

XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 2007.

El Himno Caníbal (TP 273-274) y su significación en el contexto imaginario de África. Un acercamiento a la problemática de su literalidad o simbolismo.

Bonanno, Mariano (UNR / UNLP).

Cita:

Bonanno, Mariano (UNR / UNLP). (2007). *El Himno Caníbal (TP 273-274) y su significación en el contexto imaginario de África. Un acercamiento a la problemática de su literalidad o simbolismo. XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-108/778>

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

IX Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia
Tucumán, 19 al 22 de Septiembre de 2007

Título: El Himno Caníbal (TP 273-274) y su significación en el contexto imaginario de África. Un acercamiento a la problemática de su literalidad o simbolismo.

Mesa Temática Abierta: Mesa 85

Autor: Mariano Bonanno – Egresado UNR- Doctorando UNdeLP

Dirección: Corrientes 4967 4° C-Capital Federal

Teléfonos: (011) 4855-0091 / (011) 4484-4800

E-mail: mbonanno1971@yahoo.com.ar

Introducción:

El objetivo del presente trabajo se cimienta en la pretensión de abarcar la significación histórica como historiográfica del llamado Himno Caníbal en un contexto mucho más amplio que el de la cultura y pensamiento egipcios. En este sentido, se torna indispensable la extensión de una realidad en apariencia exclusiva y excluyente, a un escenario de bases coincidentes y/o re-significadas.

Ello nos ubica en un plano tanto más global como concurrente, planteando en una primera instancia ideas tales como sustrato, analogía, religiones comparadas, entre otras. De este modo, el primigenio aislacionismo inmerso en un concepto “de superioridad” de la cultura egipcia se ve subsumido por un paradigma abarcativo y en cierta forma condicionante¹.

La fascinación que sobre nuestras conciencias occidentales ejercieron -y lo siguen haciendo- aquellos pueblos que contaban entre sus prácticas aquellas de carácter antropofágico, nos coloca en una clara perspectiva connotativa ante la posibilidad de su análisis. De este modo, y como arquetipo de juicio apriorístico, leamos a Crawford² ;

“Es obvio que el progreso hecho por el hombre a través de la civilización y la abolición del canibalismo debe depender de las cualidades de la raza y las condiciones,

¹ Ver, aunque sumariamente, las analogías que propone Deschamps, H. entre Egipto y el Africa Negra, en *Las Religiones del África Negra*. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires, (1962) p. 75.

² Médico Escocés (1783-1868). Entre 1803 y 1808 médico de la Compañía de Indias, destinado a las provincias del Noroeste, más tarde a Pennag. Entre 1811 y 1829, a la par que encabezaba misiones diplomáticas y/o comerciales -Residente de la Corte de Yogyakarta, misiones en las Cortes de Siam y Cochín-China, entre otras- desarrollaba su interés erudito. Publicó, entre otras obras, un Diccionario y Gramática malayas (1852), un Diccionario descriptivo de las Islas Indias y Países Adyacentes (1856); además de numerosos reportes sobre cultura general y costumbres de la región, fruto de su actividad diplomática. Su obra, si bien permanece como un depósito de información sobre el Sudeste Asiático marítimo del siglo XIX, adolece de los tendenciosos paradigmas occidentales decimonónicos vinculados al estudio de la “otredad inferior”, justamente por su distancia de los cánones europeos más “evolucionados”.

favorables o desfavorables, que les han sido echadas en suerte, y sus medios de recibir instrucción de las gentes más avanzadas que ellos”³.

Como signo de una etapa remota en la escala evolutiva -mental y material- de la humanidad, o como síntoma aberrante del retraso cultural de ciertas sociedades marginales, lo cierto es que la idea de canibalismo está asociada a un contexto caótico, retrógrado y execrable.

“En un tiempo crítico, cuando la muerte ha ejercido su acción disolvente y puesto de manifiesto el trabajo de fuerzas de destrucción, la dramaturgia litúrgica (el canibalismo ritual en este caso) compromete a la totalidad de los participantes en una acción que expresa la permanencia y el poder del orden social”⁴.

Desde tiempo inmemorial⁵, la mención de pueblos que ejercitaban tales prácticas, o se presumían que las practicaban, derivaba generalmente en discursos que los denostaban cuando no en infundados y tendenciosos juicios de valor que desconocían por completo el contexto y su significación más profunda. De este modo, tales análisis omitían concretas prescripciones juzgadas trascendentales para la preservación universal, aún cuando en ocasiones se le reconozca un trasfondo religioso⁶.

