egipcios de *djet* y *neheh*, ambos empleados para expresar la idea de eternidad parecen sugerir, entre otras, estas nociones, especialmente si observamos que los determinativos que les acompañan son una de las riberas del río, lineal y continua, y un disco solar, cíclico por excelencia<sup>7</sup>.

Con todo, la presencia de este segundo vector móvil, el curso solar, ante los ojos del egipcio antiguo se cruza en ángulo recto con el anteriormente descrito, esto es, el del río. La movilidad de los dos elementos, de Este a Oeste uno, de Sur a Norte el otro genera un eje geométrico cuya resultante es un espacio cuadrangular. La geometría es tozuda y la intersección axial de vectores genera estos espacios cuya observación no existe en la naturaleza. Un espacio cuadrangular es algo generado, es algo perteneciente al proceso de creación y refleja la acción y el efecto de este proceso liderado por el monarca de acuerdo a los deseos de los dioses.

Los espacios habitables por la comunidades primitivas se articulan en el espacio y en paisaje de acuerdo a unidades idealmente cuadrangulares, limitadas por las montañas al Este y a Oeste y por las comunidades vecinas al Norte y Sur. La unificación del país no es sólo la fusión de las comunidades políticas predinásticas en una única forma, sino especialmente, la eliminación de los límites físicos entre ellas (Haanen 2002). Los espacios intersticiales situados entre las comunidades primitivas egipcias debieron configurarse como tierras de nadie en las que ni se habitaba ni se cultivaba. Uno puede traer a colación la noción medieval ibérica de tierras de frontera, con el desierto del Duero como ejemplo más señero, para poder visualizar esta situación. El caso es que en el valle del Nilo las tierras intersticiales al no ser cultivadas estaban con toda probabilidad llenas de plantas y de aves salvajes. Estas áreas liminales configuraban los límites meridional y occidental entre las comunidades y el hecho de no ser tierras cultivables sino áreas de selva y marismas ayudaría a construir la idea de que el ser vecino habitante del otro lado de esas marañas de plantas y animales salvajes, zonas en las que la caza entre animales era la norma al contrario que en las zonas ordenadas «cuadrangulares» de cada comunidad, era también un ser ajeno al orden y por lo tanto, enemigo. Esta situación general, si se acepta, tendríamos que convenir en que fue la norma durante los miles de años de habitación humana a orillas del Nilo previos a la unificación de unidades de habitación y de estructuras políticas. No sería extraño, pues, en este escenario, el comprender el porqué de la significación simbólica de las selvas de papiros y juncos en el imaginario egipcio antiguo ni, especialmente, la razón que harán del poderoso papel que jugará el delta del Nilo con sus inmensas extensiones de marismas y marjales un ele-

---

<sup>7</sup> G. Englund, “Gods as a Frame of Reference. On Thinking and Concepts of Thought in Ancient Egypt”, ed. G. Englund, *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions*, Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen, 7-28, Uppsala: Academiae Ubsaliensis. Acta Universitatis Upsaliensis, Boreas, 1989.

mento fundacional en la mitogénesis de la monarquía egipcia como evento histórico que pone punto final a la prehistoria del valle del Nilo. La eliminación de este último límite, de la última frontera poblada de marismas se construiría a los ojos de los historiadores egipcios de su periodo como el evento fundacional de una nueva situación en la que todos los límites del valle del Nilo habrían desaparecido, y, por lo tanto, todos los egipcios serían ya una sola clase de seres humanos, completando la creación. Algo de esta primitiva estructura espacial dividida en áreas nocionalmente cuadrangulares podría reflejarse en la estructura histórica de los nomos y provincias egipcias y, de un modo más concreto, en la delimitación que Akhenaton lleva a cabo en Amarna por medio de las estelas erigidas en los límites montañosos que configuran un espacio ideal de esta forma descrita dedicado al dios Atón.

Las consideraciones geométricas de análisis espacial del hábitat de las antiguas comunidades egipcias prehistóricas expuesto anteriormente pueden rastrearse en la arqueología. En el Egipto de la cultura de Naqada II, unos 4.000 años antes de nuestra era y 1.000 años antes del origen del Estado faraónico, puede observarse cómo la cerámica nos presenta el entorno natural de las comunidades humanas. La decoración típica es animalística, como corresponde a una cultura en estrecho contacto con el mundo natural que le rodea, pero también a una presencia notable de las actividades cazadoras en el seno de la vida diaria de las comunidades. La decoración cerámica también reproduce plantas acuáticas de las que parecen establecer los límites de las comunidades. Especialmente notable es el caso de un vaso en el cual la decoración reproduce una escena esquematizada que se corresponde con el escenario geométrico espacial anteriormente propuesto. En él pueden observarse una corriente de agua, el Nilo sin duda, una cadena de montañas y a ambos lados de ésta la imagen del sol, probablemente la representación de los puntos del horizonte por los cuales el astro aparece y se pone. Se trata de la condensación de los elementos básicos ya descritos con anterioridad. Quizá lo más significativo de este tipo de cerámica prehistórica egipcia es el hecho de que las representaciones a las que parece referirse nos hablan del mundo de los límites de la comunidad humana, algo especialmente relevante si consideramos que su procedencia es funeraria, siendo la muerte el límite más claro de la actividad del ser humano.

