

África y Egipto: la realeza divina en su contexto africano

Trabajo realizado por Fernando Melo Sánchez
Trabajo dirigido por Miguel Ángel Molinero Polo

Universidad de La Laguna
Facultad de Humanidades
Departamento de Geografía e Historia
Grado en Historia

2015

De algunas tribus del alto Nilo sabemos que no tienen reyes en el sentido corriente de la palabra: las únicas personas que ellos reconocen como tales son los reyes de la lluvia, Mata Kodou, que están acreditados como poderosos para darla en su época apropiada (...) Así que cuando llegan los días finales del mes de marzo, cada cabeza de familia busca al rey de la lluvia y le ofrece una vaca para que pueda hacer que las benditas aguas del cielo se viertan sobre los pardos y mustios campos. Si no caen los chaparrones la gente se reúne y exige que el rey les dé la lluvia, y si el cielo continúa sin nubes, le rajan el vientre, en el que creen que el rey guarda las tormentas.

(J.G. Frazer, *La rama dorada*).

En cierta etapa de la sociedad primitiva el rey o sacerdote está dotado, según creen, de virtudes o poderes sobrenaturales o es la encarnación de una deidad y, de acuerdo con esta fe, se le hace responsable de los malos tiempos, cosechas fracasadas y otras calamidades parecidas. En algún grado parece presumirse que el regio imperio sobre la naturaleza, actúa mediante actos concretos voluntarios y, en consecuencia, si agobia la sequía, el hambre, la peste o las tormentas, el pueblo atribuye su mala suerte a la negligencia o culpa de su rey y le castiga con palizas y encadenándole, si sigue obstinado, con el destronamiento y la muerte.

(J.G. Frazer, *La rama dorada*).

El rey (de Ghana) se cuelga del cuello y de los brazos joyas de mujer. Se cubre la cabeza con altos y puntiagudos bonetes, adornados con oro, alrededor de los cuales enrolla un turbante de algodón muy fino. Concede audiencias y escucha las quejas bajo una cúpula.

(Al-Bakri, *Description de l'Afrique*)

Resumen

Desde que Frazer publicó en 1880 su *magnum opus*, *The Golden Bough*, en la cual sentó las bases teóricas de la institución de la realeza divina, entendida como un fenómeno global, ha habido un interés historiográfico, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo pasado, por este tema. En este trabajo se analizará una de sus múltiples manifestaciones, la africana; que desde hace unas décadas se ha visto como una expresión propia de ese continente, lo que le ha conferido unas características genuinas que la distingue de otras. Además, se verá cómo ha tratado la disciplina histórica el estudio de este hecho. Finalmente, se tratará de ver las similitudes entre las monarquías divinas africanas y la egipcia, entendida por la historiografía tradicional como la principal, en tanto que era producto de una civilización.

Palabras clave: Realeza divina, África, Egipto antiguo, sustrato, Frazer.

Abstract

Since 1880 Frazer published his magnum opus, *The Golden Bough*, in which lays the theoretical basis of the institution of divine kingship, understood as a global phenomenon, historiography has shown interest in conducting more in-depth analysis of this subject. This essay will analyze one of its many manifestations, African divine kingship. It has been seen as a self-manifestation of that continent since a few decades ago, a fact that has given it's own characteristics that differentiate it from the rest of the world expressions. In addition, it will be seen how historical discipline has studied this subject. Finally, it will be attempted to see similarities between African and Egyptian divine kingship, understood by traditional historiography as the principal, given that it was the product of a civilization.

Keywords: Divine kingship, Africa, Ancient Egypt, substratum, Frazer.

Índice

I. Introducción.....	5
II. Entendiendo las religiones tradicionales africanas	8
III. Definiendo la realeza divina	11
IV. Teorías del sustrato pan-africano.....	14
IV.1. Difusionismo.....	14
IV.2. Sustrato	16
V. La realeza “simbólica” y la realeza “compleja”	18
VI. Las realezas divinas africanas.....	19
VI.1. Los orígenes.....	19
VI.2. La potencia cósmica y el regicidio	24
VI.3. Las prohibiciones y el ceremonial regio	27
VI.4. Ceremonias y festivales de la realeza	29
VII. La realeza sagrada egipcia.....	30
VIII. Conclusiones	35
IX. Bibliografía.....	37

I. Introducción

El origen, la definición y el desarrollo de las monarquías divinas africanas es un tema realmente complejo, que desde hace unas décadas está siendo objeto de interés por parte de la historiografía africanista. El fenómeno de la divinización del rey es hoy en día, aún después de más de un siglo de la publicación de la obra de Frazer, un tema en ciernes, bastante desconocido y marginal a pesar del esfuerzo llevado a cabo por la disciplina histórica para analizarlo. La historiografía, en líneas generales, se ha centrado en el estudio de la realeza egipcia desde una perspectiva evolucionista, es decir, viendo en Egipto el origen de esta, en tanto que era cuna de una importante civilización y, por lo tanto, fuente de la misma; mientras que en otras ocasiones ha sido la zona próximoriental el foco de nacimiento y difusión. Sea como fuere, no han sido pocas las obras que se dedicaban a alimentar la influencia Egipto-Oriente Próximo o viceversa, viendo un origen en estas civilizaciones en razón al hecho de ocupar el escalón más alto dentro de esa línea evolutiva que planteaban los autores del siglo XIX. Sin embargo, en las últimas décadas ha habido un renovado interés desde la africanística, especialmente, por intentar investigar esta institución, buscándole unos orígenes no tan “civilizados”, utilizando la jerga evolucionista, sino más “primitivos”. Fruto de estas investigaciones son los trabajos de Evans-Pritchard, de Heusch o Cervelló, a partir de los cuales la historiografía ha establecido principios teóricos más precisos para entender mejor este fenómeno. De este modo, se ha llegado a la conclusión de que las monarquías divinas manifestadas en África son un producto genuino de ese continente y que, por tanto, no beben de influencias exteriores, entendiéndose por esto Oriente Próximo. En este sentido, los estudios que buscaban un posible origen asiático o egipcio ya no parecen tener cabida, ya que se cree que son dos fenómenos opuestos. Además, si se acepta esta manifestación cultural como algo propiamente africano, parece que se vuelve una obligación preguntarse por su origen. Hoy en día parece estar aceptado que no fue Egipto el foco creador y originario de esta institución, sino que se trata de lo que la investigación ha denominado un “hecho de sustrato”, es decir, un elemento cultural propio de las culturas de África y común a todas ellas, por lo que es susceptible de darse en cualquier sociedad de ese continente. El sustrato ha sido definido por la historiografía como una suerte de fondo común cultural, que engloba todas las características culturales africanas y, que por tanto, puede surgir en cualquier sociedad del continente negro (independientemente de su grado de complejidad), del momento

histórico en el que se desarrollen las sociedades (de hecho en pleno siglo XXI sigue habiendo monarquías divinas¹) y de la situación geográfica en la que se encuentren. No obstante, el hecho de que los mismos fenómenos puedan reproducirse a lo largo del territorio africano no supone que las manifestaciones sean idénticas, sino que pueden variar en mayor o menor medida en función de las sociedades en las que aparecen. Esto es un hecho que se verá a lo largo del trabajo, puesto que no fueron iguales las monarquías que aparecieron en las sociedades segmentarias centro-africanas que la manifestada en el Egipto unificado o en los grandes imperios medievales, a pesar de que la historiografía les haya dado el mismo nombre.

Si se tuviera que hacer una síntesis de lo que ha dicho la historiografía en torno a esta cuestión se debería comenzar por Frazer y su obra *La rama dorada*, ya que fue la que sentó las bases teóricas. Frazer entendió la figura del rey-dios como un símbolo, un “hacedor de lluvia” y, por tanto, asegurador de la fertilidad y abundancia. Este, vio la monarquía divina como un elemento característico de una fase cultural particular; suponía que las sociedades “primitivas”, siempre en continua tensión por los problemas agrícolas, pusieron su fe en un personaje dotado de potencia cósmica, lo que les permitía asegurar la abundancia de cosechas y el bienestar del reino. Además, a través de su muerte, en caso de hacer peligrar el orden cósmico por deterioro físico o mental, volvía a garantizar el bienestar. Desde ese preciso instante las reformulaciones teóricas en torno a este tema no han dejado de sucederse, dándole unas veces más importancia al papel simbólico del rey y, por ende, a la propia figura real a la que se dota de un halo mágico/místico, en tanto que era el garante del bienestar del reino (teoría frazeriana). Sin embargo, en otros momentos esta teoría ha sido rebatida y ha sido en la institución y no en el monarca donde se ha puesto el énfasis; esto ha posibilitado hacer explicaciones más funcionalistas que simbolistas, es decir, se ha puesto el acento en la política, por lo que el papel del rey pasa a ser totalmente secundario y lo que pasa a primer plano es la institución de la monarquía. Este es el punto de partida del trabajo de Evans-Pritchard sobre los shilluk y la postura que dominó durante parte del siglo pasado (Jones, 2005: 5169-5170).

Por último, ha habido un nuevo interés en retomar la teoría de Frazer entre los sectores neofrazerianos, que en los últimos años del siglo pasado y todavía en los

¹ Se encuentra un trabajo interesante, de carácter etnográfico, sobre una monarquía sagrada del siglo XXI en Tomàs, 2009, pp. 71-87.

primeros de este han reanudado el estudio de la institución en términos simbólicos. Estos, entienden que las sociedades africanas con reyes divinos generan la existencia de este personaje porque les sirve como eje cósmico, como garante del orden, de la fecundidad, de la fertilidad y la abundancia, por lo que el rey es asociado con el país de manera que lo que le sucede al territorio tiene una repercusión en el monarca y viceversa (Cabrillana, Piera, 2003: 80). Este parece ser el principio del que parte Cervelló en su obra, *Egipto y África: origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*, que es probablemente una de las monografías sobre las realezas divinas africanas y la egipcia más destacadas que hay en lengua española. Además, ha servido de eje para este trabajo en tanto que repasa los presupuestos teóricos que han guiado el estudio de esta institución, desde Frazer hasta las teorías neofrazerianas más recientes. Asimismo, Cervelló propone un modelo explicativo tanto para el origen de la realeza divina egipcia como para el de las africanas.