En el nivel más general, entonces, el pesado velo de la condena sistemática devenía en constante ante cualquier evidencia de antropofagia. Es así como se establece aquella relación directa entre canibalismo-salvajismo/grado evolutivo de base.

El problema se plantea cuando aparecen vestigios de “barbarie” en una sociedad compleja⁷ como lo fue la egipcia y a la que el pensamiento occidental decimonónico la pretendía conformando una línea recta en la evolución de la civilización hacia Grecia⁸, Roma y de allí a la postrera y derivada civilización occidental.

Este es precisamente el marco que surge del célebre Himno Caníbal (Dec. 273-274) esculpido en el interior de las pirámides de Unas y Teti de las Quinta y Sexta

³ Crawford, J: *On Cannibalism in Relation to Ethnology*. Transaction of the Ethnological Society of London. Published by Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Vol. 4 pp.105-124 (1866), p. 124.

⁴Balandier, G.: *El Desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Gedisa; Barcelona, (1993), p. 32.

⁵ Por ejemplo Heródoto, Juvenal, Isócrates y Diodoro Sículo.

⁶ Op. cit. p. 107.

⁷ Complejidad que obedece a la temprana constitución de un estado centralizado y como tal, gestor de ideologías en general.

⁸ Este difusionismo es planteado por ejemplo por Bernal en *Black Atenia: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, citado por Wylie (ver bibl.).

Dinastías respectivamente⁹. En él, existen claras señales de lo que algunos autores¹⁰ entienden reminiscencias de un pasado en que era una práctica sino habitual, al menos no extraordinaria.

Siguiendo la línea de la argumentación, nos enfrentamos entonces a un verdadero dilema derivado de la presunción de canibalismo en los comienzos de la civilización egipcia. Si de un lado asistimos a un distanciamiento total de la antigua idea de la ya mencionada “línea recta”, simultáneamente nos acercamos a la verdadera realidad de Egipto, esto es, formando parte de una unidad mucho mayor.

La significación de este contexto estará en la base del trabajo por cuanto su implicancia opera en dos niveles y/o direcciones, lo que le confiere caracteres particulares y condiciona su análisis. De un lado, la referencia anterior a su condición de antecedente fundante de la tradición occidental; del otro, y lo que reviste mayor interés para nosotros, la vinculación egipcia con el llamado sustrato africano¹¹.

La cultura y pensamiento del Egipto faraónico conforman junto con numerosos pueblos africanos -algunos de ellos aún actuales-, un sustrato común que permite o permitiría abordar el tema de las creencias de los habitantes del Nilo por analogía.

Las propuestas de Frankfort en su pretensión de analizar el vínculo que uniría ciertas creencias egipcias con diferentes grupos africanos¹², son sólo una parte menor de las similitudes. Así por ejemplo en lo que concierne a los puntos de contacto con respecto a la fundamentación de la realeza (Frankfort 1976: 57-58), a las connotaciones y significado del kA (Frankfort, pp.91 y 94), al culto al ganado (Frankfort, pp.185-189) o a la importancia de la continuidad de la influencia del rey muerto sobre los vivos (Frankfort, pp.220-222).

Tales comparaciones, además de una llamativa similitud que en ciertos casos es identificación, constituyen una posibilidad concreta de enmarcar ciertas creencias

⁹ La Dinastía V comprendería los años 2494-2345 B.C., mientras que para la Dinastía VI, los años 2345-2181 B.C.; según Kanawati, N: *The tomb and its significance in Ancient Egypt.*; Prism, Egypt (1987) p. 13.

¹⁰ Ver en Faulkner, R.: *The “Cannibal Hymn” from the Pyramid Texts*, en *Journal of Egyptian Archaeology*, X, (1924).

¹¹ Ver Frankfort (op. cit.), ver Cervelló Autuori, J.: *Cervelló Autuori, J.: Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*. AUSA, Barcelona (1996).