La relación del espacio geográfico con la idea de *logos* como correlato a la dualidad se basa en algunas características especiales de la plasmación material de la palabra egipcia, es decir, los signos jeroglíficos. La iconicidad de estos signos, la capacidad que nunca perdieron de transmitir su significado sólo con su imagen y sin portar siempre necesariamente carga fonética alguna (dependiendo de las circunstancias del signo) permite vislumbrar conexiones más o menos explícitas de su relación como fenómeno transmisor de una determinada concepción del mundo. Los signos jeroglíficos egipcios son un conjunto estructurado de imágenes que representan seres humanos o partes de los mismos en diversas actitudes, animales, plantas, utensilios, edificios, o fenómenos de la naturaleza. El mundo que rodea al egipcio antiguo está representado en el corpus de signos de una determinada época. La lec-

tura de los signos se realiza fonéticamente con una combinación de sonidos mono, bi y triconsonánticos de operatividad peculiar. Sin embargo, la mayor parte de los signos jeroglíficos del corpus de un determinado periodo lo constituye el grupo de los llamados determinativos, que no aportan carga fonética alguna a la palabra pero que, sin embargo, sí contribuyen a la misma con signos que especifican de un modo general el sentido de la misma. Estos signos nunca podrían sustituir a la palabra completa con los signos fonéticos salvo en casos especiales en los cuales la palabra es suficientemente conocida y obvia en el contexto en el cual aparece. El sistema de escritura egipcio (incluido no sólo el jeroglífico sino también el hierático y el demótico) nunca se deshizo de los signos determinativos en los 3.500 años de vigencia, lo que parece una buena prueba de la consustancialidad del sistema con la intención de la invención original.

La ubicación de los signos jeroglíficos en el campo que ocupa el texto se realiza de manera muy similar a como los referentes materiales de los signos lo hacen en el mundo creado y ordenado. La apariencia de los campos irrigados es la de una sucesión de espacios cuadrangulares, análogos al hábitat ideal generado por la intersección de los dos vectores fundamentales del espacio ideal ya mencionados. Los signos jeroglíficos se disponen en columnas (los ejemplos más antiguos) o en filas delimitadas por líneas que los separan de manera que los propios signos se encuentran tan encajados entre dos límites físicos como el espacio habitable de cada comunidad egipcia primitiva. No se disponen en una secuencia lineal como las letras, sino que se agrupan y acomodan de manera que formen grupos de forma cuadrangular con la mínima pérdida de espacio posible. Estas formas cuadrangulares, como ya se ha mencionado, parecen un reflejo del ordenamiento territorial de Egipto en época histórica y la idea de que la situación real del país encuentra un correlato en el modo de expresión parece convertir la escritura jeroglífica en una metáfora efectiva del mundo del egipcio antiguo elevando la iconicidad del sistema al máximo grado posible.

La superación de la dualidad originaria de la concepción del egipcio de su mundo se centra en la figura del monarca. Como ya se ha mencionado, la expresión de la dualidad en forma de conceptos dobles parece expresar la idea de compleción, abarcando todas las formas posibles de existencia, incluida, debería explicitarse, la no existencia. En tal escenario una expresión que aluda a «las dos tierras» debe ser entendida como una alusión la totalidad de las tierras actual o potencialmente existentes. Así, un título o epíteto común del monarca como *neb tawy* «señor de las dos tierras» merece algo de atención. En primer lugar la traducción «dos tierras» se expresa en egipcio con una terminación de número dual masculina en *-wy* lo que hace referencia a nombres de objetos cuya existencia natural es doble o dual. En el caso que nos ocupa, el sustantivo *ta* se refiere (y su signo describe icónicamente) una lengua de tierra arenosa que no es otra que la ribera del río. La configuración del país egipcio en la antigüedad tiene como otra de sus características únicas el hecho de estar constituido fundamentalmente y en su origen histórico en dos orillas que no poseen más contacto físico que el proporcionado por las embarcaciones fluviales



que las conectan. De esta manera a la idea de una expresión totalizadora como dual se une en este caso la muy tangible realidad de un país dividido en dos partes gemelas separadas por un río. El nombre *nb*, con el que comienza el título referido se traduce como «señor». A este sentido generalmente aceptado hay que añadirle o matizarle que más que un título se trata de una descripción porque la palabra expresa la condición de «dueño» y de ahí se pasa a un significado secundario en títulos honoríficos, generalmente de dioses y reyes. El objeto representado es una cesta, un contenedor, y el sentido icónico del signo deja a las claras que se trata de este significado («el que contiene en su interior») el que mejor representa la idea de «dueño» primero y posteriormente «señor». La figura del monarca se configura a través de este epíteto como quien contiene a las dos tierras y, por lo tanto quien las aúna y las subsume en su persona, superando en su persona la dualidad natural de las mismas.