No obstante, aceptar las premisas frazerianas implica asumir interpretaciones en muchos casos carentes de base documental. Desde la segunda mitad del siglo pasado hasta ahora la historiografía se ha afanado en buscar los orígenes de esta institución, a la que anclan al Neolítico, sin fuentes que permitan afirmarlo. En este sentido se encuentra la obra de Cervelló, que parte de ciertos presupuestos teóricos a los que no se ha conseguido dar respuesta. Sin embargo, asumir estos presupuestos teóricos supone un grave problema ya que las fuentes, arqueológicas en este caso, son inexistentes. Cervelló, se vale de la reconstrucción de Eliade, en la que explica las religiones neolíticas, para justificar su hipótesis de trabajo. Por lo tanto, a partir del texto de Eliade ha pretendido anclar el origen de las monarquías divinas africanas y de la egipcia al Neolítico, pero sin una base documental que lo respalde y además, con un elevado número de problemas interpretativos. No obstante, su obra es una de las principales referencias en este campo y su modelo teórico tal vez pueda arrojar luz en el futuro, siempre y cuando las fuentes lo respalden.

En cuanto a la aplicación del objeto de estudio, también se ha producido un viraje desde el punto de vista historiográfico. Hasta mediados del siglo pasado, los trabajos se centraban en el análisis de la realeza divina en los grandes estados y en perspectiva comparativa. En estos términos se encuentran obras como la de Eva Meyerowitz: *The divine kingship in Ghana and Ancient Egypt* (1960); Geoffrey Parrinder: *Divine kingship in West Africa* (1956) o *West African religion: A study of the beliefs and practices of Akan, Ewe, Yoruba, Ibo, and kindred peoples* (1949); la

monumental obra de Ki-Zerbo: *Historia del África Negra* (1974) o la colección en 5 volúmenes de la *Cambridge History of Africa* (1975-1986).

Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo pasado y, especialmente, en las primeras décadas de éste se ha asistido a una proliferación de estudios basados en trabajos etnográficos. Uno de los pioneros en este campo fue Evans-Pritchard, al que se hacía referencia más arriba, con su trabajo sobre los shilluk. Este nuevo método de análisis ha permitido afirmar a la historiografía, que esta institución no es solo un producto de sociedades muy complejas sino que su aparición puede darse en cualquier tipo de sociedad, al menos en el contexto africano. Además, la etnografía ha sido el recurso empleado para, en una suerte de analogía, extrapolar este fenómeno al Neolítico en razón a la semejanza que pudieran existir entre las sociedades segmentarias y neolíticas.

II. Entendiendo las religiones tradicionales africanas

Para llegar a comprender de manera más precisa los elementos que caracterizan las religiones africanas y con ello la monarquía divina, en tanto que un elemento más de esta religiosidad, es necesario partir de una serie de presupuestos teóricos que ayuden a entender los entresijos de un hecho tan complejo. La disciplina histórica, ayudada por la antropología, ha establecido una serie de epígrafes que parecen ser consustanciales a todas las religiones tradicionales africanas y que Brian Morris, entre otros autores, divide en: Dios Supremo, divinidades, ancestros, medicina y brujería (Morris, 2009: 191-197). No obstante, Jacob Olupona añade a ellos: las cosmologías y los mitos de origen (Olupona, 2014: 1). Es necesario analizar y entender estos puntos para poder comprender las religiones africanas en su totalidad.

El primer elemento del que se debe partir, es de la cosmovisión. En África, como norma general, no hay disociación entre lo sagrado y lo secular puesto que se influyen mutuamente, por ello es difícil entender las religiones tradicionales africanas si se lleva a cabo una división de esferas entre religión y política. La separación Iglesia-Estado no es posible, en tanto que las creencias religiosas permean todos los aspectos de la vida; nacimiento, muerte, matrimonio, dinámicas familiares e incluso la política. De hecho, en muchos casos los jefes políticos eran considerados semi-divinos o divinos, como es el caso que nos ocupa en el trabajo (Olupona, 2014: 2).

La religión en África da de lado la pugna entre esfera pública y privada, atribuyendo un mayor énfasis al orden moral y social en las familias, clanes y linajes, hasta tal punto que permea en los asuntos diarios y las conductas de las sociedades. Las sociedades africanas más tradicionales emplean dos clases de moral: la que incumben a la conducta individual y aquella que gobierna lo social y las relaciones comunitarias. La moral comunitaria además, dicta códigos de conducta a nivel familiar que ayudan a mantener el orden en las sociedades. Además, suelen dar un origen sobrenatural a los códigos de conducta, creyendo que provienen de los espíritus, dioses y ancestros. Normalmente, las comunidades mantienen estas normas a través del cumplimiento de tabúes y prácticas rituales dirigidas por sacerdotes, reyes o jefes. Estas religiones luchan por la salvación mundana, medida en términos de salud, riquezas y descendencia, mientras que al mismo tiempo mantienen un contacto cercano con el reino de los ancestros, espíritus y dioses, que juegan un papel fundamental en el mundo terrenal. La prosperidad agrícola y de la sociedad, la vitalidad y la fertilidad son los objetivos centrales de la religión, incluso las adversidades vitales informan de las concepciones africanas sobre el universo (Olupona, 2014: 2-3).

Las tradiciones religiosas africanas se caracterizan por su flexibilidad, posible, en parte, por su carácter oral en oposición a los textos escritos, lo que permite que las tradiciones sean mantenidas de manera común y que, en momentos puntuales, puedan ser cambiadas en respuesta a las experiencias y necesidades de la comunidad que las crea. El énfasis de estas, se encuentra en el núcleo de sus creencias (ancestros, divinidades y mitos) más que en unas enseñanzas doctrinales. Los mitos sagrados, especialmente aquellos que explican la creación del universo o la naturaleza y estructura del mundo, describen hechos significativos y destacan a los actores centrales de una particular cosmovisión. Estas historias sagradas no son estáticas, sino que sufren continuas reinterpretaciones de generación en generación (Olupona, 2014: 5).

Por lo tanto, se puede decir que el mito es la narración considerada por un pueblo como sagrada, donde se describe parte de su cosmovisión y que además, proporciona una información valiosa sobre las costumbres, tradiciones, creencias y prácticas de una sociedad. En este sentido, hay una gran variedad de relatos míticos que muestran la diversidad de motivos, significados y funciones de las tradiciones orales africanas. Hay historias sobre el origen de las sociedades africanas; mitos sobre la mortalidad humana y el origen de la muerte, incluso explicaciones sobre cómo los rituales se empezaron a llevar a la práctica. De manera más específica, hay diferentes

variedades de mitos cosmogónicos que definen el mundo creado, la gente y las instituciones culturales y sociales. Estos mantienen su influencia en las sociedades contemporáneas, que los consideran una fuente de conocimiento y la base de su existencia y conducta moral (Olupona, 2014: 6).

Un elemento capital para poder entender la dinámica de los mitos es el tiempo, que es entendido en una doble vertiente. Por un lado, está el tiempo lineal, es decir, aquel que contabiliza los minutos, horas, años. Por el otro, el cíclico en el que los eventos se repiten indefinidamente. Esta última categoría es la empleada para llevar a cabo los ceremoniales y rituales que se producen en ocasiones especiales o bien en ciertos momentos, determinados por un líder religioso a través de la adivinación o siguiendo un calendario ritual. Lo que parece claro es que estos eventos dependen de la noción cíclica del tiempo, puesto que coinciden con la renovación cósmica del tiempo (Olupona, 2014: 7-8).

Un hecho igual de importante dentro de las religiones africanas, en tanto que ayudan a configurarlas son: los dioses, espíritus y ancestros. Son elementos vitales en la cosmovisión africana ya que son tenidos como agentes activos en la creación del mundo. Según esta, eran los dioses quienes habitaban un mundo primitivo creado para los seres humanos, además los influenciaban en su vida diaria. Sin embargo, llegados a este punto, es necesario hacer un pequeño alto para distinguir entre las divinidades y el Dios Supremo, considerado según la cosmovisión africana como el ser más poderoso, anterior a todo y con un origen desconocido. Este ser encarna la idea de vida, de abundancia, del éxito en las reproducciones humanas y la fertilidad de la tierra. No obstante, es preciso matizar esta afirmación, puesto que no en todas las sociedades la relación entre las divinidades y el Dios Supremo eran idénticas. Algunas cosmogonías veían al Dios Supremo como el ser creador de todo; mientras que en otras, esta deidad primigenia, a pesar de tener la potencia creadora, se apartaba dejando a cargo del nacimiento y mantenimiento del mundo a divinidades menores (Olupona, 2014: 20-22)

El último elemento, lo constituyen los ancestros y su papel en el mundo de los vivos. Tienen una labor fundamental en el reino humano y en los rituales, puesto que a través de ellos se busca éxito o buena fortuna. Hay numerosos ejemplos que muestran la interacción entre los vivos y los ancestros. Por ejemplo, la presencia de estos en los ritos de paso de los vivos (el nacimiento, el matrimonio, la muerte o los de entronización, como se verá más adelante). Estas transiciones no son exitosas sin su asistencia y apoyo, que aseguran y garantizan el éxito frente a las fuerzas del mal,

siempre acechantes, que pueden afectar a la continuidad de la vida humana y el orden cósmico (Olupona, 2014: 28).

III. Definiendo la realeza divina

Para poder analizar y entender por completo la institución de la realeza divina se debe partir de varios principios metodológicos. En primer lugar, es necesario dejar a un lado los prejuicios y la visión occidentalizante que ha primado durante mucho tiempo en los trabajos cuyo objeto de estudio se ha situado fuera de Occidente, especialmente en los africanos. En segundo lugar, se debe partir de la base de que África es una unidad independiente, por lo tanto, es necesario limitar las comparaciones con otros territorios para poder comprender de manera más precisa los fenómenos allí surgidos. Por último, es conveniente entender este territorio como una entidad creadora de los principios culturales de los que participa (teoría del sustrato de la que se hablará más adelante).

No obstante, partir de estos principios obliga a aclarar ciertas cuestiones en torno a la monarquía divina que pueden, y deben, arrojar luz a este trabajo. En primer lugar, la africanística entiende las monarquías divinas africanas como un producto netamente africano, por lo tanto, buscar sus orígenes en Oriente Próximo argumentando la proximidad geográfica y/o cronológica está fuera de lugar. Al ser un producto genuinamente africano goza de unas características diferentes, hipotética raíz neolítica (a pesar de la falta de pruebas que lo confirmen) o su asociación a sociedades menos complejas. Cuando se habla de monarquía divina en otros ámbitos, se parte de la base de que su nacimiento se encuentra ligado a sociedades muy complejas², lo que permitía a un personaje relevante dotarse de unas prerrogativas superiores al resto de los habitantes de una comunidad y por tanto, estar en condiciones de convertirse en un ser divino, trascendente. Sin embargo, en África parece haber documentadas monarquías divinas en sociedades segmentarias, es decir, en grupos poblacionales vinculados mediante relaciones de parentesco y sin una estructura política y burocrática centralizada, como es el caso de los shilluk altonilóticos.

