

*Azaiwo, Afyewo, Asoiwo. Reflexiones sobre la realeza divina africana
y los orígenes de la monarquía faraónica*

J. Cervelló Autuori – Universidad de Barcelona

Para Ferran Iniesta

“¿Qué es el Rey del Alto y Bajo Egipto?

*Es un dios por cuya gestión se vive,
el padre y la madre de todos los hombres,
solo por sí y ante sí, sin igual”*

(Tumba del visir Rejmire, Dinastía XVIII)

[Egyptian civilization seems to arise from a Pan-African cultural stratum. We may distinguish two kinds of divine kingship, the main institution of many ancient and modern African societies. On the one hand, there is 'fetish' kingship which arises directly from the Neolithic African substratum. The 'fetish' king is then identified with the agrarian-neolithic god: he is the personification as well as the maker of crops and the victim of propitiatory sacrifice (the king/crop is sacrificed/harvested to ensure fertility). On the other hand, there is the 'complex' kingship which derives from the 'fetish' one. The king now one maintains his holy power as well as the political and military one since he is the ruler of a centralised state. In this paper we discuss the origins of pharaonic monarchy in the light of this evidence from the archaeological (iconographical), sociological and historical-religious points of view. We suggest to interpret this institution as an African divine kingship which evolves from a Prehistoric 'fetish' stage to the definitive 'complex' one proper of Late-Pre-Dynastic and Dynastic times.]

I. Sobre el sustrato cultural pan-africano

Hasta no hace mucho tiempo, los numerosos paralelismos culturales observables entre el Antiguo Egipto y las culturas del África moderna "tradicional" eran explicados, tanto por egiptólogos como por africanistas, como el resultado de procesos de aculturación llevados a cabo por grupos de egipcios faraónicos, salidos en momentos diversos del valle del Nilo, sobre las poblaciones de prácticamente toda el

1. Entre los africanistas que explican los paralelismos entre Egipto y África por difusión cabe destacar a Meek (1931), Seligman (1932b y 1934), Lucas (1948), Diop (1979, 3^a ed.) y Meyerowitz (1960); y entre los egiptólogos a Wainwright (1949), Arkell (1951-1952), Mendelssohn (1974) y Hoffman (1984). Concretamente sobre las teorías acerca de la difusión de la realeza divina desde Egipto cf. Van Bulek, 1959. Bibliografía completa sobre la cuestión difusionista hasta 1975 en Leclant, 1975, 92-94.

Africa boreal y central.¹ Esta idea se apoyaba, entre otras cosas, en una interpretación “historizada” de los mitos de los orígenes de varios pueblos del oeste africano, en los que los estudiosos veían alusiones a una procedencia egipcia.² Actualmente, sin embargo, muy diversas circunstancias sugieren una explicación alternativa.

Por una parte, no hay testimonio fehaciente alguno de una corriente migradora tan importante desde el valle del Nilo hacia el África negra. Antes bien, las relaciones contemporáneas entre el Egipto faraónico y las regiones interiores del continente parecen haber sido escasas: los contactos comerciales documentados por testimonios egipcios (textos, iconografía, arqueología) son puntuales y no admiten otras interpretaciones (contactos similares mantuvieron también los romanos, sin que ello supusiera proceso alguno de aculturación), y la presencia de material egipcio o egipitizante en África es prácticamente irrelevante.³ No hay que olvidar además que un bien económico, un producto artesanal, una técnica o aun una leyenda pueden transmitirse por contacto “adstrático” reticular, pero no así una actitud vital, un sistema esencial de comportamiento, un acervo cultural. En cuanto al mito, sobre su funcionamiento y carácter no-ahistórico habremos de volver más adelante (cf. *infra*, seccs. IV principio y VI principio y nota 101).

Por otra parte, sociedades africanas de reciente formación presentan igualmente esos rasgos culturales paralelos a los egipcios, sin que ello pueda deberse en modo alguno (el desfase cronológico lo impide) a un origen faraónico de los mismos.⁴ Así, por ejemplo, los shiluk del actual Nilo Blanco (Sudán), sociedad constituida desde hace tan sólo unos 300 años, son precisamente una de las culturas africanas contemporáneas que más elementos socio-mentales comparte con el Egipto faraónico.

¿Cómo se explican entonces los paralelismos entre Egipto y el África negra y sahariana, tan fecundos no sólo respecto de los pueblos sudaneses actuales (más próximos geográficamente al valle del Nilo egipcio), sino también con los del resto del norte del continente, hasta el Atlántico? En virtud de lo que se ha llamado en origen “sustrato camítico” y hoy “complejo paleoafricano común” o “sustrato cultural pan-africano”.⁵ Con la neolitización (pero probablemente desde antes),⁶ es decir, a partir del VII milenio a.C.,⁷ se desarrollaron, en lo que hoy es el Sáhara y entonces constituía un hábitat humano perfectamente idóneo, un modo de vida y un mundo imaginario sustancialmente unitarios, como demuestran la documentación arqueológica (cerámica, piedras de moler, industria lítica...) y las pinturas y grabados rupestres que cubren los macizos rocosos de todo el desierto actual, incluido el egipcio. El “modo de sentir la vida” que recogen estos

2. Cf., por ejemplo, Meyerowitz, 1952 y 1960, 23-26.

3. Cf. Leclant, 1956, 1975, 1980, 1990; Vercoutter, 1988, 16-18; Muzzolini, 1993, 90-91. Escribe Muzzolini en relación con el África sahariana: “Esta ausencia rigurosamente total de testimonios faraónicos en el inmenso Sáhara sorprende y contrasta con los numerosos vasos, ushebtis y diversos objetos egipcios o egipitizantes que se encuentran hasta el Sudán central, en el Asia del suroeste, en las orillas del Mar Egeo y hasta en Andalucía” (p. 91).

4. Cf. Frankfort, 1981, cap. I nota 4 (error de trad. en la línea 3: entre “egipcios” y “son” falta “no”; cf. ed. orig.).

5. El término “sustrato”, como también la expresión “relaciones adstráticas”, procede de la Lingüística, a falta de terminología correspondiente en el ámbito de la Antropología o la Sociología. Hay quien propone hablar de “esencia” y quien habla de “complejo”, según se ha visto, pero preferimos la palabra “sustrato” por su evocación de lo latente y de una actividad subyacente, y, sobre todo, porque remite a la vez a tiempos formativos y a subsiguiente permanencia, evidenciándose como causa temporalmente y espacialmente abierta de génesis cultural.

6. Cf. la teoría de la “cultura de los cazadores” prepastorales de Huard (1965, 1966), según la cual todo el Sáhara, desde el Atlas y el Atlántico hasta el Mar Rojo, habría compartido una misma amplia cultura preneolítica, después escindida en diversos “focos” paralelos (nilótico, sahariano, del Atlas) a raíz de los cambios climáticos. Cf. también Huard-Leclant, 1972; Allard-Huard y Huard, 1981; Muzzolini, 1991, 34-38, y 1993, 90-92.

7. Las dataciones más altas que se poseen para yacimientos saharianos y nilóticos con cerámica incipiente y equipo lítico de moler (prueba de consumo alimentario de gramíneas salvajes o cultivadas, según los casos) son: Tagalagal, en el Air, Ti n’Torha, en el Acacus, y Soroubab, sobre el Nilo, al norte de Jartum (todos desde fines del VIII milenio); Amekni, en el Hoggar; Timidouin, en el Tefedest; Ti n’Hanakaten, en el Tassili n’Ayyer; y Nabta Playa y Bir Kiseiba, en el Sáhara egipcio (todos desde mediados del VII milenio). Cf. Camps, 1974, 225-234, y 1982, 564-571; Wendorf-Schild (eds.), 1980, 265-266; Valbelle, 1990, 21-22; Wendorf y otros, 1990; Midant-Reynes, 1992, 73-80, 92-99, 237.

extraordinarios testimonios iconográficos constituye la primera esencia del sustrato cultural común a toda el África del norte. Conforme el Sáhara fue desecándose (proceso muy lento que empieza ya desde mediados del VI milenio), sus habitantes se vieron obligados a abandonarlo paulatinamente en busca de nuevos pastos y tierras de cultivo, y alcanzaron por un lado el valle del Nilo y el África mediterránea y por otro el valle del Níger y el África atlántica y central, sumándose a las poblaciones autóctonas de estas áreas, ya culturalmente afines.⁸ En el desierto, los descendientes de los escasos habitantes que no emigraron, junto con otros grupos humanos llegados más tarde, dieron lugar a las culturas saharianas actuales (bereberes, tuaregs, etc.).⁹

Tras este proceso, mientras en el resto de África la adaptación cultural al medio hizo innecesarios de momento cambios de vida sustanciales, en el valle del Nilo egipcio las gentes neolíticas emprendieron por diversos motivos un rápido proceso de transformación hacia una mayor complejidad social y cultural que acabó desembocando sin solución de continuidad en la civilización faraónica, una civilización de profunda raíz africana pero de indiscutible exclusividad y originalidad.¹⁰

Desde tiempos neolíticos hasta hoy, del sustrato cultural pan-africano han ido surgiendo, independiente pero paralelamente, las distintas culturas del África boreal antiguas y modernas tradicionales, culturas que, aun emergidas en los tiempos, áreas y circunstancias más dispares, y aun debidas a gentes de las más diversas etnias,¹¹ han conservado ese “modo de sentir la vida” básicamente idéntico.

Este “modo de sentir la vida” tiene que ver de manera particular obviamente con la cosmovisión, la religión, lo imaginario, la idiosincrasia colectiva, ámbitos que, por constituir lo más esencial de las culturas humanas, son los que de forma más clara denotan el parentesco entre éstas. Si el Egipto faraónico comparte con muchas culturas africanas la esencia, y a veces también las formas, de instituciones clave como la realeza divina, su adscripción cultural no podía ser otra que la africana.

Los prehistoriadores del valle del Nilo y del norte de África han evidenciado los orígenes autócto-

8. Cf. Mori, 1988/89, 261-262; Casini, 1990/91; Lupaccioli, 1992, 29-30; Midant-Reynes, 1992, 107-108, 158, 237.

9. Cf. Camps, 1974, 342-348, y 1982, 612-623.

10. En palabras de Iniesta (1989, 113), Egipto es “una hipertrofia cultural que llevó a sus niveles más altos las potencialidades del mundo meridional [=africano]”.

11. El sustrato es una realidad cultural por encima de la contingencia racial. Subyace tanto a culturas negras (yoruba, mosi, jukun, etc.), como mediterráneas (bereberes, tuareg), como paleoafricanas (peul), como mestizas (por ejemplo “camitas”, mestizos esencialmente de paleoafricanos y mediterráneos, con añadido más o menos importante de elementos négridos: antiguos egipcios, nilóticos históricos y actuales, etíopes): la formación y mezcla de las principales razas precede a la configuración del sustrato cultural. En términos generales puede decirse que el complejo poblamiento del África boreal desde la Prehistoria reciente se debe a tres grandes stocks raciales: el *paleoafricano*, *Homo sapiens sapiens* autóctono de África y de origen paleolítico, de piel más o menos oscura según adaptación climática pero en ningún caso de morfología específicamente négrida, y sobre el que eventualmente se superponen los otros dos stocks; el propiamente *negríto*, especialización puntual del anterior, que se expandió a partir de c. 15.000 por el África sahariana, altonilótica y ecuatorial desde su foco de origen en el África occidental tropical (los caracteres négridos constituyen una adaptación a un nicho tropical y húmedo); y el *afromediterráneo*, que, exógeno según unos, otra especialización a partir del stock autóctono según otros, se difundió a partir del X-VIII milenio por el África mediterránea y todo el valle del Nilo hasta el Sudán y Etiopía (cf. Strouhal, 1971; Bräuer, 1978; Lubell, 1984; Ferembach, 1986; Chamla, 1986). En el mismo Egipto antiguo esto dio lugar a un gradiente racial norte/sur con mayor presencia de caracteres mediterráneos en el Delta y paleoafricanos y négridos en el Alto Egipto y Nubia (cf. Veroutter, 1992, 38), gradiente que, de hecho, sigue caracterizando el poblamiento actual del país.

12. A partir de un fondo epipaleolítico basado económicamente en la caza, la recolección (especialmente de gramíneas salvajes, como demuestran las piedras de moler) y, sobre todo, la explotación de los recursos acuáticos (ríos, lagos, wadis), distintos grupos humanos del Sáhara y del valle del Nilo experimentaron independientemente en la producción de cerámica y en la domesticación de plantas y animales autóctonos (cereales menores; tal vez, cebada; buey, cerdo, gacela, incluso jirafa según muestra el arte rupestre), hasta alcanzar un neolítico pleno, más antiguo en unas áreas (Sáhara central, Sáhara egipcio: VII milenio) que en otras (valle del Nilo: fines del VI milenio), en función de una riqueza natural del medio respectivamente menor o mayor. Las zonas de neolitización más tardía recibieron importantes influencias de las pioneras, como se observa en el valle del Nilo (oasis del Fayum, Alto Egipto) respecto del neolítico del Sáhara egipcio (cf. supra). Cumplido el proceso, todos estos neolíticos recibieron del suroeste asiático los grandes cultivos (trigo, ¿cebada?) y/o los ovicápridos (cf. infra y nota 14). Cf. Clark, 1971; Camps, 1982, 563; Valbelle, 1990, 17-32; Wendorf y otros, 1990; Midant-Reynes, 1992, cap. 5 y bibl.; Mori, 1992; Cervelló Autuori (en prensa).

nos del neolítico de esas regiones,¹² descartando una neolitización debida a gentes procedentes del Próximo Oriente asiático, donde en cualquier caso no dejan de tenerse las fechas más antiguas de paso a la economía de producción.¹³ Esto no excluye contactos más o menos puntuales entre el valle del Nilo y el suroeste asiático, que tenemos efectivamente documentados tanto durante el Neolítico¹⁴ como durante las etapas subsiguientes del desarrollo de la cultura egipcia (Predinástico y comienzos del Dinástico).¹⁵ Pero en ningún caso estos contactos fueron “civilizadores”, en el sentido de que no fueron determinantes en la formación de la civilización faraónica, que siguió su proceso constitutivo sin solución de continuidad desde el Epipaleolítico hasta la Primera Dinastía¹⁶ y que mantuvo siempre la esencia cultural africana de base.

En el ámbito de la Egiptología, tras la obra de pioneros de la teoría de un Egipto esencialmente “africano”, como E. Amélineau y E.A.W. Budge (en el ámbito de la religión)¹⁷ o E. Naville, E. Mounier-Leclercq y el mismo W.M.F. Petrie (en el ámbito de la arqueología y la etnografía),¹⁸ el primero que, preocupado por una explicación coherente de las instituciones y sistemas imaginarios clave de los egipcios, enunció la teoría del sustrato cultural fue H. Frankfort.¹⁹ Estudiando la institución monárquica escribió en 1948: “Hoy día hay grupos de gentes que viven en África y que son los auténticos supervivientes de aquel sustrato este-afrí-

13. Las dataciones más altas proceden de Tell Aswad, en Siria, con escanda, guisantes y lentejas domésticas que se remontan a comienzos del VIII milenio. En la primera mitad del VIII milenio se fecha asimismo la agricultura incipiente de Netiv Hagdud, en el bajo valle del Jordán, con cebada doméstica, y de Jericó (Neolítico Pre-Cerámico A), con cultivo de cebada y escanda. Cf. Cauvin, 1987, 17-21; Midant-Reynes, 1992, 87.

14. Así, por ejemplo, el trigo, la oveja y la cabra, a diferencia del buey y tal vez de la cebada cuyos ancestros salvajes están documentados en África, fueron introducidos en Egipto en tiempos neolíticos desde el Próximo Oriente asiático, en el marco del proceso de difusión de estos exitosos recursos económicos por buena parte del Viejo Mundo. Cf. Baumgartel, 1970, 473; Trigger, 1985, 36-38; Midant-Reynes, 1992, 89-90, 105 y 108; Cervelló Autuori (en prensa).

15. Prueba de estos contactos es la presencia en Egipto de objetos debidos al comercio y de determinados rasgos culturales proximorientales (motivos iconográficos –héroe entre dos leones rampantes; animales fabulosos; cf. infra, secc. VII. A.; sellos cilíndricos; la llamada “arquitectura de reentrantes”; y aun ciertos motivos mitológicos). Cf. Spence, 1915, 135; Frankfort, 1941; Kantor, 1942 y 1952; Mode, 1984; Trigger, 1985, 58-62; Valbelle, 1990, 30-32; Midant-Reynes, 1992, 192-193, 198 ss., 205-206, 223 y 228; Cervelló Autuori, 1992b, 89-90; y la postura crítica de Vercoutter, 1992, 169, 179 y 197-198.

16. Cf. Arkell y Ucko, 1965; Hoffman, 1984; 303 ss.; Trigger, 1985, 16-17 y 20; Vercoutter, 1991, 143 ss.; Vercoutter, 1992, 99 y 197-199.

17. Cf. Budge, 1911, y Amélineau, 1908-16. El primero escribe: “...Durante mis siguientes visitas al Sudán me convenía de que una explicación satisfactoria de la religión egipcia antigua podía obtenerse sólo a partir de las religiones del Sudán, y en especial las de los pueblos que viven en los aislados distritos del sur y del oeste de esta región, donde la influencia europea era limitada, y donde las creencias nativas y los ceremoniales religiosos aún tenían vida y significado. Empecé entonces a leer sistemáticamente los libros de todos los grandes viajeros del Sudán (...). Las notas tomadas en el curso de estas lecturas formaron una amplia masa de material que (...) ilustraba de forma remarcable el parecido entre las creencias religiosas egipcias y africanas modernas. Puede objetarse que las creencias y supersticiones modernas del Sudán, del Congo o de Dahomey son supervivencias de visiones y opiniones religiosas de los antiguos egipcios, pero tal objeción no me parece válida. La forma más antigua y mejor de la religión egipcia murió hace más de 3000 años, y muchos de los hechos más significativos para la comparación y la ilustración proceden de religiones de pueblos que viven en partes de África en las que la influencia egipcia no penetró jamás. (...) Las creencias sudanesas modernas son idénticas a las del Antiguo Egipto porque los egipcios eran africanos y los pueblos modernos del Sudán son africanos. Y a pesar de las diferencias en las circunstancias naturales y en la posición geográfica, los pueblos nilóticos antiguos y modernos dieron expresión a sus creencias en una misma forma” (I, xvii). Y añade: “Parece un error estudiar la religión egipcia desde el punto de vista de la asiática del este o del oeste o de la europea (...), porque es un producto africano, y sólo puede ser apreciada y entendida correctamente si se la considera en conexión con lo que conocemos sobre la religión africana moderna” (I, 349).

18. Cf. Naville, 1913a; Petrie, 1914; Mounier-Leclercq, 1936. Escribe éste último refiriéndose al arte prehistórico sahariano y egipcio: “...yo no pretendo aquí más que atraer la atención de los egiptólogos sobre estas obras de arte africanas que, junto con otros documentos arqueológicos y lingüísticos, prueban el parentesco de todas las civilizaciones prehistóricas de África del Norte” (p. 327-328).

19. Cf. Frankfort, 1981 (ed. orig. 1948), 30.40-42, 57-58, 71, 94, 106, 184-190, 205, 220-222, cap. 1 nota 4 (error de trad. en la línea 3: entre “egipcios” y “son” falta “no”; cf. ed. orig.), cap. 4 nota 20, cap. 5 nota 20, cap. 6 notas 2 y 28, cap. 14 notas 22 y 93; Frankfort, 1950.

cano del que surgió la cultura egipcia. Entre otras cosas, podemos estudiar ahí cuán profundamente afectaba al gobernante y a sus súbditos la naturaleza divina de los reyes"; y: "...el parecido somático y etnológico, y ciertos rasgos de su lenguaje, enlazan decididamente a los antiguos egipcios con los [actuales] pueblos de habla camítica de África oriental. Parece que la civilización faraónica surgió en este sustrato camítico del noroeste de África"; y aún: "En Mesopotamia, como en Egipto, la realeza surgió al comienzo de los tiempos históricos, pero en África las raíces de la institución estaban más arraigadas que en el Asia occidental. Tras la persona del faraón podemos discernir una idea primitiva acerca de un caudillo dotado con poder sobre las fuerzas de la naturaleza, un 'rey hacedor de lluvia'. En Mesopotamia, en cambio, la autoridad monárquica no tuvo una base de este tipo...".²⁰ Y en 1950, en un breve estudio arqueológico, señaló: "Las semejanzas entre el Antiguo Egipto y el África moderna han sido consideradas casi exclusivamente como signos de la influencia de un país civilizado sobre un continente bárbaro. En algunos casos –por ejemplo, la difusión del trabajo del hierro– esto puede ser correcto. Pero hay un considerable conjunto de evidencias que no puede ser explicado por esta vía; ello sugiere, más bien, que las semejanzas actuales son supervivencias dispersas de un sustrato africano que está en la base de ambas culturas, la faraónica y la africana actual".²¹

Hoy día, la teoría del sustrato es comúnmente admitida.²² Es este "axioma" de base lo que da razón de nuestro método comparativo.²³ En las páginas que siguen intentaremos abordar e interpretar algunos aspectos de la institución egipcia de la realeza en sus etapas formativas (de comienzos del Predinástico a la Primera Dinastía, 4000-3000 a.C. aprox.)²⁴ mediante su comparación con aspectos asimilables de culturas africanas actuales dotadas, igualmente, de "monarquía divina".

Antes, sin embargo, conviene dejar consignada la cronología de la Prehistoria reciente y Protohistoria egipcias. De acuerdo con B. Midant-Reynes,²⁵ ésta queda como sigue (todas las fechas son aproximadas):

20. Cf. Frankfort, 1981 (ed. orig. 1948), 30, 40 y 237. En esta misma línea, C. Aldred escribiría en 1965: "El tamaño e importancia del rey en estos tempranos monumentos [se refiere al arte mueble egipcio tardopredinástico] muestra claramente que era visto como un dios más bien que como el agente humano de un dios, y es en esto en lo que Egipto se nos presenta con una solución típicamente africana para los problemas de gobierno. (...) Porque el faraón es el clásico ejemplo de un dios encarnado como rey. El concepto procede de ese estrato de la cultura egipcia que pertenece a África, donde aún hoy existen caudillos similares. (...) El caudillo hacedor-de-lluvia prehistórico (...) se transforma de este modo en el faraón..." (Aldred, 1965, 49-50). Cf. también Vercoutter, 1992, 239-240. Por su parte, C.G. Seligman, en principio difusiónista (cf. nota 1), dice a propósito de la realeza divina que ésta "puede no ser vista como específicamente egipcia en origen sino como característica de un más antiguo y amplio stock camítico del que los egipcios predinásticos son los representantes más viejos y mejor conocidos" (Seligman, 1934, 57).

21. Cf. Frankfort, 1950, 115.

22. Cf., por ej., Leclant, 1956, 1980 y 1990; Jesi, 1957; Rice, 1990, 221 y 285 (cf. también 'African influences' en el *Index*, p. 317); Casini, 1990/91; Muzzolini, 1991, 33-38; Iniesta, 1992, 47-48; Le Quellec, 1993, entre otras: 172, 383, 547, 574; y nuestra nota 6. Jesi, al hablar del paralelismo entre los motivos iconográficos y estilos del arte rupestre africano y predinástico egipcio, escribe: "No se trata, sin embargo, de una tradición artística en el verdadero sentido de la palabra: no es cuestión de una continuidad cronológica, dotada de todas las prerrogativas que normalmente se atribuyen al concepto de tradición artística. Estamos más bien en la situación de quien observa el reemergir absolutamente irregular de determinadas connexiones entre una cantidad de hombres cuya psique está virtualmente dotada de elementos comunes" (p. 222). Y Rice sentencia: "El Rey Divino es el concepto político supremo de los egipcios y el producto de la psique única egipcio-africana" (p. 285).

23. Cf. Frankfort, 1981, 30, 185, cap. 14, nota 5; Leclant, 1975, 89. Cf. también, desde otras perspectivas, Naville, 1913b, 45-46 (comparatismo etnográfico como vía para prevenir el etnocentrismo al estudiar la realidad egipcia); y Anat, 1988, 84-85; Le Quellec, 1993, cap. IV (comparatismo etnográfico en la interpretación del arte rupestre prehistórico).

24. Los autores que han tratado recientemente, sobre base arqueológica, acerca de los orígenes de la realeza (alto)egipcia parten cronológicamente de fines del Predinástico (Nagada III; cf. Midant-Reynes, 1992, cap. 8, desde 3300 a.C.; Vercoutter, 1992, 173-174 y 194, desde 3200 a.C.), aun con alusiones a las jefaturas de etapas anteriores (Nagada II: cf. Midant-Reynes, 1992, 194 y 196-197; Vercoutter, 1992, 237-242; y aún Nagada I: cf. Midant-Reynes, 1992, 164, 169, 172, 174). La documentación arqueológica muestra para ese momento tardopredinástico, sin embargo, una realeza ya plenamente constituida (cf. infra, secc. VII. A.). Nosotros, al plantearnos los orígenes primeros de la realeza misma desde una perspectiva más bien histórico-religiosa remontamos la etapa formativa a tiempos más antiguos, a una fecha imposible de determinar de forma concreta, pero que tiende más hacia el Neolítico, de cuyo universo mental parecen derivar, según veremos, algunos de los aspectos esenciales de la institución.

25. Cf. Midant-Reynes, 1992, caps. 6, 7 y 8, y pp. 243-244. Pero cf. también Vercoutter, 1992, 81-82, 99-101, 109, 140, 150-151, 173, 200 y 222.

- Neolítico: fines VI milenio a 4000 (culturas Tasiense y Badariense en el Alto Egipto, y del Fayum, Merimda y El Omari en el norte).
- Predinástico: 4000-3100; subdividido en tres etapas según los nombres de las culturas: Nagada I o Amraciense en el Alto Egipto, y Maadiense en el norte (4000-3500); Nagada II o Guerzeense en todo Egipto (3500-3300); y Nagada III o Semainiense también en todo Egipto (lo que aquí llamamos Predinástico final o Tardopredinástico: 3300-3100). La cultura de Nagada se expandió por todo el país a partir de 3500 a.C., primero por un proceso pacífico y después también por el avance militar de los reyes unificadores del país, de origen altoegipcio (cf. infra, seccs. VI principio y VII. A. principio y notas 101 y 131).²⁶
- Fundación de la monarquía unificada y comienzo del Dinástico: 3100.
- Época Arcaica o Tinita (Dinastías I y II): 3100-2700.

II. Realeza divina africana

El principio eje de la doctrina africana de la realeza “divina” es el mantenimiento del orden cósmico en todos sus niveles. El rey-dios africano se define por su esencia ontológica y por su función. Es, en primer lugar, un ser trascendente, y de ahí que los primeros autores que analizaron la institución, en especial J.G. Frazer, lo consideraran un “dios” y hablaran de “realeza divina”;²⁷ hoy, abierta una polémica que afecta tanto a la realeza africana como a la faraónica (no en vano se trata de formas paralelas de una misma institución),²⁸ hay quienes prefieren hablar de “realeza sagrada” o incluso de “realeza-fetiche”, considerando que el término “divina” no se ajusta de forma precisa a la auténtica esencia ontológica del ser centro de la institución.²⁹

26. Cf. Midant-Reynes, 1992, 191-193, 222-223 y 228-229. Cf. también Vercoutter, 1992, 140, 173-174, 244; Spencer, 1993, 27, 33, 34 y 48-57.

27. Cf. Frazer, 1912 y 1944; Meek, 1931; Seligman, 1934; Parrinder, 1956; Meyerowitz, 1960. El primer egipólogo que asoció la realeza faraónica al modelo de realeza divina definido por Frazer fue Moret, discípulo suyo (1902 y 1927).

28. Cf., para el África negra, Tardits, 1980 y 1990; y, para Egipto, Posener, 1960.

29. Cf. De Heusch, 1987, 222-224, 249-255, 270-271, 287-292 (con ideas sobre la historia del Egipto de los orígenes hoy relegadas); 1990, 7-8. El problema, como siempre, es en gran medida terminológico. De Heusch (1987) habla de *realeza mágica, sagrada* y *divina* como de sucesivas etapas por las que atraviesa la institución en relación con el desarrollo socio-político de la comunidad. Así, a una comunidad no estatal fundada en unas estructuras arcaicas de parentesco (clan, linaje) corresponde un rey mago, más bien simplemente un *jefe*, que actúa sobre las fuerzas cósmicas y que deriva de sí mismo su eficacia mística; a una comunidad con estado incipiente corresponde un auténtico *rey* sagrado, sacerdote privilegiado al servicio de los dioses, que vincula su *sacralidad* a una forma establecida de religión; la realeza divina no es sino la forma más desarrollada de realeza sagrada, y corresponde a una compleja sociedad estatal fuertemente centralizada, originada en la ciudad-estado. Éste es el caso de Egipto, cuya monarquía, en este sentido, “pertenece de pleno derecho a la historia africana” (p. 289). Sin embargo, este planteamiento encierra un peligro, ya visto por el propio De Heusch al admitir que “toda oposición radical entre «realeza sagrada» y «realeza divina» nos parece (...) arbitraria, cualquiera que sea la definición que se otorgue a estos epítetos”; puede, en efecto, caerse en el error de considerar que los sucesivos tipos de realeza “externa” (dimensión socio-política) signifiquen sucesivos cambios en la realeza “interna”, en la esencia ontológica primera del “rey”. Creemos, con Iniesta (1994, 9), que esta dimensión “interna” no está sujeta a evolución, no se explica en términos históricos. Se interprete como se interprete tal esencia primera (dios, fetiche, ser sagrado, ser trascendente, mago...), ésta es básicamente la misma sea cual sea el sistema de organización socio-política, aunque la evolución de ésta última hacia una mayor complejidad puede –y de hecho lo hace– matizarla o complementarla. Más bien nos parece que precisamente el carácter trascendente original del “rey” es lo que se toma como fundamento de su poder complejo al pasarse a una sociedad estatal; es decir, es lo que confiere legitimidad al poder “estatal”, lo que marca la continuidad de lo esencial: el mantenimiento del orden cósmico. La divinidad o *sacralidad* o trascendencia del “rey” es lo permanente, y sobre ella y condicionada por ella se estructura la historia socio-política. Por eso, no hay un “rey” primero mago, luego sagrado y finalmente divino; hay un rey que es siempre un mago, un ser sagrado o un dios, según se prefiera, y una historia externa de la institución que la hace pasar de eje de una comunidad clánica a eje de una comunidad estatal y centralizada. Es en este sentido como hablaremos aquí de “realeza fetiche” y “realeza compleja” (cf. infra, secc. V), teniendo en cuenta, y es importante remarcarlo, que iniciar el proceso no significa necesariamente completarlo, y que muchas “realidades fetiche” han permanecido siempre como tales por constituir una perfecta adaptación cultural para la comunidad. En 1990, De Heusch concluye a propósito de la esencia ontológica del rey en la forma inicial de la institución: “la expresión «reyes divinos» es inoportuna (...). Dicho esto, el problema se encuentra tan sólo desplazado. Porque abundan los ejemplos en los que la entronización confiere a la persona misma del rey una propiedad única, cuya naturaleza tal vez se entienda mejor si se sugiere que transforma a aquél en un «cuerpo-fetiche» de interés general” (p. 7; cf. también pp. 8 y 11).

En cualquier caso, todos los autores subrayan el carácter trascendente que este ser adquiere trámite el ritual de entronización,³⁰ carácter que lo reviste de sacrosantidad, lo convierte en objeto de deferencia y le supone una “alteridad” que se expresa en una forma de vida diferencial y en la transgresión (por ej., el incesto, rigurosamente limitado al rey-dios en tanto que tal).³¹ La “distinción” ontológica que ello le confiere puede permitirnos seguir hablando de “realeza divina”, aun otorgando al segundo término un sentido amplio. Esto permite asimismo seguir distinguiendo la realeza africana divina de la que no lo es³² y, sobre todo, de las realezas sagradas y cósmicas de otros complejos culturales distintos del africano, como el sumerio-semita³³ o el indoeuropeo (cf. Edipo o el Rey Arturo, que no son “dioses” ni “fetiche”).³⁴ Habría que cuestionar, por otra parte, también el término “realeza”, pues en Occidente está siempre ligado a ‘jefatura político-militar’, mientras que en el caso de la institución que nos ocupa se trata muchas veces de mera presencia de un ser-objeto-sagrado o ser-fetiche, trascendente por estar dotado de potencia cósmica ordenadora y legítimo por pertenecer a un determinado linaje. Y es que, en realidad, como veremos, la “realeza fetiche” no es más que el primer estadio, a veces no sobrepasado, de la realeza divina “plena”, primer estadio que significa, pues, la esencia primera de la institución, y que no tiene que ver con el “caudillaje”, sino con una función meramente cósmica: la de preservar la armonía del mundo en bien de la sociedad. Así pues, el término “realeza” debe tomarse también en un sentido amplio, dando mayor peso a su aspecto de ‘institución que gira en torno a un ser ontológico y socialmente diferencial y que pertenece a un linaje singularmente marcado’ que al aspecto relacionado con la actividad política y militar (cf. infra, secc. VI).

El rey-dios africano se define también por su función. Ya hemos dicho que ésta consiste esencialmente en el mantenimiento del orden cósmico, entendido en su sentido natural pero también social, porque no existe hiato entre uno y otro aspecto en el universo imaginario africano, que es integrador. El buen funcionamiento de la sociedad humana depende del buen funcionamiento del universo, porque del universo forma parte. En este orden de cosas, el rey juega un papel mediador: es el intermediario entre los poderes trascendentales y los hombres, entre el cosmos y la sociedad; en definitiva, entre la naturaleza y la cultura. El rey asegura la fertilidad de los campos, de los ganados y de los seres humanos, garantiza el ciclo armónico de las estaciones, de las plantas cultivadas, de los fenómenos climáticos como las lluvias (es un

30. Cf. De Heusch, 1990, 7. Cf. también el texto reproducido en Del Perugia, 1978, 243.

31. Cf. De Heusch, 1987, parte I. Cf. también Muller, 1990, 51ss. Para Egipto cf. la discusión de Griffiths, 1966, 132-144; y Mendelssohn, 1974, 31-33.

32. Cf. Iniesta, 1992, 114-115; Iniesta (en prensa).

33. A la cuestión de la diferencia entre las realezas egipcia y mesopotámica dedica precisamente Frankfort su libro *Reyes y dioses*. Para Frankfort, esta diferencia radica, como se ha visto más arriba, en el origen del faraón en un rey “hacedor de lluvia” típicamente africano. Ello explica su divinidad; en efecto, “el faraón no era un mortal, sino un dios. Éste era el concepto fundamental de la realeza egipcia: que el faraón era de esencia divina, un dios encarnado (...). A este respecto también hay un contraste total entre Egipto y Mesopotamia. El término mesopotámico más primitivo para ‘rey’ expresa un punto de vista que sigue siendo característico hasta el final del Imperio Asirio: *lugal* significa en sumerio ‘gran hombre’. Al rey mesopotámico se le encomendaba, como al faraón, el mantenimiento de las armoniosas relaciones entre la sociedad humana y los poderes sobrenaturales, pero se subrayaba que él no era uno de éstos, sino un miembro de la comunidad” (Frankfort, 1981, 29-30). Cf. también Frankfort, 1981, 30-35, 246-247, 251-252, 259, 265-270, 286-287, 320-323, 328-323; Rice, 1990, 48-49 y 83-84; y supra, secc. I y nota 20, e infra, notas 87 y 107.

34. En este sentido, hay que señalar que la noción frazeriana de “realeza divina”, creada en gran parte sobre ejemplos africanos (cf. Adler, 1982, 261 y 263; Tardits, 1980, 1252) pero contextualizada, de acuerdo con el pensamiento evolucionista del momento, en un “estadio primitivo universal” de la historia humana, debe ser matizada según complejos geo-culturales. Si la función cósmica del rey sagrado, y aun el carácter trascendente de éste último, son efectivamente universales, no lo son los aspectos concretos que tales realidades adquieren en los distintos complejos. En relación con aquellos a que hacemos referencia aquí, el rey es sentido como “divino” sólo en el africano(egipcio) (cf. notas 87 y 107), y de esta especificidad se derivan las formas concretas y diferenciales que la institución reviste de forma relativamente homogénea en este continente (mito, rito, concepción del poder, vida del “rey”...). Sobre los tres “niveles” de las creencias religiosas cf. nota 44.

‘hacedor de lluvia’)³⁵ o las inundaciones benéficas.³⁶ La armonía del cosmos se traduce, en el ámbito de la vida humana, en el equilibrio social, a veces garantizado por la justicia del rey (en las realezas más complejas). En Egipto, *maat* era a la vez la justicia estatal, la verdad individual, el equilibrio moral y de conducta, el orden inmutable del universo; un elemento fijo, armónico, completo, opuesto al caos dinámico, desestabilizador y por ende creador, siempre acechante.³⁷ La misma dialéctica orden-caos preside la dimensión cósmica del universo imaginario de los pueblos africanos:³⁸ el rey es siempre un garante del orden inmutable frente al acecho del caos transformador. No hay que olvidar que las sociedades africanas, como la egipcia, son profundamente conservadoras (lo cual revela una muy buena adaptación cultural al medio y a la vida), por lo que contemplan como desestabilizador todo aquello que significa cambio no natural, es decir, no imperceptible.³⁹

El faraón egipcio participa de todo cuanto acabamos de decir a propósito del rey-dios africano. Es un ser divino,⁴⁰ o cuando menos trascendente,⁴¹ que asegura la armonía universal en virtud de su potencia cósmica y de su condición de mediador entre los dioses y la sociedad humana; es, en pocas palabras, un detentor y garante de *maat*.⁴² Ahora bien, los aspectos “ordenadores” y “fecundadores” de la realeza egipcia, aquéllos que a nuestro modo de entender constituyen su esencia primera, así sincrónica como diacrónicamente, están vinculados a dos grandes ciclos de la religión cósmica. El primero es el de la dialéctica orden/caos, personificada en las figuras divinas de Horo y Set, dialéctica que remite a una estructura mental pan-africana más amplia como es la de la dualidad de opuestos complementarios, según la cual el universo y cualquier ente “perfecto” responde al equilibrio entre dos fuerzas opuestas complementarias, entre un ser y un no-ser, un ente estático y otro dinámico... El segundo es el de la fertilidad agrícola y los ciclos agrarios, de origen neolítico, y que tiene en Osiris su proyección en el mundo de los dioses. Horo, Set y Osiris son, en efecto, los tres grandes dioses de la realeza egipcia, en su esencia (nivel sincrónico) y en sus etapas formativas (nivel diacrónico). El faraón se identifica con estos tres dioses en sus diversos aspectos, según sus distintas facetas ontológicas. Así, es Horo en tanto que rey vivo, reinante, detentor y mantenedor de *maat*, pero se vuelve Osiris al morir, en tanto que rey-padre-muerto que desde la tumba sigue asegurando el bienestar de sus súbditos y sobre todo la abundancia agrícola.⁴³ El vínculo entre el rey y estos dos dioses no es banal: el rey es *consustancial* con ellos, es Horo y es Osiris, y en tanto que Horo y Osiris es divino. Y el faraón puede ser también Set, pero reservamos este aspecto para más adelante, como que se trata de uno de los elementos fundamentales de nuestra disquisición.