La superación de la dualidad en la figura del monarca se manifiesta también en relación con su representación física en la fachada de los templos. Estos se sitúan idealmente en Egipto en posición perpendicular al río de tal manera que su curso pase frente a la fachada del mismo (a menudo unida a él por un canal) y los pilones que flanquean la puerta ejerzan las veces de montañas idealizadas. Esta ubicación es ideal porque el río no siempre fluye de norte a sur. La construcción de los templos los sitúa en la intersección entre los dos vectores antes mencionados, el curso del río y el del sol, de tal manera que mientras que la corriente del río corre frente a la puerta del templo es el curso del sol el que recorre longitudinalmente su eje, pasando idealmente por la puerta del mismo entre los pilones de su fachada. El templo, pues, se halla situado en equilibrio sobre ambos vectores. La clásica representación del monarca en este punto es, con frecuencia, una de las manifestaciones más relevantes de la plástica monárquica egipcia, y en la mayoría de los casos esta representación está duplicada, de manera que son los dos las estatuas del monarca que se pueden encontrar en la fachada<sup>8</sup>. En esta pose clásica, a menudo referida como «coloso», el monarca se halla sentado sobre el trono, su asiento natural. La posición de la estatua en este contexto señala la convergencia de ambos vectores, el del río, que pasa por delante de las mismas, y el del sol, que lo hace sobre ellas. El monarca se sitúa, pues en el contexto del templo, esto es, el punto de acceso al espacio ideal habitado por los dioses en una situación de confluencia y equilibrio de ejes y espacios. Los vectores fundamentales ya mencionados y los espacios duplicados de la realidad circundante y el hábitat de la divinidad, incompatible con la experiencia humana cotidiana y terrenal.

El rol de superador de la dualidad del monarca queda además explicitado en este escenario por otra circunstancia que se da frecuentemente en el mismo contexto físico descrito en el párrafo anterior. El costado del trono en el que está sentado el rey muestra una escena en la que dos figuras generalmente identificadas como figuras de fertilidad relacionadas con la inundación atan simbólicamente las dos plantas

---

<sup>8</sup> B. E. Shafer (ed.), *Temples of ancient Egypt*, El Cairo, 1998.

emblemáticas de las dos tierras egipcias. La acción recibe en egipcio el nombre de *sma tawy*, generalmente traducido como «unión de las dos tierras». La estructura gramatical de la expresión, sin embargo, permite una mejor traducción si se vierte *sma* no como un sustantivo sino como un participio, de los que la lengua egipcia muestra en abundancia especialmente en el caso de los títulos y epítetos aplicados a la figura del rey y sus dignatarios. En este caso la traducción sería «el que une las dos tierras» y permitiría un mejor contexto para los numerosos ejemplos de la escena en la cual esta expresión viene precedida por el nombre del monarca de tal modo que se pueda observar y leer ambos elementos, nombre y epíteto, como un todo.

La expresión del nombre del rey tiene una vertiente que es relevante para el discurso que estamos realizando aquí. La cultura egipcia no usó nunca una cronología absoluta para el cómputo de los años, sino que se basó en las diferentes monarquías para llevarlo a cabo. Los años se contaban en virtud del nombre del rey encerrado en un signo especial que modernamente se denomina «cartucho» pero que en egipcio antiguo recibía el nombre de *shenu*, es decir «rodeado». La naturaleza del signo y su origen circular han permitido relacionarlo con la idea del curso solar, el cual rodea todo lo que existe. No es necesario incidir una vez más en las ideas ya mencionadas de dualidad y ritmo como fundamentales para la concepción de la idea de tiempo. El nombre del monarca, empleado para la medición del tiempo como lo es en la cultura egipcia antigua, es un aspecto más de su posición en equilibrio y tensión entre los elementos vectoriales y estructurales de la experiencia humana egipcia de su propio mundo. El nombre del monarca egipcio que va encerrado en un cartucho es el que generalmente se denomina *praenomen* o nombre de trono, generalmente contrapuesto al *nomen* o nombre de familia. Ambos van rodeados por un cartucho pero sólo el primero de ellos encierra un disco solar. El nombre que contiene es el utilizado por los egipcios para denominar al ocupante del trono. La traducción de dicho nombre siempre es una frase que expresa la relación del monarca con el principio creador, de ahí la presencia del disco solar. Así, todos los nombres de trono relacionan a la persona del monarca con el elemento generador del tiempo. Este uso del *praenomen* para el cómputo cronológico contiene otro aspecto, y es que el nombre de trono no se repite, para evitar confusiones en las fechas a las que se refiere. Los *praenomina* de los monarcas egipcios son, en principio, únicos. En los más de tres mil años de historia escrita egipcia sólo un puñado de nombres de trono aparecen dos veces y, cuando se da este fenómeno la distancia cronológica entre los nombres es de miles de años, previniendo así cualquier posible confusión. El nombre de trono, además, va precedido del título *nswt-bity*, que es el nombre egipcio del cargo de monarca. Cuya traducción es literalmente «el que pertenece a la caña y a la abeja». Desde el comienzo del desciframiento de la escritura jeroglífica este nombre se ve traducido como «rey del Alto y del Bajo Egipto» a partir de una traducción de la sección correspondiente de la Piedra de Rosetta cuya expresión más literal sería «rey de la tierra alta y de la tierra baja». La tendencia actual es considerar el título menos como una alusión territorial a las tierras del delta y del valle y más como una

