forUm

STUDIA AFRICANA
revista interuniversitària d'estudis africans
N. 23 ANY 2012

Josep Cervelló Autuori
Universitat Autònoma de Barcelona

Marcelo Campagno
Universidad de Buenos Aires

El Rey Limitáneo. Realeza Sagrada, trasgresión y desocialización en el África Negra y en el Antiguo Egipto

Una de les característiques definidores de la reialesa sagrada africana, que ho va ser també de la monarquia faraònica, és la que fa del rei un transgressor de la norma social, algú perillosa i paradoxalment situat en el límit entre el cos social i els poders transcendents, a la cruïlla entre cultura i natura, en virtut, precisament de la seva funció de catalitzador còsmic, de assegurador de maat en termes de l'antic Egipte. Això fa d'ell algú a la perifèria del que socialment establert, una criatura que es defineix per ser i fer allò que a la resta del cos social no li està permès ser o fer. Es tracta, doncs, d'un rei "limitáneo", en el sentit que s'hagi situat en els límits de l'experiència social. En efecte, des del punt de vista de l'essència, és un ésser en part humà i en part no-humà, un ésser monstruós, i en moltes ocasions un rei-fera. I des del punt de vista de l'actuació, el rei limitáneo es caracteritza per la realització de pràctiques inverses respecte a les de la resta de la comunitat. Com veurem, aquestes pràctiques no només "produeixen" al rei en la seva condició de ser excepcional, sinó que a més generen un camp propici perquè, sota determinades condicions, tinguin lloc canvis socials profunds, com els que involucra l'adveniment de l'Estat.

Paraulas clau: Antic Egipte, reialesa divina, rei limitáneo, estat i parentiu.

One of the traits or African sacred kingship, as it was of pharaonic monarchy, is the fact that the king is a transgressor of the social norm, someone dangerous, paradoxically located in the limits between

social body and transcendent power, in the crossroads between culture and nature; and this because of his function as cosmic catalyser, granter of the *maat*, in Ancient Egypt words. All this make him someone on the periphery of the social stablished world, a creature defined to be and to do the kind of things that the rest of the social body is not allowed to be or to do. So, he is a "limitaneous" king, in the sense that he "inhabits" the limits of social experience. From the point of view of essences, he is a being partially human and partially no human, a monstrous being, very often a wild-beast-king. From the point of view of action, of behaviour, the limitaneous king is characterized by the accomplishment of practices invers to those of the rest of the community. As we shall see, these practices not only "produce" the king in his condition of an exceptional being, but they also generate a field propitious to deep social changes (as de beginning of the State), provides certain conditions.

Keywords: Ancient Egypt, divine kingship, limitaneous king, kinship and State

Introducción

Una de las características definidoras de la realeza sagrada africana, que lo fue también de la monarquía faraónica, es la que hace del rey un transgresor de la norma social, alguien peligrosa y paradójicamente situado en el límite entre el cuerpo social y los poderes trascendentes, en el intersticio entre cultura y naturaleza, en virtud, precisamente de su función de catalizador cósmico, de asegurador de *maat* en términos del antiguo Egipto. Esto hace de él alguien en la periferia de lo socialmente establecido, una criatura que se define por *ser* y *hacer* aquello que al resto del cuerpo social no le está permitido ser o hacer. Se trata, pues, de un rey "limitáneo", en el sentido de que se haya situado en los límites de la experiencia social. En efecto, desde el punto de vista de la *esencia*, es un ser en parte humano y en parte no-humano, un ser monstruoso, y en muchas ocasiones un rey-fiera. Y desde el punto de vista de la *actuación*, el rey limitáneo se caracteriza por la realización de prácticas inversas respecto a las del resto de la comunidad. Como veremos, esas prácticas no sólo "producen" al rey en su condición de ser excepcional, sino que además generan un campo propicio para que, bajo determinadas condiciones, tengan lugar cambios sociales profundos, como los que involucra el advenimiento del Estado.

Este trabajo parte de un doble presupuesto epistemológico y metodológico. En efecto, la proximidad cultural y el comparativissmo entre el Egipto antiguo y el África negra actual y subactual se entienden y legitiman aquí en base a dos principios historiográficos: el del sustrato cultural pan-africano, según el cual Egipto y África comparten rasgos culturales definidores en virtud de su emergencia y participación de un mismo complejo cultural,[1] y el de los tiempos históricos largos, definido por F. Braudel (la "larga duración"), según el cual los rasgos culturales definidores, en especial los ideológicos, mentales, simbólicos y religiosos (estructuras), tienden a permanecer largamente en el tiempo, de manera que pueden ser compartidos por civilizaciones distintas y sucesivas en el decurso histórico.[2]

[1] Para la definición del concepto de sustrato cultural pan-africano cf. Frankfort, 1948, pp. 6, 16, cap. 1 nota 4, cap. 4 nota 20, p. 163; Cervelló Autuori, 1996, cap. II.

[2] Cf. Braudel, 1968, pp. 60-106; Cervelló Autuori, 1996, pp. 30-31, 59-60.

El *ser* del rey limitáneo

El carácter "limitáneo" del rey sagrado africano (y egipcio) deriva de su misma condición sagrada, de "fetiche" depositario de una fuerza cósmica.[3] La experiencia social de lo sagrado es ambigua, puesto que lo sagrado es a la vez algo atrayente y terrorífico, algo simultáneamente benéfico y maléfico.[4] El rey sagrado posee ciertamente ese carácter ambivalente. Como dicen los mofu del Camerún, "el príncipe es tan poderoso como un espíritu que puede traer una buena cosecha o (...) un golpe de viento que rompe las espigas de mijo y se lleva los techos de las casas".[5] La palabra nyoro para 'poder ritual', *mahano*, alude tanto a la potencia cósmica del rey como a "una condición particular de peligro ritual", y lo mismo vale para el término djukun *yuwe*.[6] Con respecto al antiguo Egipto, un famoso texto "autobiográfico" del reinado de Djedkare Isesi (V dinastía) da cuenta de la crisis que provoca el contacto con el cuerpo del rey. El sacerdote Raur toca involuntariamente con su pierna el cetro que el rey lleva en la mano y se produce un momento de gran tensión. El propio rey interviene para evitar que el sacerdote sucumba víctima de su potencia sagrada.[7]

Muchos reyes sagrados africanos, incluido el faraón egipcio (especialmente en los orígenes), expresan este carácter sagrado, temible y limitáneo identificándose con una fuerza de la naturaleza, en concreto con un animal salvaje, poderoso, violento y terrible. Es paradigmático el caso del rey mofu del Camerún, a quien, en este aspecto, J-F. Vincent llama "el príncipe del miedo": se trata, en efecto de un "príncipe-pantera", que mantiene este estatus de identificación por ingestión periódica de la pupila de los ojos de panteras capturadas, siendo el ojo el depositario de ese poder terrorífico. En la "producción del miedo" está, en efecto, la "raíz del poder", de un poder, no lo olvidemos, cósmico antes que político.[8] También el rey de los kuba del Congo, por ejemplo, es susceptible de transformarse en un leopardo para matar a sus enemigos.[9] "Parece como si [el rey] no pudiera actuar sobre las fuerzas naturales más que haciendo de sí mismo una criatura desocializada, vale decir monstruosa, perteneciente por completo al espacio inquietante que rodea la cultura y del que depende la supervivencia de ésta", escribe L. de Heusch.[10]

Como los reyes sagrados africanos, también el rey egipcio de tiempos tardopredinásticos es un rey-fiera.[11] En la iconografía de las paletas votivas de tiempos de la unificación (Nagada IIIa-b, ca. 3300-3100 a.C.), el rey se presenta mayormente como un animal violento que aniquila enemigos y destruye fortalezas. Cuatro son las fieras salvajes con las que se identifica: el león, el toro, el halcón y el escorpión. En las paletas decoradas anteriores a Narmer, primer faraón de la I dinastía, el de fiera es el único aspecto que el rey reviste (fig. 1). En la paleta de Narmer (ca. 3100 a.C.) el rey aparece representado cuatro veces: dos como fiera y dos en forma humana. En efecto, en el recto aparece como un toro que embiste enemigos y fortalezas y como humano, tocado con la corona roja, en una procesión ritual, mientras que en el verso aparece como un halcón que somete el delta, representado por el símbolo personificado de tierra del que surgen seis tallos de papiro, y como humano, tocado con la corona blanca y ejecutando la masacre ritual del enemigo (fig. 2).[12]

La iconografía egipcia del rey-fiera obedece a un doble simbolismo. Se trata, por un lado, de aludir al rey como un poder de la naturaleza, que trasciende lo humano y es invencible, dominante, central y un medio imprescindible para imponer el orden en el mundo.[13] Pero, por otro lado, ese carácter le viene dado por ser el *alter ego* de los grandes animales salvajes objeto de la caza de prestigio. Y es que el rey egipcio es, ante

[3] Cervelló Autuori, 1996, pp. 140-151, 174-175, 189-196 y referencias.