Aún incluso partiendo de estos principios metodológicos, dar una definición a esta institución puede resultar algo complejo. Una definición que puede resultar apropiada es la que ofrece Giovanni Filoramo en su *Diccionario de las Religiones*. No

² Redman, 1990, cap. 7, consigue dar una explicación bastante completa sobre el proceso de complejización social.

obstante, a pesar de que parezca adecuada, en ciertos puntos no resulta del todo exacta y por lo tanto, debería ser revisada:

La institución del monarca divino se halla en casi toda África junto a otras distintas formas tradicionales de autoridad. Por su gran difusión y la extraordinaria riqueza de implicaciones simbólicas que la caracterizan en las culturas negras subsaharianas, se sitúa entre los fenómenos políticos que los africanistas más destacados nunca han dejado de investigar. La monarquía sagrada, probablemente heredada del mundo cultural del Egipto faraónico a través de los reinos nubio-aksumitas, se extendió por el África negra integrándose en diferentes ámbitos culturales, en pueblos de economía agrícola, agrícola-pastoril y pastoril. La monarquía sagrada africana presenta una estructura político-simbólica compleja y multiforme, cuyo fin principal es el incremento de las fuerzas productivas y reproductoras mediante la identificación del grupo social con una figura soberana que, a un mismo tiempo, es garante del orden y manifestación del desorden. Criatura mortal e inmortal, el rey-dios posee un poder mágico-religioso de naturaleza ambivalente: benéfico y maléfica. Los rasgos que caracterizan y dan unidad a la monarquía divina, son la absoluta diferencia y distancia entre la persona del rey y su pueblo, el carácter de microcosmos de la figura real, su unicidad dentro de la dualidad de su naturaleza, y la propiedad de vivir a un tiempo en la historia y el mito por el hecho de ser persona y símbolo. La maquinaria simbólica de la monarquía sagrada se activa dentro de un articulado y rígido sistema ceremonial y alegórico, que envuelve al rey en una red de prohibiciones que culminan en la muerte ritual de su persona. Otros signos distintivos del monarca divino, como la creencia en su origen remoto y la práctica legalizada del incesto, sirven para acentuar la posición extraordinaria de esta figura. Dicho aspecto alcanza su máximo relieve en las ceremonias de entronización y sepultura del soberano, en las que se manifiesta la relación mística que une al rey-dios con su pueblo, sostenida por mitos que constituyen la base de una de las formas de cohesión más poderosas que conoce el África tradicional (Filoramo, 2001: 471).

Los puntos débiles de esta definición son: en primer lugar, sus orígenes y difusión que parecen no ser tan claros como los que propone Filoramo. No hay evidencias claras que prueben una difusión Egipto-África, así como un origen egipcio, cuestión que plantea aún hoy en día muchos interrogantes. En segundo lugar, por lo que respecta a la institución en sí, su definición no es tan unitaria ya que a pesar de que presenta similitudes a lo largo de todo el continente africano, son también bastantes las

diferencias que se pueden ver entre ambas, siendo quizás la más característica la que tiene que ver con la ostentación del poder. En el caso de las monarquías africanas, el papel del rey era más simbólico, “fetiche” en palabras de Luc de Heusch³, que político. En Egipto, el monarca además de ser el acaparador de la energía cósmica que permitía el mantenimiento del bienestar de la sociedad (ya que aseguraba las inundaciones, la fertilidad de las tierras, etc.), acumulaba prerrogativas político-militares terrenales, pero en estrecha vinculación con el cosmos; ya que mientras que había dioses que mantenían el orden frente al caos cósmico⁴, el rey, encarnado como la divinidad garante del orden, era el responsable de mantener a raya el caos terrenal, que podía ser desde revueltas internas a conflictos bélicos.

Si se atiende a este hecho, la historiografía ha dividido la monarquía divina en dos grupos: la monarquía divina simbólica o “fetiche”, propia de organizaciones socio-políticas poco complejas; y la monarquía divina “compleja”, término acuñado por J. Cervelló. Este, entiende que el monarca no solo ostenta la potencia cósmica que garantiza el bienestar y la fertilidad, sino también el poder político-militar. Esta última forma de monarquía es la propia de sociedades más complejas (estados), y que no solo se dio en Egipto, sino además en otras como en el caso de Ghana, Benin, Kanem-Bornú y todos los imperios medievales africanos.

A partir de estas premisas cómo ha caracterizado la historiografía esta institución africana. En primer lugar, como un producto genuinamente africano, es decir, con un origen en ese continente, lo que la diferencia del resto de las realezas divinas. En segundo lugar, se cree que es susceptible de manifestarse en cualquier tipo de sociedad, tanto en estados como en sociedades segmentarias; a diferencia del resto de las monarquías divinas documentadas, cuyos orígenes y manifestaciones están asociados a la aparición de estados. A raíz de estas conclusiones, la disciplina histórica ha asumido que el rey divino ocupa ese cargo, en tanto que es aquel que detenta un poder sobre la naturaleza; es considerado un aglutinador cósmico y social; es una suerte de fetiche de cuyas acciones y curso de vida dependen la armonía y la prosperidad universales. Por ello, es víctima de una severa regulación de su comportamiento y sacrificado (regicidio ritual, elemento documentado solamente, al menos de momento, en las realezas divinas africanas) cuando sus poderes decaen por vejez, enfermedad o

³ de Heusch, 1997, 213-214

⁴ Se pondrá como ejemplo el caso egipcio en el que Horus, que representa el orden, se enfrenta a Seth, que representa el caos, para mantener el equilibrio cósmico.

cualquier otra circunstancia entendida como un impedimento, con objeto de asegurar que el mundo y la sociedad no decaigan a su vez.

IV. Teorías del sustrato pan-africano

Conectando con lo anteriormente dicho, una de las cuestiones más escabrosas y complejas, que aún queda por resolver, es el de los orígenes de las manifestaciones culturales africanas/egipcia. Ya viene de largo un debate entre la principales teorías que se han empleado para poder explicar este fenómeno, en este sentido se recogerán aquí las dos principales, que parecen haber ocupado la historiografía desde el siglo XIX hasta la actualidad, en una breve síntesis⁵.

IV.1. Difusionismo

Es la teoría que ocupó todas las explicaciones durante finales del siglo XIX y la primera mitad del XX, de acuerdo con los postulados ideológicos y teóricos del imperialismo y del colonialismo europeo, que permeaban el pensamiento histórico y etnográfico; lo que permitió a la historiografía explicar las similitudes vistas entre las diferentes culturas africanas a través del difusionismo. Según el pensamiento colonial, existían culturas o “razas” superiores, difusoras de “civilización”, e inferiores que requerían de las primeras para progresar. Esto se proyectó al pasado, a todas las regiones y épocas, y muchas culturas se explicaron por la irrupción de elementos procedentes de núcleos primarios y difusores de civilización, es decir, por aculturación debida a agentes exógenos (Cervelló, 2001: 81-82).

Durante el siglo pasado hubo ciertos trabajos que trataron de explicar las similitudes Egipto-África en términos difusionistas en una doble vertiente. Por un lado, autores como Delafosse (1900) o Seligman (1932), hablaban de un difusionismo Egipto-África, en el que Egipto era la matriz y África el receptor de esas ideas importadas, a pesar de que hubo otros como Naville (1913)⁶ que proponían lo opuesto, es decir, un contacto África-Egipto (Cervelló, 2001: 82-87).

Llegados a este punto, sería conveniente dedicar algunas líneas al proceso por el cual se fue configurando el planteamiento difusionista, que imperó en las

⁵ Para un análisis más pormenorizado: Cervelló, 1996, pp. 33-109.

⁶ Naville, 1913, pp. 47-65.

interpretaciones hasta la mitad del siglo pasado y que aún hoy en día goza de cierta presencia. Solo hace falta fijarse en la definición que se ha dado en el tercer punto al concepto de monarquía divina y ver la fecha de publicación. Se trata de una obra publicada al español en 2001, pero cuya primera edición es de 1993, es decir, hasta finales del siglo pasado se recoge en un prestigioso diccionario de religiones una definición más que desfasada, planteada en términos difusionistas, que como ya se dijo, parten de un origen y foco de difusión egipcio.

Entre los trabajos que pretendían buscar un origen egipcio en el resto de África destaca el de Delafosse⁷. Este planteaba, básicamente, que el número de coincidencias tan grande que él había encontrado entre el Egipto antiguo y los baulé no podía ser casual, sino que tenía que haber una relación directa. En este sentido y debido a la importancia del Egipto antiguo como civilización, tuvo que ser esta última la que civilizara a los baulé y no al contrario. Cervelló argumenta que el deseo de buscar orígenes egipcios en el resto de África respondía a un interés injustificado de entroncar las culturas africanas en una civilización de prestigio como la egipcia, cerrando otras vías de análisis como pudiera ser una influencia opuesta, es decir, desde África hacia Egipto, de tal modo que esto ha llevado a la proliferación de ideas particulares y excluyentes. Otro de estos autores es Seligman⁸, quien señaló numerosos paralelismos entre el Egipto antiguo y el África camita y negra actual. Creía que, puesto que no aparecen negros en la iconografía de la Edad de la Pirámides (Reino Antiguo), tales similitudes debían explicarse por influencia de Egipto hacia África y no al revés (Cervelló, 2001: 82-83).

Estos son unos cuantos ejemplos, aunque se podrían citar algunos más pero todos con las mismas carencias, ya que la tesis difusionista tiene dos puntos débiles: el ideológico y el histórico-arqueológico. El difusionismo, como ya se dijo, parte de la idea de que hay civilizaciones transmisoras de culturas y otras receptoras, negando de este modo a estas últimas la capacidad de “autogestión histórica”. Por lo tanto, presupone el contraste entre auténticas civilizaciones y pueblos cuyas culturas arcaicas requieren de la aportación decisiva de las primeras para convertirse en tales. El colonialismo europeo está en la base de estas ideas y en este hecho consiste el punto débil del difusionismo desde el punto de vista ideológico. El segundo aspecto de la

⁷ Delafosse, 1900, 688-689.

⁸ Seligman, 1932, pp. 457-462.

crítica es el histórico-arqueológico. Es importante destacar que las vías de difusión consideradas por los difusionistas no cuentan con base arqueológica alguna. La presencia de material egipcio en el África interior es prácticamente irrelevante y los contactos comerciales documentados desde Egipto son puntuales y no admiten otras interpretaciones (Cervelló, 2001: 84-85).

Como ya se apuntó más arriba, no solo hay defensores de la difusión en un solo sentido, Egipto-África, sino que además algunos defendieron el polo opuesto, es decir, sitúan a África como el centro difusor y Egipto el objeto de difusión. En este sentido habrían movimientos poblacionales y, con ello, culturales hacia Egipto que contribuyeron a la formación de la civilización faraónica. En parte, estas premisas se han fundamentado en la arqueología. Especialmente han estado muy vinculadas a la evolución histórico-cultural del Neolítico y Predinástico egipcio. Hubo un interés en atribuir a movimientos poblacionales los paralelismos detectables en algunos aspectos de la cultura material de las sociedades neolíticas del valle del Nilo. De esta manera, la bibliografía empezó a llenarse de sugerencias, a propósito de la procedencia de la cultura egipcia y la arqueología se convirtió en la prueba concluyente para terminar de justificar la explicación difusionista (Cervelló, 2001: 85-86).