alusión que comprendería la dualidad general del mundo, entendiendo como tal las alturas montañosas del horizonte y las llanuras aluviales del río, el desierto y la civilización e incluso, pero no exclusivamente, a las tierras del delta y las del valle. La expresión escrita del nombre único del rey deviene, por lo tanto, en una fórmula que unifica las dualidades, contiene los elementos configuradores del tiempo y, con el sentido literal de *shenu* «rodear», establece los límites del espacio en el cual lo anterior toma forma<sup>9</sup>.

El aspecto espacial del nombre y la persona del monarca se manifiesta con frecuencia en la iconografía clásica egipcia cuando nos ofrece representaciones del monarca en contacto con elementos que representan el exterior del mundo creado. Una imagen clásica es la del rey cargando militarmente contra una montaña de enemigos. Aunque la base de esta representación iconográfica podemos encontrarla en la llamada tableta de Den, o incluso en la misma paleta de Narmer en la cual el monarca golpea a un enemigo extranjero caído a sus pies, la imagen evoluciona con la introducción del caballo y el carro de guerra a comienzos del Reino Nuevo. Una arqueta para guardar muy apropiadamente las sandalias reales encontrada en la tumba de Tutankhamon presenta la imagen clásica del monarca en su carro cargando sobre los enemigos. La imagen en sí presenta al rey junto con su arma como la frontera viva entre dos mundos absolutamente contrapuestos. Tras de él se encuentra su ejército en formación regular, representado en la peculiar manera que ofrece la perspectiva egipcia encuadrado en espacios cuadrangulares. Ante él, ya pisoteados por los cascos de su caballo se hallan los enemigos asiáticos, aunque en el montón sin orden que presentan se puedan distinguir tipos raciales de diversas procedencias. La montaña que representan toma la forma de un signo jeroglífico que no es sino la cadena montañosa que separa el desierto de la llanura vista de perfil. Lo más relevante al argumento que aquí se presenta es que la propia imagen del monarca sirve de frontera entre ambos mundos, pero además la esencial diferencia entre ambos mundos se destaca porque únicamente aparecen textos jeroglíficos tras de la figura del monarca y de su carro. De alguna manera, se puede sugerir que el rey forma la frontera entre los dos mundos, su mera presencia convierte en ordenado lo caótico y que, además, ese mundo ordenado es expresado por medio de una escritura que, como se ha mencionado más arriba, es un reflejo directo del mundo que representa. El mundo ordenado se caracteriza por ser expresado por un sistema de escritura ordenado. Wittgenstein podría aplicarle a esta representación sin duda la frase «los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo» (*Tractatus* 5, 6)<sup>10</sup>.

El papel que la palabra o *logos* juega en el proceso de creación de un mundo ordenado se representa de un modo más explícito en uno de los escasos textos egipcios que trata abierta y directamente de la creación del mundo. Las cosmogonías

<sup>9</sup> Cfr. A. H. Gardiner, *Egyptian grammar: being an introduction to the study of hieroglyphs*, Oxford, 1956.

<sup>10</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, 1999.

egipcias se caracterizan por su carácter no unitario. Varias narraciones contienen discursos sobre la creación del mundo desde ángulos diferentes. Lejos de ser un reflejo de una falta de unidad de la religión egipcia, probablemente haya que pensar en una característica estructural de la misma, en la que la multiplicidad de aproximaciones no hace sino resaltar la complejidad del evento referido. La llamada Piedra de Shabaka es una inscripción de basalto conservada en el Museo Británico. Procede de la región menfita y se supone que estuvo en algún momento expuesta en el templo de Ptah. El texto de la inscripción explica que el rey Shabaka, de procedencia nubia, ordenó grabar en piedra un texto muy antiguo e importante porque estaba comido por los gusanos. La fecha del texto originario ha sido muy discutida y su antigüedad puede oscilar considerablemente desde el Reino Antiguo hasta comienzos de la dinastía XVIII. El texto, desgraciadamente, ha sido muy dañado debido a su uso como piedra de moler en épocas posteriores, de manera que la parte central del mismo se ha borrado por la erosión haciendo virtualmente imposible su lectura. Con todo, amplias zonas del texto se han preservado y el documento proporciona una información extremadamente interesante para elucidar la estructura del pensamiento mítico y metafórico egipcio. Existen en el seno del texto dos tipos de discurso claramente diferenciados. El primero de ellos es una narración mítica, de estructura teatral en la que los diferentes personajes parecen recitar las líneas de texto que se reproducen. Se trata básicamente de una narración mítica sobre el fin de la querrela entre Horus y Seth, la fundación de Menfis y la creación mítica de la monarquía y del Estado unificado. La segunda parte abandona la estructura dramática para tomar un sendero marcadamente analítico y descriptivo. En este apartado se esboza toda una teoría sobre la creación de ideas, conceptos y palabras previos a la creación material del mundo. Un resumen de lo expuesto en la inscripción hablaría de cómo los sentidos informan a la mente (el corazón en la tradición egipcia), que crea las ideas y los conceptos. Estos últimos son expresados por medio de la palabra que, en este contexto, no es otra que la palabra jeroglífica *mdw netjer* o «palabra divina». La palabra egipcia, pues, es el producto y el vehículo de la creación y el proceso al que se refiere la Piedra de Shabaka está presidido por Ptah. Lejos de ser divinidades personales, las egipcias son expresiones de ideas y procesos de pensamiento, de tal manera que Ptah, en el presente escenario, es el nombre que recibe el proceso anteriormente detallado. Este proceso queda resumido en la afirmación siguiente:

...y así se deduce que su fuerza es mayor que la de los dioses. De modo que Ptah descansó/estuvo satisfecho después de crear todo y de crear también cada palabra jeroglífica...<sup>11</sup>

<sup>11</sup> M. Lichtheim, *Ancient Egyptian literature: a book of readings. Vol.1, The old and middle kingdoms*, Berkeley-California-Londres, 1973.

La similitud con el proceso de creación a partir del *logos* que será desarrollado posteriormente es evidente y, en cualquier caso, lo que se plantea en el texto cuando se le considera como una unidad es la identidad del proceso de creación por medio de este concepto de *logos* con la creación de la monarquía unificada encarnada en Horus, lo que vuelve a situar la figura del monarca egipcio en la posición central del discurso que se origina en la identificación de la dualidad y su superación en el seno de la cultura egipcia.

Bien es cierto que históricamente la monarquía egipcia no es una institución única ni monocroma y que la larga cronología de la cultura del Nilo permitió y propició una evolución gradual de los papeles desempeñados y los simbolismos expresados. El Reino Antiguo, quizá por su proximidad cronológica a los orígenes del Estado, ha proporcionado un corpus de documentos que pueden venir a contexto del discurso que aquí se está planteando. Los llamados Textos de las Pirámides proceden de los sepulcros reales de finales de la V dinastía hasta la VI. Los textos recorren los pasillos y las cámaras de los sepulcros reales. Durante años se pensó que los textos estaban destinados a acompañar al difunto rey hasta la cámara sepulcral en el interior de la pirámide. La lectura de los textos, de difícil comprensión por la alambicada forma de algunas de sus metáforas, sin embargo parecen hablar más del destino último del monarca, especialmente su ubicación en el firmamento. Los Textos de las Pirámides son la fuente principal para el conocimiento de otra de las grandes narraciones cosmogónicas egipcias, la que se centra alrededor del santuario de Heliópolis, cerca de Menfis. Esta cosmogonía no presenta un desarrollo estructurado, sino que debe ser rastreada entre las diferentes recitaciones que componen el corpus. El discurso de la cosmogonía heliopolitana se centra en el desarrollo gradual de la relación entre nueve divinidades o conceptos, la Enéada. El discurso representado en la Enéada se puede articular como sigue. A partir de un principio indeterminado llamado Atum, cuya raíz tiene relación con la noción de «no existir» y que posteriormente se identificará con el creador Ra, cuya manifestación es el disco solar, surgen dos entidades (vamos a llamarles conceptos) que son Shu y Tefnet. Estas dos nociones son opuestas, la primera es masculina, relacionada con el aire seco. Además preserva las cosas. La segunda es femenina, húmeda y corrompe. Ambos conceptos son opuestos pero de su coincidencia protodialéctica surge otro dúo de nociones. Geb es masculino también, inactivo y se le representa como un hombre tendido boca arriba en el suelo con su falo en erección. Nut es una mujer cuyo cuerpo forma la bóveda celeste que recorren los astros. Se halla arqueada sobre el cuerpo de Geb. En la posición relativa de ambas figuras la parte pasiva, curiosamente, es la de Geb, que yace en la tierra, mientras que la posición superior de Nut y el propio movimiento de los planetas que recorren su cuerpo hacen de ella la parte activa de la pareja. De la unión de ambas ideas, y es preciso enfatizar que se trata de ideas y no de las personas con las que se representan, surgen cuatro nociones representadas por dos parejas, de un lado Osiris e Isis y del otro Seth y Nephtys<sup>12</sup>. Conviene