[4] Otto, 1980.

[5] Vincent, 1991, p. 475.

[6] Beattie, 1959, p. 141 (nyoro); Young, 1966, p. 147 (djukun).

[7] Roccati, 1982, pp. 101-102; Allen, 1992; Moreno García, 2004, p. 165; Strudwick, 2005, pp. 305-306 (n.º 227). Cf. también Bonhême-Forgeau, 1988, pp. 320-323. Sobre el carácter a la vez benéfico y terrible del faraón cf. Moret, 1902, pp. 296-302. Sinuhé casi desfallece de miedo cuando, a su regreso de Asia, es recibido en audiencia por el faraón (*Sinuhé*, B pp. 252-283; trad. López, 2005, pp. 54-56).

[8] Vincent, 1986; 1991, pp. 668-687.

[9] Vansina, 1964, pp. 102. Cf. también Palau Martí, 1964, pp. 170-171, para las realezas del golfo de Benín.

[10] Heusch, 1987a, p. 269.

[11] Cervelló Autuori, en prensa, § 2.

[12] Cervelló Autuori, 2009a, pp. 98-99 y fig. 3.18; en prensa, § 2 y figs. 3a-b.

[13] Baines, 1995, pp. 111-114.

forum 176

FIGURA 1. Paletas fragmentarias del toro y del león. El rey predinástico es representado en forma de tales animales embistiendo o devorando enemigos.
Fuente: J. PIRENNE, *Historia del antiguo Egipto*, Barcelona, 1980, entre pp. 28-29; A. J. SPENCER, *Early Egypt*, Londres, 1993, p. 54.

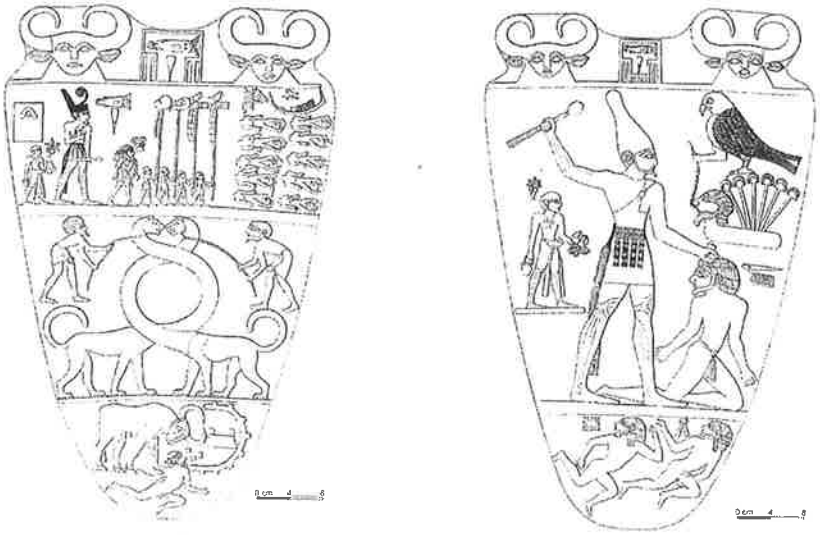

FIGURA 2. Recto y verso de la paleta de Narmer (ca. 3100 a.C.).
Fuente: D. WENGROW, *The Archaeology of Early Egypt*, Cambridge, 2006, pp. 42-43.

todo, por su origen y por su esencia, un gran cazador de animales poderosos, como el león y el toro. La iconografía y el atuendo ritual del faraón en el conocido motivo de la masacre del enemigo en los primeros tiempos dinásticos proceden de los del cazador del predinástico, como se deduce de la comparación con el atuendo que lucen los cazadores representados en la llamada paleta de la caza, de principios de Nagada III (ca. 3300 a.C.) (fig. 3).[14] La caza del animal salvaje es un acto ritual y sacrificial, como lo es la masacre del enemigo, y en las dos situaciones el "héroe" se enfrenta a su *alter ego*, natural en el primer caso y cultural en el segundo.

[14] Cervelló Autuori, 2009a, pp. 93-94 y fig. 3.14.B; en prensa, § 2 y fig. 5.

Después de Narmer, el faraón deja de revestir en la iconografía un aspecto zoomorfo. En efecto, su "papel iconográfico" se ritualiza y, por tanto, su apariencia se humaniza

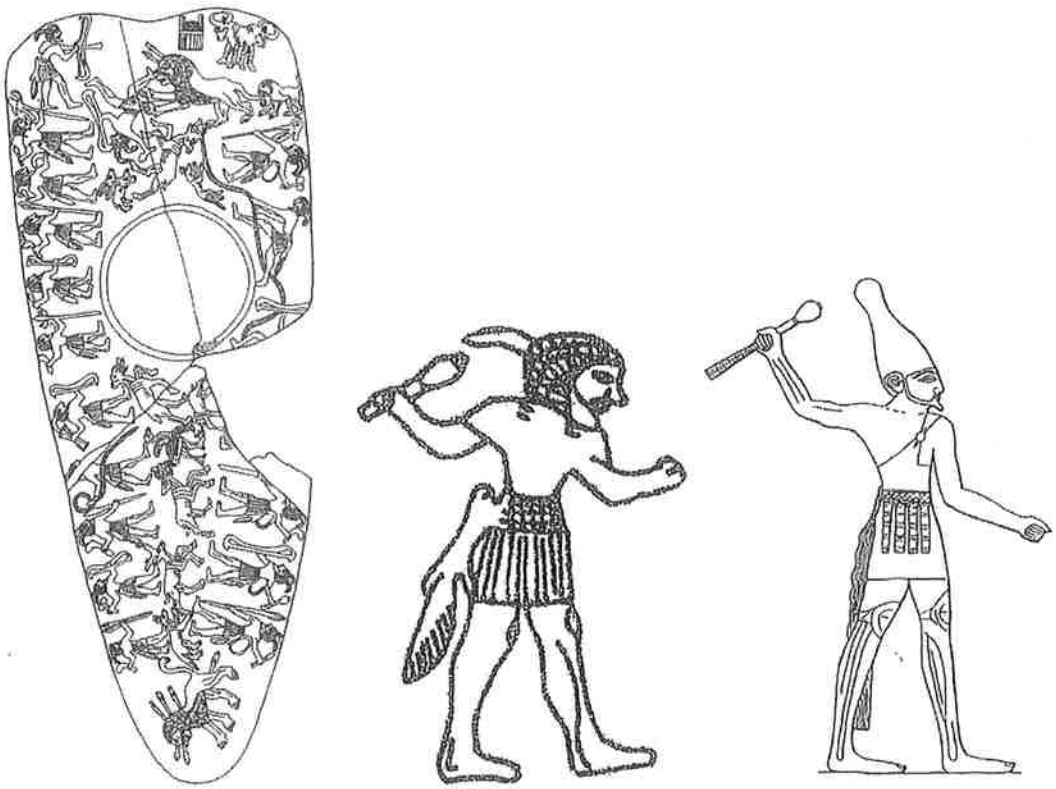

FIGURA 3. Paleta de la caza y comparación entre uno de los cazadores representados en ella y el rey masacrando al enemigo vencido de la paleta de Narmer.
Fuente: K. M. CIAŁOWICZ, *Symbolika przedstawień władcy Egipskiego w okresie predynastycznym*, Cracovia, 1993, p. 42; D. WENGROW, *The Archaeology of Early Egypt*, Cambridge, 2006, p. 42.