IV.2. Sustrato

Junto a estas explicaciones difusionistas de los orígenes de las civilizaciones egipcia y africana y a raíz de las similitudes que parece haber, desde comienzos del siglo XXI se han venido postulando ideas alternativas, de carácter autoctonista, basadas en la noción de una evolución autónoma y paralela de las culturas a partir de una base común, es decir, en la idea de sustrato. Entre los aspectos más destacados de esta teoría están los que se refieren a las coordenadas espacio y tiempo, puesto que son las que permiten hacer los trabajos comparados de una manera más fácil. En cuanto al tiempo, se pueden englobar a todas las civilizaciones africanas si se consideren vinculadas por sustrato, desde la Prehistoria hasta hoy, siempre y cuando se observen paralelismos significativos. Mientras que para el espacio, se hace necesario referirse al sustrato pan-africano, ya que el campo geográfico se extiende a toda el África boreal (Cervelló, 2001: 87-89).

En la actualidad, esta teoría está muy aceptada, sobre todo, en relación con las culturas prehistóricas y los orígenes de la civilización egipcia. Se trata de una teoría

autoctonista, puesto que concede mayor importancia a la dinámica interna de una sociedad que a posibles factores externos en la explicación del cambio histórico. No obstante, se diferencia del autoctonismo en que este último se concentra en la explicación del cambio particular de la dinámica interna de las sociedades, mientras que la teoría del sustrato busca responder al problema del proceso en paralelo, es decir, entre sociedades de base común detectable por los rasgos culturales que comparten (Cervelló, 2001: 92).

Se podría decir que el sustrato es un universo cultural común, que se nutre de la tradición directa y continuada, además de la complementariedad de las personas, sus actuaciones y el ámbito de esas realidades de la Historia que van más allá de los individuos, motivando y contextualizando las formas colectivas de actuación. De esta manera el sustrato se nos presenta en una doble vertiente: 1) el sustrato tradicional, que se produce cuando la transmisión de los rasgos es continua, de generación en generación, de tal modo que se va creando una tradición documentada. Es el caso de algunas realidades mentales o espirituales, más evidentemente, de las técnicas o realizaciones de la cultura material; 2) el sustrato latente, que se origina cuando la transmisión de los rasgos es discontinua, inconsciente, en el sentido de que no depende del quehacer directo de los individuos, sino de una suerte de subconsciente colectivo, de un trasfondo cultural latente que hace que cuando se dan ciertas circunstancias, las comunidades respondan de manera paralela. El rasgo cultural pan-africano que de forma más clara responde a este segundo tipo es nuestro objeto de estudio. La monarquía divina, ampliamente difundida en el espacio y en el tiempo, se encuentra desde el norte de África hasta el centro del continente y, desde el 4.000 a.C. hasta la actualidad (Cervelló, 2001: 92-94).

Sin embargo, uno de los principales problemas de esta teoría radica en el manejo de unidades de tiempo tan amplias. A la hora de trabajar bajo estas premisas, resulta sumamente complejo vincular culturas separadas por milenios, como puede ser el caso del Egipto faraónico y las culturas africanas actuales. De este hecho deriva lo que se ha llamado el “conservadurismo africano”, puesto que se ha llegado a la conclusión de que las culturas tradicionales africanas, al contrario que la civilización occidental, ha puesto todo el énfasis en la permanencia, en lo fijo y eterno. Este hecho ha permitido rastrear elementos culturales comunes en periodos diferentes y en territorios más o menos alejados. Por lo que se ha inferido que las civilizaciones africanas tienen una historia de

tiempos largos, que pone más el énfasis en la continuidad que en el cambio (Cervelló, 2001: 94-96).

V. La realeza “simbólica” y la realeza “compleja”

La diferencia entre las dos tipologías de realeza responde, principalmente, al tipo de organización socio-política y al alcance del papel del rey en ella, es decir, a los factores externos de la realeza, mientras que el denominador común son los factores internos, dicho de otra manera, el carácter cósmico del rey. Por un lado, están las sociedades que carecen de gobierno, en las que no hay divisiones marcadas de rango, estatus o riqueza y por el otro las sociedades en las que todo esto existe (Cervelló, 1996:174).

La historiografía ha visto en el rey simbólico el receptáculo de la potencia regeneradora, también se le ha identificado con las plantas nutricias y las aguas fecundantes. Además, se cree que a través de su muerte (regicidio) se garantiza la armonía universal y el bienestar de la comunidad. Por todo ello, está sometido a una serie de prohibiciones y limitaciones que preservan su pureza en tanto que víctima sacrificial y que hacen de él un ser apartado. Esto último resulta también de las transgresiones a que en exclusiva está abocado, que lo convierten en un ser desocializado. El rey rompe con la estructura familiar y de linajes y se sitúa fuera de toda red de parentesco, a pesar de que procede de un clan determinado. Una vez sube al trono, se eleva por encima de clanes y linajes y se establece en un punto intermedio entre la naturaleza y la cultura, que en su figura convergen y lo convierten en un cuerpo divino, receptáculo de potencia cósmica para beneficio de la colectividad. La disciplina histórica ha asumido que la función de este rey es solo mística, ya que a él no se asocia ninguna forma de poder político o de organización estatal centralizada (Cervelló, 1996:175; Gilbert, 2008: 171-172).

Por lo que respecta a la monarquía compleja, el elemento, que se cree, que la caracteriza respecto de la anterior es el uso de la violencia, la fuerza militar, que el rey controla. A la potencia cósmica se le ha sumado el poder político-militar. Esta nueva concepción de la monarquía mantiene todas las características de la monarquía ancestral, pero las redimensiona constituyéndolas en base y legitimación de la nueva forma de poder; de esta manera el cuerpo social pierde el control del rey. Las prohibiciones y limitaciones impuestas al rey simbólico se mantienen con un nuevo

matiz: son rasgos distintivos del poder y ceremonial externo del rey (Cervelló, 1996:176).

Este nuevo poder político-militar está asociado al ejercicio de la violencia, bien para llevar a cabo procesos de expansión territorial, bien para defenderse contra incursiones ajenas. El rey simbólico es capaz de aglutinar las iniciativas de reacción ante el peligro común y de adquirir prerrogativas que no le son propias, no obstante, se debe tener en cuenta que la defensa del territorio es una forma más de mantener el orden universal. Otro fenómeno que acompaña el origen del Estado en África es la expansión económica. En algunos casos, el rey complejo se convierte en el dinamizador de la actividad económica mientras que, en otros, es el control del comercio a larga distancia lo que se convierte en prerrogativa del rey y lo que acrecienta su riqueza y poder (Cervelló, 1996:176-178).

VI. Las realezas divinas africanas

VI.1. Los orígenes

En los siguientes epígrafes se ofrecerá una imagen más pormenorizada del que probablemente sea el hecho de sustrato más llamativo y estudiado, la monarquía divina. Es necesario partir de la base de que, a pesar de que la historiografía ha denominado a las realezas divinas africanas y la egipcia de la misma manera y siempre ha tratado de buscar las similitudes entre ambas, son algunas las diferencias que se pueden observar también entre ellas, radicando las principales en las características del rey y en su relación con el poder. Hay todo un discurso que parece establecer las divergencias entre estas, cuyo origen se encuentra en *La rama dorada* de Frazer. Para el caso africano, se cree que el rey era más una figura simbólica; su finalidad era más la de asegurar el bienestar del reino y el equilibrio cósmico que la de gobernar. En consecuencia, el reino era asociado a su cuerpo, de tal manera que la monarquía (la figura del rey) estaba sometida a numerosos tabúes y ritos de purificación continuos, y por este mismo hecho, antes de que el monarca pudiera sufrir algún tipo de enfermedad o deterioro físico era depuesto o asesinado (Cervelló 1996: 111-114; Gilbert, 2008: 171; Jones, 2005: 5155; Olupona, 2014: 38).

En este sentido los ejemplos son muy numerosos. La definición expuesta unas líneas más arriba parece encajar casi a la perfección en la mayoría de los ejemplos documentados y estudiados por parte de la historiografía. Por ejemplo, los yorubas

creían que el rey (*oba*), era el depositario de un poder cósmico que le permitía asegurar la fertilidad de su reino y el bienestar de los súbditos. En este sentido los reyes eran venerados por su condición de vehículo a través del cual el poder divino era canalizado hacía el mundo humano. Por este hecho su persona era sagrada y estaba sometida a tabúes y obligaciones aparte de elaborados rituales. Entre las obligaciones de los *obas*, estaba la de permanecer recluidos en sus palacios. En otros casos como en el de Benín, afirmar que un rey actuaba como un humano, es decir, que se alimentaba, dormía o incluso que podía morir era castigado con la muerte (Trigger, 2003: 82).

Se cree, que esta función simbólica está asociada a los orígenes mismos de la monarquía. A pesar de que en Egipto (al igual que en el resto de estados), evolucionó hacia un poder efectivo, aparte del cósmico, por parte del rey; parece que en el resto de África se mantuvo intacta la función “fetiche” del monarca. Algunos autores, como Cervelló, sugieren que las realezas africanas remontan sus raíces al mismo Neolítico, momento en el que los jefes tribales eran los encargados de garantizar el bienestar de la comunidad (Cervelló, 1996: 118).

Cervelló, en un intento por justificar su hipótesis, hace uso de la explicación de Eliade sobre la religión neolítica, con la que consigue entroncar a la perfección la monarquía divina a esta etapa histórica. No obstante, se debe tener mucho cuidado con esta teoría, ya que no está basada en fuentes de ningún tipo sino que se trata más de una reconstrucción literaria que histórica. Además, está enfocada al Neolítico europeo y próximoriental, en ningún caso al africano. Asimismo, en el Neolítico africano parece haber una mayor presencia de ganadería que de agricultura (Ilfte, 1998: 26)⁹, mientras que la explicación de Eliade está centrada en esta última. En consecuencia, la teoría que aplica Cervelló parece no encajar como debiera. A pesar de ello, por la influencia de la que ha gozado y por el uso que se le ha dado como argumento para anclar el origen de esta institución al Neolítico, será incluida.