<sup>12</sup> Englund *op. cit.*

olvidar por un momento la narración del mito de Osiris expuesta anteriormente que, como hemos visto, le debe un mucho a la narración biográfica de Plutarco<sup>13</sup>, y centrarnos en la esencia del significado aportado por cada uno de las ideas-personaje. Osiris, como ya se ha mencionado, es la monarquía fundacional que aporta a la sociedad las herramientas para su establecimiento y continuidad, las leyes y la agricultura. Pero Osiris comparte con su padre Geb, de quien evidentemente procede, un elemento que se puede comprender como imperfecto, en el sentido de «no aún perfecto», como es la pasividad. Recordemos que la esencia de Osiris es estar muerto y yacente. Aún así consigue embarazar a Isis quien, sin duda, es sobre la que cae la responsabilidad y la iniciativa en reunir las partes de su cuerpo diversas y, sobre todo, la de hacer cuanto se requiere en las difíciles circunstancias para que Osiris la insemine. De todo ello se deduce que los papeles respectivos de Osiris e Isis están intercambiados, él es masculino pero pasivo y ella es femenina pero activa, al contrario que la tradicional identificación de los géneros en la cultura del Egipto antiguo. La otra pareja de hermanos la forman Seth y Tefnet. Todo lo que en Osiris es civilización lo tiene de salvaje Seth. Violento, sexualmente orientado, relacionado con el desierto como lo opuesto a la agricultura, representado por un animal inidentificable y simbolizado por la impredecible y destructiva energía de las tormentas. No se puede decir que no sea activo, pero está en el polo opuesto de Osiris. Tiene un problema que aparecerá en narraciones tardías. No puede tener descendencia porque al luchar con su sobrino Horus éste le arrancará los genitales. Su esposa y hermana Nephtys es pasiva como le corresponde a su género, y su papel es bastante limitado. Pero de ella queda bien establecido que no puede concebir un hijo porque no tiene matriz. Así, las cuatro ideas que emanan de Geb y Nut cubren las cuatro posibilidades en relación con las oposiciones activo-pasivo y masculino-femenino. Pero la continuidad es sólo posible por medio de la astucia y habilidad de Isis. A todos los personajes-idea de esta generación les falta algo, no están completos y la idea de completar un proceso es, básicamente, el modo como se concibe el concepto de creación del mundo en el Egipto antiguo.

Del embarazo de Isis nace Horus. Encarna a la monarquía perfecta. El orden predecible y civilizador es activo y masculino pero también engloba aspectos femeninos, como el de fertilidad. En épocas históricas posteriores tales como la dinastía XVIII el aspecto femenino del monarca será explotado con éxito en reinados como el de Hatshepsut y Akhenatón. Este Horus que nace estará en peligro durante su infancia de manera que su madre deba ocultarlo de su tío, quien quiere deshacerse de él porque la herencia del padre muerto Osiris le corresponde y él la ha usurpado. Horus supone el final del proceso. Convendría visualizar el diagrama mostrado anteriormente de manera que entendiésemos que la llegada de Horus supone el final del proceso de creación en cuanto que proceso evolutivo que se detiene con él al completarse. La realidad en la que los seres humanos viven, el mundo que les rodea, ha

<sup>13</sup> Plutarco, *Isis y Osiris*; nota introductoria y traducción de Frances Gutiérrez. Palma de Mallorca, 2007.

sido creada previamente como combinación protodialéctica de las ideas representadas por la Enéada, de la que significativamente Horus no forma parte. Si la realidad que rodea al ser humano es el tiempo y el espacio de Horus, y un egipcio lo definiría como el «aquí» y el «ahora», entonces el tiempo y el espacio de la Enéada debe ser «otro», en «otro» espacio y en «otro» lugar, es decir un ámbito en el que los parámetros espaciales y temporales que rigen en la realidad perceptible por el ser humano dejan de ser válidos. Llamémoslo el espacio de los dioses, el cielo o cualquier otro nombre que nos venga a la mente, pero se trata de algo que no pertenece al mundo que los hombres habitamos.

La realidad creada es el mundo que rodea a Horus y sobre el que gobierna. A partir de la llegada de Horus, su nombre será el destinado a medir el tiempo. Los egipcios no tenían un cómputo de tiempo absoluto como lo tenemos nosotros, que contamos los años desde un evento concreto en el pasado. Para ellos las fechas eran siempre relativas de manera que un año cualquiera era el año X del reinado del Horus tal y tal. La metáfora del nacimiento de Horus expresa, así, la llegada de la monarquía y aunque el Horus concreto (cada monarca específico) cambie, siempre hay un Horus. Sus nombres segmentan el tiempo y permiten medirlo, y su poder actúa sobre un espacio territorial que constituye la realidad de la creación y que coincide con el concepto de Egipto. Por lo tanto, la realidad circundante al ser humano está definida espacial y temporalmente por la presencia constante del Horus vivo, aunque la persona del monarca que lo encarna muera.