Empecemos por analizar la esencia del dios Horo.

35. “Faiseurs de pluie, faiseurs d’ordre” titulaba Adler un conocido trabajo (1977). Cf. infra, nota 113.

36. Sobre la función cósmica del rey divino africano cf., en general, la bibliografía sobre realeza divina (africana) citada en este trabajo, y en especial Diop, 1960, 63-68; y De Heusch (ed.), 1990.

37. Divinidades como Maat o principios como los que ella encarna se encuentran difundidos por toda África. Cf. Holas, 1968, 116-119; Thomas, 1975, 61-68; Agbetiafa, 1985, 88 (una divinidad femenina de los be de Togo asociada al culto de los ancestros, garantes de orden, tiene, igual que Maat, una pluma de avestruz sobre la cabeza como principal atributo); Obenga, 1990, 180-183.

38. Cf. Thomas, 1975, 64-77.

39. El concepto occidental de “progreso”, sin duda debido a nuestra siempre insuficiente e insatisfactoria adaptación “vital”, es totalmente extraño a la mentalidad africana, aunque ha sido precisamente uno de los aspectos en que más se ha fundado el racismo occidental. Habría mucho que decir sobre la oposición entre la mentalidad africana integradora o centripeta y la mentalidad indo-europea “extrínsecadora” o centrífuga, pero no es éste el argumento de estas páginas.

40. Cf. Moret, 1902 y 1927; Baillet, 1912; Wainwright, 1938; Frankfort, 1981 (ed. orig. 1948); Bonhême-Forgeau, 1988.

41. Cf. la posición crítica de Posener (1960) respecto de la “divinidad del faraón”, parecida a la que mantienen los africanistas escépticos respecto de la “divinidad” de los reyes “sagrados” negro-africanos (cf. supra y notas 28 y 29).

42. Cf. Wainwright, 1938, 14ss.; Frankfort, 1981, 81-84; Derchain, 1962; Jacq, 1981, caps. II y III; Assmann, 1989, cap. V. Recuérdese que Frankfort y Aldred (cf. secc. I y nota 20) consideran que el faraón es la forma egipcia compleja del rey “hacedor de lluvia” africano.

43. Cf. Frankfort, 1981, especialmente caps. 2, 3, 10 y 11; Griffiths, 1966 (‘Horus and the king’ y ‘Osiris and the king’ en el *General Index*, pp. 177 y 185); Bonhême-Forgeau, 1988, 63-72.

III. Horo, el gran dios, señor del cielo

Los dioses africanos asociados al poder cósmico-político (estatalizado y centralizado) son dioses que moran o se proyectan hacia el cielo. Horo es un dios del cielo, un dios que responde perfectamente a las características de los Diósese Supremos celestes,⁴⁴ que en África revisten tantas veces la forma de *dei otiosi*.⁴⁵

Todo *deus otiosus* presenta cuatro aspectos esenciales. Es, en primer lugar, una divinidad uránica que vive en lo más alto y oculto de los cielos. En virtud de ello, es un ser lejano, inaccesible, al que no se rinde culto. Y sin embargo es detentor de un enorme poder, poder que ya no ejerce, habiéndose abandonado a la apatía, al “otium”. Esto no quiere decir que no lo haya ejercido nunca: el *deus otiosus* es, en efecto, un dios primigenio, el todo en potencia antes y el todo hipostasiado en lo múltiple después, muchas veces el gran dios creador de los orígenes, siempre el dios más antiguo, al que los hombres rindieron culto mientras estuvo en actividad, beneficiéndolos. En relación con Horo, el único aspecto de cuantos acabamos de exponer que queda alterado es el del “otium”, por razones obvias. Y es que muchos *dei otiosi* son “recuperados” para la vida cultural y religiosa “activa” de la comunidad en virtud de una transformación que les confiere nueva realidad, que los “actualiza” y dinamiza. Esta transformación pasa, las más de las veces, por una solarización, como que el sol es el elemento más visible y poderoso del cielo.⁴⁶

Pues bien, esto es lo que parece ser Horo: un *deus otiosus* solarizado. Se trata, en efecto, de una ancestral divinidad uránica (el “gran dios, señor del cielo”) y su nombre significa ‘El Lejano’.⁴⁷ Es el gran halcón cósmico, cuyos ojos son el sol y la luna, cuyas alas extendidas constituyen la bóveda celeste, cuyo pecho moteado evoca las nubes de diversos colores del atardecer, cuyo aliento es el viento: como todos los seres supremos, Horo es un ser “total”, en virtud de su identificación con el universo.⁴⁸ La iconografía lo representa, desde los tiempos más antiguos, como las alas de un halcón extendidas a modo de bóveda celeste, abrazando el “mundo” (cf. infra). En cuanto a la ancestralidad, a Horo se le llama en los Textos de las Pirámides “el dios más antiguo” (*nechér semesu*), y en los tardíos textos del templo de Edfu se sigue hablando de él como del “gran dios, señor del cielo, dios santo, que existió en el principio”;⁴⁹ en virtud de esto, al rey (= Horo) se lo considera en los mismos Textos de las Pirámides como un dios surgido “antes de que existiera el cielo, antes de que existiera la tierra, antes de que existieran los hombres, antes de que hubieran nacido los dioses, antes de que existiera la muerte”.⁵⁰ Pero el texto que de forma más clara y dra-

44. Cf. Pettazzoni, 1957; Hidding, 1959. Concretamente sobre los dioses celestes de África cf. Pettazzoni, 1922, 186-259. Es importante señalar aquí que nos movemos, como tantas veces, en tres niveles de creencias: el universal (los dioses supremos celestes presentan unas características esenciales universales), el pan-africano (concreción de esas creencias universales en África) y el egipcio (forma específica que en Egipto toma esa concreción pan-africana). Como es obvio, los primeros dos niveles son virtuales y paradigmáticos mientras que el tercero es el real.

45. Cf. Eliade, 1981, 69-73; O'Connell, 1962; Long, 1964; Holas, 1968, 95-100. Cf. también la interpretación estructural de Thomas, 1975, 135-148.

46. Cf. Pettazzoni, 1922, 367; Eliade, 1981, 144-147. Señala Eliade: “La solarización del ser supremo uránico es un fenómeno bastante frecuente en África” (p. 146).

47. Cf. Wainwright, 1938, 9 (“[Horo] representa una personificación gradual de la vaga idea primitiva del Poder del Cielo”); Frankfort, 1981, 60-64; Morenz, 1977, 45; Schenkel, 1980, 14-15; Jacq, 1986, 88-89 y notas 839-841.

48. Cf. Hidding, 1959, 54-57; Vandier, 1944, 39ss.; Frankfort, 1981, 61.

49. Cf. *Textos de las Pirámides*, 466 [edición: Seihe, 1908-22; traducciones: Mercer, 1952; Faulkner, 1969]. Todos los pasos de los *Textos de las Pirámides* reproducidos en este trabajo son versión castellana de la traducción directa de Faulkner; Chassinat, 1987, 36 (edición del paso reproducido de los textos de Edfu: 2^a sala hipóstila, 2^a reg., pared sur, panel Ws. 2d. I, 6-7). Cf. también Frankfort, 1981, 65.

50. Cf. *Textos de las Pirámides*, 1466.

mática nos descubre el carácter uránico, todopoderoso e inalcanzable de Horo, es decir, su carácter original de *deus otiosus*, es el paso de los Textos de los Sarcófagos que se ha dado en llamar Nacimiento y apotheosis de Horo.⁵¹ Se trata de una breve pieza dramática de la que reproducimos el final. Isis acaba de dar a luz a Horo y presenta a su hijo a los demás dioses. El Horo que aquí se presenta es el del mito osiríaco (= hijo de Isis), otro de los aspectos de esta divinidad polivalente (probablemente fruto del sincretismo de figuras divinas en origen distintas),⁵² pero su caracterización ontológica responde a la de la dimensión uránica, en ese entrelazado de planos distintos que caracteriza el pensamiento africano y egipcio. El texto reza:

ISIS: ¡Oh dioses, ved a Horo!

HORO: ¡Yo soy Horo, el halcón (...)! Mi vuelo ha alcanzado el Horizonte; he sobrepasado a los dioses del firmamento; he avanzado mi posición más allá de los dioses primordiales. ¡Ni el águila puede alcanzar mi presto vuelo! (...) He conquistado las vías de la eternidad hacia la luz. (...) Yo soy Horo, a quien Isis ha parido y cuya protección se ha asegurado en el huevo [alusión creacional además de descripción del nacimiento?].⁵³

[Tras una probable intervención de los dioses, ofendidos por el tono de Horo, que el texto no recoge:] El aliento de fuego de vuestras bocas no me hace daño. Lo que decís contra mí ya no puede alcanzarme. ¡Yo soy Horo, cuyo lugar está lejos de los hombres y de los dioses! ¡Yo soy Horo, hijo de Isis!⁵⁴

Finalmente, ya desde los comienzos Horo tiene un aspecto solar, se identifica con el sol del horizonte, con el sol ascendente. Se le llama entonces Haractes (= *Her-ahty*, Horo, el del Horizonte).⁵⁵ Se trata de la forma a que dio lugar su proceso de solarización, de reactualización, de recuperación a un primer plano de actividad cósmica. En la iconografía, a Horo se le presenta desde muy temprano encarnando al sol, montado sobre la barca con la que viaja por el cielo. Un documento excepcional de muy comienzos del Dinástico, el llamado peine del rey Uadyi, presenta a Horo tres veces repetido según sus tres aspectos esenciales: en tanto que dios uránico, como unas alas desplegadas constituyendo la bóveda celeste; en tanto que dios solar, como halcón deslizándose por el cielo en la barca del sol; y como dios consustancial con el rey, sobrepuerto al nombre propio de éste (fig. 1).⁵⁶

Egipto reactualizó a Horo por la vía de la solarización y, sobre todo, por su posterior identificación con el rey vivo en el momento de la formación de la doctrina de la realeza.⁵⁷ Horo era un dios del cielo y

51. Cf. *Textos de los Sarcófagos*, 148. Edición: De Buck, 1935-58. Traducciones: Faulkner, 1973-78; Barguet, 1986; Bresciani, 1990 (algunos pasos). Cf. Rundle-Clark, 1959, 213-217.

52. Cf. Rundle Clark, 1959, 216. Sobre la "polivalencia" de las figuras divinas egipcias cf. nota 111.

53. La creación a partir de un "huevo primordial" constituye una imagen muy común en África y en Egipto. Cf. Sauneron-Yoyotte, 1959, 36-37 y 59-62 (con textos ilustrativos); Griaule-Dieterlen, 1959, 141-148; Obenga, 1990, 43-45. En el capítulo 77 del *Libro de los Muertos* del Reino Nuevo [Edición: Naville, 1886; Budge, 1910. Traducciones: Barguet, 1967; Faulkner, 1990] se dice: "Yo he aparecido [habla el difunto en términos escatológicos, es decir, de re-nacimiento, de re-creación] como un gran halcón surgido del Huevo; yo he alzado el vuelo y me he posado como un halcón con un dorso de cuatro codos y cuyas alas son de malaquita del Alto Egipto..." .

54. Trad. (= versión castellana de la traducción directa de:) Bresciani (1990, 63).

55. Cf. Frankfort, 1981, 62.

56. Cf. Frankfort, 1981, 62; Vandier, 1952, 848-850. (Pero cf. también, en cuanto a la interpretación de las alas desplegadas, la postura crítica de Anthes, 1959, 189-190.) Sobre el nombre "de Horo" del rey cf. infra, secc. VII. A.

57. La estrecha relación del rey de una realeza sagrada/divina con el Dios Supremo del Cielo es habitual en las culturas en que uno y otro coexisten. "El hombre que ve al Gran Dios como símbolo de la totalidad cósmica, como la esencia, origen y orden del cosmos, tiene en muchos casos también una realeza sagrada. En términos muy parecidos, es entonces el mismo rey el símbolo y la totalidad de su pueblo y país; en cuanto tal, es hecho justamente responsable de la prosperidad de éstos, como quiera que entonces es idéntico a su fato y destino. Si es un buen rey todas las cosas prosperan, y si las cosas van mal resulta claro que no es el hombre adecuado" (Hidding, 1959, 57). Cf. también Anthes, 1959, 171, 191.

del sol. Y al cielo y al sol se proyecta o tiende el rey egipcio entronizado, el rey vivo, tangible. El poder regio mira a las alturas, se eleva por encima de la tierra donde moran sus súbditos. Esto es propio de muchas realezas divinas africanas, como las de los imperios medievales de Bono, en el actual Ghana, de Malí o de Zimbabwe, que tenían igualmente al halcón como divinidad regia,⁵⁸ o como la de los actuales mosi del país de Yatenga, en Burkina Faso, cuyos ritos de entronización subrayan el carácter solar y celeste del rey, que es el “señor único del cielo, del sol y, por tanto, del tiempo”.⁵⁹

IV. Realeza mosi y realeza faraónica

Y en los mosi vamos a detenernos brevemente a continuación para intentar individuar las características esenciales del funcionamiento del poder de los reyes divinos. La sociedad mosi se formó a raíz de la conquista de las tierras que hoy ocupa por parte de los guerreros moose, que se superpusieron a los habitantes autóctonos. Esto ha producido una estructuración de la sociedad basada en las “gentes del poder” o del cielo, los conquistadores, y las “gentes de la tierra” o autóctonos.⁶⁰ Sin embargo, este esquema es propio de otras sociedades en las que no está documentado un proceso de conquista. Ello hace pensar en la preexistencia de un mito pan-africano de estructuración de la sociedad según los dos entes naturales cosmogónicos por excelencia: el cielo y la tierra.⁶¹ De nuevo estamos ante la dialéctica de los opuestos, tan

58. Cf. Meyerowitz, 1960, 23-26; Obenga, 1973, 88; Iniesta, 1989, 108 y 133.

59. Cf. De Heusch, 1990, 23. Cf. infra, secc. IV y nota 64. En general, sobre paralelismos entre la civilización mosi y el antiguo Egipto cf. Pageard, 1963.

60. Cf. Zahan, 1961; Izard, 1985, 5-6 y cap. I. Esta estructura social se da tanto en realezas fetiche (como la de los mofu, los talensi o los hadyeray: cf. De Heusch, 1990, 25-29; Vincent, 1990, 124), en las que lo celeste suele estar vinculado al mundo ganadero “adventicio” mientras que lo terrestre suele estarlo al mundo agrícola “autéctono”, como en realezas complejas (como la de Ruanda: cf. Del Perugia, 1978, cap. II; o la de los mosi). En éstas últimas constituye la base del reparto del poder político: el rey, la corte y la administración central son las “gentes del poder” (= cielo; conquistadores; asociación con el ganado) y los señores locales son las “gentes de la tierra” (= autóctonos sometidos; vida agrícola). En Egipto están presentes muchos aspectos de esta dialéctica. Así, en el ámbito religioso los dioses de origen ganadero (como la vaca Hathor) son celestes (Hathor es la Gran Vaca del Cielo: su nombre significa ‘Casa de Horo’, el dios halcón), mientras que los de origen agrícola son terrestres (como Osiris) (cf. infra, secc. VI; Frankfort, 1981, caps. 14 y 15; Cervelló Autuori, 1992a, 90); y en el ámbito político tal estructura se reconoce en la dicotomía Horo (uránico) / Set (ctónico), dicotomía que por lo menos a comienzos del Dinástico tiene expresión histórica en el contraste entre el rey horiano (celeste y solar) y la nobleza local setiana del Alto Egipto (terrestre) (cf. infra, secc. VIII; Cervelló Autuori, 1992a, 93-94). También cabe recordar la estrecha asociación entre la realeza altoegipcia que creó el Egipto unificado (conquistadora) y el ganado, asociación que se observa en la iconografía de las paletas tardopredinásticas, en las que el rey aparece a menudo en forma de un poderoso toro que embiste fortalezas y enemigos, como en las paletas “de los toros” y de Nármer, mientras que la diosa-vaca Hathor puede representarse “presidiendo” el conjunto iconográfico, como en la misma paleta de Nármer (fig. 10a) (cf., por ej., Vandier, 1952, 592-599; Baumgartel, 1960, 90-94, 146-149; Midant-Reynes, 1992, 226-228). Tampoco hay que olvidar, ya en época histórica, la mastaba menfita de Uadyi, rey de la I Dinastía y por tanto descendiente de la estirpe real del Alto Egipto predinástico, que presentaba adosado a las paredes exteriores un banco sobre el que se habían dispuesto unas 300 cabezas de toro de tamaño natural, modeladas en barro y con cuernos auténticos, con una evidente intención profiláctica (cf. Emery, 1954, 8-9, y pls. VI y VII). De nuevo, estamos ante una costumbre ampliamente extendida en África, tanto antigua (cf. Chaix, 1988 –Kerma–; y un antecedente epipaleolítico en la misma Nubia egipcia: Hoffman, 1984, 91) como moderna: “Toda el África oriental, incluyendo Madagascar, está jalonaada de monarquías divinas (...) en las que los bucráneos presiden las tumbas de los príncipes (estados karanga, reinos malgaches del Sur y del Oeste)” (Iniesta (en prensa)). Finalmente, todo este simbolismo está en la base de las identificaciones del faraón histórico con el Toro del Cielo (aspecto escatológico: el rey difunto, en tanto que toro, se engendra a sí mismo en su propia madre, la Gran Vaca del Cielo, para renacer en el más allá) y con el “toro fuerte” (aspecto ontológico: este epíteto forma parte regular de uno de los nombres del rey –el de *serej*: cf. infra, secc. VII. A.– desde Tutmosis I) (cf. Frankfort, 1981, 192-202).

61. Cf. Zahan, 1961, 13, 20; De Heusch, 1990, 25-29.

propia del pensamiento africano: lo perfecto es fruto de la confrontación de dos extremos complementarios, de una dualidad. La potencia cósmica asociada al poder político tiende hacia el cielo; quienes dependen de ella hacia la tierra. Cuando los procesos históricos pueden reconducirse a esta estructura mítica previa, se procede a ello. De este modo, estos procesos se explican por estructuras mentales profundamente arraigadas en las conciencias de los hombres, y quedan incorporados al “tiempo mítico” de forma que no supongan un evento histórico, una novedad, una ruptura, un término *post quem*: el acontecimiento real para los pueblos de mentalidad no-racionalista (véase mítica o cósmica) es aquél que puede ser proyectado, incorporado, al tiempo mítico, al Gran Tiempo, a la Primera Vez según la fórmula de los egipcios, siendo relegado por intrascendente aquél que no es objeto de este proceso.⁶² La proyección se hace reinterpretando el hecho en clave de una estructura imaginaria ancestral, perteneciente desde siempre al acervo mental de la sociedad en cuestión. Este proceso, propio en general de todas las culturas no-racionalistas, es muy común en África así como específicamente en Egipto (cf. infra, secc. VI).

El poder pleno (= *rinaam*) del rey mosi proviene de la suma de dos formas parciales de poder: el *naam*, benéfico y mesurado, que el rey recibe de sus ancestros en virtud de la legitimidad dinástica; y el *panga* o poder dinámico, más específicamente la fuerza violenta. (Un refrán mosi dice que el *naam* “recibe” mientras que el *panga* “coge”).⁶³ Durante el interregno y el ceremonial de entronización, el rey va adquiriendo sucesiva y gradualmente estos dos aspectos del poder. El *naam* lo recibe automáticamente al morir su predecesor, por derecho de “ancestralidad”. El *panga* lo adquiere mediante un largo viaje “ctónico” por todo el país, ofreciendo sacrificios en los altares de la tierra de cada región. Esto le confiere la autoridad político-militar: es necesaria la legitimación de la tierra y de las “gentes de la tierra” sobre las que el futuro rey va a actuar para hacerse con el “señorío celeste”. Al término del viaje, el futuro rey es colocado con la cabeza desnuda sobre la piedra de coronación, donde permanece inmóvil durante varias horas, “sufriendo” el calor. “La última parte de la entronización –escribe L. De Heusch– subraya la asociación mística positiva del rey y del sol”. No en vano, el rey mosi controla la marcha del astro del día y su linaje deriva su poder de Naaba Wende, dios de los cielos.⁶⁴ Igualmente, el rey egipcio es consustancial con Horo, dios celeste y solar. “Los ritos reales [mosi] remiten a un sistema de representaciones del poder de inspiración solar (mientras que la luna está estrechamente asociada a los rituales de fertilidad de las gentes de la tierra)”, escribe L. De Heusch citando a M. Izard:⁶⁵ el poder del rey divino africano “complejo” tiende, pues, hacia las alturas, hacia el cielo y el sol.

La suma del *naam* y el *panga* constituye el *rinaam*, poder real definitivo. El rey investido del *rinaam* detenta tanto la “potencia” cósmica como el “poder” político-militar, en una realeza divina “compleja”, “desarrollada”. Entendemos por “potencia” el efecto cósmico del ser real, su propiedad de garante de la armonía y la fecundidad universales en tanto que hombre-fetiche con efecto trascendente; y entendemos por “poder” la prerrogativa de mando, la jefatura político-militar, que eventualmente se suma a la “potencia” (en las realezas divinas “complejas”) y que en ella tiene su legitimación y su base. Los mosi actuales, como los egipcios históricos, tienen una realeza divina articulada según estas dos formas del poder (enten-

62. Cf. Eliade, 1972, 13-15 y 39-52.

63. Cf. Izard, 1985, 20-21, 28-29 y 41; Izard, 1990, 72-73; De Heusch, 1990, 19. En una realeza fetiche como la de los talensi, que pertenecen al mismo grupo lingüístico que los mosi, “el *naam* es el medio de movilizar las fuerzas místicas (...) para asegurar el bienestar y la fertilidad”. Se trata, pues, de la “potencia cósmica” que caracteriza en exclusiva la “realeza fetiche” y sobre la que se construye, por añadido del poder político-militar fundado en la violencia (el *panga* de los mosi), una “realeza compleja” como la de Yatenga. Cf. infra, secc. V; Fortes, 1970, 259; De Heusch, 1990, 24.

64. Sobre el ritual de entronización del rey mosi cf. Izard, 1985, 145-168; Izard, 1990, 74 ss.; De Heusch, 1990, 19 y 23.

65. Cf. De Heusch, 1990, 23. Sobre la asociación del rey mosi con el sol cf. también Zahan, 1961, 17; Pageard, 1963, 185-195 (donde se comparan aspectos solares de las realezas mosi y faraónica).

dido ahora en sentido genérico). En tanto que detentor de “potencia”, el rey está sometido a una serie de limitaciones y prohibiciones que constituyen una de las características distintivas de las realezas divinas africanas y sobre las que volveremos más adelante; y éstas a pesar del “poder” político-militar, cuya presencia en ningún caso anula, sino que redimensiona, los aspectos de la “potencia” que podrían suponerle un impedimento.

Finalmente, el interregno significa entre los mosi un momento de crisis en el que se pone en evidencia la dialéctica entre el orden y el caos cósmicos, entre los opuestos complementarios. Durante las dos semanas de su duración, mientras el heredero está ocupado en su viaje ctónico, el *naam*, la autoridad comedida, es detentada por la hija mayor del rey difunto, mientras que uno de sus hijos más jóvenes asume el *panga*, la violencia caótica, y, montado en el caballo de su padre, es expulsado de palacio. Esto evidencia la dualidad ontológica de la persona misma del rey, pues también en relación con éste, como iremos viendo, vale cuanto se ha dicho a propósito de la perfección en la dualidad: el caos existe, luego para que reine el orden universal es preciso contenerlo; el rey representa el orden, pero debe asumir también el caos, porque aquél no existe sin éste. La expulsión del aspecto “caótico” del rey, a menudo, como en este caso, proyectado en un chivo expiatorio sustitutorio como el tandem caballo/hijo-real, significa el control del caos, la erradicación del mal cósmico y social, y el retorno del orden tras la crisis del interregno, orden que definitivamente restituye la entronización del nuevo rey.⁶⁶ Como explica M. Palau Martí a propósito de las realezas divinas del golfo de Benín: “Cuando ya no hay rey, el país cae en la anarquía: la seguridad pública deja de estar garantizada, cesan los gestos y menesteres de los hombres, no hay orden ni ley normal. Cuando vuelve a haber rey, o cuando se anuncia su retorno (por la proclamación del nombre del sucesor), la vida retoma su curso normal. El rey es, pues, el orden, la garantía y la seguridad; es la piedra angular del sistema sobre el que reposa el mundo”⁶⁷.

La realeza faraónica participa de todos estos principios, como iremos viendo. Para empezar, el faraón es Horo porque sucede a su padre, su antecesor muerto, que es consustancial con Osiris, según hemos dicho. Pero al mismo tiempo todos los reyes muertos se han ido identificando de vez en vez con Osiris, luego Osiris representa igualmente los ancestros de la casa real y, en última instancia, el ancestro fundador,⁶⁸ de modo semejante a como sucede con el Nyakang de los shiluk altonilóticos o el Lwembe de los niakiusa de Tanzania.⁶⁹ No en vano, una tradición tardía acabó haciendo del Osiris mítico un rey vivo civilizador y benéfico, un héroe fundador, como lo es asimismo Nyakang.⁷⁰ Así pues, el faraón asume la realeza en función de sus ancestros, en virtud de la legitimidad dinástica, como el rey mosi. Osiris es además símbolo de abundancia agrícola y de fertilidad, como que en origen personifica el cereal del que se nutren los hombres (cf. infra, secc. VI). En el mito de la realeza, Osiris es asesinado por su hermano Set –la esterilidad, el caos cósmico– celoso de su condición. Horo, el orden cósmico, venga entonces sobre Set a su

66. Sobre los acontecimientos que tienen lugar en el interregno y la “crisis” que esta etapa supone cf. Izard, 1985, 136-145; Izard, 1990, 78-85; De Heusch, 1990, 19-22. Vale la pena señalar que los dos “dobles caóticos” del rey mosi, el caballo y el hijo menor, tienen en común la propiedad de la esterilidad: el primero porque es voluntaria y necesariamente mantenido sin descendencia, y el segundo porque es un hijo “menor”, joven. Si el rey es orden y fecundidad, su “doble caótico” no puede ser más que esterilidad. Y así ocurre también en Egipto, donde a los Osiris y Horo del orden y la fertilidad se opone el Set del caos y la esterilidad.

67. Cf. Palau Martí, 1964, 217.

68. Cf. Budge, 1911, 290; Rundle Clark, 1959, 107; Frankfort, 1981, 119, 122, 141, 228.

69. Cf. Frazer, 1944, 315; Evans-Pritchard, 1948, 9 y 16-19; Frankfort, 1981, 67, 220-221; De Heusch, 1990, 10-11. Sobre el carácter “africano” de la identificación de Osiris con los ancestros cf. Budge, 1911, cap. IX.

70. Esta tradición es recogida por Plutarco (ed. Froidefond, 1988), 13, y Diodoro Sículo (ed. Oldfather, 1933), I, 14-20, pero sus elementos esenciales son rastreables ya desde el Reino Nuevo (cf. Rundle Clark, 1959, 103). Sobre Nyakang como héroe civilizador cf. Evans-Pritchard, 1948, 17; Lienhardt, 1959, 222 ss.

padre Osiris y queda como rey de los vivos, mientras que Osiris se instala en el trono de ultratumba como rey de los muertos: el faraón vivo es así consustancial con Horo y el rey-padre-muerto lo es con Osiris, porque lo único que tiene existencia real es lo que se proyecta en los tiempos míticos, y no cabe duda de que el rey es el ente más real del cosmos, en virtud de su función. Así pues, el rey vivo Horo sucede a su padre, el rey muerto Osiris, por derecho dinástico y por el vínculo con los ancestros. En realidad, el tandem Osiris-Horo significa esencialmente eso en la doctrina egipcia de la realeza: el principio de legitimidad dinástica.⁷¹

Al morir el rey y transfigurarse en Osiris, el país queda a la merced de las fuerzas del caos, es decir de Set, que representa el caos cósmico en el ciclo horiano (dialéctica de los opuestos), la esterilidad en el osiríaco (ciclo agrícola) y, en consecuencia, encarna al asesino de Osiris en el mito de la realeza. La muerte del faraón (que al morir se vuelve Osiris) equivale en términos míticos al asesinato de Osiris por Set. El interregno es visto como el triunfo de las fuerzas del caos sobre las del orden, es decir, como un periodo de crisis y desasosiego en el que la sociedad se siente al borde del abismo, según los textos se encargan de enfatizar dramáticamente (por ejemplo, mediante el motivo del “mundo al revés”). Cuando, además, las rivalidades por el poder entre los hijos del faraón salpicaban de violencia la transición de un reinado a otro, el mito cobraba todo su sentido.⁷² La crisis sólo era superada con la coronación del nuevo faraón, acto que significaba míticamente la derrota de Set por Horo, la relegación —que no aniquilación— del primero, la entronización del segundo y, con ello, la vuelta de la armonía cósmica... hasta el siguiente interregno en que el ciclo volvía a repetirse. El himno por la subida al trono de Rameses IV, por ejemplo, reza en tono de alivio:

¡Día feliz! Se regocijan el cielo y la tierra,
porque tú eres el gran señor de Egipto.
Los que huían regresan a sus ciudades,
los que se escondían aparecen de nuevo,
los que tenían hambre se sacian alegremente,
los que tenían sed se embriagan,
los que estaban desnudos se visten de fino lino,
los que estaban desastrados llevan blancas prendas,
los que estaban en prisión están libres,
los que estaban tristes están felices,
los que perturbaban este país se han vuelto pacíficos.
El Nilo sale [en su momento,
y sus aguas] inundan los corazones de las gentes.
Las viudas, su casa se abre,
y ellas [se mezclan con] los viandantes.
Las niñeras se alegran cantando sus nanas,
y hacen hermosos a los niños. (...)
...porque el Rey del Alto y Bajo Egipto (...)
ha tomado [la corona (?)] de su padre,
y ha sido proclamado señor de las Dos Tierras...⁷³

71. Cf. Frankfort, 1981, 56-59; Bonhême-Forgeau, 1988, 68-72.

72. Cf. Frankfort, 1981, 84 y 125-126; Bonhême-Forgeau, 1988, 259-261. La violencia sucesoria, real o simbólica, como énfasis o explicación de la desestabilidad que ocasiona la falta de rey es común en las realezas divinas africanas. Cf., por ejemplo, Evans-Pritchard, 1948, 26-28; Lienhardt, 1959, 224 y 231-232; De Heusch, 1987, 223; Izard, 1990, 79.

73. Trad. Bresciani 1990, 450-451. Edición: Maspero, 1880, 116-117.

Pero antes de la coronación, el sucesor del rey difunto emprendía un viaje por todo Egipto –no importa si real o simbólico (=mágico)⁷⁴ con una doble finalidad: ofrecer sacrificios a los dioses locales, señores de cada región, con objeto de reclamar su beneplácito y de legitimar el futuro poder a lo largo y ancho de toda la tierra; y para representar ritualmente una pieza dramática, el llamado *Misterio de la sucesión*,⁷⁵ en la que se enfatizaba el aspecto horiano-osiríaco de la realeza, es decir, la legitimidad dinástica, mostrando, en una compleja red de relaciones, los aspectos primarios de las divinidades implicadas (Osiris: cereal en el ciclo agrícola; Horo: orden cósmico; Set: caos cósmico, esterilidad en el ciclo agrícola) y sus formas regias (Osiris: rey-padre-muerto; Horo: rey-vivo; Set: asesino de Osiris y desestabilizador). Este viaje tenía, pues, por objeto la asunción del poder sobre el territorio, la “acumulación” de legitimidad regia sobre todas las regiones de Egipto, y en este sentido puede considerarse, como el del soberano mosi, un viaje “ctónico”, de conciliación entre el poder celeste y la tierra, entre el “señor del poder” y los “señores de la tierra”.⁷⁶ Al término del mismo, el rey había acumulado toda la “fuerza” necesaria para el paso definitivo: la coronación, que en términos míticos significaba el triunfo de Horo sobre Set, la superación definitiva de la crisis.

De todo cuanto acabamos de exponer se deduce que el poder, en sentido genérico, del rey-dios africano “complejo” se basa en la ancestralidad (representada por Osiris en Egipto), en la potencia cósmica, opuesta al caos (Horo y Set, respectivamente, en Egipto) y en la violencia depredadora (igualmente Set en Egipto). Vamos a ver a continuación cómo las primeras dos caracterizan las realezas divinas más arcaicas, sólo cósmicas, mientras que la presencia de las tres remite a realezas divinas político-militares además de cósmicas, es decir, más complejas.

V. Realeza “fetiche” y realeza “compleja”

Llegados a este punto, conviene volver a la noción general de “realeza divina africana” y ahondar más en ella. Y lo haremos precisamente analizando las dos realizaciones extremas a que esta institución puede dar lugar: la exclusivamente “cósmica”, más ancestral, que llamamos “realeza fetiche”, y la “política” o “estatal”, más progresiva, que llamamos “realeza compleja”.⁷⁷ Aunque la segunda sea una derivación de la primera en términos estructurales y cronológicos, ambas coexisten en la actualidad en África y han coexistido en tiempos pasados. Es decir, algunas sociedades han mantenido el esquema ancestral de la institución, mientras que otras la han llevado a sus extremas consecuencias.

La realeza divina ancestral se basa en dos principios fundamentales, que diferencian la institución africana de las realezas sagradas semíticas o indoeuropeas: el del rey-fetiche y el de las prohibiciones a que éste está sujeto. Emplearemos el término “rey-fetiche” con las salvedades que hemos indicado más arriba

74. Cf. Frankfort, 1981, 146-148; Fairman, 1958, 78.

75. Edición, traducción y estudio: Sethe, 1928, parte II. Cf. también Frankfort, 1981, cap. 11; Altenmüller, 1975. El texto del *Misterio de la sucesión* que conocemos fue fijado por escrito con ocasión de la ascensión al trono de Sesostris I, faraón del Reino Medio, pero su origen es muy anterior. En general, todos los autores lo remontan al Reino Antiguo (cf. Schott, 1945, 116), y Sethe concretamente lo sitúa al comienzo mismo de la época dinástica (Sethe, 1928, 98).

76. Entre los shiluk, la efigie de Nyakang, depositaría de la realeza durante el interregno, realiza un viaje ctónico y legitimador similar, motivo esencial entre los actos de transmisión de la realeza. Cf. Evans-Pritchard, 1948, 26.

77. Es importante subrayar que empleamos aquí el término “compleja” en el sentido restringido de ‘institucionalmente acumulativa’, sin que ello implique obviamente ninguna forma de valoración. El empleo de términos tan distintos en esencia para designar los dos tipos de realeza, “fetiche” y “compleja”, busca enfatizar el hecho de que no se trata de dos formas definibles cada una *per se*, sino de las que la segunda se origina, funda y legitima en la primera. Así, “fetiche” define la realeza ancestral, y “compleja” define una realeza que ha acumulado a la institución “fetiche” otros elementos, esencialmente la organización política y estatal.

para la palabra “rey” y a pesar de las que podría hacerse a la palabra “fetiche”.⁷⁸ Tomaremos ésta última en su sentido de ‘objeto dotado de poder trascendente (en este caso potencia cósmica) y por ello reverenciado’. En el centro de la “realeza fetiche” hay un ser que por el mero hecho de existir asegura la armonía universal: es un “rey-hacedor-de-lluvia”, es decir, un asegurador de la prosperidad. En esto consiste su “potencia” cósmica. El rey-fetiche no detenta el poder político-militar de la sociedad a que se debe, que se caracteriza precisamente por ser una sociedad sin estado, es decir, sin autoridad política centralizada, administración e instituciones jurídicas.⁷⁹ Por otra parte está sujeto a severas prohibiciones y limitaciones en su vida pública y privada (movilidad –a veces reclusión–, alimentación, vestimenta, contactos, comportamiento público, sexualidad –a veces esterilidad), que llegan a hacer de él más un objeto dispuesto para la salud pública que un jefe (de ahí el problema terminológico que plantea la palabra “rey”).⁸⁰ Estas prohibiciones tienen la finalidad de evitar la disminución del vigor físico o mental del rey, o la merma de su pureza espiritual, aspectos todos ellos directamente vinculados a su potencia cósmica.⁸¹ En caso de que ésta se deteriore, como pueden ponerlo de manifiesto unos años de sequía y de esterilidad (motivos externos) o una enfermedad, debilitamiento físico o aun envejecimiento del mismo rey (motivos internos), la sociedad queda a merced del caos. El aspecto “caótico” del rey, inseparable de su aspecto benéfico según hemos visto, debe ser eliminado a modo de chivo expiatorio: sólo así la sociedad recuperará el bienestar perdido. Porque el rey asegura el bienestar tanto en positivo (por su potencia) como en negativo (por el sacrificio de su aspecto maléfico). Las sequías y los períodos de carestía son una realidad temida en África, constituyen la otra cara de la moneda de la abundancia y la fertilidad, por lo que la institución consagrada a éstas no podía obviárlas. Ahora bien, en las “realezas fetiche” a menudo los aspectos positivo y negativo del rey son detentados por la misma persona del rey, no por el rey y un doble suyo respectivamente, como en el caso de los mosi. Esto significa que cuando sobrevienen períodos de carestía o cuando el rey da muestras de debilidad física o mental o envejece es él mismo el que es sacrificado. Así sucede, por ejemplo, entre los shiluk del Sudán, los niakiusa de Tanzania o los jukun de Nigeria.⁸² Sus reyes se identifican con las plantas nutricias o con la tierra fértil o son emanadores de fuerza germinadora. Así, al rey jukun lo llaman sus súbditos *Azaiwo, Afyewo* o *Asoiwo*, esto es, “Nuestro-mijo”, “Nuestros-cacahuetes” y “Nuestras-judías”,⁸³ mientras que en el cuerpo del rey niakiusa reside “el poder de hacer llegar la lluvia, el alimento, la leche y los niños”.⁸⁴ En todo esto el paralelismo con el rey egipcio en su aspecto de Osiris, es decir, de dios-cereal y dios-tierra fértil, dispensador de abundancia agrícola, es manifiesto. “El rey jukun –explica J.-C. Muller– es sacrificado en las circunstancias siguientes: después de siete años de reinado [para prevenir el envejecimiento], o cuando se cae del caballo, cuando descuida sus deberes rituales o cuando está enfermo

78. Cf. De Surgy, 1985; Bazin, 1986; De Heusch, 1990, 7-8. J.G. Frazer ya hace uso de la expresión “rey fetiche” para referirse a la realeza divina africana ancestral, en unos términos no muy distintos a como la utilizamos aquí. Su idea de la sustitución del “rey fetiche” por un rey con poder político pleno, que él justifica por contactos con Occidente, no es más que el paso, por supuesto autóctono, de nuestra “realeza fetiche” a nuestra “realeza compleja” (cf. Frazer, 1944, 217).