completamente: del rey-fiera se pasa al rey ritualista.[15] Quedarán, sin embargo, indicaciones de ese carácter ferino en su atuendo ceremonial y en la esencia misma de su ser. Así, a partir de ahora, en el contexto ritual lucirá siempre la cola de toro, símbolo de poder y de divinidad masculina, y las alusiones a sus aspectos taurinos serán habituales en el simbolismo y en la antroponimia (*Kamutef*, Toro de su madre, y *Ka nekhet*, Toro poderoso, serán dos de sus nombres o epítetos). El rey no dejará de ser, además, una personificación de Horus, el halcón, como el título horiano –primero y más antiguo de los títulos del protocolo faraónico, que se remonta a comienzos de Nagada III–[16] seguirá evocando hasta el final de la civilización egipcia. El faraón seguirá, por otra parte, enfrentándose a sus *alteri ego* animales como único campeón capaz de luchar singularmente con ellos en condiciones de igualdad y de vencerlos: seguirá, pues, cazando leones y toros salvajes, como puede verse de manera bien elocuente, por ejemplo, en los relieves del templo de Ramsés III en Medinet Habu.

El *hacer* del rey limitáneo: prohibiciones y transgresiones

Prohibiciones

Las realezas sagradas africanas operan según una serie de restricciones que delimitan y reglamentan los actos del rey. Tales restricciones tienen tres finalidades: preservar la

[15] Cervelló Autuori, 2009b. Cf. también Baines, 1995, pp. 111-121.

[16] Baines, 1995, pp. 121-124; Cervelló Autuori, 2003, pp. 44-48; 2009a, pp. 87-89; en prensa, § 10.

pureza del cuerpo-fetiche del rey, del que depende el bienestar de la comunidad y la fecundidad cósmica y humana;[17] mantener controlada la misma potencia cósmica del rey, que puede hacer daño a los seres humanos;[18] y hacer de él un ser fuera de la norma común, una alteridad, un ser desocializado, situado ambigua pero necesariamente al límite de la sociedad, entre la naturaleza y la cultura, como elemento de integración entre estas dos esferas.

En efecto, para poder ejercer de mediador entre el cosmos y los hombres, el rey debe permanecer puro. Y para garantizar esa pureza, existe una amplia gama de prohibiciones y limitaciones que afectan cualquiera de los aspectos de la vida de los reyes sagrados. Veamos algunos ejemplos. El príncipe de los mofu del Camerún[19] no puede salir de su palacio más que excepcionalmente y jamás puede abandonar las montañas en las que se extiende su dominio, porque él mismo es su Estado y "un Estado no se pasea": la impureza y el caos que reina en el exterior, afectando al rey, afectaría a la sociedad entera. Tampoco puede, por la misma razón, dormir fuera de su casa o pasar la noche en otra aldea, ni tener relaciones sexuales con sus esposas en la llanura (la fuerza generadora que desencadena el acto sexual del rey debe permanecer en la montaña y no debe exponerse a contaminación), ni participar directamente en la guerra (más por peligro de contagio de impurezas que por riesgo de muerte: los enemigos se guardarían bien de matarlo, pues la misma convicción sobre el poder del rey es compartida por los dos bandos). En cuanto a las comidas, el príncipe debe hacerlas sin compañía, en la soledad de sus estancias. Su alimentación es diametralmente distinta a la del resto de la comunidad: si sus súbditos se alimentan básicamente de pasta de harina de mijo, él ni siquiera la prueba, sino que su dieta se compone esencialmente de carne, que, viceversa, rara vez comen los demás.

La finalidad de la ocultación de las comidas del príncipe es a la vez profiláctica y ontológica: se trata de obviar sus necesidades terrenas, pues un dios no necesita comer. Lo mismo puede decirse a propósito de sus necesidades fisiológicas, que debe satisfacer en secreto. En cuanto a sus relaciones con los demás, el príncipe no puede tener contacto físico con sus súbditos ni éstos con él; debe hablarles lenta y dulcemente, sin gritar jamás. Finalmente, el príncipe debe permanecer alejado de la muerte: "Si alguien está agonizando en la morada del príncipe, se transporta inmediatamente al moribundo fuera: no debe suceder que una persona muera en casa del príncipe", dicen los mofu. Por todas las vías se insiste en la profunda diferencia que separa al príncipe de sus súbditos. Por su parte, también éstos últimos se protegen de él mediante la actitud de profundo respeto que adoptan en su presencia: se descalzan, se descubren, se arrodillan, postura en la que permanecen mientras dura la audiencia, eventualmente se echan polvo del suelo sobre la cabeza; en definitiva, se encogen en reconocimiento de su inferioridad o pequeñez, en la misma actitud que adoptan para hablar con los ancestros. Esta actitud, común entre los súbditos de realezas sagradas africanas, recuerda asimismo la de los egipcios ante el faraón (se estiraban boca abajo en señal de humildad y pequeñez y se echaban polvo del suelo sobre la cabeza).[20]

Entre los samo de Burkina Faso[21] las prohibiciones son muy severas y numerosas. Si bien varían algo de jefatura en jefatura, "tienen en común poner en evidencia el carácter excepcional, solitario, fuera de lo cotidiano y peligroso del personaje". El rey no puede abandonar su aldea o no puede pasar más de una noche fuera; no puede correr, y en ocasiones su marcha es tan lenta que tarda varias horas en hacer un trayecto para

[17] Cervelló Autuori, 1996, pp. 141-151.

[18] Como escribe Young (1966, p. 147) refiriéndose a la sacralidad del rey de los djukun: "Es axiomático que el poder divino es peligroso a la vez que benéfico; debe por ello ser controlado y tratado con circunspección".

[19] Vincent, 1991, pp. 469-474.

[20] Cf., por ejemplo, *Sinuhé*, B pp. 201 y 252-253 (trad. López, 2005, pp. 52, 54).

[21] Héritier-Izard, 1973, p. 128. Cf. también Adler, 1977, p. 56; Heusch, 1990, p. 26.

el que bastan pocos minutos; no puede tocar el suelo o ir descalzo, danzar o luchar con los jóvenes de su edad, pues no debe caer jamás y su pelo no debe tocar el suelo. No puede vivir a su aire: se le corta el pelo sólo una vez al año, y no puede lavarse antes de la noche o fuera de su choza; no puede desnudarse o descubrirse la cabeza. No puede hacer labores agrícolas, llevar una carga sobre la cabeza o arrancar espigas de mijo con las manos; le están rigurosamente prohibidos ciertos instrumentos y alimentos, permanente o temporalmente. No puede sentarse, comer ni beber más que con los miembros de su familia directa. Tampoco debe señalar a nadie con el dedo, subirse a un lugar elevado para inspeccionar los alrededores o mirar tras él.