¹² “...hoy día hay grupos de gentes que viven en África y que son los auténticos supervivientes de aquel sustrato este-africano...Sin embargo, este testimonio requiere una corrección, ya que estamos tratando aquí de salvajes que, ya sea por tenacidad o por inercia, han conservado a través de varios miles de años los vestigios de un mundo primigenio de pensamiento, mientras que la cultura faraónica era la más desarrollada y progresiva de su época”. (Frankfort, op. cit. p.30)

egipcias en un marco mucho más amplio de cosmovisiones compartidas. Desde este común punto de partida, es donde comenzamos a desglosar nuestro análisis.

Luego, el carácter aglutinante del estado propició la resignificación de las creencias primigenias aprehendiéndolas y haciéndolas parte de su “nuevo bagaje original”; así, consecuencia de la necesidad del nuevo interlocutor de lograr consenso y darse una base que lo legitime, es que se generó un proceso de captación y reconversión.

Ahora bien, más allá de la doble implicancia del análisis arriba mencionada, y que en realidad no conformaría más que un epítome necesario, lo cierto es que dilucidar si estamos en presencia de una exposición textual de carácter literal o si, por el contrario, asistimos a una expresión simbólica, deviene en esencial teniendo en cuenta la “desagregación” que la criba institucional opera en las prácticas y creencias originales.

Literalidad o Simbolismo:

Antes de adentrarnos, aunque tangencialmente, en las diferentes conclusiones acerca del Himno Caníbal, es conveniente hacer una aclaración con la intención de delimitar, a los efectos de captar mejor la esencia del trabajo, nuestro objetivo primario. Lo que queremos decir, es que nuestra pretensión es tomar el texto como punto de partida y recurrencia, de y para acercarnos a la idea de una *meta-cosmovisión* o continuum que creemos debe subyacer como fundamento heurístico a la hora de enfrentarnos con una situación que a priori se presume bi-direccional¹³.

La interpretación de este célebre texto se divide entre su asunción como vestigio de una situación real sino simultánea, si al menos reciente o relativamente reciente¹⁴, o aquella que asume su completo carácter figurado¹⁵.

Sea que se reconozca en esta costumbre de canibalismo el reflejo de una práctica contemporánea al grabado de los textos, o como una rémora del pasado encerrada en una forma literaria¹⁶ (Faulkner), sea se considere la antinomia entre el Egipto primitivo y prehistórico derivado de un sustrato africano y el Egipto civilizado propulsor de la Alta Cultura de tiempos posteriores (Barta), o sea que se incluya al Himno Caníbal en

¹³ En el sentido de un pasado caótico resignificado o de una aberración de la Alta Cultura Egipcia.

¹⁴ Ver Faulkner, *The “Cannibal Hymn...”* (op. cit) p. 102-103; Barta, ZÄS 106, 89-94 p.158 y Altemüller, *Studien Otto*, 35-36, citados por Eyre p.162.

¹⁵ Ver Eyre (op. cit.)

¹⁶ Hipótesis que nos parece la más verosímil.

un marco de prácticas de sacrificios humanos al dios sol (Altenmüller), lo cierto es los argumentos que pretenden sustentar estas exégesis contrapuestas no pierden de vista, en ocasiones explícitamente, o se inscriben en una esfera más amplia de pertenencia.

Es aquí donde se introduce, como directriz analítica, el concepto de africanidad y la inclusión de “lo egipcio” formando parte de un *sustratum* extenso y condicionante. Es de este modo como se impone un estudio “por reflejo” y su posterior asimilación desde una posición reproductiva como sustitutiva.

Pero volviendo al Himno, con frecuencia se ha argüido, a los efectos de sustentar la hipótesis de su literalidad, la imposibilidad egipcia de expresar abstracciones, metáforas o simbolismos¹⁷. Se sostiene, entonces, las limitaciones racionales de los egipcios en directa relación a su apego a lo concreto y/o literal.

Creemos que tal aseveración debe ser revisada, relativizada, a la luz de textos antiguos en los que, lejos de reducirse al ceñimiento de la textualidad, alcanzan altos niveles de abstracción; tal es el caso de la célebre teología menfita¹⁸ en la que Ptah concibe en un estado previo a la creación al demiurgo, Atum, quien queda reducido a una predicación suya. Posteriormente, y una vez desencadenado el proceso, es el verbo el quien inicia la creación¹⁹.