79. Cf. Fortes y Evans-Pritchard, 1970, 5-6.

80. Cf. Iniesta, 1992, 113. Sobre el rey como garante de fecundidad y armonía universal, y sobre las más variadas formas de prohibiciones a que está sujeto, cf., en general, la bibliografía sobre realeza divina africana citada en este trabajo, y en especial, Meek, 1931, 126-130; Adler, 1978, y los trabajos recogidos en De Heusch (ed.), 1990. Sobre la primera cuestión cf. también supra, secc. II.

81. Cf. Evans-Pritchard, 1948, 20. En realidad, las prohibiciones constituyen una suerte de “profilaxis social” frente a un posible mal uso de la potencia, porque, dadas las circunstancias, se trata “tanto de guardar al rey como de guardarse de él” (Adler, 1978, 34). Cf. Adler, 1978; De Heusch, 1987, 269.

82. Cf. Frazer, 1944, 315-317; Meek, 1931, 129-130; Evans-Pritchard, 1948, 19-21; Wilson, 1959, cap. III; De Heusch, 1990, 8-16;

83. Cf. Meek, 1931, 129.

84. Cf. Wilson, 1959, 23.

hasta el punto de no poder seguir desempeñando sus deberes rituales. Es asimismo sacrificado con motivo de una hambruna o de una severa sequía. Algunos seguidores del rey ponen fin a sus días por estrangulación".⁸⁵ Y C.K. Meek escribe: "El rey de los jukun puede, en virtud de su divinidad, controlar las lluvias y los vientos. Una sucesión de sequías o de malas cosechas es atribuida a su negligencia o al debilitamiento de su fuerza, y en consecuencia se le estrangula en secreto".⁸⁶ También el sacrificio de Osiris tiene en Egipto un significado parecido: Osiris es dispensador de abundancia y bienestar sólo en tanto que dios muerto, que cadáver, porque, igual que con todos los dioses-cereal de origen neolítico, es a través de su muerte (= siega del cereal) y de su enterramiento (=siembra), como germina y dispensa nueva abundancia (= cosecha). La abundancia es fruto de una crisis: la vida deriva de la muerte, como en el caso de los reyes-fetiche africanos sacrificados.⁸⁷ Por otra parte, como se verá, es probable que la realeza primitiva egipcia hubiera sido eminentemente "osiríaca" y hubiera estado sometida a alguna forma de rito sacrificial, del que parecen quedar ecos en los tiempos históricos.

Otra característica esencial de la realeza-fetiche es la importancia que en ella revisten los ancestros en tanto que depositarios de la legitimidad dinástica, en virtud de su pertenencia al tiempo mítico y del lazo directo que suponen con el fundador de la realeza y de la dinastía. De nuevo, es a Osiris en Egipto a quien, según hemos visto, se vincula este aspecto de la realeza primigenia, al representar por su consustancialidad con cada rey muerto el conjunto de la línea dinástica, es decir, todos los ancestros (cf. supra, secc. IV).

La "realeza fetiche" es, pues, eminentemente terrestre y está vinculada de manera especial al ciclo agrícola. Sus aspectos "celestes" están estrechamente relacionados con éste último: el rey-planta es un hacedor-de-lluvia (pues la lluvia fertiliza la tierra), pero nada tiene que ver con el elemento uránico en sí mismo. La institución hunde, en efecto, sus raíces directamente en el universo mental del Neolítico (dioses-cereal dispensadores de la opulencia de la tierra y de vida). Constituye, en definitiva, la forma terrestre y "osiríaca" de la realeza divina.

Si nos trasladamos ahora al otro extremo del espectro de posibilidades de actuación de la realeza divina africana nos encontramos, en primer lugar, con un componente esencial más, que explica, como veremos, todos los demás cambios con respecto al modelo anterior: la violencia depredadora, la fuerza militar organizada, que el rey, ahora sí caudillo político y guerrero, controla. A la potencia cósmica se ha sumado el "poder" político-militar, y de la tierra la realeza ha pasado a proyectarse hacia el cielo y hacia el sol –el "Único Uno" como lo llaman los Textos de las Pirámides egipcios–, símbolo por excelencia de cualquier tendencia al control absoluto de la sociedad por parte del monarca, tendencia a la que los reyes divinos africanos han sido y son muy proclives. Desde una perspectiva mental, son distintos los modelos imaginarios a que se echa mano para estructurar la nueva realidad: los mosi, por ejemplo, lo hacen, como hemos visto, por medio del mito de la división de la sociedad en "gentes del poder" y "gentes de la tierra",

85. Cf. Muller, 1990, 62.

86. Cf. Meek, 1931, 130. Diop recoge en su obra de 1981 el impactante caso del rey jukun Malam Adi Bwaye, que, elevado al trono en 1961, a sus 50 años de edad, y requerido de muerte tras los siete años que la tradición jukun fija como duración de un reinado, tuvo que ser permanentemente protegido por la policía federal nigeriana hasta su muerte natural, ocurrida en 1970. Una encuestada en el periódico *Lagos Sunday Times* reveló que el 45% de la población entendía que era justo que el viejo rey muriera. Cf. Diop, 1981, 209-210 y notas 2 y 3.

87. De hecho, en esto consiste lo que Frankfort ha llamado la "paradoja de Osiris": "que en la muerte el dios se convierte en el centro de una fuerza vivificante" (Frankfort, 1981, 54). Osiris es a la vez "dios que muere", dispensador de abundancia, y rey divino, y en esto radica su diferencia esencial respecto de los "dioses que mueren" indoeuropeos y proximorientales. En África, rey divino y dios germinador se definen por su mutua vinculación. En los demás complejos ambas categorías permanecen separadas: ni los dioses germinadores sacrificados Tamuz, Atis, Adonis o Dioniso son reyes (cf. Frankfort, 1981, 314), ni los reyes sagrados Edipo y Arturo (cf. supra, secc. II) son dioses objeto de sacrificio.

vinculándose éstas tan sólo a los poderes ctónicos ancestrales y detentando aquéllas a la vez la potencia cósmica y el poder político-militar.⁸⁸ Los egipcios, en cambio, prefirieron una solución “teológica”: añadieron al Osiris ctónico de la primera realeza el Horo celeste y solar que, junto con aquél, caracterizará la realeza faraónica histórica, haciendo del primero el rey-padre-muerto dispensador de abundancia terrestre y del segundo el rey vivo, es decir, el gobernante y jefe militar, garante de *maat*.⁸⁹ Y en un primer momento añadieron también el Set violento, después progresivamente relegado, según se verá.

La realeza divina “compleja” mantiene todas las características de la realeza ancestral, pero las redimensiona constituyéndolas en base y legitimación de la nueva forma de poder. El cuerpo social pierde el control del rey, que de mero fetiche pasa a ser un gobernante auténtico aun sin dejar de detentar la fuerza trascendente, que de ‘efecto de un cuerpo-receptáculo’ pasa ahora a interpretarse más bien como una suerte de propiedad sacralizadora. A la potencia cósmica se ha añadido el poder político-militar, y éste se ha visto desde su nacimiento reforzado por la condición de trascendencia otorgada al soberano por la primera.⁹⁰ Es ahora cuando éste deviene un auténtico “rey divino”, en el sentido que de cuanto hemos dicho se deduce.⁹¹ En todo esto radica una de las claves de la formación de la organización estatal, que caracteriza igualmente las realezas divinas complejas. Como dice L. De Heusch: “El estado es probablemente esto: la libertad que se otorga el poder sagrado [= el linaje real] de servirse de un formidable poder místico [= la potencia cósmica] para imponer su ley a la de los linajes y de los clanes [= el cuerpo social]”.⁹² Las prohibiciones y limitaciones, impuestas al rey-fetiche por un cuerpo social obsesionado por la pureza y vigor del ser de quien dependía su bienestar, se mantienen ahora como rasgos distintivos de la “divinidad” del rey, de su carácter único, es decir, como signos externos de su trascendencia.

Ahora bien, es importante subrayar que el poder político-militar está estrechamente asociado al ejercicio de la violencia. Parafraseando a De Heusch podemos decir que del jefe sagrado ancestral al poderoso rey gobernante se opera una transformación espectacular: la asociación nueva entre la violencia y lo cósmico. “Este fenómeno, que nada tiene de original [...], está vinculado al nacimiento del estado como fuerza coercitiva, con su división de los estatus socio-económicos, o sea de clases”.⁹³ El origen del estado está asociado a la aparición de las primeras formas de violencia organizada desde el poder. Si tal aparición de la violencia no conduce necesariamente a una organización socio-política de tipo estatal (cf., por ejemplo, los shiluk altonilóticos actuales, dotados de una violenta realeza divina pero no de estado), las raíces de los estados surgidos directamente sobre el fondo neolítico (no importa en qué momento) sí parecen estar siempre asociadas a ella. Así, por ejemplo, las primeras civilizaciones estatales de la Antigüedad, desde la egip-

88. Cf. Izard, 1985, 18 ss.; y supra, secc. IV principio y nota 60.

89. Las sociedades africanas con realeza fetiche no estatal en las que se da la figura del Gran Dios del Cielo, éste no tiene vínculo con la realeza (cf. el dios Juok de los shiluk: Seligman, 1932a, 74-105; Lienhardt, 1959, 232 ss.), pues el rey es un ser ctónico (planta nutricia o tierra) vinculado a la fertilidad agrícola. Pero en las sociedades con realeza sagrada estatal, africanas o no, el rey se asimila frecuentemente al dios uránico supremo (cf. Hidding, 1959, 57-58, y supra, nota 57). De hecho, en las realezas divinas complejas africanas es común que el rey esté asociado de uno u otro modo a divinidades de las dos esferas: la tierra (debido al origen “fetiche” de la institución) y el cielo (debido a la nueva realidad “política” de ésta).

90. Como piensan Frankfort, Young, Adler y De Heusch, la esencia del poder regio es cósmica o simbólica, no sólo sincrónicamente sino también diacrónicamente. Lo “político” u “estatal” (gobierno centralizado, administración, justicia, obras públicas –irrigación–...) son aspectos añadidos a lo que les confiere auténtico sentido y valor: la función secundante, vitalizadora y ordenadora de la realeza. Cf. Frankfort, 1981, 43-47; Young, 1966, 139; Adler, 1982, 395; De Heusch, 1987, 288-292; De Heusch, 1990, 10 y 24. Dice De Heusch: “Nos equivocaríamos, me parece, si redujéramos la estructura simbólica de la realeza mosi pura y simplemente a una ideología de estado (...). El estado se presenta más bien como el giro político de una verdad de otro orden” (1990, 24).

91. Cf. De Heusch, 1990, 30.

92. Cf. De Heusch, 1990, 21.

93. Cf. De Heusch, 1990, 29.

cia hasta la sumeria, se forman entre tensiones y procesos de expansión guerrera bien documentados por la arqueología, la iconografía y, en su caso, los textos. Sobre el caso de Egipto volveremos más abajo.⁹⁴

Pero tal vez el aspecto más importante del nuevo rey-caudillo sea el de la tendencia a la superación de la sujeción a una muerte “cultural”, incompatible con la autoridad.⁹⁵ No estamos, sin embargo, ante un principio absoluto, porque, como dice L. De Heusch, “el rey de Ruanda, sometido al regicidio, era un verdadero déspota, mientras que el rey kuba [del Zaire], que había obviado esa amenaza, no podía tomar ninguna decisión política importante sin el acuerdo de una serie de consejos en los que se expresaba el consenso popular”.⁹⁶ De todos modos, lo cierto es que estos casos parecen ser más bien excepcionales, y que la tendencia general de la realeza divina compleja fue la de obviar el regicidio y detentar un fuerte poder político. El rey se sustraerá a la exigencia sacrificial de la realeza fetiche en virtud de su nuevo estatus, pero no lo hace arbitrariamente, sino según un “pacto social” que estipula formas alternativas para asegurar el cumplimiento de las funciones cósmicas tradicionales. El sacrificio del rey, necesario para garantizar el orden cósmico, tiene que mantenerse en su esencia, pero se altera en su forma: se mata al rey en el cuerpo de una víctima sustitutoria, acumuladora de su aspecto “maléfico”. En esto consiste el “pacto social”: el rey asume los aspectos benéficos de la realeza cósmica (independientemente, claro está, del poder político-militar), mientras que se proyecta los maléficos en un chivo expiatorio distinto de su persona pero consustancial con él (*es* el rey, de lo contrario no tendría sentido). Y es este chivo expiatorio el que es sacrificado o expulsado, según los casos, purgándose así el mal del cuerpo social y controlándose las fuerzas del caos, siempre acechantes. Normalmente, estos sacrificios regios sustitutorios acaban haciéndose periódicos, una muestra más de su convencionalización, y acaban integrándose en el marco de un auténtico “festival de rejuvenecimiento” que supone la muerte y el re-nacimiento rituales del rey, que de este modo renueva su fuerza cósmica y queda legitimado para mantenerse en el poder. Porque el “pacto social” significa esencialmente esto: el cuerpo social se asegura su bienestar por el mantenimiento del papel cósmico del rey y el rey se sustraerá a cualquier límite temporal de su poder, incompatible con el caudillaje político-militar. Hay que notar, sin embargo, que si el sacrificio sustitutorio y el rejuvenecimiento son propios de las realezas complejas, éstos pueden darse también en algunas realezas-fetiche, como las de los nigerianos jukun o rukuba, que evolucionan en esa dirección dando, en cualquier caso, al problema del regicidio sólo una solución parcial, pues en ellas el regicidio, físico o “social” (= expulsión), y los ritos sustitutorios coexisten.⁹⁷ Así pues, sacrificios regios sustitutorios y festivales de rejuvenecimiento son característicos de muchas realezas divinas africanas. En ellos, ora un viejo, como entre los rukuba, ora un esclavo, como entre los jukun, ora un caballo montado por un hijo real, como entre los mosi, arrastran consigo, en su eliminación ritual por muerte o expulsión de la comunidad, todo el mal cósmico y social.

Antes de concluir esta rápida visión de la realeza divina africana conviene subrayar algo esencial. A pesar de estar investido de un poder claramente político, a pesar de ejercer la violencia, el rey “complejo” africano no es, en principio, un monarca absoluto o arbitrario. Como dicen M. Fortes y E.E.

94. Sobre la asociación de la violencia con la realeza divina africana “estatal” cf. Fortes y Evans-Pritchard, 1970, 14-15; Izard, 1973, 206; Izard, 1985, 28-29, 40-41, 409-410, 553ss. Es interesante señalar que la iconografía rupestre del Sáhara documenta procesos análogos de formación de “realezas divinas”, que en unos casos parecen sólo “cósmicas” (tiempos neolíticos; cf. Soleilhavoup, 1991, 52), y en otros presentan ya un carácter guerrero progresivamente más marcado (tiempos neolíticos y sobre todo postneolíticos; cf. Mori, 1965, 127-129; Muzzolini, 1991, 36, donde, sin embargo, el proceso se explica por “laicización de la sociedad”, idea que no compartimos).

95. Cf. De Heusch, 1987, 290.

96. Cf. De Heusch, 1987, 291.

97. Cf. De Heusch, 1990, 14-16 y 18-22; Muller, 1990, 58-62.

Evans-Pritchard, “[En las realezas divinas “estatales”] la sanción principal de los derechos y prerrogativas de un gobernante, y de la autoridad ejercida por sus jefes subordinados, es el mando de la fuerza organizada. Esto puede permitir a un rey africano gobernar de forma opresiva durante un tiempo si así lo desea, pero un buen gobernante usa las fuerzas armadas bajo su control en el interés público, como un instrumento aceptado de gobierno, es decir, para la defensa de la sociedad en su conjunto o de cualquiera de sus secciones, para la ofensiva contra un enemigo común, y como sanción coactiva para hacer cumplir la ley o respetar la constitución. El rey, con sus delegados y consejeros, usa la fuerza organizada con el consentimiento de sus súbditos para mantener el funcionamiento de un sistema político que éstos últimos dan por sentado como la base de su orden social”.⁹⁸ Las antiguas prohibiciones que regulaban la vida pública y privada del rey fetiche, además de mantenerse ahora como signos de sacralidad, se extienden al ámbito de la actuación política y militar, que nunca es arbitraria sino que está “socialmente” reglamentada, en definitiva para evitar posibles errores y desviaciones al rey y seguir preservando su pureza. Como dice P. Del Perugia, “El despotismo ruandés no presentaba, como en otras muchas civilizaciones, más que una impotente fachada. Los faraones egipcios, aún más magníficos, contaban con un colegio de sacerdotes que limitaban su autoridad. Lo mismo sucedía en Ruanda. Una asamblea misteriosa de los reyes magos mantenía en jaque al monarca “omnipotente” en cuestiones esenciales. Guardaba secretamente las leyes constitucionales y tenía competencia exclusiva para interpretarlas. (...) A través de los siglos, [este] Colegio aseguró la permanencia oculta de instituciones de las que el rey no era más que una pieza inerte. En su omnipotencia, el monarca daba la cara al público, pero estaba constitucionalmente ciego”.⁹⁹ Todo esto no quiere decir que no sea frecuente que el rey complejo africano intente romper el “pacto social” y obviar cuánto prescriben las normas, tendiendo hacia un poder de tipo autocrático. Esto, que creemos fue precisamente lo que le ocurrió al faraón egipcio de la Edad de las Pirámides (Reino Antiguo, sobre todo dinastías III y IV), no suele, sin embargo, ser aceptado por el cuerpo social, que acaba rebelándose abiertamente contra el poder, como también sucedió en Egipto (“Revolución Osiriaca”, tras la dinastía VI, que marcó la caída del Reino Antiguo).¹⁰⁰

Es importante tener presente que la descripción que acabamos de hacer de los dos extremos posibles que puede revestir la realeza divina africana no impide, por definición, formas intermedias: en realidad, en la práctica, las combinaciones posibles son muy variadas.

VI. La realeza “fetiche” del Alto Egipto predinástico

Y pasemos ahora al ámbito del antiguo Egipto. A partir de todo cuanto hasta aquí hemos expuesto, vamos a intentar presentar, en las páginas que siguen, nuestra interpretación acerca del proceso de formación de la realeza faraónica, desde una perspectiva que podríamos llamar sociológico-simbolista. Cuanto sigue constituye obviamente una hipótesis abierta, aunque, creemos, documentada en un conjunto de evidencias suficientemente significativo.

Pensamos, pues, que las dos formas extremas de realeza divina africana descritas, que hemos dicho poder ser sincrónicas, toman en Egipto, como en todas las realezas “complejas”, un carácter diacrónico. La

98. Cf. Fortes y Evans-Pritchard, 1970, 14.

99. Cf. Del Perugia, 1978, 243-245. Hay que entender en su justa medida, pues, al rey “déspota” y al rey “controlado por los consejos populares” de que habla De Heusch.

100. A esta cuestión hemos dedicado un trabajo: cf. Cervelló Autuori, 1992a. Cf. también infra, secc. VIII principio.

monarquía que después sería faraónica se formó en el Alto Egipto predinástico, probablemente alrededor de la ciudad de Nején, la Hieracómpolis de los griegos, de la que derivó la casa real que emprendió primero el sometimiento del Alto Egipto y después la conquista del Delta, es decir, que unificó las “Dos Tierras”.¹⁰¹ Este hecho, sentido como esencial por los egipcios, que basan su doctrina de la realeza de tiempos históricos en él, es proyectado al tiempo mítico y reconducido al esquema “dualista” pan-africano: el orden perfecto del nuevo estado unitario se basa en el equilibrio entre las “Dos Tierras” que lo constituyen y que tienen en el soberano su lazo de unión.¹⁰² En esto consiste, según H. Frankfort, el gran hallazgo de Menes (o Nármer), el rey que terminó la conquista del Delta e inauguró el Dinástico (c. 3100 a.C.): en la legitimación y sublimación de la nueva realidad por su proyección en una poderosa estructura mental ancestral, mecanismo que ya conocemos (cf. supra, secc. IV principio). Y puesto que en Egipto el dualismo cósmico tiene en los dioses Horo y Set sus personificaciones, éstos fueron adscritos cada uno a una de las “Dos Tierras” y el proceso de formación del estado unitario fue interpretado en clave mítica como el resultado de la lucha entre los dos dioses y la posterior sentencia pacificadoras del dios de la tierra Gueb (cf. infra, secc. VII. A.).¹⁰³ Pero todo esto forma parte del mito de la realeza faraónica de tiempos históricos, es decir, dinásticos, mientras que nosotros centraremos nuestra atención en las etapas formativas de la

101. La crítica actual ha descartado definitivamente las antiguas tesis de Sethe (1930, especialmente capp. 6-14), seguidas más o menos fielmente por muchos otros egiptólogos después de él (cf., por ejemplo, Breasted, 1931; Griffiths, 1960, cap. V; Pirenne, 1962), que, basadas en una interpretación historicista del mito de Horo y Set, propia de la historiografía del momento, postulaban una conquista del Alto Egipto por parte del Bajo Egipto anterior a la unificación definitiva del país llevada a cabo por Nármer en sentido contrario (de sur a norte). De este modo explicaban la aculturación y entrada en la civilización de un sur concebido como “bárbaro” de la mano de un norte en contacto con los civilizados países del Próximo Oriente asiático, lo cual respondía a las ideas de la época acerca del origen monofocal y proximoriental de la civilización (cf. Mori, 1988/89; Cervelló Autuori (en prensa)). Especialmente desde los trabajos de Baumgartel (1947) y Kaiser (1959, 1961, 1964, 1985), en el ámbito arqueológico, y de Otto (1938), Frankfort (1981, 43-47), Helck (1954) y Te Velde (1977, 59-80), en el histórico-religioso, estas ideas han ido siendo refutadas y abandonadas, en parte porque el testimonio arqueológico progresivamente enriquecido las contradice abiertamente, y en parte porque los historiadores de las religiones no aceptan hoy las interpretaciones historicistas de los mitos, que, en tanto que expresiones del sentir religioso de los pueblos, son fenómenos colectivos y tradicionales, y no invenciones puntuales (cf. Eliade, 1963, 181-183), y tienen su explicación última sólo en el ámbito de lo imaginario (como escribe H. Te Velde, cit., p. 79: “El origen del mito de Horo y Set se pierde en las brumas de las tradiciones religiosas de la prehistoria”). Así pues, los estudiosos de los orígenes de la civilización egipcia explican actualmente el proceso de unidad de las “Dos Tierras” como un progresivo avance de la influencia cultural –primero– y de las armas –después– del Alto Egipto sobre el Bajo Egipto (cf. supra, secc. I final, e infra, secc. VII. A. principio y nota 131). Cf. sobre toda esta cuestión Frankfort, 1981, cap. I con sus notas 6, 15 y 19; Needler, 1984, cap. 1 (especialmente pp. 26-31); Trigger, 1985, 15-19 y 66-68; Midant-Reynes, 1992, 14-15 y cap. 8; Vercoutter, 1992, 160-161, 236-237, 242-244 (cf. nota 104); Spencer, 1993, 12, 27, 33, 34 y 48-57.

102. Los shiluk sudaneses actuales también interpretan simbólicamente su territorio en base al modelo dual, distinguiendo igualmente una “tierra del norte” y una “tierra del sur”, en una oposición que desempeña un papel esencial, por ejemplo, en los rituales de sucesión al trono (cf. Evans-Pritchard, 1948, 8-9 y 23-29; Lienhardt, 1959, 229-232). El carácter pan-africano de este modelo mental, amén de cuanto queda dicho en la nota precedente, invalida la postura historicista de algunos egiptólogos (cf. Sethe, 1930) que han visto en el contraste y posterior unificación de las “Dos Tierras” egipcias (Alto Egipto y Delta) el origen del mito dual de Horo y Set, dioses que luchan y se reconcilian. En tiempos dinásticos Horo representaba simbólicamente el norte y Set el sur, de modo que los historicistas proyectaban a los tiempos formativos un modelo mental posterior, historizándolo (cf. a continuación). En realidad, el mito precede y es causa de la dualidad territorial, entre otras cosas porque es un hecho de sustrato. Por otra parte, como señala Vercoutter (1992, 142), la realidad geográfica de Egipto no tiene por qué evocar necesariamente la dualidad, y tampoco podía hacerlo la situación político-territorial tardopredinástica, puesto que el Delta anterior a la Primera Dinastía no constituyó nunca un reino unitario paralelo al del Alto Egipto, como creyeron asimismo los historicistas, sino que los reyes conquistadores del sur hicieron frente a un norte fragmentado en diversos principados o ciudades-estado (cf. Baumgartel, 1947, 3-18; Kaiser, 1964; Frankfort, 1981, 44; Hoffman, 1984, 299-301; Trigger, 1985, 68; Williams, 1986, 172-174; Bonhême-Forgeau, 1988, 102; Vercoutter, 1992, 242).

103. Cf. Frankfort, 1981, 43-47 y cap. I nota 6. Cf. también Helck-Otto, 1956, 86; Jacq, 1981, 42-43; Bonhême-Forgeau, 1988, 101-110; Kemp, 1989, 52; Midant-Reynes, 1992, 229; Cervelló Autuori, 1992a, 92-93; y la bibliografía histórico-religiosa citada en la nota 101.

realeza, inmediatamente precedentes.¹⁰⁴ Al término del Predinástico la monarquía altoegipcia era, sin duda, ya una realeza divina de tipo “complejo”. En ella, como veremos, jugaban un papel esencial el dualismo y los dioses Horo y Set, aunque en términos algo distintos a los de tiempos históricos.

La realeza egipcia surge del sustrato neolítico. El gran dios agrícola del neolítico del Valle del Nilo fue Osiris, o mejor su o sus formas primigenias (distintas comunidades tendrían divinidades proto-osiriacas paralelas, después reunidas en el Osiris único histórico: cf. infra, Apéndice). Como quiera que, según hemos visto, Osiris es en dios lo que muchos reyes-fetiche africanos son en hombres-dios, y como quiera que, según veremos, la realeza faraónica responde perfectamente a los parámetros de una realeza divina africana “compleja”, podemos presumir el origen de la institución faraónica en una realeza-fetiche “osiríaca”.¹⁰⁵ Surgida del fondo neolítico, como las realezas-fetiche africanas, ésta habría tenido, igual que aquéllas, un “rey” a la vez planta nutricia y víctima sacrificial. En realidad, el sacrificio humano es algo propio de las culturas agrarias. Éstas conciben la adquisición de las primeras plantas nutricias como el resultado del asesinato primordial de un dios-planta-nutricia que, por su muerte, se convierte en dispensador de vida, de acuerdo con el ciclo vital de las mismas plantas nutricias, que deben ser segadas o cortadas (=muertas artificialmente por el hombre, o sea, asesinadas) para poder ser consumidas, asegurando la vida a la sociedad humana.¹⁰⁶ Los hombres neolíticos creían que la repetición ritual del asesinato primordial, es decir, el sacrificio de un ser identificado mágicamente con el dios-planta-nutricia, aseguraba la fertilidad y la abundancia perennes. Por eso, practicaban este sacrificio bien periódicamente bien en momentos de “crisis” cósmica, para, respectivamente, prevenir o erradicar el mal, el caos, el desequilibrio. Pero la víctima sacrificial era escogida puntualmente para el sacrificio, es decir, se identificaba con el dios precisamente en tanto que víctima, en la muerte. La “realeza” fetiche africana quedó establecida en el momento en que la víctima dejó de ser estrictamente tal y el mantenimiento del orden cósmico se encomendó a un ser (humano) identificado tanto en vida como, en su caso, en el trance de la muerte, con el dios-planta-nutricia; es decir, cuando a ese ser se le proyectó de la muerte a la vida, se le dotó de un “tiempo de vida” además que de potencia cósmica benéfica. Y, sobre todo, cuando empezó a escogerse dentro de una única línea de parentesco, especialmente marcada de trascendencia, es decir, cuando fue “rey” en virtud de la “legitimidad dinástica” y del vínculo a determinados ancestros (que es lo que da sentido, en definitiva, al mantenimiento del término “realeza” para designar esta institución primaria: cf. supra, secc. II). No hay que olvidar, en este sentido, cuanto hemos dicho a propósito de Osiris como ancestro y fundador del linaje real egipcio. De este modo, la antigua víctima benéfica se ha convertido en un rey-fetiche(-victima), divino en

104. Esto no significa que interpretaciones duales del territorio no se hicieran ya en tiempos predinásticos en el ámbito del reino altoegipcio. Algunos egiptólogos así lo han sugerido, aunque siempre desde una perspectiva historicista (cf. nota 101). Así, por ejemplo, Kees (1941, 194-199), Schott (1945, 71) y Baumgartel (1947, 47) entre otros, en polémica con Sethe (1930), pensaban que el mito de Horo y Set reflejaba un conflicto circunscrito al Alto Egipto tardopredinástico; por ejemplo, entre sus dos ciudades más importantes: Nején, centro de culto de Horo, finalmente vencedora, y Ombo, centro de culto de Set. De nuevo, pues, se consideraba que el mito reflejaba hechos históricos. (Cf. aismismo la postura de Hoffman, 1984, 323-324; y de Vercoutter, 1992, 242-244). En realidad, si hubo tal interpretación dual del territorio en el Alto Egipto predinástico, una vez más se debió a la proyección en aquél del mito cósmico preexistente, para explicar la perfección de la nueva unidad en la estructura dual. En cuanto al contraste entre una Nején horiana y una Ombo setiana, identificar con Horo y Set a los rivales de un conflicto sentido como esencial fue un procedimiento común en Egipto. Volvió a darse, por ejemplo, a fines de la Segunda Dinastía histórica, cuando el rey Jasejem tuvo que reunificar el reino disgregado a causa del secesionismo de la nobleza del sur y de las ciudades del Delta; o también a fines del II Período Intermedio, cuando la expulsión de los hicsos: unos textos del templo de Edfu que podrían referirse a uno u otro de estos hechos (para Newberry, 1922, se refieren al primero; para Griffiths, 1980, al segundo) llaman Horo al rey y setianos a los enemigos del rey, y explican los acontecimientos en clave del mito. Cf. Griffiths, 1980, 54-59; Cervelló Autuori, 1992a, 99.

105. Sobre la objeción más importante que podría hacerse, desde un punto de vista arqueológico, a esta afirmación, a saber, que Osiris no está documentado materialmente (iconográficamente) hasta el Reino Medio, cf. infra, Apéndice.

106. Sobre las creencias neolíticas agrarias en general cf. Frazer, 1944, cap. XLVII; Eliade, 1978, 53-60; Eliade, 1980, 116; Eliade, 1981, cap. IX.

virtud de su asimilación al dios-planta-nutricia, garante del orden cósmico y social, legitimado por unos ancestros, y “vitalicio”, en el sentido de que detenta su posición desde el momento de su proclamación hasta su muerte, normalmente cultural. Como señala L.V. Thomas refiriéndose a las realezas africanas: “El rey, en efecto, tiene una función real, y es la función de toda víctima sacrificial”.¹⁰⁷ O como ya sugirió J.G. Frazer a propósito de la misma realeza egipcia: “Posiblemente, en los tiempos prehistóricos, los propios reyes representaron el papel del dios[-cereal egipcio=Osiris], y fueron muertos y desmembrados en virtud de esa identificación”.¹⁰⁸

Como el rey de los jukun es el mijo, los cacahuetes y las judías de las que se alimenta su gente, el rey de los altoegipcios, en tanto que Osiris, sería el cereal del que se nutrían sus “súbditos”;¹⁰⁹ igual que el rey de los niakiusa es depositario de la fuerza germinadora y quien hace llegar la lluvia, el alimento, la leche y los niños, el rey altoegipcio sería, como Osiris, “el que hizo los cereales del líquido que hay en él para alimentar a los nobles y al pueblo; gobernante y señor de las ofrendas de alimentos; soberano y señor de las virtuallas”,¹¹⁰ y también el señor del Nilo y de la benéfica inundación anual, paralelo egipcio de las lluvias negrafricanas: “Las acequias están repletas, los canales están desbordados a causa de la purificación que viene de Osiris”; “[Texto ritual funerario dirigido al rey difunto:] Tú tienes tu agua, tú tienes tu inundación, el flujo que procede del dios, la exudación que viene de Osiris”; “[Íd.:] Tu agua es tuya, tu inundación es tuya, tu flujo que procede de la putrefacción de Osiris es tuyo” (alusión a la descomposición del cadáver del dios asesinado); “[Habla el rey difunto, asimilado a Osiris:] Yo soy el flujo (del agua) corriente, yo procedo de la creación de las aguas”;¹¹¹ o igualmente: “[a Osiris:] Y tú eres también el gran

107. Cf. Thomas, 1975, 75. Creemos que en todo esto se basa, desde el punto de vista diacrónico, la diferencia entre la realeza divina africana y las realezas sagradas de los otros dos complejos culturales vecinos (cf. nota 87). En África no se asimila al dios-planta-nutricia un ser (vegetal, humano o animal) puntualmente escogido para el sacrificio, sino el propio rey, que en virtud de ello es divino.

108. Cf. Frazer, 1914, 97-98; y 1944, 435. El desmembramiento mítico y ritual del dios cereal y el consiguiente enterramiento de sus partes en lugares distintos para hacerlos a todos igualmente partícipes de la abundancia parece evocar la práctica agrícola de la siembra a voleo.

109. La identificación de Osiris con la cebada es clara, por ejemplo, en el Misterio de la sucesión (cf. supra, secc. IV y nota 75), donde se dice: “Sucedió que se puso la cebada en el suelo de la trilla; sucedió que se trajeron animales machos para que la pisotearan. (...) Horo habla a los seguidores de Set [=los animales machos]: ‘No pegueís a este mi padre’ / se pega a Osiris / se trilla al dios / cebada”. (Narración, parlamentos y aclaraciones forman parte del texto.) (*Misterio de la sucesión*, escena 9, 29-31; trad. Sethe, 1928, 134). Igualmente, en la llamada *Teología menfita* (cf. nota 144) se dice que Menfis, capital del Egipto recién unificado, es el “granero (...) desde el cual se suministra el sustento de las Dos Tierras, debido a que Osiris flotó en sus aguas” (*Teología menfita*, 61-62; trad. Lichtheim, 1973, 55; cf. Frankfort, 1981, 51, 54-55). Y en los Textos de los Sarcófagos se hace excluir a Osiris: “Si vivo como si muero, yo soy Osiris (...). Los dioses viven en mí porque yo vivo y crezco en el grano que sustenta a los Honorables. Yo cubro la tierra: si vivo como si muero, soy la Cebada; yo no soy destruido” (*Textos de los Sarcófagos*, 330; trad. Rundle Clark, 1959, 142). También redundan en el carácter cerealista de Osiris las representaciones iconográficas en las que el dios aparece yacente y con espigas que brotan de su cuerpo; o los llamados “Osiris vegetantes”, efigies osiriacas modeladas con arcilla y granos de cereal, que, al germinar, simbolizaban la resurrección del dios (cf. Frazer, 1944, 432-434; e infra, Apéndice).

110. Inscripción en el templo de Dandara. Cf. Blackman, 1938, 2. En el relato de sujeto mítico *Contiendas de Horo y Set* (edición: Gardiner, 1932; traducciones: Lefebvre, 1949, 178-203; Lichtheim, 1976, 214-223; Bresciani, 1990, 363-375), se hace decir a Osiris: “Porque soy yo el que ha creado la cebada y el trigo para alimentar a los dioses así como al rebaño que sigue a los dioses [=los hombres]: y no se encontró (antes de mí) a ningún otro dios ni diosa para hacerlo” (*Contiendas de Horo y Set*, 14, 10) (trad. Lefebvre, cit., p. 200).

111. Cf. *Textos de las Pirámides*, 848, 788, 1360 y 1146. Cf. asimismo los pasos 1291, 2007 y 2031, que repiten el modelo de los pasos 788 y 1360. Como se puede comprobar, Osiris es tratado unas veces como dios fecundante de las aguas y otras veces como rey difunto, siendo una y otra identificación mutuamente excluyentes: es característica de las figuras divinas y símbolos religiosos egipcios (y africanos) poseer distintas personalidades o significados, virtual o paradigmáticamente interrelacionados y compatibles (Osiris es en potencia dios agrario, señor de los muertos, rey difunto, amén de otras cosas), pero contextual o sintagmáticamente excluyentes (en cada microcontexto –es decir, cada vez que se cita– Osiris es en acto *una* de esas cosas, aunque en un mismo texto se puede hacer sucesiva y contiguamente referencia a todas sus identificaciones). Este fenómeno ha sido llamado “poliocularidad” (cada realidad tiene distintos aspectos según el ángulo de mira) o “polivalencia”, y es característica común (de “sustrato”) de muchas culturas africanas (cf. Frankfort, 1981, 65-66 y 195; Jacq, 1981, 58-59; Iniesta, 1992, 35).

Nilo que se expande al comienzo de la estación. Dioses y hombres viven de tu flujo".¹¹² Muchas realezas divinas africanas harían suyas estas frases sustituyendo a la inundación las lluvias fecundantes.¹¹³ A modo de síntesis de su función cósmica, el rey Amenemes I, en plena época histórica, todavía recordaba en unas Instrucciones a su hijo sus propias "cualidades osiríacas": "Yo soy aquél que creaba la cebada, que era amigo de Nepri [= el dios del trigo, con quien Osiris se identificaba]. El Nilo me respetaba en cada llanura. No se padecía hambre en mis años, ni se tenía sed, sino que todos permanecían sentados [= en paz], gracias a lo que yo había hecho, y se hablaba (con elogio) de mí. Todo lo que yo ordenaba estaba en su lugar (correcto) [= era como tenía que ser]".¹¹⁴ Como Osiris, el rey crea el cereal, controla el Nilo y es garante de abundancia, bienestar y orden. Ya hemos señalado que algunos autores, como H. Frankfort y C. Aldred, ven el origen del faraonato en una jefatura primitiva de carácter cósmico, en un "rey-hacedor-de-lluvia" (cf. supra, seccs. I y II y notas 20 y 33).¹¹⁵

Así pues, la fecundidad universal y la ancestralidad caracterizarían esta primera forma de realeza egipcia como caracterizan las realezas divinas "fetiche" del África negra actual. Osiris se identificaría tanto con el "rey" vivo, reinante, asegurador de la armonía universal, como con el rey muerto, con los ancestros, con el fundador del linaje real, es decir, tendría dos "aspectos", uno para cada "función". Esta solución tiene igualmente sus paralelos en el África negra actual. Así, por ejemplo, los shiluk del Sudán identifican a su dios Nyakang tanto con el rey en el trono como con cada rey fallecido.¹¹⁶ Poco importa que Nyakang haya podido ser un personaje histórico más o menos rastreable (la sociedad shiluk es de formación reciente, según queda dicho).¹¹⁷ Lo cierto es que en la configuración del personaje mítico se ha echado mano de la estructura de siempre, tomada una vez más del "sustrato cultural pan-africano": la del dios garante de vida y de armonía cósmica. Nyakang es, en efecto, de quien los shiluk dependen para asegurar "la fertilidad y la salud de los hombres, de los rebaños, de los cultivos, y aun de aquellas bestias salvajes que son útiles para el hombre".¹¹⁸

112. Cf. *Himno de Rameses IV a Osiris*. Edición: Korostovtsev, 1947. Traducción: Donadoni, 1988, 290-295 (paso reproducido: p. 292).