Las principales de estas prohibiciones –reclusión, alimentación– se repiten un poco por todas las realezas, con unos matices u otros. Así, también los reyes de los djukun, de los dogon, de los hadjeray o de los be viven separados y excluidos de la comunidad. El rey de los bemba debe ser protegido de ciertas comidas y bebidas, así como del contacto con los muertos. El rey de los shiluk rara vez abandona su casa, y debe tomar en reclusión sus comidas, igual que los reyes de Abisinia, de Uganda, de Ruanda, de Loango, de los ashanti, de los mundang o de los dyukun, entre muchos otros. "Sería un crimen de lesa majestad suponer siquiera que el rey necesita comer o dormir", recuerda Palau Martí a propósito de las realezas de Benín y de Dahomey. El rey de los nyakiusa de Tanzania está sometido a innumerables tabúes que rigen sus comidas y bebidas, su higiene y su sueño. Las normas y prohibiciones que tiene prescritas el rey de los mundang, auténtica etiqueta de corte, ordenan tanto su vida "orgánica" como sus relaciones sociales. Las normas a que está sujeto el rey de Loango regulan todos los aspectos de su existencia, desde el uso de la palabra (sólo puede hablar de noche) hasta la alimentación, los paseos y las horas de sueño. Muchos reyes no deben ser vistos por sus súbditos: algunos, como los de Abisinia, Ruanda o el Bornu medieval (reino ya musulmán, al noreste de la actual Nigeria, del que habla Ibn Battuta en el s. XIV), permanecen ocultos tras una cortina durante las audiencias; otros, como el de los kafitsho y los yoruba se cubren la cara en las apariciones en público o mientras viajan. En muchos casos, el rey no debe tocar el suelo con su pie desnudo (Abisinia, Uganda, Ashanti); en algunos, debe hablar muy bajo y sin mostrar la boca, siendo sus palabras repetidas en voz alta por su "lingüista" (yoruba).[22]

Recordemos, para concluir este repaso de las limitaciones de los reyes sagrados africanos, que algunos de ellos tienen impuestas también severas restricciones en su vida sexual: si la actividad sexual del rey bemba era fuente de fecundidad para su país, en el caso de los be de Togo, entre otros, se da la situación opuesta, y el rey debe abstenerse de toda relación sexual después de su entronización, es decir, está obligado a una abstinencia total. Otras veces, la restricción es sólo parcial: el rey de los mossi, por ejemplo, no puede mantener relaciones sexuales con su esposa principal, una joven viuda de su predecesor, pero sí con las demás. En otros casos los límites son ceremoniales o temporales, o se regulan las horas que el rey puede permanecer con su/s esposa/s.[23]

Poseemos un importante testimonio sobre la existencia de prohibiciones y limitaciones regias en el antiguo Egipto. Algunos autores grecolatinos nos describen tales prohibiciones a propósito del faraón histórico en términos notoriamente parecidos a los de las realezas africanas actuales. Cabe añadir que estos autores hablan de ellas como de algo que les parece ajeno, extraño, y que las asocian al carácter sacrosanto de la persona del rey, que debe respetar unas normas para no contagiarse de impurezas.

[22] Meek, 1931, pp. 126-129 (djukun); Parrinder, 1956, pp. 112 y 116-117 (ashanti y yoruba); Wilson, 1959, p. 18 (nyuakiusa); Palau Martí, 1964, pp. 90-92, 134-137 (Benín y Dahomey: la cita procede de p. 134); Richards, 1969, p. 30 (bemba); Adler, 1978, p. 33 (mundang); Surgy, 1990, pp. 95-97 (be); Vincent, 1991, p. 469 (dogon, hadjeray); Hadfield, 1949, pp. 34-40 (demás casos). Sobre la alusión de Ibn Battuta al reino del Bornu cf. Ibn Battuta (ed. Fanjul-Arbós, 1981, p. 791).

[23] Richards, 1969, pp. 29-30; Heusch, 1990, pp. 17, 20; Surgy, 1990, pp. 96-97.

Precisamente este carácter de "alteridad" de estas reglas, así como sus estrechos paralelismos africanos, hacen muy difícil pensar en un testimonio erróneo o fantasioso; otra cosa es cómo y cuándo aquéllas se aplicarían.

Así pues, Diodoro Sículo escribe: "*En primer lugar, pues, la vida de los reyes de los egipcios no era como la de los otros hombres que ejercen un poder autocrático y actúan en cada caso exactamente según les place, sin tener que rendir cuentas, sino que todos sus actos estaban regulados por prescripciones fijadas en las leyes, no sólo sus actos de carácter administrativo, sino también aquéllos que tenían que ver con el modo en que empleaban su tiempo día a día, y con los alimentos que comían. [...] Y las horas tanto del día como de la noche las transcurrían de acuerdo con un plan; y a las horas prescritas era absolutamente requerido del rey que hiciera lo que las leyes estipulaban y no lo que él creyera mejor. [...] Porque había un tiempo señalado no sólo para sus audiencias y juicios, sino también para sus paseos, baños y estancias con su esposa, y, en una palabra, para cada acto de su vida. Y existía la costumbre para los reyes de consumir alimentos selectos, no comiendo más carne que la de ternera y pato, y bebiendo sólo una cantidad prescrita de vino [...]. Y, hablando en general, toda su dieta estaba ordenada con tanta continencia que parecía haber sido proyectada, no tanto por un legislador, como por los más hábiles de sus médicos, teniendo en cuenta exclusivamente su salud*".[24]

Diodoro, que insiste en que sólo expone "*lo que aparece en los documentos escritos de los sacerdotes de Egipto y ha pasado por nuestro minucioso escrutinio*",[25] describe paso a paso las estrictas pautas que regían el día del faraón egipcio. Se trata, pues, de una regulación de la vida del ser de quien depende el bienestar colectivo que, sin duda, hunde sus raíces en tiempos muy antiguos, siendo muy probablemente un rasgo definidor de la monarquía faraónica desde sus orígenes.

Transgresiones

Ahora bien, la desocialización del rey no se expresa solamente por medio de prohibiciones y límites: también se materializa a través de las transgresiones de la realeza, los actos que sólo el rey puede y debe cometer en tanto que tal para definir y subrayar ese estatus de alteridad. Se trata de acciones tabuadas para el resto del cuerpo social y, por tanto, abusivas, transgresoras, que colocan al rey en una posición ambigua, que lo "expulsan" de los límites de la cultura y lo devuelven a formas más "brutas" de comportamiento, acercándolo a la "naturaleza". L. de Heusch y J-C. Muller conceden una importancia decisiva a estas transgresiones en la definición de la realeza sagrada africana, y en especial al incesto y a lo que Muller llama el "incesto alimentario".[26] Muchos soberanos africanos, en efecto, deben practicar el incesto en el momento de la entronización, rompiendo así con la ley de la exogamia; de este modo se encuentran proyectados "en un lugar exterior al orden social".[27] Los ritos de investidura, dice Heusch, convierten al rey en un "ser de la transgresión". Así, por ejemplo, en el momento de su entronización, el rey kuba "mantiene relaciones sexuales con una hermana y se casa con una sobrina nieta perteneciente a su clan. Se lo asimila a un hechicero temible, se le considera a la vez como deshecho y como espíritu de la naturaleza (*ngesh*). Su potencia es peligrosa, y sin embargo es indispensable para el buen funcionamiento del universo y de la sociedad".[28] En efecto, la realeza sagrada "tiene como función primaria multiplicar las fuerzas productivas y reproductivas, por un artificio que debe ser leído como un engranaje de la naturaleza y de la cultura. Si el rey es una criatura ambigua, ambivalente, deculturizada, es porque soporta la pesada responsabilidad del orden natural, como Frazer entendió perfectamente".[29]

[24] Diodoro Sículo (ed. Oldfather, 1933), pp. I, 70.

[25] Diodoro Sículo (ed. Oldfather, 1933), pp. I, 69.

[26] Muller, 1975, p. 20; 1980, p. 171; 1990, pp. 51-58; Heusch, 1987a, pp. 268-272.