Eliade parte de la base de que el ser humano al convertirse en productor de sus alimentos tuvo que modificar su comportamiento ancestral, ante todo hubo de

⁹ La arqueología ha conseguido documentar la domesticación de animales en las mesetas centrales saharianas, al menos, desde el 5000 a.C., mientras que el cultivo domesticado de cereales se produjo posteriormente. En cuanto al África occidental, se cree que durante la primera mitad del II milenio a.C. ya se criaba ganado (Ilfte, 1998: 26-28). Si a esto se añade que para el Neolítico africano se están dando fechas del 5000 a.C., la teoría de Cervelló parece no adaptarse a las fuentes. No obstante, en Shaw, Andah, Sinclair y Okpoko, 1993 se lleva a cabo un análisis más profundo de este tema.

perfeccionar su técnica para la medida del tiempo. Ya no bastaba asegurar la exactitud de algunas fechas futuras, sino que tenía la obligación de elaborar planes con mayor o menor anticipación al momento de ponerlos en marcha, ya que se veía obligado a realizar en un orden preciso una serie de actividades complejas con vistas a obtener un resultado lejano y muy pocas veces seguro, la cosecha (Eliade, 2008: 65-66).

El nuevo descubrimiento también habría modificado los comportamientos religiosos de la humanidad. Se cree que la domesticación de las plantas provocó unas creaciones y una modificación en los valores que cambiaron el universo espiritual del hombre. Hay recogidos una serie de mitos que buscan explicar el origen de la agricultura. La mayoría de los mitos de los orígenes han sido recabados entre poblaciones primitivas que practicaban el cultivo de los tubérculos o el de los cereales (plantas nutricias). Un tema muy difundido dentro de estas creaciones míticas explica que los tubérculos y los árboles de frutos comestibles habrían nacido de una divinidad inmolada. Un tema análogo mítico narra el origen de las plantas nutritivas como excrecencias de la divinidad o de un antepasado mítico. Cuando los beneficiarios descubren la fuente de los alimentos dan muerte al dios; pero, siguiendo sus propios consejos despedazan el cuerpo y entierran los fragmentos, de los que más tarde brotan las plantas nutricias y otros elementos necesarios para la agricultura (Eliade, 2008: 67).

Eliade afirma que la significación de estos mitos parten del hecho de que las plantas nutricias son sagradas puesto que proceden del cuerpo de una divinidad. Al alimentarse, el hombre come el cuerpo de un ser divino. Por lo que la planta es el resultado de un dramático acontecimiento primitivo, el resultado de un asesinato. Por lo que respecta a los mitos relativos al cultivo de los cereales, pone en escena un robo primordial: los cereales existen, pero en el cielo, guardados por los dioses; un héroe civilizador sube al cielo, se apodera de algunos granos y los regala a los hombres, al más puro estilo del mito prometeico. Sin embargo, hay otros mitos que explican la aparición de los cereales a partir de un ser primordial inmolado, al igual que en el caso de los tubérculos. Si a esto se añade que en las religiones de los agricultores también se considera divino el origen de los cereales; el regalo de los cereales a los hombres se relaciona a menudo con una unión sexual entre el dios del cielo y la Tierra Madre, o con un drama mítico que implica la unión sexual, la muerte y la resurrección (Eliade, 2008: 68).

Eliade entiende que una de las consecuencias más importantes del descubrimiento de la agricultura fue la crisis de valores que provocó entre las gentes del

Paleolítico. Las relaciones de carácter religioso con el mundo animal fueron sustituidas por una suerte de solidaridad mística entre el hombre y la vegetación, de ese modo la esencia de la sacralidad de la vida pasó a estar representada por el espermatozoides y la sangre. Por otra parte, la mujer y la sacralidad femenina se sitúan en un primer plano en tanto que representan la fertilidad social y agrícola; las mujeres se convierten en responsables de la abundancia de las cosechas, pues son ellas las que conocen el “misterio”, en palabras de Eliade, de la creación. Se trata de un misterio que rige el origen de la vida, el proceso de la alimentación y la muerte. La creatividad religiosa agrícola fue promovida no por el fenómeno de la agricultura, sino por el enigma del nacimiento, de la muerte y del renacer (ciclos vitales con los que se identifican no solo a las plantas, sino también a los humanos). Las crisis que ponen en peligro la cosecha se traducirán en dramas mitológicos, como el tema mítico de los dioses que mueren y resucitan (Eliade, 2008: 70).

Se cree que las culturas agrícolas elaboran lo que se ha sido denominado como “religión cósmica”, en la que la actividad religiosa se centra en torno al misterio central: la renovación periódica del mundo. Al igual que la existencia humana, los ritmos cósmicos se expresan en términos tomados de la vida vegetal, de este modo el universo se concibe como un organismo que ha de ser renovado periódicamente. En consecuencia, si el mundo tiene que ser renovado periódicamente, habrá que reiterar ritualmente la cosmogonía cada vez que se celebre el año nuevo. La experiencia del tiempo cósmico termina por imponer la idea del tiempo circular y del ciclo cósmico, por lo que el mundo y la existencia humana se valoran en términos de la vida vegetal, de ahí que el ciclo cósmico se conciba como la repetición indefinida del mismo ritmo: nacimiento, muerte, renacimiento.

Otro aspecto que se ha visto en estas religiones agrarias, es el del simbolismo con las aguas fecundantes. Como la abundancia alimenticia depende de las plantas nutricias, estas dependen a su vez de la provisión de agua; de esta manera los dioses de la vegetación se convierten, igualmente, en dispensadores de agua (Cervelló, 1996: 130).

Según Cervelló, la monarquía divina viene a ser la transposición de lo anteriormente dicho. De este modo, se produce una asimilación entre el rey y este dios agrario, se trata de un dios dispensador de plantas nutricias y por ello, garante de abundancia y prosperidad; su asesinato en los tiempos primordiales aseguró por primera vez al hombre esa fuente alimenticia; para asegurar la continuidad de esta abundancia,

el dios (encarnado en el rey), es sacrificado periódicamente por medio de rituales y su carne se distribuye y entierra para asegurar la fertilidad de la tierra; mientras que su sangre y saliva tienen propiedades fecundantes (Cervelló, 1996: 130).

El origen de las monarquías divinas halladas en África, ha sido un tema de continuos debates y revisiones como ya se ha visto. A pesar de ello, hoy en día ya se ha llegado al acuerdo de considerarla como un producto propiamente africano. Sin embargo, hasta hace unas décadas fue el difusionismo el encargado de explicar sus orígenes, viendo en unos casos el punto de origen de la difusión en Oriente Próximo; a pesar de que otros autores sostenían la idea de un origen arábigo, mesopotámico o indio. En definitiva, estos autores veían un nacimiento genéricamente asiático de las realezas africanas, uno de los más destacados en este sentido fue Lagercrantz¹⁰. Una de las tesis difusionistas más importante fue la camítica, propuesta por Seligman¹¹, quien explicó el origen de las civilizaciones negro-africanas por aculturación en última instancia desde Egipto. Aunque entreveía no solo una posibilidad difusionista, sino además una sustratista cuando explicaba su formación en ámbito camita. Sea como fuere, se origine en Egipto y se difunda a los pueblos camíticos primero y a los negro-africanos después o sea un hecho de sustrato camítico, común al Egipto antiguo, para Seligman su origen es estrictamente africano y lo camita juega un papel clave en la formación y difusión. Por último, los defensores del difusionismo Egipto-África suponen el origen de las realezas divinas africanas en la monarquía faraónica, bien como un elemento más de una difusión general de rasgos de la civilización egipcia por el continente, bien tomando en consideración solo este motivo. En este sentido, destacan los trabajos de Meek¹², entre otros autores, quien ve una estrecha semejanza entre la institución monárquica del Egipto antiguo y la de los actuales dyukun de Nigeria, lo que para él constituye una prueba de la influencia directa egipcia en la formación de las civilizaciones tradicionales del África occidental. Mientras que hoy en día la teoría que prevalece, la sustratista, prefiere explicar los orígenes de las monarquías divinas africanas y las semejanzas entre ellas como resultado de procesos paralelos sobre un fondo cultural común, rechazando de este modo la procedencia extra-africana y un proceso sistemático de difusión (Cervelló, 1996: 120-122).

¹⁰ Lagercrantz, 1944, pp. 118-140.

¹¹ Seligman, 1934, pp. 56-61

¹² Meek, 1931, cap. 3.

VI.2. La potencia cósmica y el regicidio

Las monarquías divinas africanas son definidas en base a cuatro principios fundamentales: la función cósmica del rey-dios, el regicidio, las limitaciones y prohibiciones a las que está sujeto y la estructura de los principales ritos (funerales y sucesión, año nuevo y rejuvenecimiento). Como ya se ha dicho unas líneas más arriba, la función de los reyes divinos africanos más allá del poder político, que apenas detentan algunos, consiste en el mantenimiento del orden cósmico natural y social. El buen funcionamiento de la sociedad humana depende del buen funcionamiento del universo. En este orden de cosas, el rey juega un papel de mediador: es el intermediario entre los poderes sobrenaturales y los hombres, entre el cosmos y la sociedad; el rey asegura la fertilidad de los campos, del ganado y de los seres humanos, garantiza el ciclo armónico de las estaciones, de las plantas cultivadas y de los fenómenos climáticos como las lluvias y las inundaciones benéficas (Cervelló, 1996: 141; Olupona; 2014: 38; Tomás, 2009: 79).

Como se apuntó anteriormente, todo esto conlleva que el rey divino sea identificado con su territorio. Su cuerpo es el microcosmos reflejo del macrocosmo que constituye la nación y, por lo tanto, lo que afecta al rey afecta al reino. La historiografía, ha entendido como un hecho realmente llamativo y definitorio de las monarquías sagradas africanas, incluyendo la egipcia, la estrecha relación entre los ancestros reales y el nuevo rey entronizado. Se cree que ese vínculo garantiza la abundancia y bienestar de la comunidad, así como la propiedad fecundante y benefactora que sigue deteniendo después de muerto desde su tumba (Cervelló 1996: 111-114; Gilbert, 2008: 171; Jones, 2005: 5155).

El rey detenta esa potencia cósmica en virtud de ser el lejano sucesor de sus ancestros, por lo que la ancestralidad parece constituir otra de las características esenciales de la monarquía africana. La fuente de la potencia está en el ancestro fundador de la realeza. La transmisión de su fuerza benefactora se asegura por la asimilación de cada sucesivo rey al ancestro fundador. Por lo tanto, cada rey es el ancestro y en virtud de ello está investido de la potencia en vida, mientras que al morir se convierte en un ancestro más. El paso del espíritu del ancestro fundador a cada nuevo rey tiene lugar a través de un soporte material: al ser entronizado, el nuevo rey debe comer alguna parte del cuerpo de su inmediato predecesor o beber de su cráneo. Es lo

que Müller¹³ denominó “incesto alimentario”. Por ejemplo entre los rukuba (Chad), el nuevo rey debe comer en su ceremonia de entronización partes del cuerpo de su predecesor muerto y de un niño asesinado para este propósito. La finalidad de estos rituales es en todos los casos la misma; que el rey absorba la potencia y sabiduría de sus predecesores, lo que supone una renovación que permite al rey no solo llevar el peso de la monarquía, sino además mantener el bienestar del reino (Cervelló, 1996: 147; Jones, 2005: 5170).