113. Uno de los casos más interesantes, en el África negra actual, de identificación del rey divino con la lluvia fecundante (además de con el mijo) se da entre los mofu del Camerún (cf. Vincent, 1990, 138-139). Éstos "no se contentan con afirmar el riesgo para su príncipe de ser muerto de forma violenta en caso de sequía; afirman una identificación entre su soberano y la lluvia. (...) El príncipe no aparece sólo entonces como el garante de la prosperidad de su pueblo; él mismo es la lluvia benefactora. La lleva en él porque su sangre, al derramarse, permite al agua del cielo caer. Él mismo se vuelve a la vez objeto simbólico y mágico" (Vincent, cit., 139). La putrefacción o el flujo que emana del cuerpo de Osiris da lugar a la inundación como la sangre que fluye del cuerpo del rey mofu trae la lluvia. Sobre "hacedores-de-lluvia" africanos cf. también Frazer, 1944, 115-117.; Adler, 1977.

114. Cf. *Instrucciones de Amenemes I a su hijo Sesostris*. Edición: López, 1963. Traducciones: Lichtheim, 1973, 135-139; Bresciani, 1990, 129-133 (paso reproducido: trad. Bresciani, 132). Si se arguye que muchos de los motivos del texto reproducido son propios también de las biografías de particulares (nobles) de la época (cf. Bresciani, cit., 132, nota 131), cabe recordar que nos hallamos ya en el Reino Medio y que los particulares tomaron esos motivos de la simbólica regia en el proceso de "democratización" que caracterizó la evolución de la institución faraónica desde fines del Reino Antiguo. También pasó a todo el cuerpo social, por ejemplo, nada menos que la identificación con Osiris al morir, identificación como sabemos rigurosamente reservada al rey en tiempos formativos y durante el Reino Antiguo. La "democratización", al sernos conocida, no resta validez al contenido cósmico-político del texto, sino que más bien reafirma su valor originario.

115. En general, sobre Osiris asociado a la vegetación agraria y a las aguas fecundantes cf. Frazer, 1944, caps. XXXIX y XL; Moret, 1927; Frankfort, 1981, 51-56, 150-151, 207-208, 212-217; Griffiths, 1966, 96-114. Sobre el aspecto vegetal como carácter primordial del dios cf. Breasted, 1912, 18-24; Hornblower, 1941; Scharff, 1947; Rundle-Clark, 1959, cap. III; Spiegel, 1973; Cervelló Autuori, 1992b, 88.

116. Cf. Evans-Pritchard, 1948, 9 y 17; Frankfort, 1981, 221.

117. Cf. Seligman, 1911, 218-220; Lienhardt, 1959, 227-229; Iniesta, 1992, 91.

118. Cf. Evans-Pritchard, 1948, 19.

Como el rey de los jukun y de los niakiusa, también el rey-Osiris del Alto Egipto predinástico sería sacrificado para asegurar la fecundidad universal, o en caso de carestía, o para evitar su propio envejecimiento o debilitamiento físico o mental y con ello la merma de su potencia cósmica. Algunos autores modernos, como A. Moret, han estudiado este sacrificio “osiríaco” primitivo del rey a partir de testimonios de época dinástica que parecen recordarlo. Es el caso, por ejemplo, del sacrificio del buey Apis, ser divino identificado con Osiris. “Los Apis –explica Moret– formaban como una *dinastía* de animales-reyes; se les llamaba ‘Majestad’; se les consagraba con gran pompa; se les rendían los honores debidos a los dioses y a los reyes. Se sucedían uno a otro sin interrupción, pero no de padre a hijo. Por un lado, los sacerdotes escogían a los futuros Apis en el curso de una búsqueda por todo Egipto (que recuerda la *búsqueda de Osiris*), y los reconocían por ciertas marcas; la realeza de Apis era, pues, de algún modo *electiva*. Por otro lado, era *temporal*. Según Plutarco, Plinio y Solino, los Apis no tenían que vivir más de un tiempo determinado; los que alcanzaban los veinticinco años eran sacrificados por ahogamiento, en una piscina sagrada. Ahora bien, la muerte por ahogamiento era santa entre todas, en recuerdo de Osiris arrojado al río [por su asesino Set], el ‘ahogado de la primera vez’. (...) Apis era momificado, por lo menos parcialmente, como Osiris; sus funerales ponían en duelo a todo Egipto, como si fuera a Osiris a quien se enterrara por medio del toro. Del hecho de que ninguna momia de Apis haya sido hallada completa en los sarcófagos, sino sólo partes del cadáver, Sir James Frazer dedujo que el cuerpo de Apis pudo haber sido, por lo menos parcialmente, desmembrado y comido en comunión ritual. Ningún texto egipcio corrobora hasta hoy esta aserción. Si se verificara, Apis evocaría a Osiris en todos sus aspectos: Osiris, dios de los labradores, desmembrado en trozos que fertilizan la tierra, y sacrificado para alimentar a los hombres de su carne [= el cereal]”.¹¹⁹ El sacrificio de Apis es, pues, un característico sacrificio agrario con vistas a asegurar la fertilidad y la abundancia agrícola. Hemos visto cómo el rey fetiche africano asume la función de garante vitalicio de esa abundancia y de víctima sacrificial propiciatoria. Desde esta perspectiva, la inmolación de Apis, podría no ser más que el recuerdo en tiempos históricos, bajo forma de un sacrificio sustitutorio, de la primitiva muerte ritual del rey, identificado con Osiris igual que Apis. Un sorprendente paralelismo de todo esto puede observarse entre los shiluk del Sudán. “Cuando un toro resulta excepcionalmente bueno –escribe H. Frankfort–, necesariamente tiene que haber sido elegido por Nyakang [= dios consustancial con el rey shiluk] para ser su medio, y, por consiguiente, dichos animales no sólo están consagrados a Nyakang, sino que realmente lo personifican, aunque no sea completa, ni exclusiva ni ininterrumpidamente. Por lo tanto, sólo los pueden matar en sacrificio”.¹²⁰ Y L. De Heusch explica: “La práctica [del sacrificio sustitutorio] es muy general en África. Los swazi de África austral sacrifican cada año en el solsticio de invierno, en el marco de un gran ritual de regeneración, un buey negro en sustitución del soberano, garante del orden cósmico y social”.¹²¹ No hay que olvidar que en la última fase del Predinástico el toro es uno de los animales con los que el rey altoegipcio se identifica en esencia (encarnando su fuerza), como nos demuestra la iconografía del arte mueble de la época (cf. infra, secc. VII. A. principio y nota 60): esto hace de este animal un sustituto sacrificial del rey por excelencia.

Pero tal vez, el dato más elocuente para rastrear la muerte ritual del rey altoegipcio primitivo nos lo proporcione el famoso paso de Diodoro Sículo sobre el sacrificio del rey de “Etiopía” o Meroe, el reino de la Alta Nubia contemporáneo del Egipto ptolemaico: “De todas sus costumbres, la más sorprendente es la que tiene que ver con la muerte de sus reyes. Porque en Meroe los sacerdotes (...) [son] el estamento más importante y más poderoso, [y], cuando la idea les viene en mente, despachan un mensajero al rey con la

119. Cf. Moret, 1927, 44-45.

120. Cf. Frankfort, 1981, 189.

121. Cf. De Heusch, 1990, 18.

orden de que se dé muerte. Porque los dioses –añaden– se lo han revelado, y es preciso que el mandato de los inmortales no sea desobedecido jamás por uno de condición mortal. (...) Ahora bien, en los tiempos antiguos los reyes obedecían a los sacerdotes, habiendo sido vencidos, no por las armas o por la fuerza, sino porque sus capacidades de raciocinio habían quedado anuladas debido a su gran superstición; pero, durante el reinado del segundo Ptolomeo, el rey de los etíopes Ergamenes, que había recibido una educación griega y había estudiado filosofía, fue el primero en tener el coraje de hacer caso omiso del mandato. Asumiendo un talante que se tornó en la determinación de un (auténtico) rey, entró con sus soldados en el inviolable lugar en que se guardaba la capilla de oro de los etíopes, masacró a los sacerdotes, y, después de haber abolido aquella costumbre, gobernó según su voluntad".¹²² Independientemente de la interpretación que Diodoro hace de este episodio desde sus parámetros culturales (v. gr. la helenización –o "racioneralización"– de Ergamenes como causa de la abolición del regicidio), lo cierto es que nos encontramos ante un caso clásico de sacrificio ritual del rey africano, con elementos tan característicos como el del consejo que limita la actuación del rey y, llegado el momento, le manda el mandato de que se dé muerte. El hecho de que este ejemplo de regicidio ritual se halle tan próximo en términos geográficos, culturales y de sustento a la realeza del Alto Egipto predinástico (el mismo Diodoro recuerda en otro paso el estrecho parentesco entre las dos culturas)¹²³ redonda, creemos, en la idea de que también ésta última contó con alguna forma de sacrificio regio.¹²⁴

Por lo que se refiere a la vida del rey "fetiche" altoegipcio, ésta estaría sujeta a las mismas prohibiciones y limitaciones que veíamos tener impuestas los reyes divinos africanos, en aras a preservar su pureza. En efecto, como había sido necesario que la víctima puntual del sacrificio propiciatorio neolítico estuviera "limpia", así esta necesidad se proyectó en el rey-victima heredero de aquélla, generando unas normas limitadoras o directoras de conducta que aseguraban ese estado de pureza. Algunos autores grecolatinos nos describen tales prohibiciones a propósito del faraón histórico en unos términos tan parecidos a los de las realezas africanas actuales, que toda duda sobre el valor de sus testimonios debido al hecho de su documentación tardía se nos disipa. Cabe añadir que estos autores hablan de ellas como de algo que les parece ajeno, extraño,¹²⁵ y que las asocian al carácter sacro-santo de la persona del rey, que debe respetar unas normas para no contagiarse de impurezas. También hay que tener en cuenta que estos testimonios se refieren al faraón histórico: son los paralelismos etnográficos los que nos permiten suponer su origen primitivo y los que nos ayudan a discernir los caracteres ancestrales de los que no lo son. Así pues, el mismo 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

122. Cf. Diodoro Sículo (ed. Oldfather, 1935), III, 6. Estrabón (ed. Jones, 1967), XVII, II, 3 registra también estos hechos.

123. El vínculo le parece del todo natural desde el momento que registra que "Ellos [=los etíopes] dicen también que los egipcios son colonos suyos, habiendo sido Osiris el cabecilla de la colonia. (...) Y sostienen que la mayor parte de las costumbres de los egipcios son etíopes, como quiera que los colonos conservan aún sus antiguas formas. Por ejemplo, la creencia de que sus reyes son dioses, el enorme cuidado que ponen en sus enterramientos, y muchas otras cosas de naturaleza similar son prácticas etíopes, como también son etíopes los aspectos de sus estatuas y las formas de sus letras (...)" [Diodoro Sículo (ed. Oldfather, 1935), III, 3]. Quien viera en estos paralelismos exclusivamente una aculturación de Etiopía por Egipto, habida cuenta de que la expansión de los egipcios hacia el sur data de tiempos muy anteriores a cuando Diodoro observa y escribe, estaría claramente en lo cierto, por ejemplo, en relación con la escritura, pero olvidaría que el sacrificio regio no puede explicarse por esta vía. Es más verosímil, pues, hablar de culturas hermanas paralelas con aportación de elementos más o menos puntuales de una (la egipcia) a otra (la "etíope" o meroítica). Cf. cuanto queda dicho sobre las relaciones entre las culturas norteafricanas antiguas en nuestra secc. I.

124. Cf. Moret, 1927, 47-52; Iniesta, 1992, 113.

125. No hay que olvidar el carácter de "alteridad cultural" que la civilización faraónica ha tenido siempre para Occidente. Cf. Piantelli, 1991, 7; Cervelló Autuori (en prensa).

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".¹²⁶ 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", a diferencia de "Herodoto y ciertos escritores de los asuntos de los egipcios, que deliberadamente prefirieron a la verdad la explicación de relatos maravillosos y la invención de mitos para deleite de sus lectores",¹²⁷ 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 hunde sus raíces en tiempos muy antiguos, remontándose seguramente a la forma embrionaria de la institución faraónica. Es muy probable que no sea ajeno a esta severa regulación, confiada a sirvientes que, como observa con sorpresa Diodoro, no sólo no eran esclavos sino que pertenecían a la élite sacerdotal y palaciega, y que, por tanto, serían garantes de recto proceder más que simples servidores y tendrían un papel igualmente regulado por la "ley social" (la "costumbre" de Diodoro),¹²⁸ el hecho de que el término egipcio que nosotros traducimos por "Majestad", es decir, el que designa la sacrosantidad del rey, sea nada menos que *hem*, literalmente 'servidor'.¹²⁹ Los sirvientes del rey lo serían, pues, del sirviente de la sociedad entera.

VII. a). La realeza "compleja" del Alto Egipto predinástico: el rey ordenador y equilibrador

Con el paso del tiempo la realeza fetiche altoegipcia fue haciéndose progresivamente más compleja y asimilándose a una monarquía divina del tipo mosi. El proceso estaría terminado probablemente a finales del Guerzeense, penúltima etapa del Predinástico, hacia 3300 a.C. Las últimas centurias del Predinástico (hasta 3100, fecha de la unificación) se caracterizan desde el punto de vista arqueológico, entre otras cosas, por la aparición de una nueva iconografía guerrera asociada a la realeza, a veces de enorme crudeza, que remite a un mundo fuertemente militarizado;¹³⁰ y desde el punto de vista histórico, por la

126. Cf. Diodoro Sículo (ed. Oldfather, 1933), I, 70.

127. Cf. (ambos pasos:) Diodoro Sículo (ed. Oldfather, 1933), I, 69.

128. Cf. Diodoro Sículo (ed. Oldfather, 1933), I, 70.

129. Cf. Erman-Grapow, *Wb* III (1982), 87-88 y 91-92; Faulkner, 1962, 169, 16-25; Jacq, 1981, 44.

130. Es la iconografía de muchas de las paletas de esquisto de la época, estudiadas, entre otros, por Vandier (1952, 584-599), Baumgartel (1960, 89-105), Tefnín (1979: la imagen, como el mito, no explica historia(s), sino que traduce ideas, modelos mentales; cf. en este sentido, también Vermes, 1993, 90), Finkenstaedt (1984: enfatiza la relación entre violencia y realeza), y Midant-Reynes (1992, 223-228). Escribe Midant-Reynes: "El universo grabado de la última época de Nagada deja entrever (...) una ruptura que se expresa en el aumento progresivo de la violencia (animales perseguidos, monstruos, escenas de combates) y refleja cambios de naturaleza psíquica" (p. 228). Cf. asimismo Hoffman, 1984, 340-344; Vercoutter, 1992, 188-190 y 240. También es interesante resaltar que una de las piezas de parada regia más espectaculares de este período, la cabeza de maza piriforme, es la parte ennoblecida de un arma, y que el motivo iconográfico del rey que tiene al enemigo sujetado por el pelo y está en actitud de golpearle con esa misma maza, tantas veces repetido en época dinástica, tiene su origen en este momento (aparece por vez primera en la llamada tumba 100 de Nején y en la paleta de Nármer). Sobre todo esto volveremos ampliamente más abajo (cf. infra en esta secc., y seccs. VII. B. y VIII).

expansión militar del reino del Alto Egipto hacia el norte y la conquista del Delta, hechos a los que remite la mencionada iconografía guerrera.¹³¹ Todo esto puede ponerse en relación con cuanto veíamos más arriba a propósito del origen del estado (cf. supra, secc. V). Porque lo cierto es que el reino del Alto Egipto que emprendió la unificación de las “Dos Tierras” tenía ya sin duda una primera organización estatal, de la que derivó la de las primeras dinastías. La conexión entre la aparición del ejercicio de la violencia por parte del poder real y la formación del estado parece aquí bastante clara, como también lo parece la relación entre todo ello y la vinculación del mundo simbólico ganadero con el poder, fenómeno igualmente característico de las realezas divinas complejas africanas (cf. supra, secc. IV principio, y nota 60).

El rey altoegipcio de esta nueva monarquía “compleja” sumó, pues, a la potencia cósmica de la realeza ancestral el poder político-militar. Siguió siendo dios en virtud de aquélla, y de ello derivó el carácter sacrosanto de su poder. En tanto que dios, siguió siendo el garante de la armonía universal, de la abundancia y del bienestar de sus súbditos, y mantuvo las normas restrictivas de comportamiento propias de su condición trascendente. Ahora, sin embargo, estas normas se hicieron extensivas, como hemos visto ocurrir en las realezas africanas complejas, a su propio poder en tanto que gobernante. Y esto se transmitió a los tiempos históricos. Como el rey divino africano, en efecto, tampoco el faraón egipcio es, en principio, un soberano absoluto. En palabras de H. Frankfort: “[La función de mantenimiento del orden cósmico] distingue la monarquía egipcia del mero despotismo. El faraón no actúa arbitrariamente, sino que mantiene un orden establecido (del que la justicia es un elemento esencial) en contra de la embestida furiosa de las fuerzas del caos. Esta función es independiente de los accidentes de la historia, es una verdad eterna...”¹³² Y Ch. Jacq añade: “Se ve en seguida que el rey no se presenta como un déspota librado a los vaivenes de su capricho. Al asumir la dirección del estado, se convierte en el fiel servidor de los dioses”; y: “...el rey de Egipto no debería ser confundido con un potentado que no sueña más que en gozar de sus riquezas. Las etapas que conducen a la monarquía y las reglas que la rigen no están destinadas a formar un jefe imbuido de sus poderes, sino un Servidor”.¹³³ En un punto de su discurso sobre la vida regulada del faraón egipcio, Diodoro Sículo comenta sorprendido: “Por extraño que pueda parecer que el rey no tuviera el control pleno de su actividad diaria, mucho más remarcable aún era el hecho de que los reyes no tenían permitido tomar ninguna decisión legal o despachar ningún asunto al azar, ni castigar a nadie por rencor o ira o por cualquier otra razón injusta, sino sólo de acuerdo con las leyes establecidas relativas a cada delito. Y siguiendo los dictados de la costumbre en estos asuntos, tan lejos estaban ellos de sentirse indignados u ofendidos en sus almas, que, al contrario, consideraban realmente que llevaban una vida muy feliz”,¹³⁴

131. Parece hoy claro, por los datos arqueológicos, que la expansión militar de la casa real del sur hacia el norte siguió a una previa expansión de la cultura asimismo del Alto Egipto hacia el norte. La unificación cultural de Egipto precedió a la militar (cf. supra, secc. I final, y nota 101; Midant-Reynes, 1992, 222-229; Vercoutter, 1992, 140, 173-174; y Spencer, 1993, 27, 33, 34 y 48-57), y esto hizo que algunos autores, como W. Kaiser, retomaran la idea de un Egipto políticamente unificado anterior a la Primera Dinastía, aunque esta vez (frente a la tesis de Sethe; cf. nota 101) atribuyendo la iniciativa al sur: los reyes del Alto Egipto habrían completado la conquista del Delta mucho antes del comienzo del Dinástico, y sus sucesores, los reyes de los tiempos de la transición a la Primera Dinastía, habrían debido, tal vez, reconquistar alguna zona discolia o sofocar alguna rebelión, pero no más (Kaiser, 1964, 117-125). En realidad, todo este supuesto no es necesario para la comprensión del proceso histórico, que se explica muy bien en un avance paulatino de la influencia del sur hacia el norte, primero en términos culturales y finalmente en términos político-militares. En cuanto a la identidad de los reyes protagonistas de la unificación, que la crítica actual reúne en la llamada Dinastía 0, cf. Kaiser-Dreyer, 1982; Vercoutter, 1992, 201-203.

132. Cf. Frankfort, 1981, 33. Cf. también p. 77.

133. Cf. Jacq, 1981, 36 y 44. Tras el segundo de estos textos Jacq recuerda la ambivalencia de la palabra egipcia *hem*, a la vez ‘majestad’ y ‘servidor’: cf. supra, secc. VI final y nota 129. Cf. también Anthes, 1959, 180; y, para el África negra, Diop, 1960, 66-67.

como quiera que las prescripciones les liberaban de errores e impurezas en los que caían inevitablemente los demás hombres. Ésta es la teoría: el poder del rey divino africano no es arbitrario, sino que está “consensuado” con un cuerpo social que se lo otorga pero no le da rienda suelta, que lo necesita pero teme sus últimas consecuencias. Y en la práctica, tanto negroafricanos como egipcios han conocido procesos de “absolutización” del poder real, de actuación más o menos arbitraria de sus monarcas, convertidos en autócratas mal tolerados (cf., por ejemplo, cuanto dice Herodoto sobre Quéope y Quefrén, los constructores de las grandes pirámides de Guiza, de la IV Dinastía; entre otras cosas afirma: “Por el odio contra los dos reyes, los egipcios no tienen mucho deseo de nombrarlos”).^{135, 136}

La nueva realeza altoegipcia introdujo una diferencia esencial con respecto al modelo mítico ancestral. El poder político-militar suponía, como hemos visto, la práctica de la violencia por parte de una realeza guerrera y aun depredadora. Pero Osiris, con quien se identificaba el rey ancestral, no era en absoluto una divinidad violenta, como no lo es ninguna divinidad vinculada al ciclo agrario, a la vida; antes bien, al contrario, era un dios víctima de la violencia, acorde con el rey fetiche pero no con el nuevo rey gobernante y guerrero. Había que resolver la contradicción. Puesto que Osiris estaba ya profundamente vinculado a la realeza y no era posible obviarlo (recuérdese cuanto queda dicho a propósito del carácter “conservador” de las mentalidades africanas; cf. supra, secc. II), la solución consistió en desdobljar la esencia mítica del rey y hacer a éste consustancial con más de una divinidad: Osiris, por un lado, y otra u otras figuras a la vez vinculadas a lo cósmico y vinculables al nuevo poder político-militar, por otro. Osiris, en tanto que dios muerto, quedó como forma divina del rey-padre-muerto, que sigue dispensando abundancia desde el más allá,¹³⁷ figura bien conocida en África,¹³⁸ mientras que el rey vivo se identificó con Horo, antigua divinidad uránica y solar, mantenedora de la armonía universal pero a la vez implicada en un contraste cósmico con las fuerzas del caos, representadas por Set. De este modo, el mito de la realeza se construyó sobre estos tres personajes esenciales. El hijo de Osiris pasó a ser Horo, igual que al rey difunto le sucede su hijo (no necesariamente carnal), y este tandem se constituyó en la forma mítica del principio político de legitimidad dinástica y de la herencia en virtud de los ancestros (que vinculan al Horo rey vivo con los Osiris antecesores muertos) (cf. supra, secc. IV). El rey vivo dejaba de ser el ctónico Osiris para pasar a ser el uránico Horo, en el proceso de “celestización” de la realeza propio de toda monarquía divina africana que pasa de “fetiche” a “compleja” (cf. supra, secc. V). Como dice L. De Heusch a propósito del soberano de los mosi, “el rey, que ha estado ligado a la tierra, es (...) asociado al sol”.¹³⁹ El dios Horo adquirió

134. Cf. Diodoro Sículo (ed. Oldfather, 1933), I, 71.

135. Cf. Herodoto (ed. Lida, 1981), II, 124-128. El paso recogido pertenece al cap. 128.

136. Cf. supra, secc. V final; y Cervelló Autuori, 1992a, 87-88, 91ss.

137. Algunos de los autores que más avanzan en el tiempo el origen de Osiris, como el mismo Frankfort (1981, 55, 223-225, 228, cap. 2 nota 16) y Griffiths (1966, caps. II y III), consideran que tal origen está precisamente aquí: en la construcción, en el Predinástico tardío, de la figura mítica del rey-padre-muerto dispensador de abundancia; es decir, sostienen que Osiris es desde sus comienzos una divinidad de la realeza (de ahí que Abido, necrópolis de los últimos reyes del Alto Egipto predinástico y de las primeras dos dinastías, se constituya desde el comienzo en un centro “osiríaco”). Sin duda, el momento de formación de la figura del Osiris rey-padre-muerto representa el origen del Osiris histórico, de la divinidad compleja que conocemos; es posible incluso que su nombre, Osiris, date de este mismo momento; pero creemos que la construcción se hace a partir de una figura divina anterior, un proto-Osiris, habida cuenta de los elementos cósmicos primarios que la misma figura histórica presenta, según hemos visto. Cf. supra, secc. VI principio, e infra, Apéndice.

138. Cf. Frankfort, 1981, 58.

139. De Heusch, 1990, 19. El ejemplo de los mosi es particularmente interesante en relación con la cuestión del paso de una realeza fetiche a una realeza compleja. Éste se explica a través del mito de la migración, tan común en África: el primer rey “complejo” llegó al país mosi huyendo de la muerte ritual que le estaba reservada en su país de origen tras un periodo fijo de reinado de siete años. Los dos momentos han quedado además recogidos en los rituales de coronación, que pasan antes por la alianza con los “señores de la tierra” (etapa ctónica) y después por la mística solar (etapa celeste). Cf. supra, secc. IV; y Zahan, 1961, 8ss.; De Heusch, 1990, 21-23.

así los tres aspectos esenciales de su personalidad histórica: dios uránico del orden cósmico, hijo de Osiris y rey entronizado. También Set siguió un proceso de sincretismo a partir de dos divinidades en origen distintas: el “proto-Set” del ciclo osiríaco, es decir, el asesino de Osiris (la esterilidad opuesta a la fertilidad), se amalgamó al “proto-Set” del ciclo horiano, es decir, el caos cósmico, para dar lugar a la personalidad histórica de Set, convertido en el hermano de Osiris y el tío de Horo que asesina al primero y entabla una feroz lucha de iguales con el segundo, el cual, a su vez, reclama venganza. El mito de la realeza está fraguado.

El aspecto de garante de fertilidad del que Osiris, al pasar a consustancializarse con el rey muerto, privaba al nuevo rey vivo (pues Horo representa la armonía universal más que directamente la fertilidad) fue asegurado por una cuarta figura divina asociada a la realeza y en un activo primer plano desde tiempos tardopredinásticos: Min, con quien el rey vivo se identificó asimismo, aunque de forma más puntual. Profundamente africano, Min es un dios itifálico de la fertilidad de los campos y los ganados, así como de los seres humanos; a él, y no a Osiris, se dedicaba en tiempos históricos la principal fiesta agraria del calendario anual, la de la cosecha, durante la cual es posible que el rey y la reina mantuvieran relaciones sexuales rituales (propiciatorias), como es muy frecuente en este tipo de festivales. No en vano, Min es identificado muy a menudo con el Kamutef, literalmente ‘el toro de su madre’, es decir, que fecunda a su madre, y ya hemos señalado el carácter taurino del rey altoegipcio complejo (cf. supra, secc. VI y nota 60). Así pues, Min representa ahora en relación con el rey vivo, activamente, lo que Osiris representa en relación con el rey muerto, pasivamente.¹⁴⁰

Volviendo a Horo, hemos dicho que esta divinidad se identifica con el rey vivo entronizado que detenta al mismo tiempo la potencia cósmica y el poder político-militar. Pero en el poliocular modo de captar la realidad de los africanos y egipcios (cf. nota 111), el rey es, además de exclusivamente Horo, también Horo-y-Set a la vez. Una y otra esencia ontológica del rey depende del ángulo de visión en el que se sitúe el observador. Si se observa la realeza en términos dinásticos, el rey en el trono es Horo, hijo de Osiris; si se observa en términos ontológicos es Horo-y-Set, porque si Horo es el orden y éste es inseparable del caos, el rey tiene que asumir de algún modo también el caos. El orden puede ser visto, pues, en tanto que tal o en virtud de su asociación al caos.¹⁴¹ De este modo el triángulo mítico Osiris-Horo-Set tiene también su traducción en la ontología regia. Cuando los egipcios veían a su rey como Horo, las fuerzas del caos, de Set, eran distintas de la persona del rey y se vinculaban a todo proceso o ser desestabilizador. Así,

140. Sobre Min y sobre su vinculación a la realeza cf. Daumas, 1965, 18, 51; Frankfort, 1981, 209-212; Fairman, 1958, 85-86. Cabe señalar aquí que la actividad sexual del rey vinculada a la fecundidad natural es motivo conocido en las realezas divinas africanas; cf., por ejemplo, Tardits, 1990, 39.

141. Como dice K.A.H. Hidding (1959, 57) a propósito del Gran Dios que se identifica con el rey sagrado: “Él es el que lo abarca todo (...) y su símbolo obvio es a menudo el cielo, diurno y nocturno a la vez (...). Así, en el Gran Dios está incluido y comprendido todo, no como un caos sino como un orden vivo en conexión jerárquica (...). Porque el Gran Dios como totalidad es necesariamente una unidad de opuestos, y vida y muerte, así como dioses y demonios, forman conjuntamente parte de su esencia”. Totalidad ordenada (=Horo) y dialéctica de opuestos (=Horo-y-Set): he aquí lo que caracteriza al Gran Dios-rey. La noción que encierra la personificación del rey egipcio con Horo-y-Set es bien conocida en África. Describiendo a los reyes divinos del golfo de Benín, dice M. Palau Martí: “Queda pues bien claro que hay en el rey una noción de dualismo fundamental. Pero esto no basta para explicar al rey. El rey es doble porque es uno; su dualidad no es más que un modo de expresar la unidad. El rey es doble porque expresa los dos términos de la oposición que toma la forma de derecha-izquierda, vida-muerte, etc., pero el rey es único porque representa precisamente los dos términos; los representa ambos a la vez y asegura su coexistencia en el orden. El rey supera las oposiciones, está más allá de las incompatibilidades: es por ello por lo que no es dos, sino uno” (Palau Martí, 1964, 223). Horo-y-Set es la unidad expresada en la dualidad, la totalidad resultante de la dialéctica de opuestos, la perfección en el binarismo (cf. supra, secc. II, IV principio, VI principio, y nota 57). Cf. también Rice, 1990, 279-280.

durante los interregnos (cf. supra, secc. IV), cuando el principio de legitimidad dinástica se hacía esencial, se enfatizaba la condición de Horo del heredero y se proyectaba el caos exclusivamente en el Set divino y en sus representantes, distintos del rey.¹⁴² Cuando, en cambio, los egipcios veían a su rey como Horo-y-Set, lo veían como garante de la armonía cósmica en virtud de personificar el equilibrio entre las dos fuerzas en contraste, es decir, en virtud de la dualidad ontológica que lo definía.¹⁴³

La doble caracterización del rey, que es a la vez Horo y Horo-y-Set, parece tener su expresión a nivel de la reelaboración mítica. El mito es narrativo y por tanto secuencial: su modo de explicar una compleja realidad doctrinal es historizándola y secuenciándola. Así, en la llamada *Teología menfita*,¹⁴⁴ se nos dice a propósito del conflicto entre Horo y Set:

"Gueb (...) juzgó a Horo y Set; impidió que lucharan, y puso a Set como rey del Alto Egipto, en el país del Sur, en el lugar en que había nacido, en Su; Gueb puso a Horo como rey del Bajo Egipto, en el país del Norte, en el lugar donde su padre se había ahogado, en Peseshet-Tauy [=la 'Mitad de las Dos Tierras']; así, Horo quedó en una parte y Set quedó en la otra parte (...).

Mas fue amargo para el corazón de Gueb que la parte de Horo fuera como la parte de Set. Entonces Gueb dio (toda) su heredad a Horo, (es decir) al hijo de su hijo, su primogénito. (...) Horo está (como rey) en el País. Fue así creada de nuevo esta tierra (...). Pusieron las Dos Magias [=las dos coronas, del Alto y del Bajo Egipto] sobre su cabeza; sucedió pues que Horo apareció como Rey del Alto y del Bajo Egipto, como Aquél que ha reunido las Dos Tierras en la provincia de Menfis, en el lugar en que las Dos Tierras fueron unidas [la región de Menfis marca el límite entre el Alto Egipto y el Delta]."¹⁴⁵

De modo que el mito distingue dos momentos sucesivos. En el primero, Gueb, el dios de la tierra, que por serlo se identifica con el mismo Egipto, pacifica a los combatientes por el trono, Horo y Set, y les otorga a cada uno una parte del reino. Así, el reino, que ya es sentido como una entidad unitaria (es la "heredad" de Gueb), tiene una doble realeza, ¿o un rey doble? En el segundo momento, Gueb, no satisfecho con la situación derivada de su primera decisión, da todo el País a Horo, que aparece desde ese momento como Señor de las Dos Tierras. La primera realeza se encarna en dos figuras, Horo y Set; la segunda en una, Horo: parece el modo al que recurre el mito egipcio para explicar el hecho de que el rey se identifica ora con Horo-y-Set ora con Horo solo, amén de tratarse asimismo de la manera de explicar la dualidad y a la vez unidad político-territorial de Egipto. El hecho de que las dos secuencias estén unidas de forma más bien forzada desde un punto de vista narrativo parece redundar en la validez de esta interpretación: se trata de explicar una realidad ontológica con las posibilidades del mito.

142. En el ya citado *Misterio de la sucesión* (cf. supra, secc. IV y notas 75 y 109), representado con ocasión de la ascensión al trono de cada faraón, el rey muerto es identificado con Osiris y con la cebada que se trilla (=mata); el heredero con Horo, que interviene "pegando" a los animales de la trilla; y Set es identificado sólo con éstos últimos (= los asesinos, pues "matan" la cebada), no con una figura regia.

143. Cf. Frankfort, 1981, 45-46; Te Velde, 1977, 71-72.

144. Edición: Breasted, 1901; traducciones: Lichtheim, 1973, 51-57; Bresciani, 1990, 15-18 (parcial). La *Teología menfita* es el tratado egipcio de la dualidad político-territorial. Fue elaborada por los sacerdotes del dios Ptah de Menfis, ciudad cuya posición geográfica, en el vértice del Delta, es decir en el límite entre las Dos Tierras, la hacía el fulcro simbólico idóneo del estado dual. Por ello, aunque el texto nos ha llegado grabado en una estela muy tardía (Estela de Sabacón, rey de la Dinastía XXV –fines del s. VIII a.C.–, quien dice haberlo hecho copiar de un papiro roído por los gusanos), su origen debe buscarse, como su arcaico lenguaje igualmente sugiere, en el Reino Antiguo, retrotrayendo algunos autores su primera redacción incluso a comienzos de la Primera Dinastía, cuando se fraguó la doctrina misma del estado dual (cf. supra, secc. VI principio). Cf. Sethe, 1928, parte I (específicamente sobre la fecha, pp. 2-5); Frankfort, 1981, cap. 2 y cap. 2 nota 1; Cervelló Autuori, 1992a, 92-93.

145. Cf. *Teología menfita*, 7-9, 10c, 13c-14c. Trad. Bresciani, 1990, 16.

Hemos dicho que el rey se identifica con Horo o con Horo-y-Set según se enfatice la dimensión totalizadora y ordenadora o la dimensión cósmico-equilibradora de la realeza. Tal vez, sin embargo, la realidad haya sido más compleja. Cabe señalar, en primer lugar, que mientras que en los tiempos históricos es la primera de estas dos visiones del rey la que prevalece, en tiempos tardopredinásticos la segunda parece tener una importancia capital. Conviene insistir aquí en que la dualidad como estructura mental es pan-africana, y es anterior y causa de las “dualidades” egipcias, así ontológica (“Horo-y-Set”) como territorial (“Las Dos Tierras”) (cf. supra, secc. VI principio y nota 102). La idea del contraste de dos opuestos complementarios está muy presente en el Egipto tardopredinástico, como nos revela la iconografía (figuras simétricamente encaradas, duelistas...). Y lo está claramente también en relación con la realeza, según veremos. El título oficial que, desde comienzos de la época histórica (es decir, desde los primeros usos de la escritura,¹⁴⁶ lo cual sugiere una antigüedad mayor), designa al rey como Horo-y-Set es *nebuy*, un dual que significa “los Dos Señores” y que se escribía en origen:  o bien:  (fig. 2), donde el ideograma o determinativo que se repite indica la esencia de los dos personajes en cuestión: se trata de dos halcones. Ahora bien, dos halcones es lo que encontramos acompañando los nombres propios de los primeros “faraones” conocidos, de fines del Predinástico. Los reyes históricos poseían una titulatura oficial compuesta por cinco nombres.¹⁴⁸ El primero de ellos era su “nombre de Horo”, es decir, el que tenían en tanto que consustanciales con el dios Horo. Se escribía en el interior de un signo, llamado *serej*, que representaba el palacio real: consistía en un rectángulo en sentido vertical, con el motivo iconográfico de la “fachada de palacio” en su mitad inferior y con el nombre del rey en la superior; sobre el lado horizontal superior se representaba perchado un halcón, es decir, a Horo (fig. 3). El nombre de *serej* fue el único que poseyeron los reyes predinásticos, a los que están asociadas las formas más primitivas del signo del palacio.¹⁴⁹ Ahora bien, las más antiguas entre éstas no presentan un halcón único perchado sobre el palacio, sino dos halcones simétricamente enfrentados, de acuerdo con los cánones iconográficos del momento, que representaban la dualidad por simetría (frente a la disposición que los dos halcones tienen en la forma gráfica de la palabra *nebuy*, por imperativos de la escritura) (fig. 4). Puesto que los dos halcones de la palabra *nebuy* son Horo-y-Set, no hay por qué dudar que los dos halcones del *serej* primitivo representen igualmente a Horo-y-Set,¹⁵⁰ única dualidad ontológica posible de la figura de un rey que sin ningún género de dudas era visto como ontológicamente dual: no hay que olvidar, en efecto, que el nombre era entre los egipcios consustancial con la persona, luego un *serej* con dos halcones y un nombre señalaba la condición dual de la persona real. Por otra parte, aunque en un contexto histórico distinto, el de fines de la Segunda Dinastía, volvería a darse el caso, por esos tiempos ya excepcional, de un *serej* con las figuras de Horo y Set enfrentadas o dispuestas una tras otra (según los casos) sobre él: se trata del del rey Jasejemuy, que,

146. De manera un tanto simplificadora, solemos considerar vinculados el comienzo de la época histórica, el advenimiento de la Primera Dinastía y la aparición de la escritura. No se trata, sin embargo, de hechos exactamente contemporáneos. La escritura como tal (no sus precedentes) apareció, según los datos que actualmente se poseen, en el Alto Egipto tardopredinástico, aproximadamente un siglo antes de la unificación y, por tanto, del advenimiento de la Primera Dinastía (cf. Vernus, 1993, 86; Midant-Reynes, 1993, [24]). Así, el paso de la Prehistoria a la Historia egipcia se fijará en una fecha u otra (dentro de ese intervalo de aproximadamente un siglo) según que se contemple como índice del mismo el advenimiento del Dinástico o la aparición de la escritura.