[27] Heusch, 1987a, parte I, donde se recogen numerosos ejemplos de incesto regio y de su simbolismo y traducción mítica; 1990, pp. 14-15 (la cita procede de p. 15). Cf. también Irstam, 1944, pp. 167-169, 174-175; Hadfield, 1949, cap. XII.

[28] Heusch, 1987b, p. 49.

[29] Heusch, 1987a, p. 271.

El rey egipcio parece participar igualmente, de un modo u otro, de estas "transgresiones". Para empezar, también los egipcios "experimentaban la vida humana como parte de una amplia red de conexiones que llegaba más allá de las comunidades locales y nacionales hasta las profundidades ocultas de la naturaleza y de los poderes que gobiernan la naturaleza. (...) Cualquier cosa significativa estaba inmersa en la vida del cosmos y la función del rey era precisamente mantener la armonía de esa integración".[30] Y en cuanto al incesto, era, como es sabido, una de las características distintivas de la realeza faraónica: la familia real egipcia se diferenciaba, al participar de este rasgo de sustrato pan-africano, tanto de sus súbditos como, en general, de las realezas proximorientales e indoeuropeas. El incesto faraónico tenía, además, su etiología, sanción y reflejo míticos en el matrimonio entre Osiris y su hermana Isis, la primera pareja real, así como en las uniones del resto de divinidades de su genealogía, es decir, en las parejas de hermanos Shu y Tefnut (el aire y la humedad), Gueb y Nut (la tierra y el cielo) y Set y Neftis (el segundogénito real y su hermana-esposa).

En cuanto al "incesto alimentario" en ámbito negroafricano, este tiene lugar especialmente en los ceremoniales de entronización. Consiste en un acto de antropofagia ritual, y sólo a través de él el rey queda investido de la potencia cósmica. En ciertas sociedades el paso del espíritu del ancestro fundador a cada nuevo rey tiene lugar a través de un soporte material: al ser entronizado, el nuevo rey debe comer alguna parte del cuerpo de su inmediato predecesor o beber de su cráneo. Se trata de una acción que transgrede el tabú del canibalismo intratribal y que está permitida sólo al rey en tanto que ser sobrehumano, desocializado, fuera de la red de normas que rige la vida social.[31] Y de hecho, esta práctica tiene precisamente la doble finalidad de transmitir el espíritu del primer ancestro y de desocializar al rey.

Tras su entronización, se da de comer al rey djukun una parte del corazón desecado y reducido a polvo de su predecesor, así como los fluidos recogidos de su cadáver en el momento de la momificación. El resto del polvo del corazón se mezcla periódicamente en la comida del rey. Algunos grupos djukun comen ritualmente el corazón de sus enemigos para hacerse con sus virtudes y fuerza vital (antropofagia interétnica). Pero la acción del rey, que responde al mismo principio, es transgresora, porque en ningún caso los djukun practican el canibalismo intraétnico, que, al contrario, está severamente tabuado.[32] Este tipo de canibalismo ritual regio caracteriza otras realezas del África occidental (golfo de Benín),[33] como la de los yoruba, cuyo monarca "tiene que comer un manjar preparado con el corazón del último rey. Es al comer el corazón y, de este modo, entrar en contacto directo con su predecesor como deviene verdaderamente rey. La expresión yoruba 'devenir rey' (*ye oba*) significa literalmente 'comer un rey'. Este rito se practica aún hoy. Cuando ocasionalmente ha sido omitido en los tiempos modernos, el pueblo se ha mostrado descontento, y en momentos de dificultad ha argumentado que su rey no era el adecuado porque no había 'comido al rey'".[34]

Este "incesto alimentario" puede revestir formas más sofisticadas, como la que presenta entre los rukuba nigerianos, organizados en distintas aldeas, cada una con su rey sagrado. En el curso de la entronización del rey, se da a éste una calabaza llena de cerveza para que beba; en ella flota el cráneo de uno de sus predecesores. En algunas aldeas, el rey debe beber del cráneo mismo; en otras, no debe siquiera saber que va a beber de un recipiente que contiene los restos de uno de sus predecesores, porque ello podría aterrorizarlo, hasta el punto de hacerle renunciar a la realeza misma. En cual-

[30] Frankfort, 1948, p. 3.

[31] Muller, 1975, p. 20; 1980, p. 171.

[32] Young, 1966, p. 149; Muller, 1980, pp. 158-159; 1990, pp. 51-52; Heusch, 1990, p. 8.

[33] Muller, 1975, pp. 19-20; 1980, p. 158; 1990, p. 55.

[34] Parrinder, 1956, p. 115. Cf. también Palau Martí, 1964, p. 221.

quier caso, el resultado del rito es siempre el mismo: el rey absorbe la potencia, la sabiduría y la fuerza de los reyes precedentes. Vivirá largos años si es lo bastante fuerte como para llevar el peso de la realeza; si no, esos restos fúnebres, depositarios de un gran poder, provocarán su muerte.[35]

Tal vez precisamente a la luz de estas prácticas habría que interpretar el ritual descrito en el famoso "himno caníbal" de los *Textos de las Pirámides* del antiguo Egipto.[36] El himno, que describe una acción socialmente tabuada y por tanto transgresora como es la antropofagia, se incluye entre los textos que se refieren a la asunción del faraón muerto en el cielo. Se trata, pues, de un momento de transición ontológica en la vida del rey, paralelo al de la entronización: de hecho, "momentos" rituales como la entronización, la confirmación anual, el rejuvenecimiento (en Egipto, el llamado festival de Sed)[37] y la muerte-transfiguración son equivalentes en la vida del rey, que pasa de una condición "débil" (hombre / rey con las fuerzas cósmicas agotadas / rey muerto) a otra "plena" (rey en la plenitud de su poder terrenal / rey resucitado = Osiris). Los ritos básicos de estos cuatro momentos son parecidos, porque su finalidad es siempre la misma.[38] En la escatología de los *Textos de la Pirámides* el rey, al llegar al cielo, asume la realeza de este espacio, solo o junto con su "padre" el Sol, de modo que en este contexto mítico-ritual la transfiguración tras la muerte y la entronización coinciden. El himno reza así:

> Este es Unis que come hombres, que vive de dioses (...).
> Es Agarra-cabezas, que está en Kehau, quien los atrapa al lazo para Unis.
> Es la (serpiente) Cabeza-erguida quien los vigila y reprime para él.
> Es Aquel-que-está-sobre-lo-Rojo quien los ata para él.
> Es Aquel-que-cruza, en tanto que cuchillo de señores, quien los degüella para Unis,
> Y extrae para él lo que está en sus cuerpos (...).
> Es Shesmu el que los trocea para Unis,
> Y cocina con ellos para él un manjar en sus hogueras del atardecer.
> Unis es quien se come sus magias y se traga sus espíritus-akh.
> Los grandes de entre ellos son para su comida matinal,
> Los medianos de entre ellos son para su comida de la tarde,
> Los pequeños de entre ellos son para su comida nocturna,
> Los viejos y las viejas de entre ellos son para (que ardan) sus hornos (...).
> Unis se alimenta de los pulmones de los sabios,
> Y está satisfecho de vivir de corazones, así como de sus magias (...).
> Él se alegra cuando sus magias [=las de los corazones] están en su cuerpo.
> Las dignidades de Unis no se separarán de él
> Porque se ha tragado la Sabiduría de cada dios.
> La duración de la vida de Unis es la eternidad,
> Su límite es la perpetuidad (...).
> He aquí que su [=de los dioses] alma-ba está en el cuerpo de Unis,
> Y sus espíritus-akh están con Unis (...).
> Porque Unis es esto: quien surge, quien surge,
> Quien permanece, quien permanece.[39]

Si vemos en esos "dioses" los antepasados reales (a los antepasados reales se les llamaba "espíritus-*akh*"), la situación se hace en todo paralela a la de las realezas sagradas africanas. Leído en "clave africana", pues, el texto puede revelar algo de su (oscuro) sentido.