Otra de las particularidades más llamativas de las monarquías divinas africanas es la del mito. Suelen ser mitos bipartitos que explican el origen de la realeza en dos momentos: el del héroe cultural, vinculado a nuevos valores mágico-religiosos que no son otros que los de la monarquía simbólica o cósmica; y el del héroe fundador del estado, que es el introductor de la guerra y el primer detentor de la autoridad política. En los mitos se encuentran las dos tipologías de monarquía divina, la simbólica y la compleja, a pesar que en algunos otros casos la estructura no es doble, sino que el héroe cultural y el fundador de la monarquía estatal coinciden. En este último caso, el héroe vence y sucede a un precedente rey decadente, como ocurre en Benín donde un descendiente de Oduduwa (dios que creó el mundo) reemplazó a una dinastía previa de *oigo* (dioses celestiales) que habían sido depuestos por llevar a cabo un mal gobierno (Cervelló, 1996: 150-151; Trigger, 2003: 86).

Uno de los rituales y aspectos centrales de esta institución es el regicidio. A pesar de ser una de las cuestiones centrales cada vez que se analizan las monarquías divinas africanas, parece no haber consenso en cuanto a su finalidad. El punto de partida se encuentra, de nuevo, en la obra de Frazer, que parte de la base de que el rey es el depositario de la fuerza cósmica y por tanto, su cuerpo es el reflejo del bienestar o malestar del reino. De esta manera el decaimiento físico y mental del rey suponía la muerte de éste, lo que permitía transmitir su potencia cósmica a un sucesor con más fuerza a través del “incesto alimentario”; así se preservaría el bienestar del reino. En consecuencia, la monarquía se construía sobre una base simbólica más que sobre una base de poder real, que no era más que un rasgo secundario respecto del anterior (Cervelló, 1996: 152; Harnik, 1985: 300; Trigger, 2003: 82).

Sin embargo, ha habido reinterpretaciones de estas teorías. Las nuevas explicaciones se han hecho en clave funcionalista. Ya no se busca analizar el ritual en

¹³ Müller, 1975, 20.

términos mágico/simbólicos, relegando la política a un lado, sino que se sitúa en primer plano la institución de la monarquía. Uno de los pioneros en estos nuevos estudios fue Evans-Pritchard con su trabajo de los shilluk¹⁴. El elemento fundamental de su teoría fue el viraje en su interpretación de la monarquía divina en tanto que institución, a la cual analizó como un fenómeno político más que ritual. De este modo el oficio de rey debía ser visto en el contexto de la estructura social; junto con esto rompió la relación rey-dios y le atribuyó la carga sagrada al cargo y no así a la persona que lo detentaba. Pritchard entendía que el regicidio ritual era una ficción, lo que determinaba el carácter divino de la monarquía era la realidad política y social y no al contrario, por lo que el regicidio no era más que un asesinato político, resultado de una competición entre linajes rivales que se aprovechaban de cualquier momento de desorden natural o social y de la consiguiente debilidad del rey, para acabar con él. Para Pritchard la función del rey era la de aglutinar una sociedad segmentaria, organizada en clanes y linajes, en virtud de constituirse en símbolo de toda la comunidad. No obstante, en ningún caso el rey detentaba un poder político ejecutivo o era centro de una administración centralizada, es decir, el rey reinaba pero no gobernada (Cervelló, 1996:152; Jones, 2005: 5158-5159).

No obstante, desde hace unas décadas, la teoría de Evans-Pritchard está siendo rebatida por los llamados neo-frazerianos. Autores como Alfred Adler¹⁵ y Jean Claude Müller consideraron la monarquía como una estructura fundamentalmente simbólica, restaurando de nuevo la posibilidad teórica del regicidio ritual, entendido en términos frazerianos. Estos partieron de nuevos principios. En primer lugar, asumieron que la monarquía no tenía por qué ser solo vista como una institución ritual o exclusivamente política, puesto que hay documentados casos en los que el rey divino tiene un fuerte poder político, como ocurre con los yorubas o con el monarca egipcio y no por ello dejan de ser monarquías menos divinas. En segundo lugar, criticaron una visión muy occidentalizada en las interpretaciones de Pritchard, que llevó a poner en duda todo aquello que a los ojos de Occidente era considerado como “bárbaro”, motivo por el cual dio de lado a las interpretaciones simbólicas. Finalmente, los nuevos materiales y estudios parecen evidenciar la práctica del regicidio ritual y su función central en la teoría y praxis de la monarquía divina (Cervelló, 1996:152-154).

¹⁴ Para un análisis más detallado sobre este asunto: Evans-Pritchard, 2011, pp. 407-422.

¹⁵ Adler, 1982, 261.

El regicidio ritual a su vez ha sido entendido de varias formas. Por un lado, están los sacrificios propiciatorios y por el otro, los expiatorios. Los primeros son aquellos a través de los cuales se inmola una víctima benéfica, dispensadora de abundancia y garante de vida; mientras que los segundos son aquellos por medio de los que se sacrifica a un ser que asume el mal del cuerpo social y de la naturaleza (un chivo expiatorio), con objeto de que estos queden puros. Sin embargo, a veces el sacrificio puede revestir otras formas alternativas como el destronamiento o el destierro; otra manifestación es el sacrificio humano sustitutorio a comienzos del reinado, que asegura el bienestar y la fecundidad de entrada y hace innecesario el regicidio después. Por ejemplo entre los rukuba, en el momento de la entronización se sacrifica a un bebé del mismo clan del rey que debía ser ingerido por el nuevo monarca, lo que suponía la prosperidad del reino (Cervelló, 1993: 155-158; Gilbert, 2008: 171; Jones, 2005: 5170; Parrinder, 1956: 115; Trigger, 2003: 78).

Otra característica de las monarquías divinas africanas, aunque se manifiesta en otras sociedades no africanas, es la relacionada con el ámbito de los funerales regios. Concretamente la práctica del sacrificio funerario de esposas, esclavos o miembros del séquito del rey, con el objeto de que acompañen a este al más allá para seguir asistiéndole (Cervelló, 1996: 158-159). Por ejemplo, como parte de los rituales de enterramientos de los reyes de los yorubas y Benín se hacían sacrificios humanos. En Benín se encuentran entre estos sacrificios a miembros de la guardia del rey, mujeres y esclavos que se suicidaban, lo que les permitía continuar sirviendo al rey tras la muerte (Trigger, 2003: 88). En el caso de Ghana, cuando el rey moría se construía una especie de cúpula de madera bajo la que se colocaba su cuerpo y junto a este, sus armas y adornos, así como los platos y calabazas en que acostumbraba a comer y beber llenos de comida (Ki-Zerbo, 2011: 163).

VI.3. Las prohibiciones y el ceremonial regio

Como ya se ha dicho a lo largo del discurso, el papel que se cree que asume el rey en tanto que garante del bienestar del reino, de la fecundidad y del orden cósmico, hace de él un objeto sagrado al que hay que proteger a toda costa y sobre el que pesan numerosos tabúes. Estos tienen la finalidad de mantener la pureza del soberano, del que depende el bienestar de la comunidad; mantener controlada la potencia cósmica del rey,

que puede hacer daño a los hombres comunes; y hacer de él un ser fuera de la norma común, un ser desocializado (Cervello, 1996:161).

Relacionado con este aspecto se encuentran las prohibiciones y limitaciones, cuya finalidad se cree que es la de transgredir la figura monarca mediante actos que solo el rey puede, y debe realizar, para definir su estatus de ser diferente. Se tratan de acciones vedadas para el resto del cuerpo social, que expulsan al monarca de los límites de la cultura y lo devuelven a las formas más brutas de comportamiento, acercándolo a la naturaleza. Entre estas prácticas, las más comunes son: las del incesto en el momento de la entronización y la del “incesto alimentario”. A partir de estas actuaciones el rey se convertía en un “ser de la transgresión”, lo que lo obligaba a mantenerse puro. A raíz de esto, una gran parte de los ritos de entronización tenían la finalidad de purificar al rey, ya que la caída de este en la impureza conllevaría un sacrificio adelantado y expiatorio (Cervelló, 1996: 161-163). Estas limitaciones buscaban, por un lado, la pureza del rey pero, por otro, su control para que no desatara su potencia cósmica con el resto de los mortales. En el caso de los yoruba, el rey era recluido en su palacio para proteger a la gente de esa potencia cósmica de la que era dueño. El emperador de Kanem Bornú (el *mai*) no podía ser visto, por lo que comía en solitario (Iniesta, 2007: 121). En Benín, el rey no podía ser visto alimentándose, durmiendo, lavándose o muriendo. Se cree que con esto se quería evitar una posible contradicción, puesto que los dioses no tienen necesidades fisiológicas (Trigger, 2003: 82). El rey de Ghana, el *Asantehene*, compartía también numerosos tabúes, la manera que tenía de comunicarse y de que se comunicaran con él era a través de tres siervos de alto rango. Además, debido a su consideración como dios, no podía sucumbir a ninguna fragilidad humana, de tal modo que si estornudaba todos los miembros de su corte también lo hacían simultáneamente. De esta manera se negaba que el rey había estornudado y eran ellos quienes asumían el estornudo (Olupona, 2014: 39). Se ha atestiguado en algunos grupos tribales en las tierra de Kafa, al suroeste de Etiopía, como los Seka y los Bosa, la asociación del cuerpo de su rey al cosmos. Por lo tanto, asumían que el cuerpo del monarca aseguraba el bienestar del grupo, se veía en el rey un segundo sol; hecho que lo obligaba a comer tras la puesta de sol porque hacerlo durante el día indicaba que había dos soles presentes al mismo tiempo. Asimismo, comer tras la puesta de sol aseguraba que el astro renovara su energía para salir al día siguiente (Olupona, 2014: 40). El *ashante* de Ghana jamás podía tocar el suelo con los pies descalzos, puesto que podía entrar en conflicto con los espíritus de la tierra. Igualmente, el trono (elemento

mágico que lo vinculaba con sus ancestros) no podía tocar el suelo y debía estar situado sobre una piel de elefante. Junto a esto, y como en la mayoría de los casos ya expuestos, el rey no podía comer ni beber en público (Parrinder, 1956: 112).