147. Cf. Erman-Grapow, *Wb* II (1982), 231; Faulkner, 1962, 129, 3. Cf. también *Textos de las Pirámides* (edición), 593b.

148. Sobre la titulatura faraónica en general cf. Frankfort, 1981, 69-71; Gardiner, 1957, 71-76; Bonhême-Forgeau, 1988, 34-40 y cap. 8. Concretamente sobre su origen cf. Emery, 1961, 106-108; Vercoutter, 1992, 205-206.

149. Cf. Kaiser, 1964, 105-116 (fig. p. 113); Kaiser-Dreyer, 1982, 262-269 (fig. p. 263); Midant-Reynes, 1992, 218, 219, 231.

150. B.J. Kemp., por ejemplo, considera a esos dos halcones como “dos representaciones de Horo enfrentadas” (Kemp, 1989, 51), idea que no podemos compartir.

151. Cf. Emery, 1961, 101; Edwards, 1971, 32-35; Rice, 1990, 143-145; Cervelló Autuori, 1992a, 99-100; Vercoutter, 1992, 230-234.

por razones de equilibrio político, se puso bajo la advocación de los dos dioses.¹⁵¹ Ahora bien, en este caso, Horo y Set aparecen bajo su forma inequívoca: un halcón y el fantástico animal de Set (una especie de perro o de asno con el morro alargado y aguileño, las orejas erectas y truncadas y la cola igualmente erecta y bifida)¹⁵² (fig. 5a), forma que presentan igualmente en la grafía clásica de la palabra *nebuy* a que nos referíamos más arriba: .¹⁵³ Todo esto, y el hecho de qué en la grafía jeroglífica del propio nombre de Jasejemuy (que significa “Los Dos Poderosos [= Horo y Set] se manifiestan [en él]”) aparezcan a veces dos halcones enfrentados sobre sus perchas (fig. 5b), redundan en la identificación como Horo y Set de los dos animales perchados sobre los *serejs* predinásticos. En todo caso cabría preguntarse por qué, si sólo Horo es halcón, también Set es representado en ellos como tal. Probablemente se enfatiza de este modo el carácter equivalente de las dos fuerzas en contraste, cuyo equilibrio se mantiene inalterado por su identidad en la oposición (se trata de opuestos complementarios). De hecho, el otro título dual regio representado por dos divinidades, a saber, *nebty*, las “Dos Señoras”, en alusión a la diosa-buitre Nejbet, tutelar del Alto Egipto, y la diosa-cobra Uto, tutelar del Bajo Egipto, también se escribió en época arcaica con dos buitres iguales y omitiendo la cobra, según consta en los Textos de las Pirámides.¹⁵⁴ Por otra parte, no hay que olvidar que Set tuvo también un aspecto uránico, el de dios-tormenta, encarnación del cielo en desorden opuesto a Horo, el cielo armónico;¹⁵⁵ e incluso una primitiva forma alada, según nos revelan los Textos de las Pirámides, en que puede leerse: “El Ojo de Horo es colocado sobre el ala de su hermano Set...”.¹⁵⁶ En el ámbito de la iconografía, hay imágenes aladas del Set antropomorfo, mientras que uno de los aspectos del grifo egipcio es el de un animal de Set con alas.¹⁵⁷ Así pues, la simetría que suponen los dos halcones puede haberla sugerido también este aspecto celeste y alado de Set.

Por lo demás, la representación simétrica es acorde con la iconografía general de la época sobre el motivo dualista. Las paletas y mangos de cuchillo decorados, estrechamente vinculados a la realeza, abundan en figuras de personajes o animales simétricamente enfrentados, simbolizando la dialéctica de opuestos que miden fuerzas equivalentes (fig. 6).¹⁵⁸ La misma lectura cabe hacer de algunos de los motivos recogidos en las pinturas murales de la llamada tumba 100 de Nején, la capital de la realeza altoegipcia, probablemente el sepulcro de un rey de fines del Guerzeense o principios del Tardopredinástico.¹⁵⁹ Entre la rica iconografía de estos paneles (fig. 7) se intercalan diversos grupos de dos figuras emparejadas según un eje de simetría vertical (gacelas, duelistas, leones), de las cuales normalmente una es negra y la otra roja. Ahora bien, sabemos que el negro es el color de Osiris, “el (Gran) Negro” de los textos funerarios; de la muerte y la resurrección (estamos ante pinturas funerarias); de la fecundidad, de la tierra negra de

152. Mucho se ha discutido sobre la identificación del animal de Set (cf. Te Velde, 1977, 13ss.). En realidad, más que un animal concreto parece, ya desde sus primeras representaciones (cf. Te Velde, 1977, 7-12), un ser fantástico, un “monstruo”. Como dice H. Te Velde: “Hay indicaciones de que los propios egipcios vieron el animal de Set como un animal fabuloso. Ello no significa que no creyeran en su realidad” (p. 15; cf. también pp. 25-26). Esto concuerda perfectamente con la idea pan-africana del caos, del no-orden, que tiene en el “monstruo” una de sus manifestaciones concretas (cf. Thomas, 1975, 65 y 69).

153. Cf. Erman-Grapow, *Wb II* (1982), 231; Faulkner, 1962, 129, 2.

154. Cf. *Textos de las Pirámides* (edición), 804a, grafía arcaica frente a la grafía clásica, paralela a la del título *nebuy*, en 6, 7a, 8b, 34b y 786c.

155. Cf. Wainwright, 1938, 10-11; Frankfort, 1981, 65, 205; Rundle Clark, 1959, 115, 142, 208-212.

156. Cf. *Textos de las Pirámides*, 1742.

157. Cf. Te Velde, 1977, 15ss.

158. Cf. Vandier, 1952, 533-539, 546-548, 579-589; Tefnín, 1979, 227-229; Kemp, 1989, 46-53; Midant-Reynes, 1992, 223-224. En el marco de una organización progresivamente más “faraónica” o “dinástica” del espacio figurativo, organización que supone la superación de la circularidad en la composición (de origen neolítico) en favor de la perpendicularidad y la linealidad o disposición en registros (cf. Tefnín, 1993, 16-21), el principal modo de expresión del motivo dualista es por simetría según un eje vertical.

159. Cf. Vandier, 1952, 561-570; Kemp, 1973 y 1989, 38, 47-52; Avi-Yonah, 1985; Midant-Reynes, 1992, 194-197; Vercoutter, 1992, 167-169.

Egipto, fertilizada por el limo del Nilo; del propio Egipto (cuyo nombre egipcio es *Kemet*, “La (Tierra) Negra”); mientras que el rojo es el color de Set, del caos y la esterilidad, del desierto infecundo (en egipcio *Deshheret*, “La (Tierra) Roja”).¹⁶⁰ La oposición Osiris/Set en el sentido de fertilidad/esterilidad es el equivalente funerario de la oposición Horo/Set, orden/caos, en relación con la realeza viva, oposición esta última igualmente caracterizada por la dialéctica negro/rojo.¹⁶¹ Es obvio que no se trata de estructuras paralelas, pues el rey muerto no es Osiris-y-Set, sino sólo Osiris; pero nos remiten siempre al mismo modelo mental dualista. El rey enterrado en la tumba 100 de Nején se ampara en el principio cósmico dual (la iconografía funeraria tenía para los egipcios un poder mágico y profiláctico: ampararse en un simbolismo dual era ampararse en el equilibrio cósmico, buscar la armonía ultraterrena), en un mundo en que tal principio resultaba omnipresente y determinante. Una de las figuras más interesantes del conjunto de la tumba 100 de Nején es, sin duda, el llamado motivo del Gilgamesh o del Señor de los Animales (fig. 7a). Se trata de un grupo compuesto por un hombre entre dos leones rampantes, uno negro y otro rojo, que recuerda al héroe sumerio Gilgamesh. Este motivo, introducido en el Alto Egipto tardopredinástico probablemente en el marco de los bien documentados contactos comerciales con el sur de Mesopotamia (vía el desierto egipcio oriental, el Mar Rojo y el Golfo Pérsico),¹⁶² debió ser recategorizado por los egipcios y reconducido a su propio universo imaginario como una forma plástica más de representar la dualidad en relación con la monarquía. Porque esta vez los opuestos aparecen equilibrados, controlados, por un ser humano que no puede ser otro que el rey, pues sólo el rey tiene relación con las fuerzas del universo. En este sentido, el título de *nebuy* y el motivo del Gilgamesh significan exactamente lo mismo: el rey es el garante del equilibrio perfecto del cosmos, de la neutralización de las fuerzas en contraste. En términos de los Textos de las Pirámides: “[Habla el rey:] ...porque yo puedo detener el combate y mantener separados a los [dos] turbulentos”.¹⁶³ El motivo del Gilgamesh debió ser sentido como un modo eficaz de simbolizar este principio, pues lo encontramos en otros documentos arqueológicos contemporáneos: el famoso mango de cuchillo de Dyebel-el-Araq (fig. 8), un marfil de Hieracómpolis y una cerámica de Nagada.¹⁶⁴ Otro tema de las pinturas de la tumba de Nején, el de los duelistas armados (dos pares de combatientes, representando tal vez una secuencia en dos momentos: lucha y victoria de uno sobre otro)¹⁶⁵ (fig. 7b), coincide con los signos determinativos de la forma jeroglífica de la palabra *rejuy*, “Los Dos Combatientes”, que en principio se refiere a combatientes humanos pero que con otros determinativos puede designar igualmente a Horo y Set.¹⁶⁶

Pero la simetría no es el único medio iconográfico para expresar la concepción dual del mundo y de la monarquía empleado en la tumba de Nején. El tema subyace también, por ejemplo, en grupos de dos personajes o animales, de nuevo uno negro y otro rojo, dispuestos no simétricamente sino en fila (dos leones, dos “sacerdotes”)¹⁶⁷ (fig. 7c). Ello, que se acuerda más con los dos halcones en fila de la grafía de *nebuy*, redonda además en la noción misma de orden, como quiera que otra de las maneras que el arte de la época tenía para representarla era mediante largas series de animales, idénticos o no, dispuestos rigurosamente en fila, a modo de pacífica procesión, en sucesivos registros horizontales (fig. 9).¹⁶⁸ Finalmente, el

160. Cf. Brunner-Traut, 1977, 123-124; Lurker, 1980, 34, 41, 100. Sobre el significado paralelo que la oposición negro/rojo tiene en general en África cf. Thomas, 1975, 120; Ansélin, 1989, 124-127.

161. Cf. Te Velde, 1977, 62.

162. Cf. supra, secc. I y nota 15.

163. Cf. *Textos de las Pirámides*, 319.

164. Cf. Vandier, 1952, 534-535, 552 y figs. 360 y 370; Vercoutter, 1992, 169, 179-180.

165. Cf. Gautier, 1993, 42.

166. Cf. Faulkner, 1962, 151, 13.

167. Cf. Gautier, 1993, 42.

168. Cf. Kemp, 1989, 47.

tema dual informa otro de los motivos representados en la tumba de Nején, destinado a convertirse en uno de los más importantes y recreados de la imaginería faraónica: el del personaje (futuro faraón) que blande la maza con una mano y sujetla a sus “enemigos” por el pelo con la otra, en amenazadora actitud de golpear (fig. 7d) (cf. nota 130). Pero sobre este motivo habremos de volver un poco más adelante (cf. infra, secces. VII. B. y VIII).

También los textos redundan en el carácter dual del faraón primitivo. En los Textos de las Pirámides, muchos de cuyos pasos tienen sus orígenes en tiempos prehistóricos y predinásticos, son abundantísimas las referencias al rey en tanto que Horo-y-Set, normalmente por vía de paralelismos. Así se dice de él: “Tú naces por causa de Horo; tú eres concebido por causa de Set”;¹⁶⁹ o: “Si tú andas, Horo andará; si tú hablas, Set hablará”,¹⁷⁰ etc. En otro paso el rey llama la atención del dios Atum sobre él: “Mira ahora a aquéllos que están en el Palacio, es decir, a Horo y Set”.¹⁷¹ “Aquéllos que están en el Palacio” no es sino la forma textual de lo que en lo iconográfico corresponde al serej primitivo, el palacio con los dos halcones perchados. Dos títulos arcaicos de la reina egipcia histórica hacían de ella respectivamente “La que ve a Horo-y-Set”¹⁷² y “La que está unida a los Dos Señores” (o “La que une a los Dos Señores”).¹⁷³ De modo que, en el ámbito textual, nos encontramos con que la identificación del rey con Horo-y-Set es propia de los primeros tiempos históricos (= primeros textos escritos) y se encuentra en un corpus que hunde sus raíces en épocas muy anteriores a la Primera Dinastía.

VII. b) La realeza “compleja” del Alto Egipto predinástico: el rey chivo

Parece claro, pues, que el rey tardopredinástico del Alto Egipto se identificaba, a la vez, con Horo, en tanto que ordenador cósmico, y con Horo-y-Set, en tanto que equilibrador cósmico. Pero, ¿era el de “equilibrador” el único sentido de su identificación con Horo-y-Set? Sin duda, en los tiempos históricos la condición de Horo-y-Set del rey no podía remitir más que a este carácter, sin que cupiera alusión posible a una oposición entre fuerzas del bien y fuerzas del mal. Los faraones que se pusieron bajo la advocación de Set, como Peribsen, rey de la Segunda Dinastía que renegó de Horo y se hizo consustancial con Set exclusivamente,¹⁷⁴ o los soberanos hicsos del Segundo Periodo Intermedio, o aun los Setos del Reino Nuevo, con un nombre teóforo a partir del de Set,¹⁷⁵ no se pusieron obviamente bajo la advocación de un dios del mal, sino de un dios opuesto al Horo de la ortodoxia, en el primer caso, o caracterizado por su condición de dinámico, de guerrero, de fuerte, en los otros casos. Porque en el ámbito político-militar, Set es un poderoso dios de la guerra, lo cual redunda en el carácter setiano del mismo soberano tardopredinástico, cuya actuación se caracterizaba, según queda dicho, por la violencia militar (iconografía guerrera asociada a la expansión territorial). Pero volviendo al ámbito de la potencia cósmica, nos preguntábamos: ¿tiene la identificación del rey tardopredinástico con Horo-y-Set otro sentido además del de equilibrador cósmico? ¿podemos vincularlo con el segundo aspecto de la oposición divina Horo/Set, a saber, el de bien/mal?

169. Cf. *Textos de las Pirámides*, 211.

170. Cf. *Textos de las Pirámides*, 798.

171. Cf. *Textos de las Pirámides*, 141.

172. Cf. Petrie, 1901, Pls. XXVII, 128-129, y XXX, 128-129; Junker, 1934, 36 y 131; Edwards, 1971, 36; Te Velde, 1977, 71; Erman-Grapow, *Wb* II (1982), 7, 13.

173. Cf. Emery, 1954, 108; Emery, 1958, 93-94 y Pl. 107, 2-3 (título en forma atributiva); Edwards, 1971, 36 (título en forma activa). Cf. también Petrie, 1901, 48 y Pl. II, 8-11.

174. Cf. Edwards, 1971, 31-32; Cervelló Autuori, 1992a, 98-99; Vercoutter, 1992, 227-230.

175. Cf. Drioton-Vandier, 1986, 249 y 304; Hayes, 1973, 56-57; Faulkner, 1975, 221-222 y 248; Te Velde, 1977, 120-138.

Hemos comprobado el estrecho paralelismo entre la realeza compleja altoegipcia y la de los mosi u otras realezas divinas africanas en general. Si llevamos hasta sus últimas consecuencias este paralelismo podemos suponer que el rey egipcio tardopredinástico sería Horo-y-Set no sólo en tanto que equilibrador cósmico sino también en tanto que detentor del bien y del mal social. Si en el estadio osiríaco de la realeza, el rey había estado sometido al sacrificio regenerador, ahora la dualidad ontológica le habría supuesto, como a todos los reyes divinos africanos “complejos”, la sustracción material a dicho sacrificio, es decir, la superación del límite temporal de su reinado.¹⁷⁶ Cuando el rey era un ser único, sólo Osiris, en él se concentraban a la vez las fuerzas del bien y del mal y, por tanto, él era al mismo tiempo fetiche y chivo expiatorio sacrificial, como el rey de los jukun nigerianos (cf. supra, secc. V, e infra, secc. VIII). Ahora, el rey pasaba a tener una doble personalidad: en tanto que Horo era garante del bien; en tanto que Set era chivo expiatorio del mal. Pero si físicamente el rey era Horo, su aspecto setiano era proyectado sobre una nueva víctima sacrificial, una víctima sacrificial sustitutoria, probablemente humana en un principio, animal después. De este modo, el rey era sacrificado no en su persona, sino en su doble.¹⁷⁷ Es decir, el rey-Set moría en efigie para asegurar la vida al rey-Horo, lo cual no quiere decir obviamente que su sacrificio fuera menos real. Por eso, no deja de ser cierta la aseveración de G.A. Wainwright: “Los sacrificios de Set tuvieron lugar claramente con objeto de fertilizar la tierra, y al principio el jefe desempeñó el papel del dios”,¹⁷⁸ aseveración que sólo hay que matizar.

Hay recuerdos de sacrificios setianos hasta época histórica tardía.¹⁷⁹ Así, por ejemplo, cuenta Plutarco que “cada vez que sobreviene una sequía intensa y dañina, que supone un exceso de enfermedades perniciosas o calamidades anormales e insólitas, los sacerdotes toman aparte ciertos animales venerados y, en el secreto del silencio y de la soledad, empiezan por amenazarlos y zarandearlos, tras lo cual, si la sequía persiste, los consagran y los sacrifican, como si quisieran con ello, justamente, castigar al demonio [= Set] o más bien cumplir un rito expiatorio grave en casos de gravedad excepcional. Y de hecho, en Iilitápolis [= actual El Kab, junto a la antigua Nején], se quemaba vivos, según cuenta Manetón, a hombres a quienes se llamaba ‘tifonianos’ [Tifón = divinidad griega a la que Set se identificó]”.¹⁸⁰ Los hombres “tifonianos” eran los pelirrojos, según el mismo Plutarco explica en otro pasaje.¹⁸¹ Cuenta asimismo este autor: “Los egipcios, puesto que creen que Tifón era pelirrojo, sacrifican los bueyes de pelo rojo: los someten a un minucioso examen, hasta el punto de que si el animal tiene un solo pelo negro o blanco, lo consideran inapropiado para el sacrificio. Para ellos, en efecto, es propio para el sacrificio no tanto lo que es apreciado por los dioses, sino lo contrario, es decir, todo animal que ha sido unido por el destino, al cambiar de cuerpo, a las almas de hombres impíos y criminales. Por esta razón, ellos cargan de maldiciones la cabeza de la víctima y después la cortan”.¹⁸² Estamos, pues, ante un sacrificio setiano expiatorio. Es inte-

176. Así lo veían ya Frazer (1914, 103), Moret (1927) y Wainwright (1938).

177. M.A. Murray ve en el hecho de que el rey en su aspecto de Set se sustraiga de la muerte expiatoria física (pues no deja de sacrificársele “en imagen”) el sentido de pasos de los Textos de las Pirámides como: “[Habla el rey difunto en un texto de inmortalidad:] Yo escapo a mi día de muerte como Set escapa a su día de muerte. Yo escapo a mis medios-meses de muerte como Set escapa a sus medios-meses de muerte. Yo escapo a mis meses de muerte como Set escapa a sus meses de muerte. Yo escapo a mi año de muerte como Set escapa a su año de muerte”, o: “El rey escapa a su día de muerte como Set escapa a su día de muerte” (*Textos de las Pirámides*, 1453 y 1467). Cf. Murray, 1928. Cf. también Wainwright, 1938, 26ss.; y la postura crítica de Griffiths, 1966, 146-147.

178. Cf. Wainwright, 1938, 31. Cf. también p. 32.

179. Cf. Wainwright, 1938, 32ss.

180. Cf. Plutarco (ed. Froidefond, 1988), 73.

181. Cf. Plutarco (ed. Froidefond, 1988), 30.

182. Cf. Plutarco (ed. Froidefond, 1988), 31.

resante recordar que Plutarco cuenta que con ocasión del sacrificio del buey Apis, que hemos visto ser osiríaco, se sacrificaban también “un cierto número de animales de la especie tifoniana”, a modo de contrapartida.¹⁸³ La secuencia ‘sacrificio de Apis –sacrificio de animales tifonianos’ pudiera ser un recuerdo tardío de una secuencia ancestral ‘sacrificio (=muerte) de Osiris-el-rey– sacrificio funerario setiano’, de la que tal vez Diodoro Sículo se hace lejano eco al escribir: “También los hombres, si eran del mismo color que Tifón [=Set], eran sacrificados, dicen ellos, en tiempos antiguos por los reyes en la tumba de Osiris”;¹⁸⁴ ¿se ocupaba el rey-sucesor de la celebración de un sacrificio setiano junto a la tumba de su predecesor (=Osiris)? Los Textos de las Pirámides pueden ayudarnos a contestar esta pregunta. En ellos se lee: “Oh Osiris-Rey-Muerto, te has ido, pero volverás, te has dormido, [pero despertarás], has muerto, pero vivirás. Incorpórate y mira lo que tu hijo ha hecho por ti, despierta y oye [lo que] Horo [ha hecho por] ti. Él ha golpeado por ti a aquél que te golpeó en calidad de [buey], él ha matado por ti a aquél que te mató en calidad de toro salvaje...”.¹⁸⁵ El texto es bien elocuente: en todo caso alude a un sacrificio animal (Set es inmolado aquí en tanto que “buey” y que “toro salvaje”), sustitutorio tal vez de un sacrificio humano original. Éste último, por lo demás, no tiene nada de extraño en el contexto del Egipto recién unificado. Está bien documentado, en efecto, que los reyes de la Primera Dinastía se hicieron enterrar junto con un buen número de sus cortesanos, inmolados en sacrificio fúnebre.¹⁸⁶ Y de hecho, si relacionamos esta práctica, que se ha explicado por la necesidad de proveer al rey difunto de un séquito en el más allá, más bien con el “efecto compensatorio” al que hemos aludido más arriba, podríamos identificarla con el sacrificio al que se refiere Diodoro y del que los Textos de las Pirámides dan la versión “sustitutoria”.

El sacrificio del rey en tanto que Set, es decir, que chivo expiatorio, se recoge en una serie de leyendas sobre faraones sacrificados, registradas por los autores clásicos y estudiadas detenidamente por G.A. Wainwright.¹⁸⁷ Aunque, como dice A. Moret, se trata de casos excepcionales que “no tienen más que un valor de vaga tradición y carecen ya del sentido preciso de las muertes rituales”,¹⁸⁸ lo cierto es que interesan precisamente por la lectura “setiana” de los acontecimientos, lectura que cabe atribuir en última instancia a los mismos egipcios. Una vez más estamos ante tradiciones tardías que se explican en prácticas y creencias de los tiempos formativos, y que, por tanto, de algún modo las ilustran. He aquí estas historias en sus rasgos esenciales. Al mítico rey Busiris se le predice que sólo el sacrificio anual de un extranjero pondrá fin a una sequía que viene durando nueve años; cuando, en una ocasión, el rey intenta que la víctima sea Hércules, que llega a Egipto procedente de Libia, él mismo acaba siendo sacrificado por el foráneo, cuyo nombre, dice Manetón, es el que los egipcios daban al faraón de origen libio Osorcón.¹⁸⁹ Tras reinar seis años, otro faraón de origen libio, Bocoris, tiene que hacer frente a una pestilencia y a una severa carestía; finalmente, acaba quemado vivo por su sucesor en el trono, el etíope Sabacón, que restablece así el orden natural y se convierte en un rey piadoso y justo.¹⁹⁰ La hermosísima reina Nitocris, que es des-

183. Cf. Plutarco (ed. Froidefond, 1988), 73.

184. Cf. Diodoro Sículo (ed. Oldfather, 1933), I, 88.

185. Cf. *Textos de las Pirámides*, 1975-1977.

186. Cf. Emery, 1961, 62, 66, 71, 80, 81, 85, 87; Frankfort, 1981, 78 y cap. 4 nota 20; Hoffman, 1984, 275-279, 284; Trigger, 1985, 76; Rice, 1990, 122-123, 129-130. Sobre el sacrificio humano funerario en Egipto, Nubia y el Sudán antiguos cf. Weill, 1961, II, 52-54. Sobre el mismo en el Egipto predinástico (necrópolis de Nagada) cf. Hoffman, 1984, 116 y R4.

187. Cf. Wainwright, 1938, 34-50.

188. Cf. Moret, 1927, 48.

189. Cf. Wainwright, 1938, 34-35; Frazer, 1944, 504-505; Apolodoro (ed. Frazer, 1961), II, 5, 11; Manetón (ed. Waddell, 1940, 161, 163). Busiris es un faraón totalmente legionario forjado por la misma tradición clásica, pero que responde a patrones egipcios. El Osorcón que Manetón dice que los egipcios identificaban con Hércules es el segundo rey de la Dinastía XXIII, la segunda de faraones de origen libio (cf. Grimal, 1988, 388-398).

190. Cf. Wainwright, 1938, 38-39; Manetón (ed. Waddell, 1940, 165, 167, 169 y 247); Flavio Josefo (ed. Thackeray, 1926), I, 306-307. Bocoris es el segundo rey de la Dinastía XXIV, también de origen libio, y Sabacón el segundo de la XXV, de origen etíope (cf. Grimal, 1988, 411).

crita como rubia, blanca de piel y de rojas mejillas (en un país de morenos), que es confundida con una mítica Rodopis cuyo nombre significa “de rojas mejillas”, y que por todo ello tiene connotaciones setianas y libicas (los libios son descritos en los mismos términos por los clásicos), venga a su hermano asesinado, de quien ha heredado el trono, y acto seguido se suicida arrojándose “a una estancia llena de ceniza”, es decir, se autoinmola a través del fuego.¹⁹¹ Finalmente, el rey llamado Sesostris, Sesoosis o “Setos que es también Rameses”, según los distintos autores, regresa a Egipto después de nueve años de campañas militares y se encuentra con que su hermano, que él ha dejado como regente, ha usurpado el trono, ha poseído a la reina por la fuerza y se ha servido repetidamente de las concubinas reales; tras fingir festejar el regreso de Sesostris, el usurpador intenta asesinarlo prendiendo fuego a su tienda, episodio del que el propio Sesostris sale ileso, pero en el que encuentran la muerte su esposa e hijos, según una versión, o sólo dos de sus hijos, que se sacrifican para salvar a su padre, según otra versión.¹⁹²

Si analizamos los rasgos que estas cuatro historias tienen en común, total o parcialmente, veremos que el punto de partida es siempre una situación crítica de tipo “setiano”, bien de orden natural (sequía, pestilencia y carestía) bien de orden socio-político (asesinato del rey predecesor, usurpación del trono); que su solución está en la muerte ritual del faraón, de la que, sin embargo, éste puede “librarse” (cf. nota 177) sustituido por otra víctima humana (en este caso, miembros de su familia); que el faraón inmolado o su verdugo están de un modo u otro asociados a Libia, lo cual, como veremos más abajo, les supone un carácter setiano (en tanto que rey víctima o que rey velador del sacrificio de su víctima sustitutoria, respectivamente), carácter que, en un caso, es confirmado por el aspecto rojizo del personaje; que el sacrificio es confiado al fuego, que era considerado por los egipcios como “símbolo de pureza y de purificación, porque alejaba el poder de Set y aniquilaba el mal”.¹⁹³ Finalmente, dos detalles, esta vez aislados, son también de sumo interés: la autoinmolación de Nitocris, la “roja”, tal vez un recuerdo de la autoinmolación del rey en tanto que Set, que chivo expiatorio, sabedor de que el bien social depende de la eliminación de su aspecto maléfico; y el asesinato del rey y apropiación de su esposa y concubinas por parte del aspirante a la sucesión, costumbre documentada en muchas realezas divinas sudanesas.¹⁹⁴ Es evidente que los egipcios de tiempos históricos no sacrificaron nunca a sus reyes; pero lo que llama la atención es que cada vez que imaginaron una historia de sacrificio o asesinato regio lo hicieron en base a unos mismos parámetros esenciales, que parecen responder a ancestrales aspectos “setianos” de la realeza; es decir, interpretaron esas muertes rituales en clave “setiana”. Lo que estas historias demuestran, en definitiva, es que la idea del sacrificio del faraón en tanto que Set permaneció siempre latente en el subconsciente colectivo de los egipcios. Poco importa que el sacrificio del rey tardopredinástico se hiciera sobre una víctima sustitutoria: ésta *era* Set y, por tanto, *era el rey* –de lo contrario el sacrificio no habría tenido sentido–, y éste es el principio esencial que asumió y conservó la tradición.

Creemos, pues, que la identificación del rey tardopredinástico con Horo-y-Set reviste efectivamente el doble sentido que le suponíamos. Por una parte se enfatiza con ella el carácter del rey en tanto que garante del equilibrio cósmico; y por otra, se supera su condición ancestral de víctima sacrificial, resultante

191. Cf. Wainwright, 1938, 41-45; Manetón (ed. Waddell, 1940, 55, 57 y 221); Herodoto (ed. Lida, 1981), II, 100. Nitocris es la reina con la que se extingue la VI Dinastía y el Reino Antiguo, y probablemente la segunda mujer (tras la Merneit de la I Dinastía) que ejerció el poder real en Egipto (cf. Grimal, 1988, 107; Vercoutter, 1992, 315-317).

192. Cf. Wainwright, 1938, 47-50; Diodoro Sículo (ed. Oldfather, 1933), I, 57; Manetón (ed. Waddell, 1940, 103, 105); Herodoto (ed. Lida, 1981), II, 107. El rey Sesostris de esta leyenda es un personaje ficticio, en el que probablemente convergen rasgos de reyes históricos tan dispares y lejanos en el tiempo como Sesostris III, de la Dinastía XII, y Rameses II, de la XIX.

193. Cf. Lurker, 1980, 50.

194. Cf. Wainwright, 1938, 49.

de su unicidad ontológica inicial (=Osiris), por medio de un desdoblamiento de su personalidad en un aspecto benéfico (=Horo), que el rey asume en su persona, y un aspecto maléfico (=Set), que se proyecta en una víctima sacrificial sustitutoria. Es decir, el rey tardopredinástico es a la vez Horo (soberano reinante legítimo, hijo de Osiris), Horo-y-Set-1 (equilibrador) y Horo-y-Set-2 (agente/víctima sacrificial).

Si esto es así, resulta interesante volver sobre la interpretación del motivo iconográfico del rey que se dispone a golpear con la maza al enemigo, al que hemos aludido más arriba (cf. supra, secc. VII. A.) (figs. 7d y 10). Este motivo tiene, en efecto, una doble lectura: simboliza, por un lado, el poderío guerrero del faraón, que se hace representar en esa actitud para conmemorar sus victorias militares (cf. nota 130); y constituye, por otro, una escena sacrificial, su sentido primero.¹⁹⁵ Ya vimos que el motivo aparece por primera vez en la tumba real de Nején, en un contexto iconográfico que busca expresar la dualidad cósmica y política. Ahora bien, otro de los modos de expresar este principio consistía en oponer el egipcio, hombre por antonomasia, al no-egipcio o no-hombre, o sea, al extranjero. Y puesto que la dualidad tenía en Horo y Set a sus representantes, y que Horo, el rey, era el prototipo del egipcio perfecto¹⁹⁶ mientras que Set era considerado el señor de los extranjeros, criaturas setianas por antonomasia (eran la alteridad de la mismaidad egipcia, los desestabilizadores, los portadores del caos);¹⁹⁷ y puesto que la única relación posible entre Horo y Set, así como entre los egipcios y los extranjeros, es el eterno contraste, el motivo acabó concretándose en la figura de un rey que sacrifica a uno o más enemigos vencidos, a una o más víctimas setianas. He aquí, pues, el sentido profundo de la imagen: el faraón, campeón del mundo egipcio, es decir, del orden universal, mantiene a raya las siempre acechantes fuerzas del caos como medio para garantizar la armonía y el bienestar, del mismo modo que Horo controla a Set. Pero si el rey tardopredinástico se identifica tanto con Horo como con el Set-chivo expiatorio, entonces los enemigos vencidos y sacrificados por el rey funcionan como víctimas sustitutorias del propio aspecto setiano del rey; es decir, *representan* al rey en tanto que Set, *son* el rey. El motivo que nos ocupa significa, desde este punto de vista, que el rey asegura la expulsión del mal social sacrificando su propio aspecto maléfico, cosa que en términos rituales hace inmolando a los vencidos de guerra, identificados con su esencia setiana; es decir, en definitiva, el rey se autoinmola simbólicamente, según un principio que debió impresionar profundamente a los egipcios, a juzgar por su perpetuación en la tradición, como muestra la historia de Nitocris.¹⁹⁸ Otro dato que redunda en el carácter regio-setiano del enemigo sacrificado es su vinculación con Libia. En las historias de reyes inmolados, éstos tenían en común, como vimos, un privilegiado vínculo con Libia. Ahora bien, el enemigo representado en la paleta de Nármer (fig. 10a) procede, según indican los jeroglíficos que lo acompañan, del “Dominio del Harpón”, futuro séptimo nomo del Delta,¹⁹⁹ que, situado en el extremo occidental de esta región, se considera una tierra “lóbica”.²⁰⁰ Que los reyes altoegipcios protagonistas de la unificación

195. Cf. Budge, 1911, cap. VI; Diop, 1979, 135; Jacq, 1981, 49-50; Vercoutter, 1992, 194.

196. Cf. Te Velde, 1977, 112, citando a Gardiner.

197. Cf. Te Velde, 1977, 62 y 109ss.; Valbelle, 1990, cap. 3.

198. Tal vez a esto se deba el hecho de que cuando el enemigo al que el rey golpea es uno solo (como es habitual a comienzos del Dinástico), aparezca representado del mismo tamaño que éste o casi, frente, por ejemplo, a los cortesanos del mismo rey, que son mucho más pequeños: cf. la paleta de Nármer. El tamaño de los personajes en el arte egipcio es marca de jerarquía (cf. Frankfort, 1981, 31-35), y que el enemigo sea del mismo tamaño que el rey y más grande que cualquier otro de los personajes representados no deja de ser significativo: el enemigo *equivale* al rey, ¿porque se señala la envergadura de la fuerza opuesta con objeto de destacar la dimensión de la victoria real, porque se expresa dualidad complementaria, o porque se expresa oposición polar entre un *ego* y un *alter ego*? Tal vez por las tres cosas, pero la proximidad de la Primera Dinastía con los tiempos tardopredinásticos hace pensar más bien en la última pervivencia de concepciones de esa etapa.

199. Cf. Vandier, 1952, 596; Midant-Reynes, 1992, 227.

200. A. Scharff (1926) y H. Stock (1948) han subrayado las estrechas afinidades culturales entre los egipcios del Delta occidental y los libios en tiempos formativos de la civilización egipcia.

intervinieron directamente en Libia nos lo confirma otra de las paletas tardopredinásticas, llamada precisamente “paleta líbica”: su iconografía recoge, entre otros motivos, lo que parece ser un botín de guerra obtenido, según indica un jeroglífico, en esa región.²⁰¹ Tal vez, pues, por un proceso cuyos detalles se nos escapan, el libio asumiera durante la unificación el rol simbólico de enemigo por antonomasia; a ello pudo contribuir el hecho de que los libios adoraran al dios Ash, una divinidad en todo paralela al egipcio Set (con quien acabó identificándose) por razón de sustrato: en este sentido, los libios aparecerían como seres claramente connotados de “setianos”.²⁰² Como señala H. Te Velde, “Hay evidencias, ya desde el Reino Antiguo, de las que puede deducirse una conexión entre Set y un país extranjero, en este caso Libia”.²⁰³ La identificación simbólica ‘libios=el enemigo’ debió calar hondo en el imaginario colectivo egipcio, y quedó fijada en el motivo del rey sacrificando al enemigo vencido. Por eso, este enemigo pudo seguir siendo representado durante mucho tiempo como libio, independientemente del pueblo sobre el que se conmemorara la victoria. Así, las figs. 10 b y c reproducen una paleta y una tablilla de dos reyes de la Primera Dinastía, Dyer y Udimu, en las que la víctima diríase líbica por su tocado, con una larga trenza lateral, pero que al parecer conmemoran victorias sobre gentes “del este”.²⁰⁴ Y por eso también, las víctimas inmoladas por el faraón con ocasión de su *heb Sed* o festival de rejuvenecimiento, en el marco de un sacrificio que igualmente se iconografiaba con el motivo figurativo que nos ocupa, constituyan una “familia líbica” (cf. infra, secc. VIII).

El sentido (auto-)sacrificial del tema del rey y el enemigo debió ser preeminente a comienzos del Tardopredinástico. Después, de acuerdo con la evolución socio-política de la monarquía, este sentido debió ir diluyéndose en favor del significado militar, que quedó como predominante. El proceso debió quedar concluido ya por los albores de los tiempos históricos.

VIII. En los comienzos del Dinástico. El *heb Sed*

Hemos dicho, en efecto, que la identificación del rey con Horo y Set es propia sobre todo de la realeza tardopredinástica mientras que en tiempos históricos priva el aspecto exclusivamente horiano del rey. La primera forma se adecúa además perfectamente a la faceta “guerrera” de la realeza conquistadora del Delta y unificadora de Egipto, como quiera que Set es el dios violento por excelencia. Con el advenimiento de la Primera Dinastía la realidad de esa realeza cambia profundamente. Ya desde los últimos tiempos de la conquista, el clero solar de Heliópolis había empezado a ejercer su atracción sobre el faraón, a quien ofrecía un poder político de carácter absoluto, frente al poder “regulado” de la tradición, y un ultratumba exclusivo y solar, no ya terrestre, colectivo (en el sentido de común para todo el cuerpo social) y osiríaco como hasta el momento. En esta línea, los heliopolitanos enfatizaban el aspecto horiano y solar del rey, con el consiguiente rechazo de su aspecto setiano. El faraón no puede ser dual como el sol no es dual; al Único Uno del cielo corresponde el Único Uno del trono: era la doctrina que conduciría al poder autocrá-

201. Cf. Vandier, 1952, 590-592; Baumgartel, 1960, 102-104; Midant-Reynes, 1992, 226-227. Sobre la posible alusión a enemigos “libios” asimismo en el recto del mango de cuchillo de Dyebel el Araq y en la llamada cabeza de maza de Escorpión cf. Vandier, 1952, 537 y 606; y Spencer, 1993, 57, respectivamente.

202. Cf. Scharff, 1926; Stock, 1948; Griffiths, 1966, 89-91; Croce, 1988, cap. XI.

203. Cf. Te Velde, 1977, 110. Sobre la conexión ‘seres setianos-rojos / libios / víctimas sacrificiales’ cf. Lefébure, 1900, especialmente 150-156 (cf. también infra, nota 225).