[35] Muller, 1975, p. 19; 1980, p. 158; 1990, pp. 55-56; Heusch, 1987a, p. 266.

[36] Para un estudio completo sobre este texto cf. Eyre, 2002.

[37] En general, sobre el festival de Sed cf. Frankfort, 1948, cap. 6; Hornung-Staehelin, 1974, 2006; Martin, 1984; Bonhême-Forgeau, 1988, cap. 7; Cervelló Autuori, 1996, pp. 208-216.

[38] Cervelló Autuori, 1996, pp. 166, 216; Montes Giménez, 2009.

[39] TP pp. 273-274, *Pyr.* pp. 400a-414a (la traducción es nuestra).

Como vemos, las transgresiones son complementarias de las prohibiciones y limitaciones a que el rey está sujeto y que son las marcas más visibles de su estatus. Según indica Heusch, "el incesto real, la antropofagia, la asimilación del rey a un brujo, las prohibiciones que rodean su persona, el regicidio en fin, definen una formidable potencia mágica que elimina la frontera entre la cultura –de la que el jefe se separa en el momento de su consagración– y la naturaleza".[40] Además de definir el carácter de "alteridad" de la realeza, las prohibiciones tienen, como hemos dicho, una doble función: permiten tanto "guardar al rey" como "guardarse de él".[41] El rey debe permanecer puro, como pura debe ser toda víctima de sacrificio propiciatorio, que es lo que el rey es en definitiva: para poder ejercer de mediador entre el cosmos y los hombres tiene que ser sacrificado, y para poder ser sacrificado tiene que mantenerse y llegar puro al sacrificio. La pureza puntual de la víctima del sacrificio convencional se vuelve una exigencia vitalicia en el rey sagrado, porque el rey sagrado es una víctima vitalicia. Por eso, buena parte de los rituales de entronización están dedicados a la purificación del rey, y es esto en definitiva lo que le confiere su potencia cósmica, su condición de ser-fetiche con poder sobre la naturaleza. Precisamente la eventual caída del rey en la impureza (por enfermedad, ruptura de una prohibición, senilidad o pérdida de vigor o de potencia cósmica, lo cual se manifiesta en desastres naturales) obligará a un sacrificio "adelantado" y necesariamente expiatorio. El ritual del regicidio,[42] sea que implique la muerte efectiva del líder o la de una víctima sustitutoria, al igual que los rituales de renacimiento o de rejuvenecimiento, permiten así que se restaure el vínculo armónico entre la sociedad y el cosmos que es mediado por el rey limitáneo.

El *hacer* del rey limitáneo: desocialización y condiciones para el advenimiento del Estado

El *ser* y el *hacer* ritual del rey limitáneo, tal como los acabamos de describir, pueden haber jugado un rol de primera magnitud en los procesos de advenimiento del Estado, como propondremos a modo de reflexión teórica en este apartado. Recordemos, para empezar, que, entre las sociedades cuyo liderazgo se expresa en términos de realeza sagrada, se cuentan algunas que se configuran de modos no-estatales (en las que el líder sagrado puede ser un "jefe") y otras que se organizan a la manera estatal (en las que quien detenta la condición sagrada es un monarca, en el sentido estricto del término).[43] Esto implica que no se trata de que todas las sociedades no-estatales con realezas sagradas constituyan una suerte de antesala del Estado: las realezas sagradas comprenden ambos tipos de sociedades. Pero lo que aquí interesa considerar es si, allí donde se dan en contextos no-estatales, estos liderazgos podrían constituir un elemento propicio para el surgimiento de lo estatal.

Para abordar tal cuestión, es necesario destacar primero la importancia del parentesco en los modos de organización de las sociedades no-estatales. En efecto, en tales sociedades, el parentesco constituye lo que podemos denominar la "práctica dominante": su alcance no se limita a la sola expresión de lazos interpersonales con un referente en última instancia biológico sino que se extiende como código general de articulación social, de manera tal que las prácticas sociales se modelan en función de su compatibilidad con los principios que el parentesco establece, esto es, con la *lógica* del parentesco.[44] Ahora bien, desde el punto de vista político, la condición dominante del parentesco pone un límite a las posibilidades de diferenciación social dentro de

[40] Heusch, 1987a, p. 270. Cf. también Adler, 1978, p. 38: "la multitud de prohibiciones específicas y la muerte ritual a las que el rey está sometido hacen de él el uno único, al límite de la sociedad, algo así como el punto de Arquímedes que permite, si no levantar el mundo, sí al menos –lo que viene a ser lo mismo– pensar la unión de la sociedad con la naturaleza".

[41] Adler, 1978, p. 33; Heusch, 1987a, p. 269.

[42] Cervelló Autuori, 1996, pp. 152-161, 194-195, 205-206 y referencias. Cf. también Campagno, 2001, 2005.

[43] Sobre la variabilidad de las formas políticas asociadas a las realezas sagradas, cf. Cervelló Autuori, 1996, pp. 174-178; Heusch, 1987b, pp. 41-59.

[44] Cf. al respecto Campagno, 2002, 2006. Sobre la noción de práctica dominante, cf. Campagno y Lewkowicz, 2007.

tales sociedades en la medida en que, como ha señalado M. Sahlins, "la organización de la autoridad no se diferencia del orden del parentesco".[45] De este modo, el advenimiento del Estado no resulta posible como un mero "desarrollo" de los liderazgos parentales, como las miradas evolucionistas suponen.[46] Para que tal acontecimiento tenga lugar, debe haber condiciones que permitan trascender el marco social estrictamente organizado por el parentesco. Esas condiciones pueden variar de contexto en contexto. Las guerras entre diferentes comunidades, en la medida en que ponen en juego la violencia en un escenario intersticial no regulado por las dinámicas parentales (que se circunscriben a la articulación interna de cada comunidad) pueden proporcionar un escenario propicio. Otro contexto favorable puede advertirse respecto de los procesos de urbanización, en tanto los núcleos urbanos en formación también constituyen ámbitos intersticiales en los que convergen diversas tramas parentales anteriormente no relacionadas entre sí.[47] Pero aquí interesa considerar un escenario distinto.

Retomemos la cuestión del carácter desocializado del rey limitáneo. Señala L. de Heusch: "La realeza sagrada es una estructura simbólica en ruptura con el orden doméstico, familiar o por linajes. Designa un ser fuera de lo común, fuera de lugar, potencialmente peligroso, del que el grupo obtiene para sí el poder sobre la naturaleza, al tiempo que le impone una muerte casi sacrificial".[48] En efecto, allí donde existe este tipo de realezas, los líderes son percibidos en exterioridad respecto del orden parental que organiza la sociedad y, por ello, concebidos como seres desocializados respecto del conjunto social. De hecho, podría decirse que es precisamente debido a ese carácter extraparental del liderazgo que, en algunas de estas sociedades, el jefe puede ser sacrificado ritualmente: toda vez que el jefe no es estrictamente un pariente, no se encuentra sometido a las regulaciones que el parentesco dispone en el contexto social y, por ende, se halla expuesto a un tipo de prácticas que no podrían ser ejercidas sobre un miembro pleno (vale decir, un pariente) de la comunidad.[49] Y es que la realeza sagrada africana supone precisamente esto en términos sociales: la aglutinación de los subgrupos sociales, que el rey trasciende y, por ello, articula. En términos míticos, todo esto suele tener su reflejo en las historias de fundación de la realeza por un extranjero que, al proceder de fuera, está y permanece al margen de todo clan.[50] En términos institucionales, la "alteridad" del rey puede derivar de su mismo origen familiar, siendo, por ejemplo, hijo de una relación heterodoxa respecto de las normas de parentesco establecidas (legitimidad por transgresión).[51]

Por cierto, este carácter extraparental de los reyes sagrados no determina *per se* que, antes o después, deban transformarse en monarcas estatales. Pero sí puede definir una condición de posibilidad para la aparición del Estado: así como el líder sagrado, por no ser pariente, puede hallarse expuesto al regicidio, también, por la misma razón, puede verse implicado en otras prácticas que, en principio, no serían del todo compatibles con el orden parental.