VI.4. Ceremonias y festivales de la realeza

El campo ceremonial de la realeza es amplísimo, de hecho cada sociedad ha elaborado sus ritos y festivales propios. Sin embargo, incluso en esta diversidad existen numerosos elementos comunes (que pueden ser considerados de sustrato). A pesar de que cada monarquía ha construido su ceremonial, parten de unos principios de base compartidos. Los tres momentos fundamentales del ceremonial de la realeza divina africana son: la sucesión, la confirmación anual y el rejuvenecimiento periódico (Cervelló, 1996: 166).

La entronización supone una de las ceremonias más delicadas, ya que el tiempo que transcurre entre la muerte del antecesor y la subida al trono del nuevo rey (interregno) se traduce en un momento de tensión, puesto que hay peligro de que se desequilibren las fuerzas cósmicas e impere el caos social y cósmico. Por lo tanto, era normal que durante este periodo se nombrara a una figura como regente, con la finalidad de mantener el equilibrio cósmico hasta que el nuevo rey subiera al trono y ese momento de tensión finalizara (Jones, 2005: 5155).

En Ghana, el ritual de entronización era bastante complejo. A pesar de que no contemplaba la ingesta de carne del antecesor para establecer el vínculo cósmico, sí que participaba un elemento al que se le consideraba sagrado, el trono, que era el vehículo de esa unión mágico/simbólica (Parrinder, 1956: 112).

Por lo que respecta a los yorubas, el rito consistía en la visita al mausoleo real donde el rey era, normalmente, coronado. En él se hacía un sacrificio de un caballo, una vaca y un ternero a los principales ancestros y, posteriormente, la carne sacrificial era cocinada y consumida por los nobles que acompañaban el cortejo regio. El rey, por su parte, debía ingerir un plato preparado con el corazón de su antecesor, hecho que le otorgaba la fuerza cósmica y que, por tanto, hacían de él un ser trascendente. La coronación solía hacerla la reina madre, a pesar de que se suponía que el rey no tenía madre biológica, por lo que si todavía estaba viva en el momento de la entronización, ésta era invitada “a irse a dormir”. Tras esto, el rey quedaba bajo el cuidado de varias madres reales, una de las cuales tenía la insignia real (corona) que se encargaba de

colocar en la cabeza del nuevo rey. Durante los rituales de entronización y durante el interregno se colocaba como regente a un sacerdote jefe, que era el encargado de llevar a cabo las funciones reales con la finalidad de evitar el caos y mantener el orden en tan delicados momentos (Parrinder, 1956:115-116).

En cuanto a los festivales anuales de confirmación de la monarquía y los de rejuvenecimiento, se cree que su finalidad era la de restaurar el poder cósmico del rey que el tiempo no paraba de erosionar. Se trataba, pues, de rituales simbólicos en los que se buscaba revalorizar el poder real. Estos festivales buscaban sustituir el regicidio físico, convirtiéndolo de esta manera en algo simbólico. El rey no dejaba de morir, pero el cuerpo que moría era el de su doble, es decir, el de alguien asimilado al rey y no el suyo propio. Desde esta perspectiva, la historiografía ha clasificado a las monarquías en: monarquías con regicidio y sin rejuvenecimiento (propias de las monarquías simbólicas); monarquías en que uno y otro coexisten; y monarquías sin regicidio y con rejuvenecimiento (propias de las monarquías divinas complejas). El rejuvenecimiento del rey suponía la revitalización del universo, podría decirse en este momento se da una situación similar a la del interregno, puesto que la etapa previa al rejuvenecimiento es un momento peligroso, en tanto que las fuerzas del caos parecen estar dispuestas a atacar (Cervelló, 1996: 172-173).

VII. La realeza sagrada egipcia

Este tema es, y ha sido, uno de los que más interés ha suscitado entre egiptólogos e historiadores de la religión. Se ha entendido como un fenómeno (a diferencia del resto de las monarquías africanas) único, asociado a las grandes civilizaciones. En este sentido, desde las últimas décadas la historiografía ha remado en esta dirección, por lo que no es extraño encontrarse con estudios comparativos entre las diferentes civilizaciones antiguas en las que se ha dado esta institución¹⁶. A través de estos trabajos se ha pretendido buscar características similares y orígenes comunes, al menos en el caso de Egipto y Oriente Próximo por su cercanía. Sin embargo, tanto la disciplina histórica como la africanística han entendido las monarquías africanas y, por ende, la egipcia como propias de ese continente, ya que todas ellas participan de un fondo cultural común africano. Este hecho las separa, al menos en sus orígenes y en

¹⁶ Quizás uno de los estudios más importantes de los últimos años en esta línea es el de Bruce Trigger.

algunas de sus características, del resto de las manifestaciones que han aparecido en los diferentes lugares del planeta, lo que no impide que puedan ser comparadas.

Egipto, en tanto que cultura africana, ha sido partícipe de lo que la historiografía reciente ha denominado como “hechos de sustrato”. En consecuencia, se han encontrado similitudes, sobre todo a nivel cultural, con el resto del continente negro. Sin embargo, estos elementos comunes no han sido analizados con la profundidad necesaria; en líneas generales ha sido siempre la monarquía divina egipcia el objeto de estudio que más interés ha generado, en tanto que gran civilización histórica. Hasta hace relativamente poco, eran solo consideradas de interés aquellas sociedades lo suficientemente “evolucionadas”, cuyas realizaciones a todos los niveles se acercaran a lo que Occidente entendía como el culmen, que era la civilización. De esa manera, todo aquello que quedara fuera de este marco era secundario y marginal, por ello son todavía pocos los estudios que hay en clave comparativa entre las monarquías divinas africanas y la egipcia.

En este punto se intentarán ver las similitudes que la historiografía cree que existen entre las diferentes monarquías africanas y la egipcia. No obstante, para ello se debe explicar el proceso a través del cual la monarquía se configura y cómo va evolucionando, en un proceso en el que deviene de una forma más “simple” a otra más “compleja”, ligado al propio proceso de la formación del estado.

Se debe partir de la base de que el papel del rey egipcio, como ocurre en el resto de las monarquías divinas africanas, consistía en mantener el orden cósmico (*maat*) frente al desorden o caos (*isfet*).

Cervelló en clara conexión con los presupuestos teóricos de Eliade y, por lo tanto, con la teoría frazeriana parte de la base de que la monarquía egipcia, nacida con un carácter simbólico, tuvo en su origen un fondo neolítico, al igual que sus equivalentes africanas (no obstante, ya se han aclarado los problemas de esta teoría). Este, asume que el rey era planta nutricia (garante del bienestar y el orden cósmico) y víctima sacrificial. Por ello, la religión neolítica tenía su motivo ritual central en el sacrificio periódico del dios-planta nutricia que había proporcionado a los hombres esa planta en el comienzo del tiempo. Esto era lo único que podía asegurar la fertilidad y la abundancia, por eso practicaban el sacrificio sobre una víctima, normalmente humana, que se identificaba con el dios y lo hacían en periodos fijos o en momento de caos, para que volviera a reinar el orden cósmico. La víctima sacrificial era escogida puntualmente para el sacrificio, se identificaba con el dios precisamente en tanto que víctima, en la

muerte. En consecuencia, la monarquía simbólica quedó establecida en el momento en que la víctima dejó de ser tal y el mantenimiento del orden cósmico se encomendó a un ser humano identificado en la vida y en la muerte con el dios-planta nutricia, es decir, cuando a ese humano se le proyectó de la muerte a la vida. Sobre todo, cuando se le empezó a escoger dentro de una única línea de parentesco, es decir, cuando fue rey en virtud de una legitimidad dinástica y de un vínculo a determinados ancestros, asimilados sucesivamente al dios-planta nutricia, para cuyos tiempos más remotos no se conoce su nombre, pero que a partir de la V Dinastía es Osiris. Este rey, como ocurre en el resto de África, es el garante de la abundancia agrícola y el orden cósmico. Sin embargo, este, al igual que en el resto de las monarquías “fetiches” africanas, era sacrificado para asegurar la fecundidad, para frenar una posible carestía o para evitar su propio envejecimiento o debilitamiento físico o mental, con lo que podría poner en jaque el orden cósmico. Cervelló argumenta, sin una fundamentación documental que permita aceptar esta teoría, que en los primeros tiempos este sacrificio pudo ser ejecutado sobre el rey. Sin embargo, con el tiempo se buscó una víctima sustitutoria (chivo expiatorio), de tal modo que el relevo lo cogió el toro Apis, a quien se le identificó con el dios-planta nutricia, así como con el rey. Por tanto, el sacrificio de este restauraría el orden cósmico y garantizaría la abundancia, la fertilidad y las inundaciones¹⁷ (Cervelló, 1996: 190-194).

Los reyes egipcios, al igual que ocurre en el resto de las monarquías africanas, estaban sujetos a las mismas transgresiones, prohibiciones y limitaciones, con la finalidad de desocializarlos. Se pretendía hacer de estos, seres que vivían al límite entre la naturaleza y la cultura. Además, se buscaba preservar su pureza sacrificial. Entre las transgresiones más habituales se encuentran: el incesto y el “incesto alimentario” (Cervelló, 1996: 194-196).

Una cuestión que se debe destacar, es el hecho de que la monarquía divina egipcia en un momento determinado devino de una monarquía simbólica a una monarquía compleja. No obstante, a pesar de no ser la única monarquía compleja africana, sí se puede afirmar que es la principal en relación con las del resto del continente. La historiografía ha llegado a la conclusión de que el nuevo monarca asumía, no solo, la posesión de los poderes cósmicos, ligados por la ancestralidad al

¹⁷ En Campagno, 2001, pp. 71-80, se pone en tela de juicio la tesis de Cervelló sobre el posible regicidio del monarca egipcio, al menos, en época histórica.

dios-planta nutricia, sino también la detentación de la fuerza militar y política del nuevo estado. De este modo, la monarquía egipcia introducía una diferencia esencial con respecto al modelo mítico ancestral. El poder político-militar suponía la práctica de la violencia por parte de la realeza. No obstante, el dios-planta nutricia no era una divinidad violenta, por lo que había que resolver la contradicción. La solución que se encontró para superar esta discordancia fue la del desdoblamiento de la esencia mítica del rey, haciendo de esta manera al rey consustancial con más de una divinidad. Por un lado, con el dios de la fertilidad y por el otro, vinculado a lo cósmico y al nuevo poder político-militar. De esta manera el dios-planta nutricia quedó como una forma divina del rey-padre-muerto, que siguió dispensando abundancia desde el más allá, mientras que el rey vivo se identificó con Horus, mantenedor de la armonía universal, pero a la vez implicado en un combate cósmico con las fuerzas del caos representadas por Seth. De este modo, el mito de la monarquía se construyó sobre estos tres personajes esenciales. El hijo del dios planta-nutricia pasó a ser Horus, y este tándem se constituyó en la forma mítica del principio político de legitimidad dinástica y de la herencia en virtud de los ancestros (Cervelló, 1996: 190-200).