204. Cf. Vandier, 1952, 858; Emery, 1949, 60; Emery, 1961, 60. En otra representación del motivo del rey sacrificando al enemigo, de fines de la Primera Dinastía (grafito del rey Semerjet, en el Sinaí, que conmemora una victoria de éste sobre los beduinos de la región: fig. 10d), la víctima parece sostener en su mano la misma pluma que aparece en la forma gráfica de la palabra *imentet* o *imentet*, ‘occidente’ (cf. Vandier, 1952, 856-858; Erman-Grapow, *Wb I* (1982), 86 y 87; Faulkner, 1962, 21, 12 y 19).

tico de los “Reyes Sol” de la Edad de las Pirámides (especialmente de las Dinastías III y IV). Por eso, desde ahora Horo-y-Set (título que, de acuerdo con el “conservadurismo” egipcio, no dejó de mantenerse, aunque en un segundo plano), tuvo un sentido cósmico (equilibrio) más que propiamente ontológico, programático más que identificador. Incluso el aspecto guerrero del rey pasó a vincularse a Horo más bien que a Set, adquiriendo así el primero uno de los caracteres que lo definirían en época histórica. El rey fue sólo Horo, como indicaba enfáticamente el halcón perchado sobre el *serej* o la no introducción en el protocolo faraónico, progresivamente fijado, del título *nebuy*, “los Dos Señores”. Y Set, en tanto que opuesto, quedó como no-Horo, como símbolo de la oposición a la nueva ortodoxia solar horiana. Por eso, la nobleza y el pueblo del Alto Egipto, recelosos del acercamiento de su señor a formas políticas nuevas y ajena (las heliopolitanas), se hicieron “setianos” frente al faraón Horo y apoyaron a los pocos reyes heterodoxos que, a su vez, se identificaron con Set (cf. supra, secc. VII. B. principio, y nota 174). Así, hasta el triunfo definitivo de la doctrina solar con la III Dinastía, y aun algo después, la historia del Egipto unificado se caracterizó por la dialéctica entre las dos concepciones opuestas del poder y de la monarquía.²⁰⁵ Curiosamente, de nuevo, todo este proceso es reconducible a y explicable por el modelo virtual de evolución de una realeza divina africana que tiende hacia el “absolutismo”.²⁰⁶

En cuanto al aspecto setiano-expiatorio del rey, éste permaneció tan sólo en la memoria colectiva: el Horo solar, garante “político” de la armonía universal, no podía admitir un aspecto maléfico cuyo sacrificio sirviera de expiación de los males de la sociedad. Pero permaneció en una memoria colectiva profundamente impresionada por esa noción, que se mantuvo permanentemente latente tras las leyendas sobre muertes cruentas de reyes y los ritos sacrificiales expiatorios, así como tras el sacrificio que se cumplía en el marco del llamado *heb Sed*. Y a esta institución vamos a dedicar los últimos párrafos de nuestro trabajo.

El “festival de Sed”,²⁰⁷ tal vez del nombre de una divinidad arcaica mal conocida relacionada con el carácter de primogénito y de heredero legítimo del rey, es decir, con su (re-)nacimiento,²⁰⁸ es la forma egipcia del festival de rejuvenecimiento o de renovación de la potencia cósmica del soberano que caracteriza la realeza divina africana.²⁰⁹ Mal conocido en sus detalles y en sus partes, parece, en cambio, que su sentido global está claro. “Al festival de Sed se le suele llamar jubileo, pero no era una mera conmemoración de la subida al trono del rey, sino una verdadera renovación del poder real, un remozamiento de la autoridad *ex opere operato*. A veces se celebraba treinta años después de la subida al trono; pero muchos soberanos lo celebraron repetidamente y a intervalos más cortos. Es poco probable que el número de años transcurridos fuese el factor decisivo para decidir su celebración, pero no sabemos por qué razones se decidía que hubiera de renovarse el poder del rey”.²¹⁰

Surgido probablemente muy a comienzos de la Primera Dinastía o aun algo antes,²¹¹ este festival

205. Sobre todo este proceso cf. Cervelló Autuori, 1992a, 90-103. Cf. también, aunque con una interpretación algo distinta de la nuestra, Wainwright, 1938, 92: “Un importante factor en la historia religiosa de Egipto lo supusieron claramente los continuos intentos de los faraones de escapar a su destino bajo la Religión Ancestral [=la que implicaba su sacrificio]. En este sentido, apoyaron el culto solar e hicieron de él la religión de la realeza, como se puede ver en el Reino Antiguo y de nuevo bajo Ajenatón”.

206. Cf. Fortes y Evans-Pritchard, 1970, 11 (“El equilibrio entre autoridad central y autonomía regional es un elemento muy importante de la estructura política. Si un rey abusa de su poder, es muy probable que los jefes subordinados se rebelen contra él o traten de conseguir la secesión”); Thomas, 1975, 75-76; Cervelló Autuori, 1992a, 87-88.

207. Cf. Moret, 1902, 235-273; Frazer, 1914, cap. X; Moret, 1927, 50-52; Frankfort, 1981, cap. 6; Fairman, 1958, 83-85; Emery, 1961, 108-109; Bonhême-Forgeau, 1988, cap. 7.

208. Cf. Frankfort, 1981, cap. 6 nota 1.

209. Cf. Meyerowitz, 1960, cap. VII; Bonhême-Forgeau, 1988, 304. Sobre los estudios comparativos acerca de los festivales de rejuvenecimiento africanos y el *heb Sed* egipcio, dicen M-A. Bonhême y A. Forgeau: “Si estos estudios comparativos no evitan, en los detalles, algunas aproximaciones arriesgadas, tienen el mérito de enraizar la civilización faraónica en tierra africana”.

210. Cf. Frankfort, 1981, 103. También el rey mosi celebra su ritual de rejuvenecimiento cada 30 años (cf. Pageard, 1963, 196).

tenía la función esencial de codificar, enmarcar y controlar, para beneficio de una realeza cada vez más poderosa y segura de sí misma, los antiguos rituales de sustitución del sacrificio regio que tenían por objeto la renovación de las fuerzas del rey. Es de destacar que el *heb Sed* tuvo durante las primeras dinastías (I a III) una importancia extraordinaria, como evidencia su omnipresencia absoluta en el arte, así en la estatuaria (todas las estatuas de bulto redondo y cuerpo entero conocidas de reyes egipcios de esta etapa representan a éstos ataviados para el festival: cf. nota 214), como en el relieve o el grabado (cabezas de maza de parada en piedra, tablillas en marfil o madera, cilindros, relieves parietales: cf. infra), como incluso en la arquitectura (patio del *heb Sed* en el recinto funerario monumental de Dyeser en Saqqara).²¹² Esta omnipresencia da prueba de la importancia que en tiempos tardopredinásticos debieron revestir las ceremonias ahora confluidas en el festival, de acuerdo con la consustancialidad de éstas con la realeza “compleja” que en esta etapa se constituye (cf. supra seccs. V y VII. A.). Esa importancia inicial se fue haciendo, sin embargo, paulatinamente menos acuciante conforme avanzaban los tiempos históricos y la monarquía se reforzaba políticamente y se solarizaba.

Conviene, antes de continuar, que, en base a todo cuanto hemos visto a lo largo de estas páginas, fijemos claramente la diferencia entre el sacrificio “osiríaco” y el sacrificio “setiano”. El primero es *propiciatorio* (se sacrifica una víctima benéfica, dispensadora de abundancia, garante de vida y bienestar) y *periódico* (el sacrificio tiene lugar a intervalos de tiempo fijos), y requiere la *pureza* de la víctima, porque ésta se identifica con el dios-que-muere. El segundo es *expiatorio* (se sacrifica un ser que asume el mal del cuerpo social y de la naturaleza, para que éstos queden “puros”) y *no necesariamente regulado* (se da bien periódicamente bien cuando es necesario), y requiere una víctima *manchada*, cargada de negatividad. Ambos tipos no sólo son compatibles, sino complementarios, aunque las distintas realezas pueden poner mayor énfasis en uno u otro, según que pese más una visión “natural” (garantía de fecundidad) o “social” (función de chivo expiatorio) del rey.²¹³ ¿En qué consiste esa complementariedad?

Hemos visto más arriba cómo a la muerte sacrificial de Apis (=Osiris) le seguían sacrificios “setianos” compensatorios y cómo a la muerte del rey (=Osiris) le seguían sacrificios “setianos” funerarios, celebrados por el rey sucesor (=Horo): la muerte (ritual) de Osiris requiere acto seguido la muerte ritual de Set, igual que a nivel mítico la primera representa el asesinato (=sacrificio) de Osiris por Set mientras que la segunda significa la venganza de Horo sobre Set. Y es que la purificación total requiere de la doble secuencia: una de sus partes no tiene sentido sin la otra. Por eso, sacrificio “osiríaco” y sacrificio “setiano” son las dos caras de una misma moneda en los rituales de rejuvenecimiento de las realezas divinas africanas complejas: el rey muere y renace como Osiris, y su aspecto maléfico es eliminado como se elimina a Set. Las realezas-“fetiche” practican *físicamente* ambos tipos de sacrificios en la persona misma de su rey, que, en tanto que “cuerpo fetiche” es inmolado para propiciar la abundancia y/o para expiar el mal (cf. supra, secc. V principio). Las realezas complejas, en cambio, dualizan ontológicamente al rey para atribuir a cada una de sus partes sus dos funciones cósmicas, correspondientes a los dos tipos de sacrificio, y resuelven la primera en la propia muerte natural del rey (el soberano muerto, que de Horo pasa a ser Osiris, sigue dispensando abundancia desde su tumba) o en el simulacro de ésta (cuando se trata del rejuvenecimiento), mientras que proyectan la segunda en el sacrificio setiano de víctimas sustitutorias; es decir, liberan al rey de la muerte física cultural, condición necesaria para el desarrollo y libre ejercicio del poder político-mili-

211. El festival de Sed está bien documentado desde comienzos de la Primera Dinastía (cabeza de maza de Nármer; cf. infra), y tal vez se aluda a él ya en la iconografía de la cabeza de maza del rey Escorpión, soberano altoegipcio de tiempos de la unificación. Cf. infra; y Vandier, 1952, 602; Helck, 1987, 17-21; Bonhême-Forgeau, 1988, 293.

212. Cf. Vandier, 1952, 920-929.

213. Cf. Frazer, 1944, 313-314, 323; De Heusch, 1990, 16.

tar. El sacrificio “osiríaco” físico se traslada en todo caso a “otra” realeza: la de los Apis. Por eso, la muerte del rey o de Apis seguidas de sacrificios de seres setianos, o la trilla de la cebada seguida del apaleamiento de los animales que la han trillado responden a un único principio cósmico que tiene su traducción mítica en la secuencia ‘asesinato de Osiris –venganza sobre Set’ y ritual en la secuencia ‘sacrificio osiríaco– sacrificio setiano’.

¿Podemos rastrear estas secuencias en el festival de Sed? Está claro que en una de sus ceremonias el rey muere y renace mágicamente. La iconografía nos lo presenta ataviado con un extraño atuendo a modo de mortaja que lo cubre hasta las rodillas o más y lo mantiene rígido y hierático como si de una momia se tratara; entronizado en el quiosco característico del festival o en pie cumpliendo un rito, sostiene en sus manos, que a duras penas quedan libres de la mortaja, el mayal y más tarde también el cayado reales (fig. 11a; compárese con el Osiris entronizado de la fig. 11b).²¹⁴ La imagen no puede ser más “osiríaca”: Osiris es el rey muerto y momificado, y el mayal y el cayado son los símbolos por excelencia de su realeza. Como dice J.G. Frazer, “...nada falta, salvo su nombre, para probar que no se trate del propio Osiris”.²¹⁵ Tras la ceremonia a que el rey se somete con este atuendo, se considera que éste “ha renovado sus nacimientos” y empieza una nueva vida.²¹⁶ Las alusiones osiríacas son claras, y, sin embargo, Osiris, el dios, no participa ni es mencionado abiertamente en ningún momento en todo el festival de Sed,²¹⁷ lo cual tampoco es de extrañar, si tenemos en cuenta que Osiris representa al rey muerto, y que el festival enfatiza precisamente que el rey no muere, sino que renace. Por eso, el festival pasa “de puntillas” sobre el tema osiríaco, vistiendo al rey en términos que evocan el estatus que Osiris representa (y que él tiene que experimentar y superar en este contexto), pero obviando cualquier mención explícita del dios. Quien sí tiene, en cambio, una participación señalada en el festival es el dios-buey Apis, diríase casi que como representante de la primera mitad del principio secuencial que hemos enunciado. En un momento determinado del desarrollo del festival, en efecto, el rey visita con su atuendo “osiríaco” los santuarios de Apis y del dios-lobo Upuaut, en un contexto claramente regido por el principio dualista. Si aceptamos la identificación de Upuaut, cuyo nombre significa “abridor de caminos”, con el rey en tanto que primogénito (es decir, que “abridor” del canal del parto: en realidad, el Sed que da nombre al festival podría ser una forma arcaica de Upuaut –cf. nota 208–), cabría ver en esa doble visita un símbolo de la resurrección del rey tras la muerte (Apis=Osiris) y de su re-nacimiento (Upuaut). Lo cierto es que tras la visita al santuario del dios-lobo, el rey se dirigía al palacio-vestidor para cambiarse definitivamente de atuendo.²¹⁸ Esta lectura dual puede verse avalada por el hecho de que en la gran procesión del festival de Osiris en Abido, era Upuaut (en lugar de Horo) quien “vengaba a su padre”, el dios asesinado.²¹⁹ El ritual que acabamos de describir está reconstruido a partir de testimonios iconográficos de bien entrados los tiempos históricos, pero la presencia decisiva en el *heb Sed* de Apis y de Upuaut parece estar bien atestiguada desde las primeras figuraciones alusivas al festival.²²⁰ Finalmente, cabe recordar que aunque Osiris no estuviera presente en el festival de Sed de forma explícita, la celebración de éste último tenía lugar tradicionalmente justo después de la de los mis-

214. Éste es el aspecto que el rey presenta, por ejemplo, en las pocas estatuas reales de bulto redondo y cuerpo entero de las primeras tres dinastías que han llegado hasta nosotros. Se trata de una hermosa estatuilla en marfil de un rey de la I Dinastía, de dos estatuas de Jasejem, último rey de la II Dinastía (cf. infra), y de la famosa estatua del *serdab* de Dyeser en Saqqara. Cf. Vandier, 1952, 957-959, 987-988.

215. Cf. Frazer, 1914, 153; cf. también pp. 154-155.

216. Cf. Moret, 1927, 51.

217. Cf. Frankfort, 1981, 103.

218. Cf. Frankfort, 1981, 50, 95, 108-109 y fig. 26; Bonhême-Forgeau, 1988, 297-298.

219. Cf. Frankfort, 1981, 225-226.

220. Cf., por ejemplo, Vandier, 1952, 603, 847-848, 862-863 y fig. 574; y cf. infra.

terios osiríacos, en que se evocaba la muerte y resurrección del dios: sin duda la coincidencia no debía ser casual.²²¹

Dejaremos de lado otros momentos clave del festival, menos pertinentes para nuestra discusión, como el de la “dedicación del campo” a los dioses (suerte de carrera ritual con la que el rey, renacido y acompañado ora por Apis ora por Upuaut, reivindicaba su legítimo poder sobre la tierra de Egipto y demostraba su nuevo vigor),²²² para ocuparnos del oscuro y crucial tema del sacrificio.

Sabemos que en el festival de Sed, como en muchos otros ceremoniales egipcios, el sacrificio ocupaba un lugar importante, más destacado en los primeros tiempos (Dinastías I y II) que después. Los relieves sobre el *heb Sed* de Niuserre (V Dinastía) nos muestran cómo entre las actividades preliminares realizadas por el soberano figura la inspección de los rebaños destinados al sacrificio animal.²²³

La Primera Dinastía abunda en documentos asociables al festival de Sed, particularmente interesantes por ser contemporáneos del momento de constitución y fijación del festival. Algunos de ellos remiten a él claramente, al representar sus episodios más característicos (rey ataviado con la mortaja, carrera: figs. 11a, c y d); otros, en cambio, lo hacen de forma menos evidente y mucho más críptica (ello se debe también a las características del arte figurativo del momento), y la asociación se establece por conexiones entre elementos de estos mismos documentos y los anteriores. Todos ellos, en cualquier caso, nos introducen en un mundo ritual complejo, en el que el sacrificio, tanto humano como animal, ocupa un lugar de primer orden. Así, en una tablilla de marfil del rey Dyer, tercero de la I Dinastía, y en un fragmento de otra de su antecesor Aha (fig. 12), se reproduce una escena de sacrificio humano abiertamente representado: “dos personajes agachados están frente a frente; el de la izquierda apuñala al de la derecha, cuyos brazos están atados tras su espalda. Entre los dos hombres hay un pequeño recipiente destinado, sin duda, a recoger la sangre de la víctima”.²²⁴ Habida cuenta de que lo más probable es que tras la II Dinastía el sacrificio en el festival fuera tan sólo animal y que el sacrificio humano quedara relegado al ámbito de lo simbólico, la importancia de este testimonio es esencial. En realidad, constituiría el último recuerdo de la muerte ritual de seres humanos en sustitución del rey en su aspecto de chivo expiatorio (paralelamente, durante la I Dinastía desapareció asimismo el sacrificio humano en el contexto del funeral del rey, según vimos). Apoya esta lectura de las tablillas la presencia en la de Dyer de dos personajes amortajados de forma parecida a como hemos descrito para el rey y sentados sobre sendos palanquines, que han sido puestos en relación con la representación de ciertos individuos que actuaban nada menos que como chivos expiatorios funerarios durante los Reinos Medio y Nuevo (ya hemos subrayado el paralelismo entre el *heb Sed* y lo funerario).²²⁵ Ahora bien, estos personajes aparecen asimismo en otros documentos claramente vinculados al festival de Sed: la cabeza de maza de Nármer, de comienzos de la Primera Dinastía (fig. 11c), y los relieves del *heb Sed* de Niuserre, de la Quinta Dinastía (aquí

221. Cf. Frankfort, 1981, 103; Fairman, 1958, 83.

222. Cf. Frankfort, 1981, 109-111; Bonhême-Forgeau, 1988, 300-301. Una carrera ritual tenía lugar igualmente durante las ceremonias de coronación, cuando el rey asumía “por primera vez” el poder. Esto redunda en el sentido reconfirmador de poder de la carrera del festival de Sed. La carrera que inviste de poder es, muy probablemente, otro aspecto de la realeza que se explica en el sustrato pan-africano: W. Helck (1952, 72) ha señalado que, entre las jefaturas del desierto libico, el jefe asumía el poder por medio de una carrera ritual.

223. Cf. Bonhême-Forgeau, 1988, 296.

224. Cf. Vandier, 1952, 846. Cf. también Weill, 1961, II, 6-8 y 33-35 (donde se señalan otros dos ejemplos de representación de este motivo, muy esquemáticos, recogidos en otras dos tablillas de Dyer). En general, para todos los documentos citados a continuación y su vinculación con el sacrificio humano y el *heb Sed* cf. Weill, 1961, II, cap. XIV; Williams-Logan, 1987 (especialmente 271-272).

225. Cf. Weill, 1946, 258; Weill, 1961, II, cap. XIV. Escribe Weill: “El *tjknw* [=el personaje-chivo], como se ha supuesto a menudo, es una víctima humana, *sustituida* sin duda alguna en el rito de los funerales de particulares de los tiempos clásicos [=Reinos Medio y Nuevo], pero realmente sacrificada, para salvación del rey, en la ceremonia de los orígenes” (1946, 258). Cf. también Lefébure, 1900, 145-164, donde se asocia el término *tekennu* (el *tjknw* de Weill) al étnico *tekennu*, ‘libio’ (pp. 151-152).

probablemente como tardío recuerdo).²²⁶ Ello confirma el vínculo de estos seres amortajados con el festival, y, de paso, también el de las tablillas comentadas; otro elemento de éstas últimas que redundaría en esta vinculación es la presencia, de nuevo en la de Dyer, de un estandarte con un buey identificable con Apis, divinidad que ha sido reconocida igualmente en la cabeza de maza de Nármer.²²⁷ Los personajes-chivos aparecen también en la cabeza de maza de Escorpión, uno de los predecesores inmediatos de Nármer (fig. 13), en una escena perdida en su mayor parte pero que se ha asociado a raíz de ello con el festival; si la asociación fuera válida, se trataría del testimonio más antiguo de éste último, que se remontaría así a tiempos de la unificación. Detrás de los personajes-chivos puede verse en este caso a un hombre armado con un bastón, lo cual redundaría en el aspecto sacrificial de la escena.²²⁸ Otras víctimas humanas preparadas para el sacrificio (¿se trata de los personajes-chivos ya descendidos de sus palanquines?) pueden verse asimismo en la controvertida tablilla de Nagada, que algunos autores han asociado igualmente al *heb Sed* (fig. 14).²²⁹ En su segundo registro (de tres), unos personajes que parecen ser el rey y sus cortesanos avanzan hacia otros que remueven un gran caldero (?). Tras éstos se ordenan las víctimas del sacrificio: líquidos, pan, un bóvido y dos ovinos atados por las patas, y tres individuos en cuclillas, tal vez prisioneros, que parecen enmascarados con cabezas de hipopótamos, animales setianos por excelencia.²³⁰ El sacrificio humano combinado con el animal aparece ya en la cabeza de maza de Nármer, donde, además del personaje-chivo, puede verse una fosa con tres antílopes muertos que, por paralelismos iconográficos, pueden considerarse víctimas sacrificiales.²³¹ Por lo que se refiere a los personajes removiendo un caldero, hay algún otro ejemplo en los documentos contemporáneos, como en la misma tablilla de Udimu (fig. 11d: ángulo superior izquierdo). Finalmente, otros dos documentos muy fragmentarios parecen aludir también al sacrificio en el festival de Sed: se trata de otras dos cabezas de maza, probablemente de muy comienzos del Dinástico. En una de ellas, el rey aparece entronizado, ataviado con la mortaja y tocado con la corona roja, y un halcón le lleva unos prisioneros atados a una cuerda, en una escena que recuerda muy de cerca la de la cabeza de maza de Nármer. En la otra, se representan unos personajes que por su aspecto (barba y trenzas) parecen prisioneros libios.²³²

¿Qué significa exactamente el sacrificio del *heb Sed*? Creemos que su asidua presencia en los docu-

226. Cf. Vandier, 1952, 603-604, 847-848. En general, sobre la cabeza de maza de Nármer cf. Vandier, 1952, 602-605; Baumgartel, 1960, 114-115 y pls. VIII-X. Concretamente sobre su escena sacrificial cf. Weill, 1961, II, 24ss.

227. Cf. Vandier, 1952, 603, 847.

228. Cf. Vandier, 1952, 601-602; Weill, 1961, II, 27. En general, sobre la cabeza de maza de Escorpión cf. Vandier, 1952, 600-602; Baumgartel, 1960, 116-118. Un personaje atado y en palanquín seguido de otro en pie que lleva la maza sacrificial aparece igualmente en las figuraciones iconográficas del controvertido incensario de Qustul, hallado en esta localidad de la Baja Nubia y contemporáneo del Tardopredinástico egipcio. Sin entrar en la controversia que este objeto ha levantado (cf., por ejemplo, Adams, 1985; Williams, 1987), en él se representa una procesión de tres barcas que se dirige hacia un “palacio”: en una de ellas van los dos individuos descritos, y en la otra, si la reconstrucción de esta deteriorada parte del incensario es correcta, un rey entronizado junto a su *seref*, ataviado con la mortaja del festival de Sed, tocado con la corona blanca del Alto Egipto y sosteniendo en su mano libre el mayal faraónico. Como quiera que una imagen regia parecida a ésta última, en un contexto igualmente de procesión de barcas, aparece también en un segundo incensario de Qustul, más fragmentario, en el llamado tejido de Guebelein, (Guerzeense inicial), en la tumba 100 de Nején (Guerzeense/Tardopredinástico; cf. supra, secc. VII. A.), así como en el mango de cuchillo del Metropolitan de Nueva York (fines del Tardopredinástico), podríamos presumir que tal vez las cuatro representaciones estén en relación con la celebración de los rituales que luego se fijarían en el *heb Sed*. La procesión de barcas, motivo común de la iconografía predinástica, constituiría un rasgo arcaico, propio de una vida real y simbólica más directamente vinculada al río, que habría acabado por perderse (cf. Midant-Reynes, 1992, 196-197); se habría mantenido, en cambio, la noción y representación del rey “dirigiéndose” al sacrificio del festival (cf. infra). Sobre toda esta cuestión cf. Williams, 1980; Williams, 1986, 138-146 y pl. 34; Williams-Logan, 1987.

229. Cf. Vikentiev, 1933 y 1934.

230. Cf. Vikentiev, 1934, 1-6; Vandier, 1952, 832-833; Weill, 1961, II, 31-33.

231. Cf. Vandier, 1952, 605.

232. Cf. Baumgartel, 1960, 118-120; Vercoutter, 1992, 192 y 194. Vercoutter señala igualmente el probable carácter sacrificial de las escenas representadas en las diversas cabezas de maza (p. 194).

mentos de la Primera Dinastía reseñados responde al recuerdo de su importancia capital en los festivales de rejuvenecimiento tardopredinásticos (cuando el rey *era* Set). Pero la noción inicial de sacrificio del aspecto setiano del rey como chivo expiatorio habría dejado paso a una noción más amplia de purificación de la realeza y de la sociedad trámite la víctima-chivo, de acuerdo con el progresivo aumento del poder político regio y el rechazo de ese aspecto maléfico del rey: la ceremonia de la mortaja habría sido suficiente entonces para la regeneración real. Así, la víctima humana, que evocaba más directamente al rey, habría sido sustituida por la animal, y la alusión directa al rey-Set por la alusión únicamente a Set (=el caos, en términos más abstractos), como ocurría en los interregnos (cf. supra, secc. IV).

Hemos dicho más arriba que el sacrificio humano del *heb Sed*, real o simbólico, se iconografió siempre con el motivo del rey que se dispone a golpear con la maza al enemigo “libio” asido por la cabellera (cf. supra, secc. VII. B. final). En efecto, en la tablilla de Udimu en la que se representa este motivo (fig. 10c), acompaña al rey el estandarte del dios-lobo Upuaut, distintivo inequívoco de que se está en el contexto del festival de Sed. Por su parte, en las dos tumbas de su recinto de Saqqara (pirámide al norte y mastaba al sur), el rey Dyeser, de la III Dinastía, se hizo colocar seis estelas que lo representan celebrando algunos rituales del festival de Sed. En tres de ellas está corriendo la carrera ritual de la “dedicación del campo”, vestido con un simple taparrabos y tocado en dos casos con la corona blanca del Alto Egipto y en uno con la roja del Bajo Egipto, y acompañado siempre por el estandarte de Upuaut. En las otras tres estelas el rey aparece andando, tocado igualmente en dos casos con la corona blanca y en uno con la corona roja, y vestido con una falda corta, un corpiño sostenido por un tirante que pasa por uno de sus hombros, y la larga cola de animal asida a la cintura por la parte posterior; en sus manos sostiene la maza sacrificial y un bastón que puede apoyarse o no en el suelo (fig. 15).²³³ Habida cuenta de que éste es precisamente el atuendo que el rey lleva en la escena del sacrificio del enemigo de la paleta de Nármer o del grafito sinaítico de Semerjet (figs. 10a y d; cf. nota 204), y habida cuenta de que a Dyeser le acompaña también el estandarte de Upuaut, como a Udimu en su tablilla, cabe concluir que el rey no “está en reposo”, como sugiere J. Vandier,²³⁴ sino que se dirige (= camina) hacia el sacrificio “humano” del *heb Sed* (deteniéndose en el trayecto ante las capillas de Horo de Edfu –Alto Egipto– y de Letópolis –Bajo Egipto–, como indican las mismas estelas, probablemente con fines dedicatorios, propiciatorios o legitimadores); y, a la vez, que el motivo representado en todos los documentos citados está de un modo u otro asociado al festival. La idea de que Dyeser “se dirige a” o “se prepara para” el sacrificio nos la confirma el mismo grafito de Semerjet, en que la escena sacrificial está precedida por otras dos escenas que presentan al rey prácticamente en la misma actitud que Dyeser: y aquí no hay duda de que el rey “va” al sacrificio.²³⁵ Finalmente, la conexión entre el motivo iconográfico del faraón golpeando al enemigo (“libio”) y el *heb Sed* se mantiene en plenos tiempos históricos, reinterpretado en sentido eminentemente militar: “[Una de las expresiones del triunfo cósmico del faraón a raíz del festival es] la masacre ritual de prisioneros. Bajo Sahure (hacia 2450) y Niuserre (hacia 2400) en la V Dinastía, bajo Fiope II (hacia 2280) en la VI Dinastía y,

233. Cf. Vandier, 1952, 888, 917-918 y figs. 587, 588, 589, 604 y 605. Las seis estelas están distribuidas asimétricamente en las dos tumbas: en la de la pirámide hay dos del primer tipo, una para cada corona (aunque la roja se deduce, ya que se ha perdido la parte superior de la estela), y una del segundo, con la corona blanca; en la del sur está la tercera del primer tipo, igualmente con la corona blanca, y dos del segundo, una para cada corona (aquí bien documentadas).

234. Cf. Vandier, 1952, 888, 918.

235. En realidad, también la paleta de Nármer puede explicarse en estos términos: en el recto, el rey, tocado con la corona roja, “se dirige” al sacrificio en una actitud prácticamente idéntica a la de Semerjet y Dyeser; en el verso celebra el sacrificio mismo, esta vez tocado con la corona blanca. Cabe destacar el hecho de que tanto Nármer como Semerjet llevan la corona blanca del Alto Egipto en el momento de celebrar el sacrificio: la procedencia altoegipcia de la realeza faraónica se expresa en este tipo de simbolismo. En cambio, en el acto, menos focal, de “ir” hacia el sacrificio, tanto Semerjet como Dyeser lucen alternativamente las dos coronas, lo cual se expresa en dos representaciones paralelas, mientras que Nármer puede lucir sólo la roja. En todos los casos, la alternancia redundante en la expresión del carácter dual de la monarquía.

muchos siglos más tarde, bajo el rey nubio Taharqa (hacia 690-664), la presencia de una familia libica compuesta por los tres mismos personajes, en una escena estereotipada de aniquilamiento de enemigos, sirve, fuera de todo contexto real, para exaltar la victoria del rey. En Bubastis, en tiempos de Osorcón II (hacia 874-850), él mismo de origen libio, el tema es incidentalmente mencionado en una leyenda, cuando el rey, tocado con la corona azul que ya de por sí connota la regeneración y el triunfo, recibe de manos de [la diosa] Bastet el signo de los jubileos [=festivales de Sed]: ‘Tú apareces en gloria sobre el trono de Horo, habiendo vencido a los libios’”.²³⁶

Todo esto nos lleva a la cuestión de la conexión del festival de Sed con la actividad militar. Hemos visto que la iconografía del sacrificio o aniquilamiento de enemigos está vinculada a las victorias militares del rey. Si esta iconografía representa el sacrificio del festival de Sed, entonces el festival mismo está estrechamente ligado a la actividad guerrera, lo cual, habida cuenta del momento en que tal institución se fraguó, una etapa de violencia militar asociada a la formación del estado unitario, resulta del todo coherente. Guerra, *heb Sed* y sacrificio en el *heb Sed* iconografiado con el tema, convertido en tópico, del aniquilamiento de enemigos son, desde esta perspectiva, tres piezas de un mismo juego secuencial. “La organización del jubileo estaba sin duda precedida por expediciones cuyo botín proporcionaba la mano de obra y las virtuallas necesarias”²³⁷ para el aprovisionamiento de la inmensa cantidad de gente que, llegada de todo Egipto, participaba de un modo u otro en el festival; y aseguraba asimismo las víctimas sacrificiales, tanto humanas (en los primeros tiempos), como animales o vegetales. De nuevo, los documentos que hemos barajado apoyan esta idea. Los primeros dos registros de la tablilla de Nagada presentan, según V. Vikentiev, escenas de guerra y del *heb Sed* respectivamente (cf. supra). Las cabezas de maza de Escorpión y de Nármer nos hablan de sendas victorias militares de estos reyes; la de Nármer registra el número de animales y prisioneros cobrados: 400.000 bóvidos, 1.422.000 ovicápridos, y 120.000 personas, “cantidades tal vez magnificadas para mayor gloria del rey, pero cuya mención permite colegir los medios puestos en acto para asegurar el aprovisionamiento [de cara al *heb Sed*]”.²³⁸ La decoración del zócalo de las dos estatuas de bulto redondo del rey Jasejem (último de la II Dinastía), en que éste aparece ataviado con la mortaja del festival, consiste en hermosos y sorprendentes grabados de enemigos muertos en combate; su número, de nuevo hiperbólico, es de 47.209 en una y 48.205 en la otra.²³⁹ No hace falta decir que los documentos que recogen el motivo del faraón golpeando al enemigo conmemoran siempre una victoria militar. Finalmente, en tiempos históricos plenos, las representaciones de enemigos, solos o atados a sus arcos (el símbolo del ‘enemigo’), o bien tan sólo de sus armas, son recurrentes en la iconografía del festival, en relación con las imágenes del soberano: aparecen recreados bajo sus sandalias, en el zócalo de su trono, o en el quiosco de la ceremonia de la mortaja.²⁴⁰ En tiempos históricos, pues, poco queda del sentido primitivo del sacrificio del *heb Sed* como muerte ritual del rey en tanto que Set: todo el festival es ahora más bien un gran ritual de purificación colectiva tras el contagio de impurezas que supone la guerra, el contacto con el enemigo, purificación para la que en cualquier caso sigue siendo esencial el “rejuvenecimiento” del rey, su muerte y re-nacimiento en efígie. Esto explica el carácter colectivo del festival, al que acudían, como hemos señalado, representantes de todas y cada una de las regiones de Egipto, de todos y cada uno de sus súbditos, para hacer partícipe al “todo” del gran misterio de la regeneración.²⁴¹ De nuevo, nos hallamos aquí ante una característica de sustrato africano, propia de todos los festivales de rejuvenecimiento de las rea-

236. Cf. Bonhême-Forgeau, 1988, 301. Sobre la “familia libica” cf. también Valbelle, 1990, 48 y 66. Sobre las conexiones entre el *heb Sed* y Libia cf. Wainwright, 1938, 23-24.

237. Cf. Bonhême-Forgeau, 1988, 294.

238. Cf. Bonhême-Forgeau, 1988, 294. Cf. también Baumgartel, 1960, 115.

239. Cf. Newberry, 1922, 41; Emery, 1961, 99; y nota 214.

240. Cf. Valbelle, 1990, 46.

241. Cf. Frankfort, 1981, 106; Bonhême-Forgeau, 1988, 294-296.

lezas divinas del continente. Hemos dicho que la periodicidad de celebración del *heb Sed* cada 30 años era más bien nominal: tal vez, este vínculo con lo guerrero y esta necesidad de purificación colectiva tras la lucha determinaran, en definitiva, los momentos reales de celebración del festival.

Antes de concluir, una nota cronológica. Violencia, dualidad y sacrificio del enemigo por parte de un personaje armado con una maza era lo que encontrábamos en las pinturas murales de la tumba de Nején, fechada a fines del Guerzeense o muy comienzos del Tardopredinástico (cf. supra, secc. VII. A.). Tal vez podamos asociar tales pinturas a la forma embrionaria de los rituales después confluidos en el festival de *Sed*, y presumir el origen de éstos en esas fechas, coincidiendo exactamente con el paso de la realeza fetiche a la realeza compleja en el Alto Egipto; esto parece, por lo demás, del todo lógico, desde el momento que, como sabemos, los rituales en cuestión están asociados a la realeza compleja por definición (cf. supra, seccs. V y VII. A., y nota 228). Como Dyeser, en la III Dinastía, incorporó el *heb Sed* a la arquitectura y relieve de su complejo sepulcral, así su remoto predecesor tardopredinástico encomendó su existencia ultraterrena al simbolismo del ritual de rejuvenecimiento original por vía de la pintura mural: no en vano, tal rejuvenecimiento suponía un re-nacimiento del rey y comportaba, por tanto, un sentido soteriológico.

Por lo que se refiere a la estructura del festival de *Sed*, creemos, en definitiva, que éste recoge efectivamente las dos fases del principio secuencial que enunciábamos más arriba: transformación mágica del rey y expiación del mal por un sacrificio regio-setiano sustitutorio, antes, y simplemente setiano, después. Es interesante comparar esta secuencia bifásica con la de otro festival de rejuvenecimiento africano: el de los jukun de Nigeria. “Según una de las versiones recogidas, el rey en persona debía matar a un esclavo de un golpe de lanza. Según otra, sólo hería a la víctima, que era rematada por un oficial que utilizaba la lanza y el cuchillo reales, de los que tenía en esos momentos la custodia. El rey abandonaba a continuación su caballo y se refugiaba en la selva, adonde se le iba a buscar para finalmente hallarlo completamente desnudo. Se le volvía a vestir y, montado en un caballo blanco, se le reconducía a la aldea en medio de aclamaciones. Recibía entonces un nombre nuevo”.²⁴² Entrar en la selva y salir de ella, desnudarse y revestirse, recibir un nuevo nombre son, huelga decirlo, ritos mágicos de muerte y renacimiento.

Muerte en efigie del rey Horo-Osiris / sacrificio en efigie del rey Set: dos momentos para la renovación en vida de la potencia cósmica del rey tardopredinástico que empezaba a asumir un primer poder político y militar; muerte en efigie del faraón Horo-Osiris / sacrificio humano o sustitutorio del enemigo “setiano”, opuesto polar del faraón, como garantía de paz universal: sólo desde la cumbre de los 146 metros de la Gran Pirámide de Guiza es posible comprender adónde iba a llevar esta trascendental transformación en el mundo mítico y ritual de la primera realeza faraónica.

Apéndice. Sobre los orígenes de Osiris y su primera documentación

En nuestro estudio hemos remontado los orígenes de Osiris a tiempos neolíticos. Ello contrasta con las fechas de la primera documentación segura del dios, así en lo textual (Textos de las Pirámides, Dinastías fines-V y VI) como, más aún, en lo iconográfico (Reino Medio).²⁴³ Basándose, creemos que de modo excesivamente “positivo”, en estos datos tangibles, algunos autores han propuesto un origen tardío para Osiris, cuya importancia habría ido en aumento a lo largo del Reino Antiguo hasta quedar incorporado en los Textos de las Pirámides (de las demás divinidades de la realeza, en cambio, se conoce iconografía anterior). Pero, en relación con lo iconográfico, cabría señalar que ausencia de plasmación plástica no

242. Cf. Muller, 1990, 58. Cf. también el ritual de rejuvenecimiento del rey mosi en Pageard, 1963, 196-198.

243. Cf. Griffiths, 1966, 21-24; Croce, 1988, 41 y 45.

equivale a inexistencia, como demuestra el mismo caso de Osiris, conocido *con total seguridad por lo menos* desde los últimos siglos del Reino Antiguo (Textos de las Pirámides), pero no iconografiado hasta el Reino Medio. Y en relación con lo textual, cabría recordar que ausencia de fijación escrita de un texto no significa inexistencia del texto o de sus contenidos, como bien saben los críticos textuales en relación con la literatura oral y su primera fijación por escrito, o con la literatura escrita perdida y la conservada. Los mismos Textos de las Pirámides, de los que Osiris es uno de los protagonistas, tienen pasos que se remontan a la Prehistoria. Creemos, en cambio, que las realidades espirituales deben ser estudiadas esencialmente desde las disciplinas especializadas en ellas, en nuestro caso la Historia de las Religiones, en la que nos hemos basado para reconocer en Osiris al dios neolítico por excelencia, y a la que debemos conceder la última palabra en la cuestión de la tardía documentación del dios.