¿Qué tipo de prácticas? Entre los mundang del Chad, los recintos de este tipo de jefes pueden operar como una suerte de "santuarios" en los que pueden hallar refugio quienes han cometido algún crimen y buscan evadirse de la venganza propia de los dispositivos de justicia comunales. Pero ese refugio convierte al prófugo en "otro": "de hombre del clan, el fugitivo deviene hombre del rey y, como tal, es utilizable a los fines de la realeza".[52] De modo similar, los líderes pueden ser los únicos habilitados para disponer de cautivos de guerra. Y también es posible que en torno de ellos se produzca cierta

[45] Sahlins, 1983, p. 149.

[46] Campagno, 2002.

[47] Sobre los contextos de guerra y de urbanización como escenarios propicios para la aparición del Estado, cf. Campagno, 2007.

[48] Heusch, 1987b, p. 51. Cf. también pp. 56-57: "La realeza sagrada no puede ser confundida con el Estado. Ella le precede, lo hace posible con la ayuda de circunstancias históricas diversas. Lejos de brotar del orden del parentesco, introduce allí una ruptura radical". Ese mismo tipo de ruptura es subrayado por Sahlins (1981, p. 112) en relación con la concepción polinesia del liderazgo: "El poder se revela y se define a sí mismo como la ruptura del propio orden moral de la población, precisamente como el mayor de los crímenes contra el parentesco".

[49] Respecto de la sorprendente cuestión del sacrificio del rey, Girard (1995, p. 20) se pregunta: "¿Acaso no es el centro de la comunidad? Sin duda, pero en su caso es precisamente esta condición central y fundamental la que le aísla de los restantes hombres, le convierte en un auténtico fuera-de-casta".

[50] Adler, 1978, p. 32; Cervelló Autuori, 1996, pp. 151, 162.

[51] Por ejemplo, entre los rukuba de Nigeria; cf. Muller, 1975, pp. 7-16; 1980, pp. 165-171; Heusch, 1987a, pp. 273-287.

[52] Adler, 1987, p. 101.

incorporación de forasteros.[53] Lo importante en este punto es que los lazos que podrían ligar a los jefes con estos individuos (fugitivos, cautivos, forasteros) podrían entablarse al margen del parentesco dominante a escala social, puesto que ni uno ni otros formarían parte de la trama parental propiamente dicha. El tipo específico de relación que podría emerger de este tipo de vínculos no es fácil de definir *a priori*, aunque, dada la condición individual de cada lazo, se podría pensar en lazos de subordinación asociables a las prácticas de patronazgo. Pero más allá del tipo específico de relaciones de subordinación establecidas entre el líder y estos individuos, lo decisivo es que tales relaciones se entablarían *en* la sociedad pero *al margen* de la lógica que la regula. En ese marco, y tomando en cuenta la doble condición extraparental de estos vínculos –tanto del jefe como de sus seguidores–, quizás es posible pensar en la emergencia de prácticas más coercitivas, que los seguidores del jefe podrían ejecutar respecto de los integrantes de las tramas propiamente parentales. En tal sentido, el carácter intersticial de las relaciones entre este tipo de jefes sagrados, sus entornos y el resto de los miembros de la sociedad podría también propiciar el surgimiento de prácticas no regidas por la lógica parental, y capaces por ende de imponer una nueva lógica en el escenario social.

¿Pudo haber habido este tipo de rey limitáneo y desocializado en el valle del Nilo predinástico? Habida cuenta del tipo de evidencias disponibles para documentar dicha época, es difícil de esperar que haya testimonios que confirmen o desestimen taxativamente esta posibilidad. Sin embargo, si recurrimos nuevamente a los *Textos de las Pirámides* –no olvidemos que se trata del primer corpus textual de la historia egipcia–, se presenta un indicio muy significativo. En los *Textos*, el monarca se encuentra permanentemente relacionado con los dioses a través de lazos de parentesco: en efecto, el rey es hijo y hermano de los dioses. Sin embargo, respecto de los humanos, se enfatiza lo contrario. En TP 438 y TP 703 se dice del rey: "*tú no tienes padre(s) humano(s), tú no tienes madre(s) humana(s)*" (en un pasaje en singular y en el otro en plural).[54] Todo indica que el rey pertenece a la comunidad de los dioses –allí sí es pariente– pero, en cambio, se encuentra desvinculado, en términos parentales, respecto de la esfera social. Sin duda, esa "desocialización" del rey es otro de los rasgos que acerca la monarquía egipcia al contexto de las realezas sagradas.

Ciertamente, la índole de la evidencia disponible no permite ir más allá en la caracterización de los posibles vínculos extraparentales que esos líderes podrían haber trazado con otros integrantes de la sociedad. Por lo demás, tampoco se intenta proponer que la hipotética realeza sagrada que habría precedido a la instalación de la monarquía egipcia sea el único expediente que explica su advenimiento. Antes bien, como ya se ha señalado, existen otros contextos que podrían favorecer la emergencia de lazos estatales. Y esos contextos parecen verificarse en el valle del Nilo predinástico. En efecto, los testimonios de la época en la que surge el Estado egipcio permiten advertir la existencia tanto de guerras en el Alto Egipto –que implican un contacto violento entre diferentes comunidades– como de procesos de concentración poblacional en núcleos como Hieracómpolis –en los que también convergen grupos parentales de procedencia diversa. Tales escenarios, de hecho, no resultan incompatibles entre sí ni tampoco con el que aquí se ha delineado, en relación con el carácter desocializado de la realeza sagrada. En cualquier caso, lo que importa destacar es que, tanto para el antiguo Egipto como para otras sociedades africanas que en su momento devinieron estatales, las realezas sagradas implican un lazo

[53] Es significativo que, en el mito de origen de la realeza sagrada entre los mundang, "el poder real, de esencia superior, reunió alrededor suyo gentes llegadas de todas direcciones, atraídas por la luminosidad de una fuerza capaz de garantizar la seguridad y la prosperidad de los que a ella se subordinaban" (Adler, 1987, p. 104). Respecto de la frecuente integración de forasteros en los entornos de los líderes, cf. Webster, 1990, pp. 338-341. Cf. también Sahlins, 1981, p. 129.

[54] *Pyr.* 809b, 2203b. Cf. Sethe, 1908, p. 446; 1910, p. 535; Faulkner, 1969, pp. 145, 307; Allen, 2005, pp. 106, 303.

intrasocietal pero extraparental, que podría constituir una condición de posibilidad para la emergencia de nuevas prácticas como las que implica el surgimiento de lo estatal. Así, en condiciones específicas, el Estado podría ser un predicado más del rey limitáneo.

Bibliografía

ADLER, A. (1977), "Faiseurs de pluie, faiseurs d'ordre. Réflexion sur les rapports de la magie et du pouvoir en Afrique Noire", *Libre* 2, 1977, pp. 45-68.

— (1978), "Le pouvoir et l'interdit. Aspects de la royauté sacrée chez les Moundang du Tchad, en: *Systèmes de signes. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*, París, pp. 25-40.

— (1987), "La guerre et l'État primitif", en: M. Abensour (ed.), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, París, pp. 95-114.

ALLEN, J. P. (1992), "Re'wer's accident", en: A. B. Lloyd (ed.), *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*, Londres, pp. 14-20.

— (2005), *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* (Writings from the Ancient World 23), Atlanta.

BAINES, J. (1995), "Origins of Egyptian Kingship", en: D. O'Connor y D. P. Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden, pp. 95-156.

BATTUTA, Ibn (1981), *A través del Islam*, Madrid (ed. S. Fanjul y F. Arbós).