La historiografía ha llegado a la conclusión de que el monarca egipcio participaba de los mismos ceremoniales, rituales, limitaciones y transgresiones que el resto de los reyes divinos africanos. En este sentido, hay documentados numerosos casos que pueden servir de ejemplo, para el caso egipcio, como los sacrificios funerarios de miembros de la familia real o de esclavos (Trigger, 2003: 88). Además, parece ser que el rey egipcio era objeto de las mismas transgresiones que se han visto para el caso africano (“incesto alimentario” e incesto). Cervelló afirma, aunque sin una base sólida, que el “incesto alimentario” pudo haberse llevado a cabo al menos desde el Predinástico, e incluso antes. Este se vale, para apoyar su tesis, de un pequeño fragmento de los *Textos de las Pirámides*, conocido como “himno caníbal”, que parece hacer alusión a la ingesta del antecesor, por parte del nuevo rey, con la finalidad de obtener la potencia cósmica del mismo. El autor catalán extrapola este texto, escrito en época histórica (al menos en la V Dinastía), a un pasado remoto para el que no hay fuentes que confirmen estas prácticas, por lo que se mueve en el campo de la hipótesis. Cervelló entiende el himno como la transposición al plano mítico de una realidad ritual característica de los momentos de transición iniciática en la vida del rey. En cuanto al incesto, y siguiendo a Cervelló, la historiografía parece moverse en el campo de la hipótesis. Al igual que en el resto de las monarquías africanas este hecho parece

ser algo propio y característico de la realeza, un mecanismo de diferenciación y transgresión, pero su aceptación en tiempos remotos supone un problema, ya que los casos conocidos corresponden al Reino Nuevo (Cervelló, 1996: 149 y 162).

Por lo que respecta a los rituales del estado egipcio, se cree que estos sancionaban varios aspectos de la sucesión real. La disciplina histórica los ha interpretado como un delicado mecanismo que aseguraba la continuidad del orden social. La muerte del antecesor era seguida por un periodo en el que el nuevo rey asumía el poder y visitaba varios santuarios de Egipto, mientras que el cuerpo de su antecesor (padre) y el templo funerario eran preparados para los rituales funerarios. El día de los rituales funerarios, una serie de oraciones funerarias eran recitadas, insistiendo en la identificación del rey muerto con Osiris y de su sucesor con Horus. El día después de la celebración de los rituales funerarios del rey se llevaba a cabo la coronación del nuevo monarca, esta solía coincidir con el día de año nuevo o bien, con el inicio de algún importante ciclo natural (lo que redundaba en la idea de renacimiento del orden cósmico, con la entronización del nuevo sucesor) (Jones, 2005: 5164).

El último elemento de comparación entre las monarquías africanas y la egipcia se encuentra en el festival de rejuvenecimiento egipcio, destinado a la renovación de la fuerza cósmica del rey para asegurar el bienestar y la fertilidad del reino. Este, denominado festival Sed (*heb sed*), se cree que tenía la función de codificar, enmarcar y controlar para beneficio de una monarquía cada vez más poderosa los antiguos rituales de sustitución del sacrificio regio, que tenían por objeto la renovación de las fuerzas del rey. La historiografía ha llegado a la conclusión de que el ritual se basaba en un sacrificio propiciatorio para garantizar la abundancia y expiatorio para eliminar el mal. En consecuencia, con el ceremonial se buscaba renovar la fuerza física y mental de un rey con una larga trayectoria a sus espaldas (Cervelló, 1996: 208-209; Trigger, 2003: 79).

VIII. Conclusiones

Para concluir el trabajo, se repasarán los principales presupuestos teóricos que se han tratado en él y que son, en síntesis, los que se están empleando desde hace unas décadas para analizar esta institución.

1. La identificación, definición, delimitación y funciones de la monarquía sagrada parecen estar hoy en día bastante claras, al menos eso es lo que se desprende de los planteamientos de una parte de la historiografía reciente. Por lo tanto, el rey divino es definido, en estos momentos, como aquel que detenta un poder sobre la naturaleza; es considerado un aglutinador cósmico y social; es una suerte de fetiche de cuyas acciones y curso de vida dependen la armonía y la prosperidad universales. En consecuencia, es necesaria una severa regulación de su comportamiento y es sacrificado cuando sus poderes decaen por vejez, enfermedad o cualquier otra circunstancia entendida como un impedimento, con objeto de asegurar que el mundo y la sociedad no decaigan a su vez.

2. Los orígenes de la monarquía divina africana deben buscarse ese continente. A pesar de ser un fenómeno global, con manifestaciones en diferentes lugares y periodos históricos, si se quiere entender de la manera más precisa posible sus orígenes, características y funciones debe ser estudiada en primer lugar como una manifestación cultural propiamente africana.

3. En ningún momento se puede perder de vista el peso que la tradición juega en las culturas africanas, es necesario tener clara la estrecha unión que hay entre cultura/sociedad/política y religión, que se convierten aquí en elementos indisolubles, sin los cuales es imposible entender la monarquía divina, puesto que como se ha visto, el rey divino permeaba en todos los ámbitos de la sociedad. De hecho, en la propia figura del rey se aúna la política y la religión, en tanto que líder y dios encarnado.

4. Las teorías han sido vitales a la hora de formular y delimitar los orígenes de la institución, lo que a su vez ha posibilitado precisar mejor sus características. Desde el momento en el que las nuevas teorías parten de la base de que todas las sociedades y culturas africanas beben de un mismo fondo común, se ha podido comprender este fenómeno como algo propiamente africano y por ello carente de elementos exógenos que hayan podido influir en su concepción. A todo lo anterior, hay que añadir los trabajos más recientes en etnografía y antropología que han permitido precisar en las investigaciones.

5. En relación con el punto anterior, estas nuevas teorías han posibilitado la elaboración de estudios comparativos que han servido para demostrar que las monarquías africanas y la egipcia presentan unas características muy similares. No obstante, también ha servido para ver en qué difieren. Sin embargo, esto no ha sido óbice para entender y aceptar que son fenómenos paralelos en cuanto a sus características.

6. Queda fijada para el futuro la búsqueda de respuestas que terminen de completar la imagen que se tiene hoy en día de esta institución. El supuesto origen neolítico de la misma se puede configurar como uno de los temas más interesantes, ya que hoy en día parece estar en auge, además cuenta ya con cierto predicamento historiográfico.

IX. Bibliografía

- ADLER, A. (1982). *La mort est le masque du roi. La royauté sacrée des Moundang du Tchad*. Paris: Payot.
- ARDÈVOL PIERA, E. y CABRILLANA MUNILLA, G. (coord.) (2003). *Antropología de la religión: una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.
- CAMPAGNO, M. (2001). ¿Regicidio ritual en Egipto? Reconsiderando el concepto de sustrato, en *actas de la IX Semana de Estudios Africanos del Centre d'Estudis Africans de Barcelona*. Barcelona: Aula Aegyptiaca. 71-80.
- CERVELLÓ, J. (1996). *Egipto y África: origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*. Sabadell: AUSA.
- CERVELLÓ, J. (2001). África antigua: el antiguo Egipto, una civilización africana, en *actas de la IX Semana de Estudios Africanos del Centre d'Estudis Africans de Barcelona*. Barcelona: Aula Aegyptiaca. 81-98.
- DELAFOSSÉ, M. (1990). Sur de traces probables de civilisation égyptienne et d'hommes de race blanche à la Côte d'Ivoire. *L'Anthropologie*, 11, 431-690.
- DE HEUSCH, L. (1997). The Symbolic Mechanisms of Sacred Kingship: Rediscovering Frazer. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3 (2), 213-232.
- ELIADE, M. (2008). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas I. De la edad de piedra a los misterios de Eleusis*. Barcelona: Paidós Orientalia.
- EVANS-PRITCHARD, E. (2011). The divine kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan; the Frazer lecture, 1948, en *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 1, 407-422.
- FEELEY-HARNIK, G. (1985). Issues in Divine Kingship. *Annual Review of Anthropology*, 14, 273-313.
- FILORAMO, G. (ed.) (2001). *Diccionario Akal de las religiones*. Madrid: Akal.
- FRAZER, G. J. (1965). *La rama dorada: magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GILBERT, M. (2008). The sacralized body of the Akwapim king, en Brisch, N. (ed.) *Religion and power: divine kingship in the ancient world and beyond*. Chicago: The University of Chicago. 171-190.
- JONES, L. (ed.) (2005). *Encyclopedia of religion, second edition*. Farmington Hills: Thomson Gale.

- ILIFFE, J. (1998). *África: historia de un continente*. Madrid: Cambridge University Press.
- INIESTA, F. (2007). *Kuma. Historia del África negra*. Barcelona: Bellaterra.
- KI-ZERBO, J. (2011). *Historia del África negra: de los orígenes a las independencias*. Barcelona: Bellaterra.
- LAGERCRANTZ, S. (1944). The sacral King in Africa. *Ethnos*, 9, 118-140.
- MEEK, C.K. (1931). *A Sudanese Kingdom. An Ethnographical Study of the Jukun-Speaking Peoples of Nigeria*. London: K. Paul, Trench, Trubner & Co.
- MORRIS, B. (2009). *Religión y antropología: una introducción crítica*. Madrid: Akal.
- MÜLLER, J-C. (1975). La royauté divine chez les Rukuba (Benue-Plateau State, Nigeria). *L' Homme*, 15, 15-17.
- NAVILLE, E. (1913). L'origine africaine de la civilisation égyptienne. *Revue archéologique*, 2, 47-65.
- OLUPONA, J. (2014). *African religions: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- PARRINDER, G. (1956). Divine kingship in West Africa. *Numen*, 3 (2), 111-121.
- REDMAN, C. (1990). *Los orígenes de la civilización: desde los primeros agricultores hasta la sociedad urbana en Próximo Oriente*. Barcelona: Editorial Crítica.
- SELIGMAN, C.G. (1932). Egyptian influence in Negro Africa, en Glanville, S.R.K. (ed.) *Studies Presented to F.Ll. Griffith*. London: Oxford University Press. 457-462.
- SELIGMAN, C.G. (1934). *Egypt and Negro Africa. A Study in Divine Kingship. The Frazer Lecture for 1933*. London: George Routledge and Sons.
- SHAW, T., SINCLAIR, P., ANDAH, B. Y OKPOKO, A. (1993). *The Archaeology of Africa: food, metals and towns*. London: Routledge.
- TOMÁS, J. (2009). ¿Un Rey Sagrado en el Siglo XXI? La realeza joola de Oussouye revisitada, en *Cadernos de Estudos Africanos*, 16/17, 71-87.
- TRIGGER, B. (2003). *Understanding early civilizations: a comparative study*. Cambridge: Cambridge University Press.