Por lo que a los mismos textos se refiere, éstos no están por lo demás reñidos (no podrían estarlo) con los datos histórico-religiosos sobre Osiris. El Osiris de los Textos de las Pirámides es una divinidad totalmente hecha, acabada, muy compleja, perfectamente caracterizada y estructurada en todos sus elementos (dios de la abundancia, del agua y la inundación, dios astral, dios muerto y de los muertos, señor del reino de ultratumba, rey-padre-muerto...); algunos de sus matices posteriores, como su identificación con todos los difuntos, serían fruto de la historia religiosa “externa”, y nada tienen que ver con nuestro problema. Su documentación desde fines de la V Dinastía hace a una figura divina de tal complejidad *necesariamente muy anterior* a este periodo. Por otra parte, algunos autores sitúan, como vimos, a comienzos de la I Dinastía o, en todo caso, en los primeros siglos del Reino Antiguo, otras dos piezas literarias en las que la intervención del dios es principal: el Misterio de la Sucesión y la Teología menfita (cf. notas 75 y 144). En ellas, Osiris aparece ya como la rica figura que es en los Textos de las Pirámides. Si aceptamos esas dataciones para las dos piezas citadas, deberíamos remontar el origen del dios ya a tiempos plenamente predinásticos, lo cual nos acerca cada vez más al fondo neolítico. Es esencial destacar, por otra parte, que tanto en los Textos como en el Misterio y la Teología Osiris *forma sistema* con las otras figuras divinas que intervienen, especialmente con Horo y Set, bien documentados iconográficamente desde el Guerzeense, y que Osiris no parece en ningún caso un advenedizo: si existen Horo y Set, los sistemas en los que éstos intervienen demuestran la existencia contemporánea de Osiris (nos remitimos para todo esto al cuerpo del trabajo), lo cual, por lo demás, concuerda con los autores que sitúan en la última etapa del Predinástico la formación de la cosmología solar heliopolitana, de cuya genealogía divina primordial, la Ennéade, forma parte un Osiris ya complejo (dios-rey, padre de Horo y hermano de Set).²⁴⁴ Ahora bien, la Historia de las Religiones muestra que tanto el sistema ‘fecundidad/esterilidad’ como el sistema ‘dialéctica de opuestos’ que protagonizan las tres divinidades que nos ocupan constituyen modelos mentales con que el hombre neolítico, en el primer caso, o incluso anterior, en el segundo, perciben los procesos del cosmos en relación con su propia adaptación cultural. Osiris es un dios neolítico porque, siendo como era y vinculándose con quien se vinculaba, no podía no ser un dios neolítico.

Por su parte, la idea del origen paulatino de Osiris durante el Reino Antiguo para aparecer documentado por primera vez en los Textos de las Pirámides, además de casar mal con el papel esencial que el dios desempeña en el corpus y con su carácter de figura compleja, nos parece incongruente con la historia externa de la religión egipcia y de la doctrina de la realeza faraónica, y con la historia socio-política del periodo. En un momento en que se producía una progresiva solarización de la realeza (cf. supra, secc. VIII principio) no puede haber sido forjada una figura divina tan esencial como la del rey-padre-muerto sobre una base ctónica, agraria y colectiva (es decir, incompatible con lo solar, que es celeste, político y exclu-

244. Cf., por ejemplo, Vandier, 1944, 31-33.

sivista). Osiris tuvo que ser necesariamente un dios de la realeza *anterior* e imposible ya de eliminar por parte de los teólogos de la solarización del faraonato. Una cosa es aceptar e integrar lo que hay, y otra crear *ex novo* una figura incompatible con la que se pretende suprema, en este caso el Sol. Y de hecho, el contraste entre los dos dioses y el desprecio hacia Osiris está recogido en los mismos Textos de las Pirámides, “feudo” literario de la teología solar, en los que se dice en un tono de mal disimulado resentimiento: “[Oh rey,] mira desde arriba a Osiris cuando gobierna a los espíritus, porque tú permaneces lejos de él; tú no estás entre ellos ni estarás nunca entre ellos” o: “[Oh rey,] Re-Atum [=el Sol] no te entregará a Osiris, y éste no reclamará tu corazón ni tendrá poder sobre tu corazón. (...) Oh Osiris, tú nunca tendrás poder sobre él [=el rey]...”²⁴⁵ La idea de que Osiris fuera un dios popular paulatinamente más importante en el Reino Antiguo y finalmente incorporado a la esfera de la realeza por presión, además de parecernos excesivamente “romántica”, plantea más problemas que soluciones: ¿cómo una divinidad ajena en principio a la realeza se elevaría nada menos que al rango de rey-padre-muerto?

No, Osiris tuvo que ser “rey” desde mucho antes del Reino Antiguo, y son los datos histórico-religiosos los que nos lo remontan mucho más allá todavía, antes de la formación de cualquier realeza, cuando respondía a la esencia de dios-planta nutricia, dispensador de abundancia, de dios muerto y de los muertos, eje de la primera forma de soteriología (como muere y renace la planta nutricia, así morirá y renacerá el ser humano); es decir, al Neolítico. Es evidente entonces que no es el Osiris histórico el que se remonta al Neolítico, sino la más antigua de sus “componentes”. Es muy posible incluso que en origen su nombre no fuera Osiris, sino que éste sea tan sólo el nombre de la forma histórica definitiva (*regia*) del dios. El problema podría reducirse muy bien, en efecto, a una cuestión de denominación. Por eso, para esa fase primigenia del dios convendría hablar más bien de “proto-Osiris”. Es más, muy probablemente no hubo un único proto-Osiris, sino varios, tantos como comunidades agrícolas más o menos independientes o culturalmente caracterizadas hubiera a lo largo del valle del Nilo en tiempos neolíticos. Al final, sin embargo, sólo uno de ellos, aquél al que se identificaría el primitivo rey altoegipcio del que saldría la estirpe de Nején-Tinis, acabaría imponiéndose sobre todos los demás, paralelamente a la formación del estado unificado, no sin asimilarse en muchos lugares a las divinidades autóctonas equivalentes, que en muchos casos se convertirían en diversos “aspectos” del dios.

¿Por qué entonces esa primera documentación iconográfica tan tardía? (La primera documentación escrita no podía remontarse obviamente más allá del comienzo de los tiempos históricos.) Por un motivo que trasciende lo histórico-artístico y lo socio-político y tiene que ver sólo con lo religioso: porque, por definición, los dioses-planta nutricia de origen neolítico *no se iconografían*, sino que son las mismas plantas nutritivas, las mismas semillas, espigas, gavillas, imágenes hechas de tierra y granos (es decir, perecederas), y los mismos seres sacrificados en tanto que tales dioses, así humanos como animales, los que los representan, los que los encarnan, quienes *son* esos dioses. La imagen del dios es en cada ocasión aquello en lo que el dios se manifiesta, que es siempre pasajero, perecedero, como perecedero es él mismo, y que tiene por ello la función ritual de ser puntual víctima sacrificial. Una imagen perenne de la divinidad agraria sería una contradicción. El dios de la vegetación doméstica *es esa misma vegetación* en todos sus aspectos, y es ella, o seres asimilados a ella, quienes a su vez constituyen la única efígie de aquél, efígie cuyo destino es el sacrificio propiciatorio, es decir, la aniquilación. Todos los dioses neolíticos participan de estos principios. La etnografía nos presenta numerosos casos repartidos por todo el mundo “no-racionalista” o “tradicional”: entre los paleoagricultores, frente a las representaciones “permanentes” de las demás divinidades, el dios (o diosa)-planta nutritiva se personifica en esa misma planta, en efigies perecederas o en víctimas sacrificiales, es decir, en entes de los que, tras un ciclo ritual determinado, no queda recuerdo alguno, que “perecen”.²⁴⁶ Con los “dio-

245. Cf. *Textos de las Pirámides*, 251 y 145-146. Cf. Cervelló Autuori, 1992a, 91. Cf. también Baumgartel, 1947, 4.246. Cf. Frazer, 1944, caps. XLV a L; Eliade, 1981, cap. IX; Eliade, 1963, 132ss.

ses-que-mueren” de las tradiciones proximoriental y clásica ocurre exactamente lo mismo: todos ellos atravesan por una etapa inicial en la que, existiendo ya, no se iconografían. Así ocurre, por ejemplo, según han podido rastrear los historiadores del arte, con Adonis y Dioniso. Después de haber recordado las pruebas epigráficas de la existencia de Dioniso en tiempos micénicos, C. Gasparri escribe: “La ausencia, en la producción artística micénica, de una documentación figurada segura relativa a Dioniso o a su *entourage* mítico o cultural (...), y, por otro lado, el inequívoco carácter anicónico de los testimonios más antiguos de la Edad Arcaica demuestran cómo la peculiar naturaleza estática y misteriosa de la divinidad constituyó la razón del retraso de la definición visual de su aspecto y de sus manifestaciones hasta una edad histórica bastante avanzada, concretamente hasta la maduración de un proceso de secularización de los aspectos más esotéricos de su culto y de integración de éste último en el ordenamiento civil de la polis”.²⁴⁷ Y añade Gasparri: “A un remoto carácter anicónico y a la naturaleza ctónica de la divinidad se debe si en una fase más antigua del culto su imagen puede aparecer como la de una columna, pilar o planta a la que se sujetan una simple máscara y de la que tal vez se cuelga una vestidura”.²⁴⁸ Este tipo de efigies “perecederas” de los dioses agrarios subsisten siempre en las tradiciones populares o en los festivales agrícolas, también cuando los mismos dioses cuentan ya con una forma iconográfica, recordando entonces su carácter originario. En el caso de Osiris, los llamados “Osiris vegetantes”, efigies del dios modeladas en una mezcla de arcilla y granos de cereal que se enterraban para propiciar las cosechas, se colocaban en la tumba de Osiris con ocasión de sus misterios, o se depositaban en las sepulturas como símbolo de resurrección, existieron siempre paralelamente a la iconografía osiríaca.²⁴⁹ Son para el dios egipcio lo que para Dioniso el árbol con la máscara y la vestidura, o para Adonis los llamados “jardines de Adonis”, “cestas o macetas llenas de tierra en donde se sembraba trigo, cebada, lechugas, hinojo y varias clases de flores (...) [y que] se interpretan como representaciones de Adonis o manifestaciones de su poder: le representaban en formas vegetales, en su verdadera y original naturaleza...”²⁵⁰

Lo que está claro es que algunos de los dioses agrarios de origen neolítico acabaron accediendo a la iconografía. Esto parece ocurrir, por motivos difíciles de esclarecer, en el ámbito de las sociedades que se estatalizan, aun cuando las divinidades en cuestión puedan no tener nada que ver con la realeza o el estado. Por eso, los dioses agrarios documentados por vía etnográfica son muy a menudo totalmente anicónicos, mientras que Osiris y los dioses paralelos proximorientales y clásicos tienen forma iconográfica. La de Osiris es muy tardía, de acuerdo con el conservadurismo egipcio, que habría hecho del carácter anicónico original del dios una fuerte tradición; y en este caso está estrechamente asociada a la realeza y al ritual estatal, como quiera que el aspecto regio era el más nuevo y dinámico del dios. Desde el principio se le representa como un rey muerto, momificado, tocado con la corona blanca del Alto Egipto o con la corona *atef* (derivada de la anterior básicamente por añadido de dos plumas laterales), y sosteniendo en las manos los cetros reales. Éste es el carácter que ha motivado la iconografía, y por eso sigue siendo la base también cuando el dios es representado como señor y juez de los muertos o como dios-cereal, dispensador de abundancia agrícola.

Creemos, pues, que es la Historia de las Religiones la que explica en última instancia la historia del arte “sagrado” y el entramado político-religioso, y no al revés. De este modo, la tardía documentación iconográfica de Osiris aparece como un hecho del todo coherente con su naturaleza más íntima, y nos pone en guardia sobre el excesivo “positivismo” con que solemos afrontar las cuestiones histórico-religiosas.

246. Cf. Frazer, 1944, caps. XLV a L; Eliade, 1981, cap. IX; Eliade, 1963, 132ss.

247. Cf. Gasparri, 1986, 496.

248. Cf. Gasparri, 1986, 424; cf. también pp. 427, 496-497. Sobre Adonis cf. Servais-Soyez, 1981, 228-229. Cf., por otra parte, cuanto escribe Frazer sobre los rituales de Adonis y Aatis: Frazer, 1944, 389-396, 408-412.

249. Cf. nota 109. Sobre su temprana documentación cf. Scharff, 1947.

250. Cf. Frazer, 1944, 396.

BIBLIOGRAFÍA

Siglas:

<i>AJS</i> ,	American Journal of Semitic Languages and Literatures, Chicago.
<i>ASAE</i> ,	Annales du Service des Antiquités de l'Égypte, Cairo.
<i>BIFAO</i> ,	Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, Cairo.
<i>BSFE</i> ,	Bulletin de la Société Française d'Égyptologie, París.
<i>CdE</i> ,	Chronique d'Égypte, Bruselas.
<i>CRIPEL</i> ,	Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Egyptologie de Lille, Lille.
<i>JEA</i> ,	Journal of Egyptian Archaeology, Londres.
<i>JNES</i> ,	Journal of Near Eastern Studies, Chicago.
<i>MDAIK</i> ,	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts – Kairo, Wiesbaden.
<i>RdE</i> ,	Revue d'Égyptologie, París.
<i>RT</i> ,	Recueil de Travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes, París.
<i>ZÄS</i> ,	Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde, Leipzig.

- ADAMS, W.Y. Doubts about the "Lost Pharaohs", *JNES* 44, 1985, pp. 185-192.
- ADLER, A. Faiseurs de pluie, faiseurs d'ordre, *Libre* 2, 1977, pp. 45-68.
- 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, 1978, pp. 25-40.
- *La mort est le masque du roi. La royauté sacrée des Moundang du Tchad*, París, 1982.
- AGBETIAFA, K. *Les ancêtres et nous. Analyse de la pensée religieuse des Bê de la commune de Lomé*, Dakar, 1985.
- ALDRED, C. *Egypt to the End of the Old Kingdom*, Londres, 1965.
- ALLARD-HUARD, L. y HUARD, P. *Les gravures rupestres du Sahara et du Nil, I: Les Chasseurs*, Cairo, 1981.
- ALTENMÜLLER, H. Dramatischer Ramesseumspapyrus, en: Helck, W. y Otto, E. (eds.), *Lexikon der Ägyptologie*, I, Wiesbaden, 1975, coll. 1132-1140.
- AMÉLINEAU, E. *Prolégomènes à l'étude de la religion égyptienne*, París, 1908-16.
- ANATI, E. *Origini dell'arte e della concettualità*, Milán, 1988.
- ANSÉLIN, A. La rouge et la noire: le paradigme du pouvoir, *Carbet* 8, 1989, pp. 119-147.
- ANTHES, R. Egyptian Theology in the Third Millennium B.C., *JNES* 18, 1959, pp. 169-212.
- APOLODORO (ed. J.G. Frazer, *Apollodorus. The Library*, vol. I, Londres, "Loeb", 1961).
- ARKELL, A.J. The History of Darfur. 1200-1700 A.D., *Sudan Notes and Records* 32 y 33, 1951 y 1952, pp. 37-70, 207-238 y 129-155, 244-275.
- ARKELL, A.J. y UCKO, P.J. Review of Predynastic Development in the Nile Valley, *Current Anthropology* 6, 1965, pp. 145-166.
- ASSMANN, J. *Maât. L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, París, 1989.
- AVI-YONAH, E. To see the God... Reflections on the Iconography of the Decorated Chamber in Ancient Hierakonpolis, en: Groll, S. (ed.), *Papers for Discussion Presented by the Department of Egyptology (The Hebrew University)*, vol. II, Jerusalén, 1985, pp. 7-82.

- BAILLET, J. *Le régime pharaonique dans ses rapports avec l'évolution de la morale en Égypte*, Blois, 1912.
- BARGUET, P. *Le livre des morts des anciens Égyptiens*, París, 1967.
- *Les textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, París, 1986.
- BAUMGARTEL, E.J. *The Cultures of Prehistoric Egypt*, Londres, 1947.
- *The Cultures of Prehistoric Egypt II*, Londres, 1960.
- Predynastic Egypt, *Cambridge Ancient History*, vol. I, 1, cap. IX (a), Cambridge, 1970, pp. 463-497.
- BAZIN, J. Retour aux choses-dieux, *Le temps de la réflexion, VII: Corps des dieux*, París, 1986, pp. 253-285.
- BLACKMAN, A.M. Osiris as the Maker of Corn in a Text of the Ptolemaic Period, *Studia Aegyptiaca I*, 1938, pp. 1-3.
- BONHÈME, M-A. y FORGEAU, A. *Pharaon. Les secrets du pouvoir*, París, 1988.
- BRÄUER, G. The Morphological Differentiation of Anatomically Modern Man in Africa, with Special Regard to Recent Finds from East Africa, *Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie* 69, 1978, pp. 266-292.
- BREASTED, J.H. The Philosophy of a Memphite Priest, *ZÄS* 39, 1901, pp. 39-54.
- *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, Nueva York, 1912.
- The Predynastic Union of Egypt, *BIFAO XXX*, 1931, pp. 709-724.
- BRESCIANI, E. *Letteratura e poesia dell'Antico Egitto*, Turín, 1990.
- BRUNNER-TRAUT, E. Farben, en: Helck, W. y Westendorf, W. (eds.). *Lexikon der Ägyptologie*, II, Wiesbaden, 1977, coll. 117-128.
- BUDGE, E.A.W. *The Chapters of Coming Forth by Day, or the Theban Recension of the Book of the Dead*, 3 vols., Londres, 1910.
- *Osiris and the Egyptian Resurrection*, 2 vols., Londres, 1911.
- CAMPS, G. *Les civilisations préhistoriques de l'Afrique du Nord et du Sahara*, París, 1974.
- Beginnings of Pastoralism and Cultivation in North-West Africa and the Sahara, *Cambridge History of Africa*, vol. I, cap. 8, Cambridge, 1982, pp. 548-623.
- CASINI, M. La valle del Nilo e il Sahara: la rappresentazione, l'ambiente, i rapporti reciproci, *Origini* XV, 1990/91, pp. 321-333.
- CAUVIN, J. Las culturas aldeanas y las civilizaciones preurbanas en el Asia Anterior, en: Lichardus, J. y Lichardus-Itten, M., *La protohistoria de Europa*, Barcelona, 1987, cap. II, pp. 16-58 (ed. orig. *La protohistoire de l'Europe*, París, 1985).
- CERVELLÓ AUTUORI, J. Regalità divina africana e dinamica politico-religiosa nell'Egitto dell'Antico Regno, *Studia Africana* 3, 1992a, pp. 86-107.
- La dualità di tombe dei re della Prima Dinastia: un'interpretazione storico-religiosa e sociologica, *Atti del Sesto Congresso Internazionale di Egittologia (Torino, settembre 1991)*, vol. I, Turín, 1992b, pp. 85-97.
- Las raíces africanas de la civilización faraónica, *Historia 16* (en prensa).
- CHAIX, L. Le monde animal à Kerma (Soudan), *Sahara* 1, 1988, pp. 77-84.
- CHAMLA, M-C. Les hommes néolithiques de l'Afrique, en: Ferembach, D., Susanne, Ch. y Chamla, M-C. (eds.), *L'homme. son évolution, sa diversité. Manuel d'anthropologie physique*, París, 1986, cap. 18, pp. 281-291.

- CHASSINAT, E. *Le temple d'Edfou*, vol. II, 1, Cairo, 1987.
- CLARK, J.D. A Re-Examination of the Evidence for Agricultural Origins in the Nile Valley, *Proceedings of the Prehistoric Society (Cambridge)* 37, 1971, 34-79.
- CROCE, M-S. *Osiride. Concezione originaria del dio culminante*, Turín, 1988.
- DAUMAS, F. *Les dieux de l'Égypte*, París, 1965.
- DE BUCK, A. *The Egyptian Coffin Texts*, 7 vols., Chicago, 1935-58.
- DE HEUSCH, L. *Ecrits sur la royauté sacrée*, Bruselas, 1987.
- (ed.), *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 10: *Chefs et rois sacrés*, París, 1990.
- Introduction, en: De Heusch, L. (ed.), *cit.*, 1990, pp. 7-33.
- DEL PERUGIA, P. *Les derniers rois mages*, París, 1978.
- DERCHAIN, Ph. Le rôle du roi d'Égypte dans le maintien de l'ordre cosmique, en: AAVV, *Le pouvoir et le sacré*, Bruselas, 1962.
- DE SURGY, A. Présentation, en: De Surgy, A. (ed.), *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 8: *Fétiches. Objets enchantés. Mots réalisés*, París, 1985, pp. 7-11.
- Le prêtre-roi des Evhé du Sud-Togo, en: De Heusch, L. (ed.), *cit.*, 1990, pp. 93-120.
- DIODORO SÍCULO (ed. C.H. Oldfather, *Library of History*, vol. I, Londres, "Loeb", 1933).
- , (ed. C.H. Oldfather, *Library of History*, vol. II, Londres, "Loeb", 1935).
- DIOP, Ch. A. *L'Afrique Noire précoloniale*, París, 1960.
- *Nations nègres et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui*, París, 1979.
- *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, París, 1981.
- DONADONI, S. *Testi religiosi egizi*, Milán, 1988.
- DRIOTON, E. y VANDIER, J. *Historia de Egipto*, Buenos Aires, 1986 (ed. orig. *L'Égypte*, París, 1952).
- EDWARDS, I.E.S. The Early Dynastic Period in Egypt, *Cambridge Ancient History*, vol. I, 2, cap. XI, Cambridge, 1971, pp. 1-70.
- ELIADE, M. *Aspectos du mythe*, París, 1963.
- *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Madrid, 1972 (ed. orig. *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*, París, 1951).
- *Historia de las creencias y de las ideas religiosas, I: De la Prehistoria a los misterios de Eleusis*, Madrid, 1978 (ed. orig. *Histoire des croyances et des idées religieuses, I: De l'âge de la pierre aux mystères d'Éleusis*, París, 1976).
- *La prueba del laberinto*, Madrid, 1980 (ed. orig. *L'épreuve du labyrinthe*, París, 1979).
- *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, 1981 (ed. orig. *Traité d'histoire des religions*, París, 1949).
- EMERY, W.B. *Excavations at Saqqara. Great Tombs of the First Dynasty I*, Cairo, 1949.
- *Excavations at Saqqara. Great Tombs of the First Dynasty II*, Londres, 1954.
- *Excavations at Saqqara. Great Tombs of the First Dynasty III*, Londres, 1958.
- *Archaic Egypt*, Londres, 1961.
- ERMAN, A. y GRAPOW, H. *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, 12 vols., Berlín, 1982.

- ESTRABÓN (ed. H.L. Jones, *The Geography of Strabo. Book XVII*, vol. VIII, Londres, “Loeb”, 1967).
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*, Cambridge, 1948.
- FAIRMAN, H.W. The Kingship Rituals of Egypt, en: Hooke, S.H. (ed.), *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford, 1958.
- FAULKNER, R.O. *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford, 1962.
- *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Londres, 1969.
- *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, 3 vols., Warminster, 1973-78.
- Egypt: from the Inception of the Nineteenth Dynasty to the Death of Ramesses III, *Cambridge Ancient History*, vol. II, 2, cap. XXIII, Cambridge, 1975, pp. 217-251.
- *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, Londres, 1990.
- FEREMBACH, D. Homo sapiens sapiens en Afrique: des origines au néolithique, en: Ferembach, D., Susanne, Ch. y Chamla, M-C. (eds.), *L'homme, son évolution, sa diversité. Manuel d'anthropologie physique*, París, 1986, cap. 15, pp. 245-256.
- FINKENSTAEDT, E. Violence and Kingship: the Evidence of the Palettes, *ZÄS* 111, 1984, pp. 107-110.
- FLAVIO JOSEFO (ed. H. St. J. Thackeray, *Josephus*, vol. I: *The Life. Against Apion*, Londres, “Loeb”, 1926).
- FORTES, M. The Political System of the Tallensi of the Northern Territories of the Gold Coast, en: Fortes, M. y Evans-Pritchard, E.E. (eds.), *African Political Systems*, Londres, 1970, pp. 239-271.
- FORTES, M. y EVANS-PRITCHARD, E.E. Introduction, en: Fortes, M. y Evans-Pritchard, E.E. (eds.), *African Political Systems*, Londres, 1970, pp. 1-23.
- FRANKFORT, H. The Origin of Monumental Architecture in Egypt, *AJSL* 58, 1941, pp. 329-358.
- *Reyes y dioses*, Madrid, 1981 (ed. orig. *Kingship and the Gods*, Chicago, 1948).
- The African Foundation of Ancient Egyptian Civilization, *Atti del Primo Congresso Internazionale di Preistoria e Protostoria Mediterranea*, 1950, pp. 115-117.
- FRAZER, J.G. *The Golden Bough, III: The Dying God*, Londres, 1912.
- *Adonis, Attis. Osiris. Studies in the History of Oriental Religion*, vol. II, Londres, 1914.
- *La rama dorada*, México, 1944 (ed. orig. *The Golden Bough*, Nueva York, 1922; edición abreviada de la monumental en 12 vols. de 1907-1914).
- GARDINER, A. *Late-Egyptian Stories (Bibliotheca Aegyptiaca I)*, Bruselas, 1932.
- *Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*, Oxford, 1957.
- GASPARRI, C. Dionysos, en: AAVV, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae III*, Zurich-Munich, 1986, pp. 414-514.
- GAUTIER, P. Analyse de l'espace figuratif par dipôles. La tombe décorée n° 100 de Hiérakonpolis, *Archéo-Nil* 3, 1993, pp. 35-47.
- GRIAULE, M. y DIETERLEN, G. Los dogon, en: Forde, D. (ed.), *Mundos africanos*, México, 1959, pp. 140-175 (ed. orig. *African Worlds*, Londres, 1954).
- GRIFFITHS, J.G. *The Conflict of Horus and Seth*, Liverpool, 1960.
- *The Origins of Osiris*, Berlín, 1966.
- Horusmythe, en: Helck, W. y Westendorf, W. (eds.), *Lexikon der Ägyptologie*, III, Wiesbaden, 1980, coll. 54-59.
- GRIMAL, N. *Histoire de l'Égypte ancienne*, París, 1988.
- HAYES, W.C. Egypt: from the Death of Ammenemes III to Seqenenre II, *Cambridge Ancient History*, vol. II, 1, cap. II, Cambridge, 1973, pp. 42-76.

- HELCK, W. Die Herkunft des abydenischen Osirisrituals, *Archiv Orientalni* 20, 1952, pp. 72-85.
- Herkunft und Deutung einiger Züge des frühägyptischen Königsbildes, *Anthropos* 49, 1954, pp. 961-991.
- *Untersuchungen zur Thinitenzeit*, Wiesbaden, 1987.
- HELCK, W. y OTTO, E. *Kleines Wörterbuch der Ägyptologie*, Wiesbaden, 1956.
- HERODOTO (ed. M-R. Lida, *Los nueve libros de la historia*, 2 vols., Barcelona, 1981).
- HIDDING, K.A.H. The High God and the King as Symbols of Totality, *La Regalità Sacra. Contributi al tema dell'VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Roma, Aprile 1955)*, Leiden, 1959, pp. 54-62.
- HOFFMAN, M.A. *Egypt before the Pharaohs*, Londres, 1984.
- HOLAS, B. *Les dieux d'Afrique Noire*, París, 1968.
- HORNBLOWER, G.D. Osiris and the Fertility-Rite, *Man* XLI, 1941, pp. 94-103.
- HUARD, P. Recherches sur les traits culturels des Chasseurs anciens du Sahara centre-oriental et du Nil, *RdE* 17, 1965, pp. 21-80.
- Contribution saharienne à l'étude des questions intéressant l'Égypte ancienne, *BSFE* 45, 1966, 5-18.
- HUARD, P. y LECLANT, J. *Problèmes archéologiques entre le Nil et le Sahara*, Cairo, 1972.
- INIESTA, F. *Antiguo Egipto. La nación negra*, L'Hospitalet de Llobregat, 1989.
- *El planeta negro. Aproximación histórica a las culturas africanas*, Madrid, 1992.
- La violence califale au Sonrai du XVI siècle: les Askya et la fin de la royauté divine, *Studia Africana* 5, 1994, pp. 9-16.
- El rey-dios en la historia negrafricana, *Actas del Primer Congreso de estudios africanos en el Mundo Ibérico (Madrid, noviembre 1991)*, Madrid (en prensa).
- IZARD, M. Remarques sur le vocabulaire politique mossi, *L'Homme* XIII, 1-2, 1973, pp. 193-206.
- *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche)*, Cambridge, 1985.
- De quelques paramètres de la souveraineté, en: De Heusch, L. (ed.), *cit.*, 1990, pp. 69-91.
- JACQ, CH. *Pouvoir et sagesse selon l'Égypte ancienne*, Mónaco, 1981.
- *Le voyage dans l'autre monde selon l'Égypte ancienne*, Mónaco, 1986.
- JESI, F. Elementi africani delle civiltà di Nagada, *Aegyptus* 37, 1957, pp. 219-225.
- JUNKER, H. *Giza II*, Viena, 1934.
- KAISER, W. Einige Bemerkungen zur ägyptischen Frühzeit, I: Zu den smsw-Hr, *ZÄS* 84, 1959, pp. 119-132.
- Einige Bemerkungen zur ägyptischen Frühzeit, II: Zur Frage einer über Menes hinausreichenden ägyptischen Geschichtsüberlieferung, *ZÄS* 86, 1961, pp. 39-61.
- Einige Bemerkungen zur ägyptischen Frühzeit, III: Die Reichseinigung, *ZÄS* 91, 1964, pp. 86-125.
- Zur Südausdehnung der vorgeschichtlichen Deltakulturen und zur frühen Entwicklung Oberägyptens, *MDAIK* 41, 1985, pp. 61-87.
- KAISER, W. y DREYER, G. Umm el Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof, *MDAIK* 38, 1982, pp. 211-269.
- KANTOR, H.J. The Early Relations of Egypt with Asia, *JNES* 1, 1942, pp. 174-213.
- Further Evidence for Early Mesopotamian Relations with Egypt, *JNES* 11, 1952, pp. 239-250.

- KEES, H. *Der Götterglaube im alten Ägypten*, Leipzig, 1941.
- KEMP, B.J. Photographs of the Decorated Tomb at Hierakonpolis, *JEA* 59, 1973, pp. 36-43.
- *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization*, Londres, 1989.
- KOROSTOVSEV, M. Stèle de Ramsès IV, *BIFAO* XLV, 1947, pp. 155-173.
- LECLANT, J. Égypte-Afrique, quelques remarques sur la diffusion des monuments égyptiens en Afrique, *BSFE* 21, 1956, pp. 29-41.
- Afrika, en: Helck, W. y Otto, E. (eds.), *Lexikon der Ägyptologie*, I, Wiesbaden, 1975, coll. 85-94.
- Égypte pharaonique et Afrique, *Séance publique annuelle des Cinq Académies (Institut de France)*, 1980, pp. 3-11.
- Égypte, Sahara et Afrique, *Archéo-Nil* 0, 1990, pp. 5-9.
- LEFÉBURE, E. Le sacrifice humain d'après les rites de Busiris et d'Abydos, *Sphinx* 3, 1900, pp. 129-164.
- LEFEBVRE, G. *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, París, 1949.
- LE QUELLEC, J.-L. *Symbolisme et art rupestre au Sahara*, París, 1993.
- LICHTHEIM, M. *Ancient Egyptian Literature, I: The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley, 1973.
- *Ancient Egyptian Literature, II: The New Kingdom*, Berkeley, 1976.
- LIENHARDT, G. Los chilluk del Alto Nilo, en: Forde, D. (ed.), *Mundos africanos*, México, 1959, pp. 213-24 (ed. orig. *African Worlds*, Londres, 1954).
- LONG, CH. H. The West African High God: History and Religious Experience, *History of Religions* 3, 1964, pp. 328-342.
- LÓPEZ, J. Le Papyrus Millingen, *RdE* 15, 1963, pp. 29-33.
- LUBELL, D. Palaeoenvironment and Epi-Paleolithic Economies in the Maghreb (ca. 20.000 to 5000 BP), en: Clark, J.D. y Brandt, S.A. (eds.), *From Hunters to Farmers*, Berkeley, 1984, pp. 41-56.
- LUCAS, J.O. *The Religion of the Yorubas, Being an Account of the Religious Beliefs and Practices of the Yoruba Peoples of Southern Nigeria, Especially in Relation to the Religion of Ancient Egypt*, Lagos, 1948.
- LUPACCIOLU, M. L'arte preistorica sahariana. Problematiche e metodologia della ricerca, en: Lupaccioli, M. (ed.), *Arte e culture del Sahara preistorico*, Roma, 1992, pp. 21-30.
- LURKER, M. *The Gods and Symbols of Ancient Egypt*, Londres, 1980 (ed. orig. *Götter und Symbole der Alten Ägypter*, Berna, 1974).
- MANETÓN (ed. W.G. Waddell, *Manetho*, Londres, "Loeb", 1940).
- MASPERO, G. Notes sur quelques points de grammaire et d'histoire, *RT* II, 1880, pp. 105-120.
- MEEK, C.K. *A Sudanese Kingdom. An Ethnographical Study of the Jukun-Speaking Peoples of Nigeria*, Londres, 1931.
- MENDELSSOHN, K. *The Riddle of the Pyramids*, Londres, 1974.
- MERCER, S.A.B. *The Pyramid Texts in Translation and Commentary*, 4 vols., Nueva York, 1952.
- MEYEROWITZ, E.L.R. *Akan Traditions of Origin*, Londres, 1952.
- *The Divine Kingship in Ghana and Ancient Egypt*, Londres, 1960.
- MIDANT-REYNES, B. *Préhistoire de l'Égypte. Des premiers hommes aux premiers pharaons*, París, 1992.
- Abydos aux origines de l'histoire, *Lettre d'information d'Archéo-Nil, Société pour l'étude des cultures prépharaoniques de la vallée du Nil* 6, 1993, [pp. 21-28].

- MODE, M. Frühes Vorderasien und frühes Ägypten. Motivgeschichtliche Berührungs punkte in der Kunst, *Beiträge zur Orientwissenschaften* 6, 1984, pp. 11-35.
- MORENZ, S. *La religion égyptienne*, París, 1977 (ed. orig. *Aegyptische Religion*, Stuttgart, 1960).
- MORET, A. *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, París, 1902.
- *La mise à mort du dieu en Égypte*, París, 1927.
- MORI, F. *Tadrart Acacus. Arte rupestre e culture del Sahara preistorico*, Turín, 1965.
- Brevi osservazioni sulle analogie e possibilità di contatti fra le culture sahariane connesse all'arte rupestre e quelle pre- e protodinastiche egiziane, *Ars praehistorica* VII/VIII, 1988/89, pp. 255-263.
- Le civiltà del Sahara antico: neolitizzazione ed antropomorfismo, en: Lupaccioli, M. (ed.), *Arte e culture del Sahara preistorico*, Roma, 1992, pp. 9-20.
- MOUNIER-LECLERCQ, E. L'art préhistorique de l'Afrique du Nord. Quelques découvertes récentes, *CdE* XI, 22, 1936, pp. 324-328.
- MULLER, J-C. Transgression, rites de rajeunissement et mort culturelle du roi chez les Jukun et les Rukuba (Nigeria Central), en: De Heusch, L. (ed.), *cit.*, 1990, pp. 49-67.
- MURRAY, M.A. *The Dying God, Ancient Egypt*, 1928, I, pp. 8-11.
- MUZZOLINI, A. Masques et théromorphes dans l'art rupestre du Sahara Central, *Archéo-Nil* 1, 1991, pp. 17-42.
- Religions anciennes au Sahara, *Studia africana* 4, 1993, pp. 89-100.
- NAVILLE, E. *Das ägyptische Totenbuch der XVIII bis XX Dynastie*, 3 vols., Berlín, 1886.
- L'origine africaine de la civilisation égyptienne, *Revue archéologique* 2 (XXII), 1913a, pp. 47-65.
- La vie d'une tribu sud-africaine, *Sphinx* 17, 1913b, pp. 43-51.
- NEEDLER, W. *The Predynastic and Archaic Egypt in the Brooklyn Museum*, Brooklyn, 1984.
- NEWBERRY, P.E. The Set Rebellion of the IIIND Dynasty, *Ancient Egypt*, 1922, II, pp. 40-46.
- OBENGA, TH. *L'Afrique dans l'Antiquité*, París, 1973.
- *La philosophie africaine de la période pharaonique. 2780-330 avant notre ère*, París, 1990.
- O'CONNELL, J. The Withdrawal of the High God in West African Religion: an Essay in Interpretation, *Man* LXII, 1962, pp. 67-69.
- OTTO, E. Die Lehre von den beiden Ländern Ägyptens in der ägyptischen Religionsgeschichte, *Analecta Orientalia* 17, 1938, pp. 10-35.
- PAGEARD, R. Civilisation mossie et Égypte ancienne, *Genève-Afrique* II, 1963, pp. 183-206.
- PALAU MARTÍ, M. *Le roi-dieu au Bénin. Sud Togo. Dahomey. Nigeria occidentale*, París, 1964.
- PARRINDER, E.G. Divine Kingship in West Africa, *Numen* III, 1956, pp. 111-121.
- PETRIE, W.M.F. *The Royal Tombs of the Earliest Dynasties* II, Londres, 1901.
- Egypt in Africa, *Ancient Egypt*, 1914, III y IV, pp. 115-127 y 159-170.
- PETTAZZONI, R. *Dio*, vol. I, Roma, 1922.
- *L'Essere supremo nelle religioni primitive*, Turín, 1957.
- PIANTELLI, M. Prefazione, en: Bongioanni, A. y Tosi, M., *Uomini e dei nell'antico Egitto*, Parma, 1991, pp. 7-9.
- PIRENNE, J. Les origines et la genèse de la monarchie en Égypte, en: AAVV, *Le pouvoir et le sacré*, Bruselas, 1962.