BEATTIE, J. H. M. (1959), "Rituals of Nyoro Kingship", *Africa* 29, pp. 134-145.

BONHÊME, M-A. y A. Forgeau (1988), *Pharaon. Les secrets du pouvoir*, París.

BRAUDEL, F. (1968), *La historia y las ciencias sociales*, Madrid.

CAMPAGNO, M. e I. LEWKOWICZ (2007), *La historia sin objeto y derivas posteriores*, Buenos Aires.

CAMPAGNO, M. (2001), "¿Regicidio ritual en Egipto? Reconsiderando el concepto de sustrato", en: J. Cervelló Autuori (ed.), *África Antigua. El Antiguo Egipto, una civilización africana. Actas de la IX Semana de Estudios Africanos del Centre d'Estudis Africans de Barcelona (18-22 de Marzo de 1996)* (Aula Ægyptiaca-Studia 1), Barcelona, pp. 71-80.

— (2002), *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del Estado en el antiguo Egipto* (Aula Ægyptiaca-Studia 3), Barcelona.

— (2005), "Sur un régicide obscur", en: J-P. Albert y B. Midant-Reynes (eds.), *Le sacrifice humain*, París, pp. 136-147.

— (2006), "De los modos de organización social en el Antiguo Egipto. Lógica de parentesco, lógica de Estado", en: M. Campagno (ed.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el Antiguo Egipto*, Buenos Aires, pp. 15-50.

— (2007), "El surgimiento del Estado y los intersticios del parentesco. A propósito de la revolución urbana en Egipto y en Mesopotamia", en: J. Gallego y C. García Mac Gaw (eds.), *La ciudad en el Mediterráneo Antiguo*, Buenos Aires, pp. 29-48.

CERVELLÓ AUTUORI, J. (1996), *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano* (Aula Orientalis-Supplementa 13), Sabadell.

— (2003), The Origins of Pharaonic Titulary. A Cultural Approach", en: M. Hasitzka, J. Diethart y G. Dembski (eds.), *Das alte Ägypten und seine Nachbarn. Festschrift zum 65. Geburtstag von Helmut Satzinger*, Krems, pp. 43-57.

— (2009a), "La aparición del Estado y la Época Tinita", en: J. M. Parra Ortiz (coord.), *El antiguo Egipto. Sociedad, economía, política*, Madrid, pp. 69-124.

— (2009b), "El rey ritualista. Reflexiones sobre la iconografía del festival de Sed egipcio desde el Predinástico tardío hasta fines del Reino Antiguo", en: M. Campagno, J. Gallego y C. García MacGaw (eds.), *Política y religión en el Mediterráneo antiguo. Egipto, Grecia, Roma*, Buenos Aires, pp. 61-102.

CERVELLÓ AUTUORI, J., NARMER-MENES: discontinuidad histórica y refundación mítica, en: J. C. Oliva Mompeán y J. A. Belmonte Marín (eds.), *Actas del V Congreso Español de Orientalistas. Toledo 2009*, Ciudad Real (en prensa).

DE HEUSCH, L. (1987a), *Écrits sur la royauté sacrée*, Bruselas.

— (1987b), "L'inversion de la dette (propos sur les royautés sacrées africaines)", en: M. Abensour (ed.), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, París, pp. 41-59.

— (1990), Introduction, en: L. de Heusch (ed.), *Systèmes de pensée en Afrique noire, 10: Chefs et rois sacrées*, París, pp. 7-33.

DE SURGY, A. (1990), "Le prêtre-roi des Evhé du Sud-Togo", en: L. de Heusch (ed.), *Systèmes de pensée en Afrique noire, 10: Chefs et rois sacrées*, París, pp. 93-120.

DIODORO DE SICILIA (1933), *Diodorus of Sicily*, vol. I, Londres, "Loeb" (ed. C. H. Oldfather).

EYRE, CH. (2002), *The Cannibal Hymn. A Cultural and Literary Study*, Liverpool.

FAULKNER, R. O. (1969), *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford.

FRANKFORT, H. (1948), *Kingship and the Gods*, Chicago.

GIRARD, R. (1995), *La violencia y lo sagrado*, Barcelona.

HADFIELD, P. (1949), *Traits of Divine Kingship in Africa*, Londres.

HÉRITIER-IZARD, F. (1973), "La paix et la pluie. Rapports d'autorité et rapport au sacré chez les Samo", *L'Homme* 13, pp. 121-138.

HORNUNG, E. Y E. STAEHELIN (1974), *Studien zum Sedfest* (Aegyptiaca Helvetica 1), Ginebra-Basilea.

HORNUNG, E. Y E. STAEHELIN (2006), *Neue Studien zum Sedfest* (Aegyptiaca Helvetica 20), Ginebra-Basilea.

IRSTAM, T. (1944), *The King of Ganda. Studies in the Institutions of Sacral Kingship in Africa*, Estocolmo.

LÓPEZ, J. (2005), *Cuentos y fábulas del antiguo Egipto* (Pliegos de Oriente 9), Madrid-Barcelona.

MARTIN, K. (1984), "Sedfest", en: W. Helck y W. Westendorf (eds.), *Lexikon der Ägyptologie V*, Wiesbaden, pp. 782-790.

MEEK, C. K. (1931), *A Sudanese Kingdom. An Ethnographical Study of the Jukun-Speaking Peoples of Nigeria*, Londres.

MONTES GIMÉNEZ, A. (2009), *Antropología de los rituales de realeza en el Egipto faraónico* (tesis doctoral inédita; Departamento de Antropología Social e Historia de América y África, Universitat de Barcelona).

MORENO GARCÍA, J. C. (2004), *Egipto en el Imperio Antiguo (2650-2150 antes de Cristo)*, Barcelona.

MORET, A. (1902), *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, París.

MULLER, J-C. (1975), "La royauté divine chez les Rukuba (Benue-Plateau State, Nigeria)", *L'Homme* 15, pp. 5-27.

— (1980), *Le roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigéria Central*, París.

— (1990), "Transgression, rites de rajeunissement et mort culturelle du roi chez les Jukun et les Rukuba (Nigéria central)", en: L. de Heusch (ed.), *Systèmes de pensée en Afrique noire, 10: Chefs et rois sacrées*, París, pp. 49-67.

OTTO, R. 1980 (1917), *Lo santo*, Madrid (ed. orig. Gotha).

PALAU MARTÍ, M. (1964), *Le roi-dieu au Bénin. Sud Togo, Dahomey, Nigeria occidentale*, París, 1964.

PARRINDER, E. G. (1956), "Divine Kingship in West Africa", *Numen* 3, pp. 111-121.

RICHARDS, A. I. (1969), "Keeping the King Divine. The Henry Myers Lecture 1968", *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, pp. 23-35.

ROCCATI, A. (1982), *La littérature historique sous l'Ancien Empire égyptien*, París.

SAHLINS, M. (1981), "The Stranger-King: Or Dumézil among the Fijians", *The Journal of Pacific History* 16, pp. 107-132.

— (1983), *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid.

SETHE, K. (1908), *Die altägyptische Pyramidentexte*, Leipzig, vol. I.

— (1910), *Die altägyptische Pyramidentexte*, Leipzig, vol. II.

STRUDWICK, N. C. (2005), *Texts from the Pyramid Age* (Writings from the Ancient World 16), Atlanta.

VANSINA, J. (1964), *Le royaume kuba*, Tervuren.

VINCENT, J-F. (1986), "L'oeil de la panthère sied au chef. Remarques sur la conception mofu du pouvoir politique (Nord-Cameroun)", en: AAVV, *Afrique plurielle, Afrique actuelle. Hommage à Georges Balandier*, París, cap. 19, pp. 199-217.

— (1991), *Princes montagnards du Nord-Cameroun. Les Mofu-Diamaré et le pouvoir politique*, 2 vols., París.