Cuando el Horus específico encarnado por el monarca muere se convierte en otro personaje y habita en otro tiempo y en otro lugar. Dado que su esencia en ese momento es estar muerto, se convierte en Osiris, de tal manera que la metáfora continúa con su reinado en otro ámbito. Las personas que ocupan los papeles de Horus y Osiris cambian, pero los conceptos a los que ellos hacen referencia son inmutables. Así, puesto que Horus es la civilización y el orden encarnados en la monarquía, Osiris es la raíz de la monarquía, la legitimidad necesaria del padre muerto que, aunque ausente en la realidad creada dejando lugar a que su hijo reine, sin embargo vive y reina en un plano diferente a esa misma realidad sobre aquéllos quienes han servido a su hijo en el seno de la creación. Así se convierte Osiris en el gran dios funerario. Fundamentalmente porque recibe, juzga y reina sobre los difuntos que a él le llegan. Pero es necesario notar que sólo le llegan aquéllos a quienes su hijo les ha salvado de la aniquilación proporcionándoles el regalo de una tumba y de un ajuar necesario para evitar la disolución de su persona, su nombre y su memoria en la creación, de cuyo paso queda el testimonio de todos esos objetos materiales. Sólo ése regalo que el hijo (Horus) hace al ser humano es el medio de que el difunto llegue al padre (Osiris) y así salvarle de la aniquilación y de la muerte.

El viaje que el monarca muerto emprende tras la muerte es uno de retroceso y de retorno al origen unitario e indiferenciado, a Atum. Realmente da la sensación de que nos hallamos ante una reversión del proceso de creación que va desde lo indiferenciado hasta lo concreto y complejo. La muerte física del monarca le devuelve a

ese estado en el cual todas las complejidades del mundo existentes se han fusionado de nuevo, un plano diferente en el que la dualidad, base de la complejidad, como se puede observar en la progresión gradual de división de la Enéada, el ritmo y el tiempo se subsumen.

El destino final del monarca muerto tiene un aspecto revelador en los Textos de las Pirámides y en el contexto que los enmarca<sup>14</sup>. Las pirámides más antiguas no tienen la forma tradicional que posteriormente las ha hecho inconfundibles. La idea de una estructura escalonada estaba presente en el primero de los monumentos de este tipo, la pirámide escalonada del complejo funerario de Djoser en Saqqara (III dinastía). Las interpretaciones clásicas han presentado la evolución hacia la forma piramidal clásica como una perfección de técnica paulatina y progresivamente mejorada. La realidad es probablemente más compleja y requiere de más elementos para su explicación. Pero, en cualquier caso, la estructura escalonada no deja de estar presente incluso en las pirámides «verdaderas» en su interior y en partes tan señeras como la Gran Galería que conduce a la cámara sepulcral y en la Cámara subterránea intermedia (mal llamada de la Reina), en la cámara sepulcral de la pirámide romboidal de Snefru y en la de Meidum, sin considerar la idea de ésta última no sufriera el «colapso estructural» que se le atribuye y su forma original fuera la escalonada que hoy ostenta. La forma escalonada que estas y otras estructuras de las pirámides más antiguas presentan se corresponde netamente con la forma del determinativo jeroglífico que aporta el significado de «ascensión». No deja de ser interesante el observar que cuando las formas arquitectónicas cesan de expresar esta idea a través de la iconicidad que presentan, es el momento en el cual hacen su aparición los Textos de las Pirámides expresando de un modo más complejo y elaborado la misma idea, la de ascensión del monarca difunto a una dimensión diferente y exclusiva a fin de unirse con el principio creador indiferenciado Atum-Re. La pirámide egipcia es menos un lugar de descanso final del monarca muerto y más una estación intermedia desde dónde éste debe alcanzar una dimensión diferente de la existencia, exclusiva para él y por ello nunca compartida por el resto de los vivos.

El punto físico en el cual esta unión con el principio creador se da se encuentra en el firmamento, en su parte orientada al norte. En nuestros días el norte viene señalado por la presencia prominente en el firmamento del hemisferio norte de la estrella polar, a cuyo alrededor giran las estrellas denominadas «imperecederas» o «indestructibles» por los egipcios. Estos cuerpos astrales denominados «circumpolares» por los astrónomos modernos tienen la característica, importante para el contexto que nos ocupa, de que no desaparece nunca en el horizonte nocturno, confiéndoles así una noción indiscutible de eternidad. El centro de estas estrellas hoy lo ocupa la estrella polar pero en la propia época de uso de los Textos de las Pirámides, sin embargo, y debido al fenómeno astronómico de la precesión equinoccial, no

<sup>14</sup> M. A. Molinero Polo, *Realeza y concepción del universo en los Textos de las Pirámides*, Madrid, 2003.



había ningún cuerpo astral. Estaba vacío. Las estrellas circumpolares giraban alrededor de una zona vacía del firmamento.