- PLUTARCO (ed. Ch. Froidefond, *Plutarque. Oeuvres morales*, vol. V, 2: *Isis et Osiris*, París, "Les Belles Lettres", 1988).
- POSENER, G. *De la divinité du pharaon*, París, 1960.
- RICE, M. *Egypt's Making. The Origins of Ancient Egypt. 5000-2000 BC*, Londres, 1990.
- RUNDLE CLARK, R.T. *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, Londres, 1959.
- SAUNERON, S. y YOYOTTE, J. La naissance du monde selon l'Égypte ancienne, en: AAVV, *La naissance du monde*, París, 1959, pp. 17-91.
- SCHARFF, A. Vorgeschichtliches zur Libyerfrage, *ZÄS* 61, 1926, pp. 16-30.
- Frühe Vorstufen zum "Kornosiris", *Forschungen und Fortschritte* 21-23, 1947, pp. 38-39.
- SCHENKEL, W. Horus, en: Helck, W. y Westendorf, W. (eds.), *Lexikon der Ägyptologie*, III, Wiesbaden, 1980, coll. 14-25.
- SCHOTT, S. *Mythe und Mythenbildung im Alten Ägypten*, Leipzig, 1945.
- SELIGMAN, C.G. The Cult of Nyakang and the Divine Kings of the Shilluk, *Fourth Report of the Wellcome Tropical Research Laboratories at the Gordon Memorial College. Volume B.- General Science*, Jartum, 1911, pp. 216-232.
- *Pagan Tribes of the Nilotc Sudan*, Londres, 1932a.
- Egyptian Influence in Negro Africa, en: Glanville, S.R.K. (ed.), *Studies Presented to F. Ll. Griffith*, Londres, 1932b, pp. 457-462.
- *Egypt and Negro Africa. A Study in Divine Kingship*, Londres, 1934.
- SERVAIS-SOYEZ, B. Adonis, en: AAVV, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* I, Zurich-Munich, 1981, pp. 222-229.
- SETHE, K. *Die altägyptischen Pyramidentexte*, 3 vols. Leipzig, 1908-22.
- *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*, Leipzig, 1928.
- *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*, Leipzig, 1930.
- SOLEILHAVOUR, F. A propos des masques et visages rupestres du Sahara, *Archéo-Nil* 1, 1991, pp. 43-58.
- SPENCE, L. *Ancient Egyptian Myths and Legends*, Londres, 1915.
- SPENCER, A.J. *Early Egypt. The Rise of Civilisation in the Nile Valley*, Londres, 1993.
- SPIEGEL, J. *Die Götter von Abydos*, Wiesbaden, 1973.
- STOCK, H. Das Ostdelta Ägyptens in seiner entscheidenden Rolle für die politische und religiöse Entwicklung des Alten Reiches, *Die Welt des Orients* I, 3, 1948, pp. 135-145.
- STROUHAL, E. Evidence of the Early Penetration of Negroes into Prehistoric Egypt, *Journal of African History* XII, I, 1971, pp. 1-9.
- TARDITS, C. Roi divin, en: *Encyclopaedia Universalis*, suppl. II, París, 1980, pp. 1251-1254.
- A propos du pouvoir sacré en Afrique: que disent les textes?, en: De Heusch, L. (ed.), *cit.*, 1990, pp. 35-48.
- TEFNIN, R. Image et histoire. Réflexions sur l'usage documentaire de l'image égyptienne, *CdE* LIV, 108, 1979, pp. 218-244.
- L'image et son cadre. Réflexions sur la structure du champ figuratif en Égypte prédynastique, *Archéo-Nil* 3, 1993, pp. 7-22.
- TE VELDE, H. *Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*, Leiden, 1977.

- THOMAS L.V. *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*, París, 1975.
- TRIGGER, B.G. Los comienzos de la civilización egipcia, en: Trigger, B.G. et al., *Historia del Egipto antiguo*, Barcelona, 1985, pp. 15-97 (ed. orig. *Ancient Egypt: a Social History*, Cambridge, 1983).
- VALBELLE, D. *Les neuf arcs. L'égyptien et les étrangers de la Préhistoire à la conquête d'Alexandre*, París, 1990.
- VAN BULCK, V. La place du roi divin dans les cercles culturels d'Afrique Noire, *La Regalità Sacra. Contributi al tema dell'VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Roma, Aprile 1955)*, Leiden, 1959, pp. 98-134.
- VANDIER, J. *La religion égyptienne*, París, 1944.
- *Manuel d'Archéologie égyptienne, I: Les époques de formation*, 2 vols., París, 1952.
- VERCOUTTER, J. Le Sahara et l'Égypte pharaonique, *Sahara* 1, 1988, pp. 9-19.
- La Prédynastie égyptienne. Anciens et nouveaux concepts, *CRIPEL* 13, 1991, pp. 137-146.
- *L'Égypte et la vallée du Nil, I: Des origines à la fin de l'Ancien Empire*, París, 1992.
- VERNUS, P. La naissance de l'écriture dans l'Égypte ancienne, *Archéo-Nil* 3, 1993, pp. 75-108.
- VIKENTIEV, V. Les monuments archaïques, I: la tablette en ivoire de Naqâda, *ASAE XXXIII y XXXIV*, 1933 y 1934, pp. 208-234 y 1-8.
- VINCENT, J-F. Des rois sacrés montagnards? Hadjeray du Tchad et Mofu-Diamaré du Cameroun, en: De Heusch, L. (ed.), *cit.* 1990, pp. 121-144.
- WAINWRIGHT, G.A. *The Sky-Religion in Egypt. Its Antiquity & Effects*, Cambridge, 1938.
- Pharaonic Survivals between Lake Chad and the West Coast, *JEA* 35, 1949, pp. 170-175.
- WEILL, R. La danse des *Mww* et ce qu'elle peut représenter. Les *Mww* et le *tjknw* sacrificiel en scène pour le roi à la plus ancienne époque pharaonique, *RdE* 5, 1946, pp. 256-258.
- *Recherches sur la Première Dynastie et les temps prépharaoniques*, 2 vols., Cairo, 1961.
- WENDORF, F. y otros. Les débuts du pastoralisme en Égypte, *La Recherche* 220, 1990, pp. 436-445.
- WENDORF, F. y SCHILD, R. (eds.). *Prehistory of the Eastern Sahara*, Nueva York, 1980.
- WILLIAMS, B.B. The Lost Pharaohs of Nubia, *Archaeology* 33, 1980, pp. 12-21.
- *The A-Group Royal Cemetery at Qustul: Cemetery L*, Chicago, 1986.
- Forebears of Menes in Nubia: Myth or Reality?, *JNES* 46, 1987, pp. 15-26.
- WILLIAMS, B.B. y LOGAN, Th. J. The Metropolitan Museum knife Handle and Aspects of Pharaonic Imagery before Narmer, *JNES* 46, 1987, pp. 245-285.
- WILSON, M. *Communal Rituals of the Nyakyusa*, Londres, 1959.
- YOUNG, M.W. The Divine Kingship of the Jukun: a Reevaluation of Some Theories, *Africa* XXXVI, 1966, pp. 135-152.
- ZAHAN, D. Pour une histoire des Mossi du Yatenga, *L'Homme* 1, 1961, pp. 5-22.

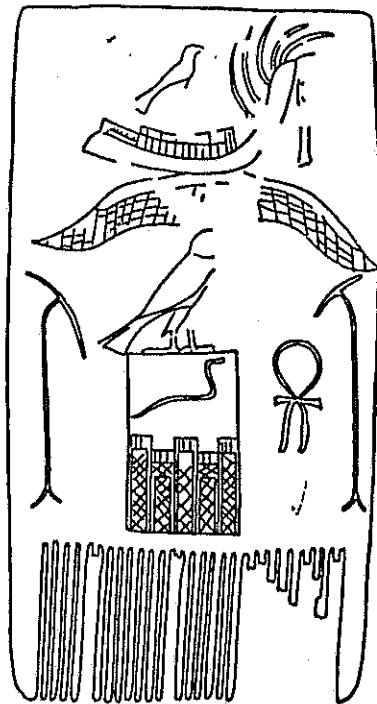


Fig. 1
Peine de marfil del rey Uadyi (I Dinastía).
De: Emery, 1961, 248.



Fig. 2
El título *nebuy* en una inscripción del rey Adyib-
Merpibia (I Dinastía).
De: Kemp, 1989, 51

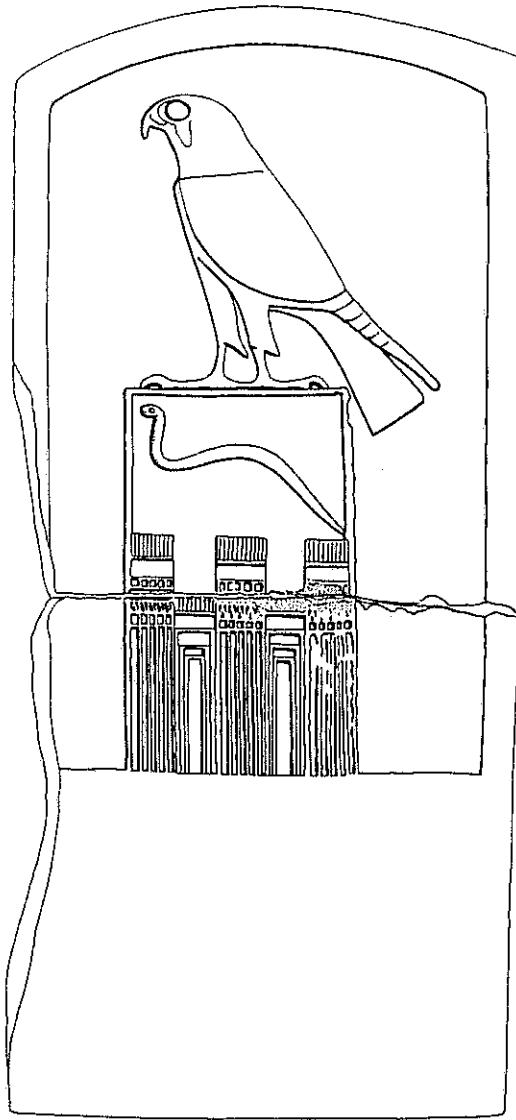


Fig. 3
Estela del "Rey serpiente" o Uadyi (I Dinastía).
De: Kemp, 1989, 38.

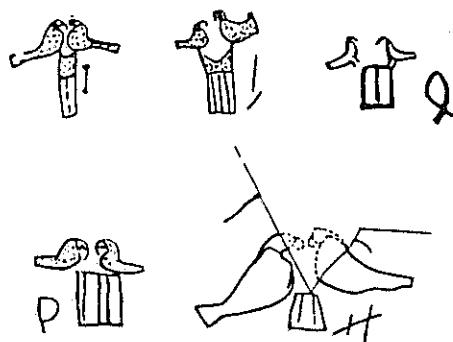


Fig. 4
Serejs primitivos con dos halcones enfrentados.
De: Kaiser-Dreyer, 1982, 263.

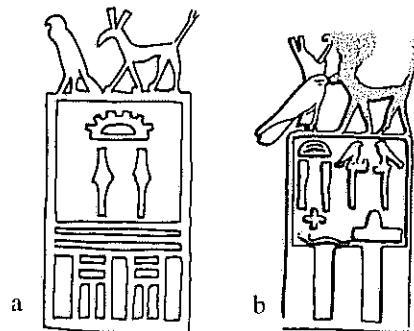


Fig. 5
Serejs de Jasejemuy (II Dinastía)
De: a) Aldred, C., *The Egyptians*,
Londres, 1987, 87.
b) Kemp, 1989, 51

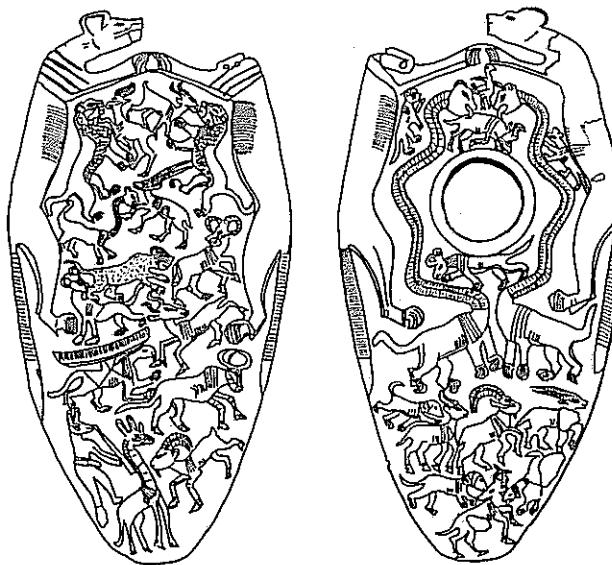


Fig. 6
Las llamadas paleta de Hieracómpolis y paleta del
Louvre.
De: Midant-Reynes, 1992, 226-227.

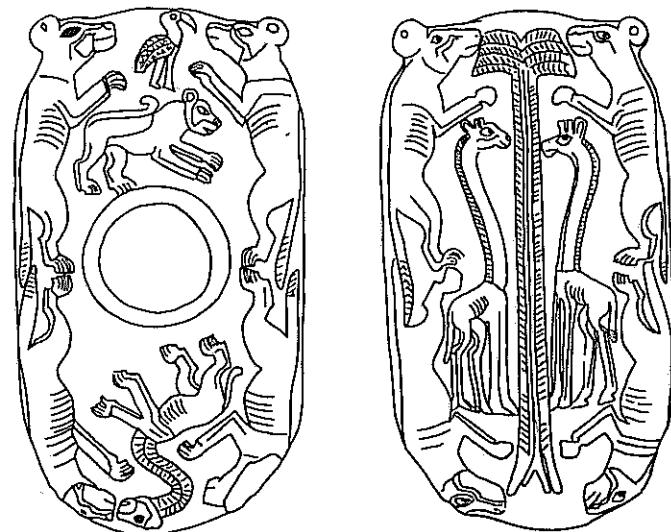
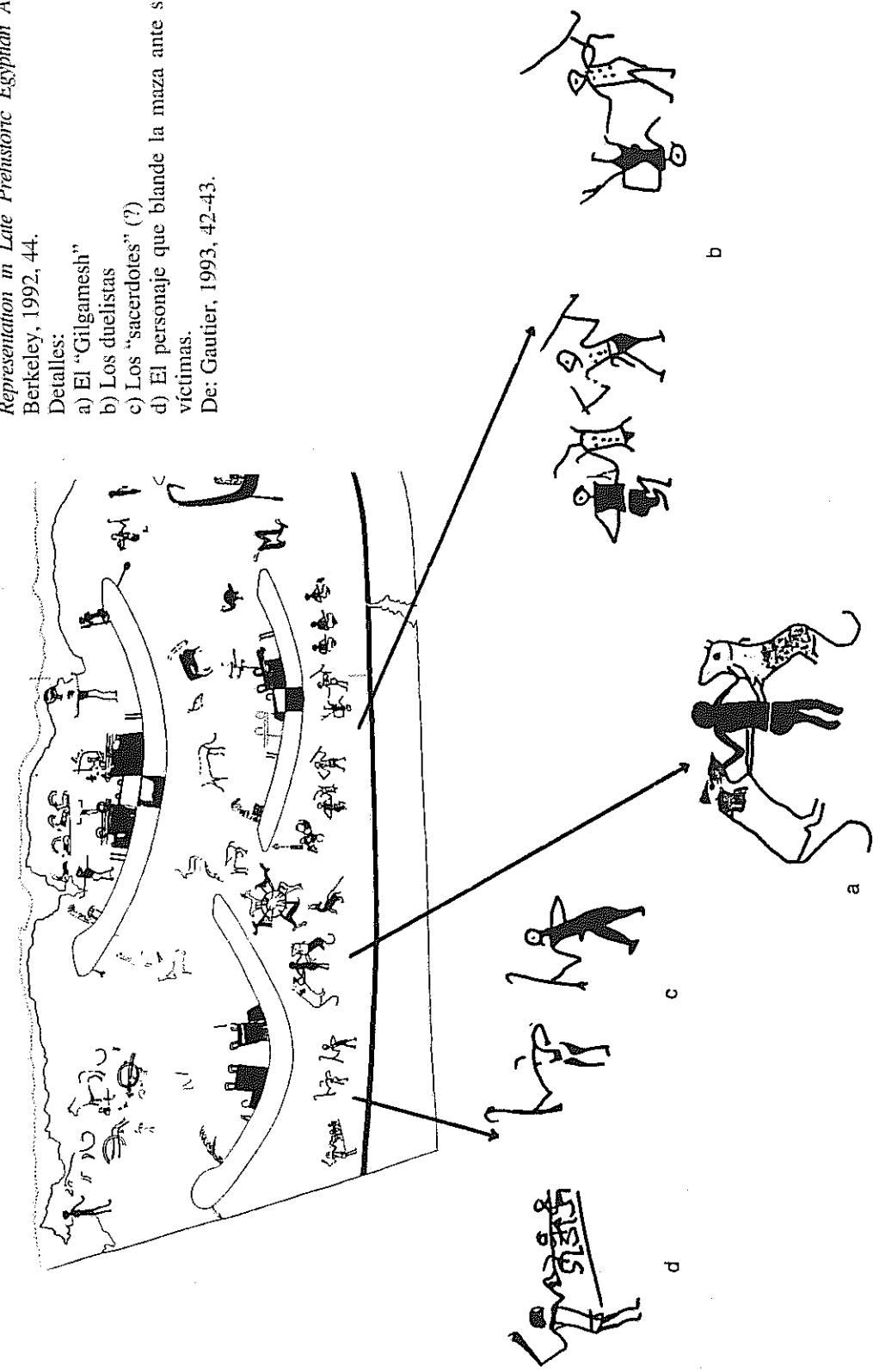


Fig. 7
 Los frescos murales de la tumba 100 de Nején.
 General
 De: Davis, W., *Masking the Blow. The Scene of Representation in Late Prehistoric Egyptian Art*, Berkeley, 1992, 44.
 Detalles:
 a) El "Gilgamesh"
 b) Los duelistas
 c) Los "sacerdotes" (?)
 d) El personaje que blande la maza ante sus víctimas.
 De: Gauntier, 1993, 42-43.



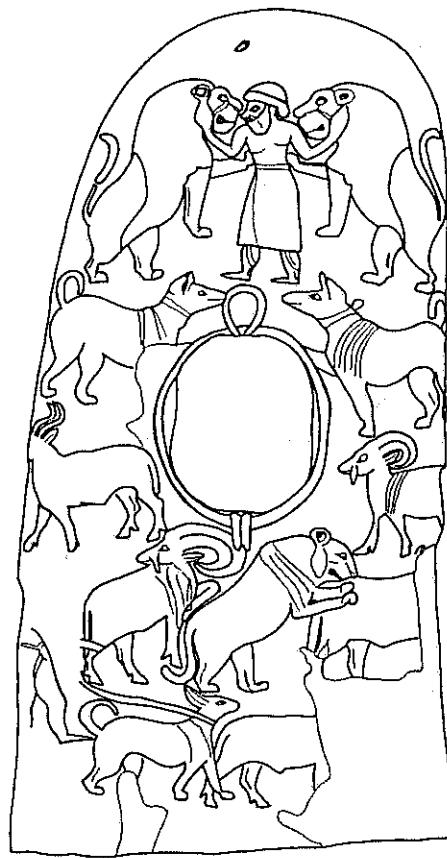


Fig. 8

Iconografía del mango de cuchillo de Dyebel-el-Araq
De: Czichon, M. y Sievertsen, U., Aspects of Space and Composition in the Relief Representations of the Gebel el-Arak Knife-Handle, *Archéo-Nil* 3, 1993, 52.

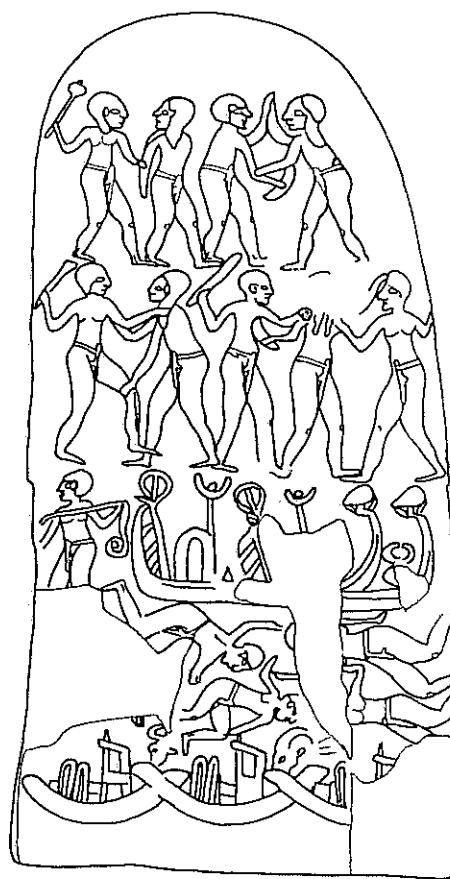
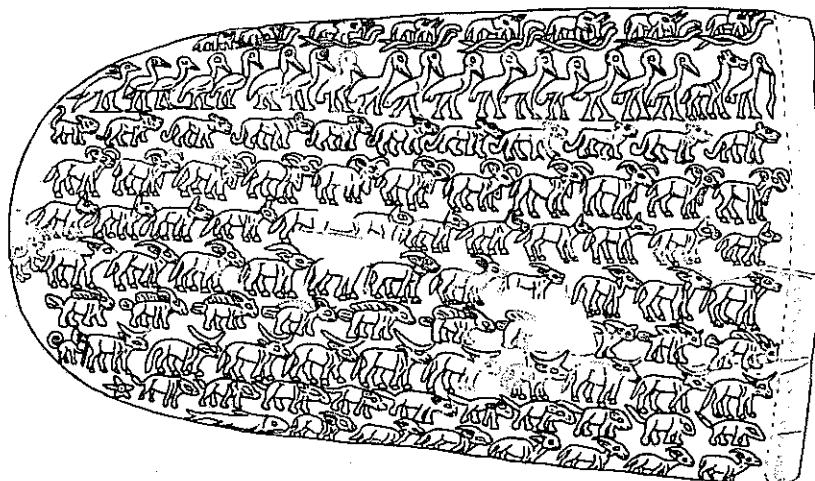
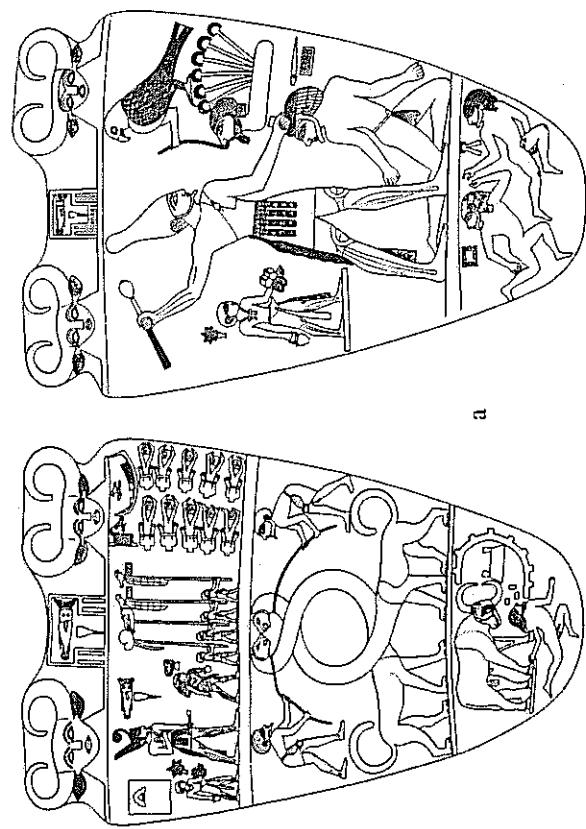


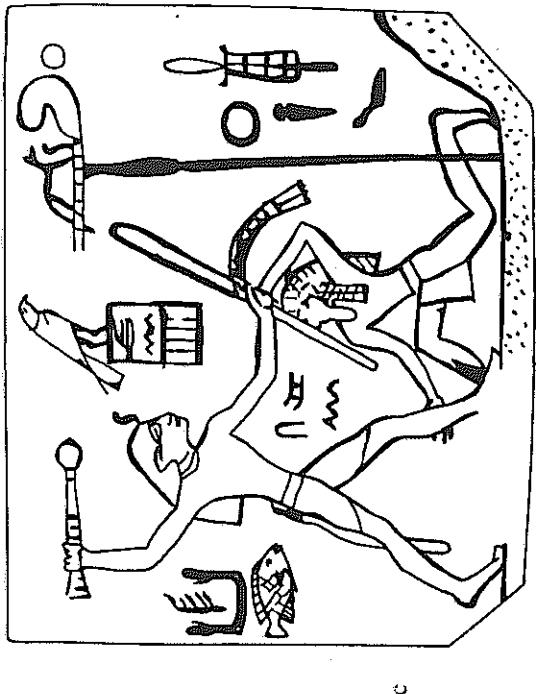
Fig. 9

Iconografía de una cara del mango de cuchillo de Brooklyn.
De: Davis, W., *Masking the Blow. The Scene of Representation in Late Prehistoric Egyptian Art*, Berkeley, 1992, 49





a



c

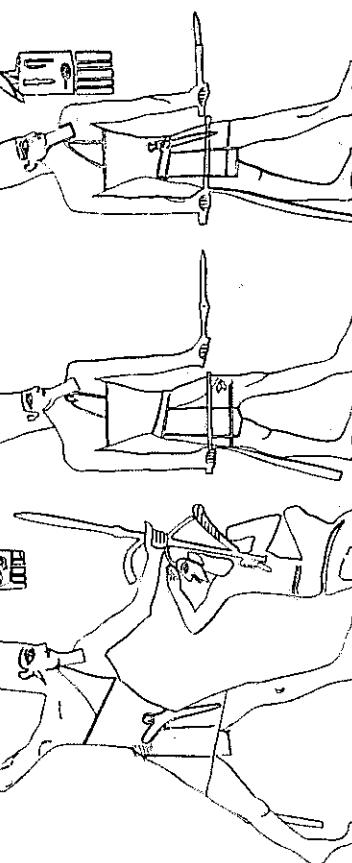
Fig. 10

a) Paleta de Námer (I Dinastía).
De: Midant-Reynes, 1992, 230.

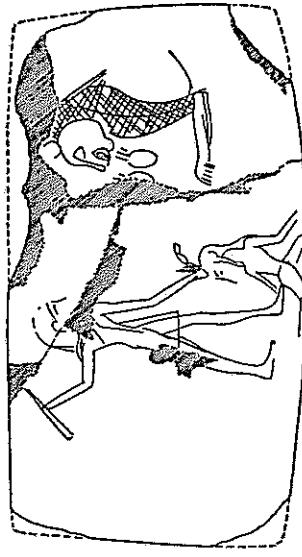
b) Paleta de Dyer (I Dinastía).
De: Emery, 1961, 60.

c) Tabilla de Udimu (I Dinastía).
De: Spencer, A.J., *Catalogue of Egyptian Antiquities in the British Museum, V: Early Dynastic Objects*. Londres, 1980, pl. 53.

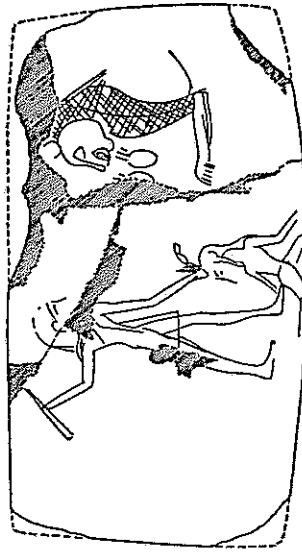
d) Grafito de Semerjet en el Sinaí (I Dinastía).
De: Vandier, 1952, 857.



d



b



b)

c)

d)

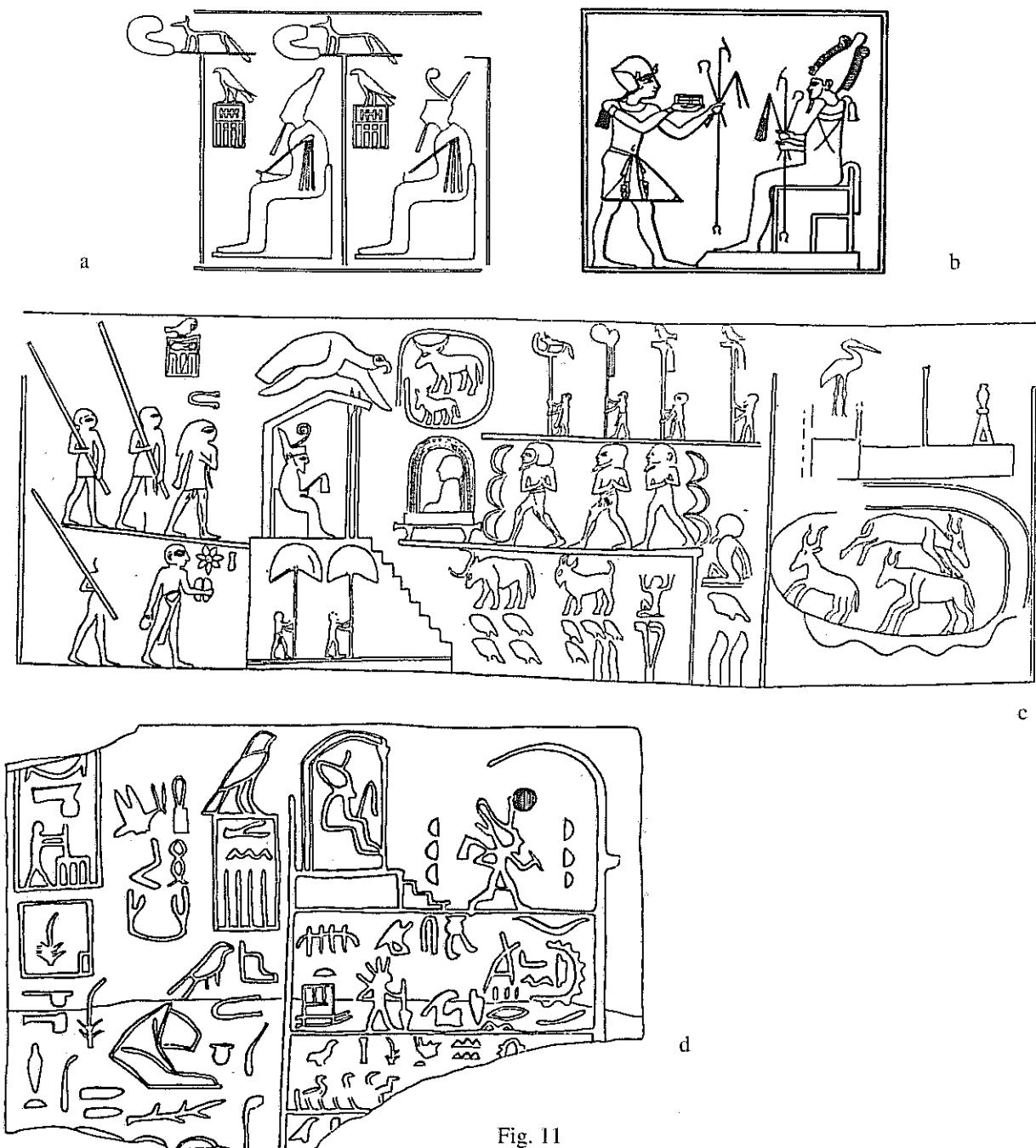


Fig. 11

a) Fragmento de un sello de Dyer (I Dinastía).

De: Rice, 1990, 81 (fig. 37).

b) Escena de ofrenda real a Osiris entronizado (Reino Nuevo).

De: Budge, 1991, I, 263.

c) Iconografía de la cabeza de maza de Nármer (I Dinastía).

De: Porta, G., *L'architettura egizia / delle origini in legno e materiali leggeri*, Milán, 1989, tav. XXII.

d) Tablilla del *heb. Sed* de Udimu (I Dinastía).

De: Porta, *cit.*, tav. XXII.

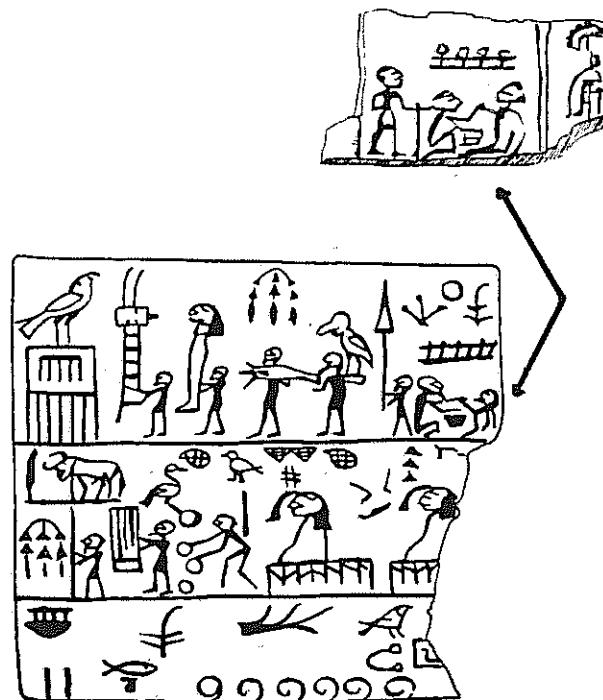


Fig. 12
Tablillas “del sacrificio humano” de Aha (fragmento) y Dyer (I Dinastía).
De: Vandier, 1952, 835 y 845.

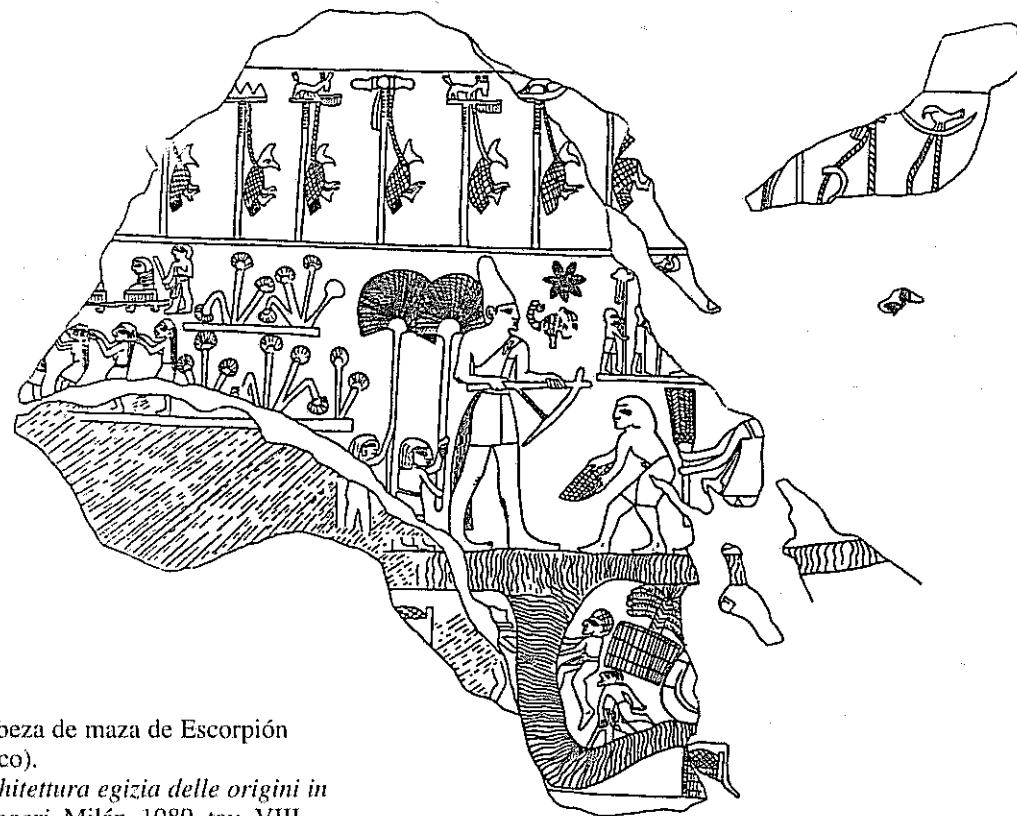


Fig. 13
Iconografía de la cabeza de maza de Escorpión
(fines del Predinástico).
De: Porta, G., *L'architettura egizia delle origini in legno e materiali leggeri*, Milán, 1989, tav. VIII.

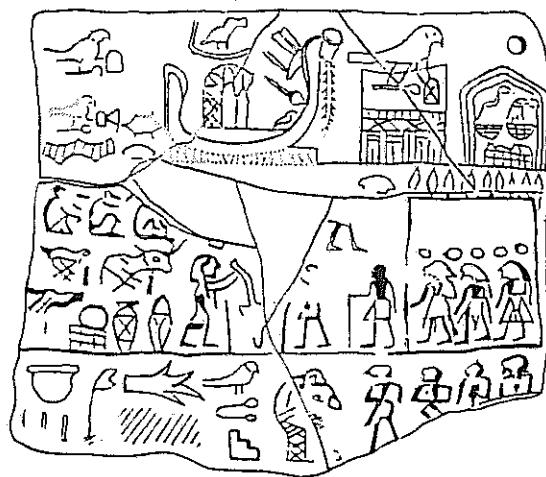


Fig. 14
La llamada tablilla de Nagada (rey Aha, I Dinastía).
De: Porta G., *L'architettura egizia delle origini in legno e materiali leggeri*, Milán, 1989, tav. XXV.

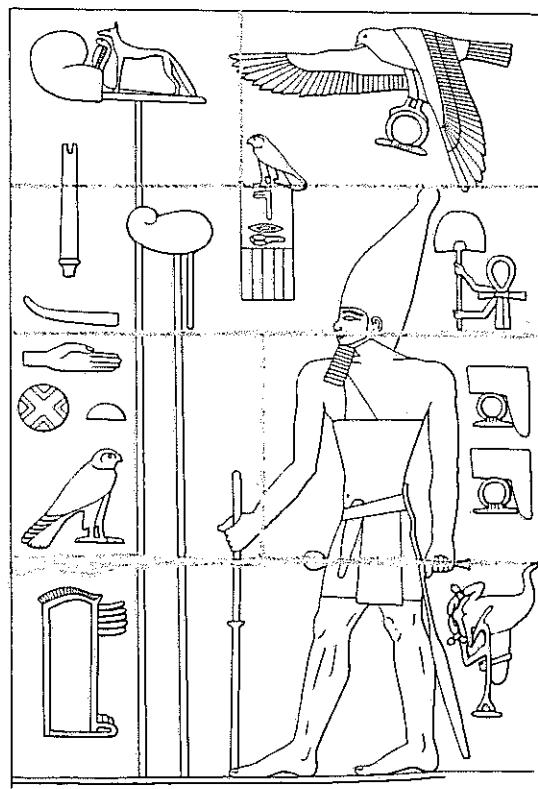


Fig. 15
Estela funeraria de Dyeser (tumba de la pirámide, Saqqara, III Dinastía).
De: Kemp, 1989, 58.