Los antiguos egipcios consideraban su firmamento poblado de constelaciones que adquirirían formas asimiladas a la de los signos jeroglíficos, y del significado de los mismos extraían las consecuencias necesarias para proveer de una determinada explicación su presencia en el firmamento. El cielo nocturno egipcio estaba poblado de palabras (jeroglíficas) y, por lo tanto, de ideas. De acuerdo a la relación entre la creación y las palabras jeroglíficas sostenida en la Piedra de Shabaka, los signos jeroglíficos que pueblan el cielo nocturno son ya parte del proceso de creación, mientras que el cielo en sí, la nada tras esos signos, es lo indiferenciado y previo. Retomando la terminología de la Gestalt, podríamos hablar del cielo indiferenciado como *fondo* y de los signos como *forma*. La travesía del monarca difunto le llevan a alcanzar y a superar las etapas previas hasta alcanzar esa zona indiferenciada en la que ninguna palabra se halla y, por lo tanto, no existe más que el silencio, cuya ruptura pondrá en marcha un proceso de complejidad gradual y evolución dual que llevará hasta la realidad del presente. En el momento de alcanzar ese punto los Textos de las Pirámides manifiestan acerca del monarca egipcio muerto:

Los dioses están en silencio ante ti,  
 La Enéada ha puesto sus manos en sus bocas,  
 ante el que está en ti, del que se dice “El le dará órdenes  
 a los ancestros de los dioses”  
 (Recitación 246)

La llegada del monarca a este punto y estado viene marcada en las versiones más antiguas de los Textos de las Pirámides por una recitación dramática, a menudo discutida y que desapareció de las últimas versiones del texto, quizá debido a su dramatismo.

El cielo llueve, las estrellas se oscurecen  
 Tiemblan las bóvedas  
 y los huesos de la tierra,  
 Los planetas (los “merodeadores”) se detienen  
 Cuando ven a Unas surgir como poder,  
 Un dios que vive de sus padres,  
 Que se alimenta de sus madres!  
 [...]  
 Las fuerzas de Unas están tras de él,  
 Sus ayudantes están bajo sus pies,  
 [...]  
 Unas es el toro del cielo,  
 Con rabia en su corazón / mente,  
 Que se alimenta del ser de cada dios,

Que come sus entrañas cuando llegan,  
 Con sus cuerpos llenos de magia / poder  
 Unas come su magia, traga sus espíritus  
 Los grandes para su desayuno,  
 Los medianos para su almuerzo,  
 Los pequeños para su cena  
 Y los viejos y viejas los usa como combustible  
 [...]
   
 Unas se alimenta de los pulmones de los sabios,  
 Le gusta vivir de sus corazones y de su magia.  
 (Recitación 273-274 )<sup>15</sup>

El texto transmite una imagen antropofágica que se ha discutido a menudo. Sin embargo, la metáfora expresada en esta recitación conocida como *Himno Caníbal* hay que entenderla más en consonancia con la idea de la incorporación del creador en la persona del monarca muerto. La incorporación de la divinidad en el ser vivo o viceversa se expresa en el mundo egipcio a través de la imagen gráfica de la ingestión de uno en otro. El muerto se diviniza cuando Anubis, un chacal carroñero, lo ingiere y lo traslada al lejano occidente, el lugar de los muertos. Osiris, por su parte, es pan y grano que debe ser consumido. No es otra, por cierto, la metáfora de la comunión cristiana en la que el fiel consume la carne y la sangre del dios para participar de su condición divina. El alcance de la metáfora contenida en el *Himno Caníbal* se nos hace algo más claro si se tiene presente la idea expresada en el texto de la Piedra de Shabaka de que la mente (el corazón) es previo y anterior a los dioses (ideas) que se expresan a través de las palabras (jeroglíficas). Cuando el himno caníbal dice literalmente que *Unas se alimenta de los pulmones de los sabios* el texto jeroglífico nos sitúa en la dirección correcta merced a la autoiconicidad de la escritura jeroglífica porque los pulmones es un signo trilitero y un logograma cuya lectura *nfr* es la raíz de la palabra «perfección», por tanto la frase anterior puede perfectamente ser leída como *Unas se alimenta de la perfección de los sabios*, lo que presenta una interesante relación con textos literarios posteriores del Reino Medio. A esto habría que añadir el juego de palabras entre *heqa* y *heka*. La primera de las palabras se traduce como «poder» o «gobierno», la segunda como «magia». Es evidente que la intención del autor del texto es establecer una relación de similitud entre ambos conceptos. Para llegar a la unión con el creador, el monarca se sitúa en un lugar en el que hay un vacío de palabras jeroglíficas (silencio) y en el cual consume e integra en sí las primeras manifestaciones de la creación (los dioses) para unirse al principio indiferenciado de la creación. La metáfora de la integración de la persona en lo sagrado por su apropiación e integración física no es tan disímil de la expresada por un autor místico como Juan de la Cruz en el texto que abre el presente trabajo.

<sup>15</sup> R. O. Faulkner, *The ancient Egyptian pyramid texts*, Oxford, 1969 y J. P. Allen, *The ancient Egyptian pyramid texts*, Atlanta, 2005.

El recorrido efectuado desde la consideración del silencio como ligado al fenómeno místico y a la evolución del yo, hasta el punto final de descanso del monarca egipcio muerto en el Reino Antiguo parece poner de manifiesto que la experiencia del silencio como una manifestación de la unión mística con el principio creador en la cultura egipcia antigua es algo reservado a la figura del monarca, distintivo de su persona y ligado a su naturaleza divina. Un análisis diacrónico de este fenómeno permitiría probablemente encontrar matices y tonalidades en este esbozo.