Asimismo, la literatura²⁰ que nos legó el complejo Primer Período Intermedio, si bien en un contexto diferente de degradación material y moral pero no tan lejana temporalmente, y en su denuncia de una situación anómala e inconcebible, también nos muestra visos de un lenguaje figurado cuando no analógico. Queremos decir con esto, que aquella pretensión de “pensamiento material” debe matizarse; incluso podemos conceder la posibilidad de una relación directa entre el estado como polo convergente y

¹⁷ Así en Faulkner, *The Cannibal Hymn...* op. cit. p.103

¹⁸ Se discute la cronología de dicha teología. Algunos estudiosos la atribuyen a la Dinastía XXV, momento en el que se produce una solarización de la religión y sobre todo en que se graba la inscripción que la ha preservado en su versión completa. Otros, como Sethe, Junker Erman y Frankfort, por el contrario, sostienen que esta inscripción es una copia de un texto mucho más antiguo. Véanse B. Kemp, *El antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*. Barcelona, Crítica, 1996, pp. 42-43; R. Fazzini, *Egypt Dynasty XXII-XXV. Iconography of Religion*. 16. Leiden, Brill, 1988, p. 10.

¹⁹ “Toda palabra divina empezó a existir a causa de lo que fue pensado por el corazón y ordenado por la lengua. Y así se hicieron los kAws y se crearon las Hmswt -ellos que hacen sustancia y todo alimento- por estas palabras [que fueron pensadas por el corazón y dichas con la lengua]”. Frankfort, op. cit. p. 53. Frankfort, op. cit. p. 53.

²⁰ Así por ejemplo en el Diálogo de un hombre cansado con su alma, en el Cuento del Arpista o en las Lamentaciones de Ipwer.

regenerador global de creencias, y una progresiva abstracción como su corolario necesario²¹.

La existencia del Himno en las dos pirámides más antiguas -Unas y Teti- y su omisión en las restantes, es otro de los argumentos esgrimidos no sólo para sostener la literalidad sino también para presuponer la simultaneidad entre la costumbre y la realeza en la V Dinastía, o tal vez poco tiempo antes. La exclusión del texto supondría un voluntarismo derivado de la necesidad estatal de resignificar unas prácticas presumiblemente superadas.

Ahora bien, extendiendo hacia atrás la injerencia del estado en el reordenamiento general de las creencias y sus usos, podemos concluir que en Unas y en Teti lo que se pretendía era la exaltación del poder real a partir de, en este caso, una actitud en principio intimidatoria.

Decimos en principio ya que una combinación de inestabilidad política en el final del reinado de Unas, en el interregno del cambio entre las Dinastías V y VI²² y en comienzo del reinado de Teti, sumados a un eventual período de hambrunas -atestiguado por una serie de escenas en la calzada de acceso a la pirámide donde se representa gente famélica- puede explicar la presencia de un texto de carácter antropófago.

Entonces, si asumimos que *la referencia simbólica de canibalismo es para momentos de tensión o quiebre social*²³, estaremos cerca de explicar el himno como la consecuencia reproducida y reutilizada de una realidad pasada anómala que exige represión.

“El rey es el Toro del cielo, quien conquista a voluntad”, tal vez sea la expresión reflejada de una situación terrena de delimitación y proyección del criterio de autoridad. El recuerdo imborrable un pasado de luchas por la unificación, sumado a probables conflictos durante el reinado de Unas²⁴, nos devuelven una imagen de poder y fortaleza; *“ha comida la Corona Roja, ha engullido la Verde”*, lo que en un marco bélico equivale a la apropiación de los símbolos de poder²⁵ del oponente.

²¹ Este supremo re-ordenador estaba para entonces distanciado temporalmente de las costumbres narradas por lo que un cariz analógico o simbólico se imponían en el discurso por su necesidad inmanente de reconversión.

²² Probablemente consecuencia de la falta de un sucesor.

²³ Eyre, (op. cit.), p.160.

²⁴ Una jarra procedente de su reinado, tiene pintadas escenas bélicas.

²⁵ El poder inmanente de las coronas les confería un carácter de divinidad; ver Pir. 220 y 221, donde además se expresan.

Así, entonces, la superación de un interregno transicional y caótico y la necesidad de institucionalización de una vuelta al orden donde “*el Rey ha aparecido de nuevo en el cielo (y) está coronado como Señor del Horizonte*”; pueden explicar la omisión del texto en el resto de las pirámides de Saqqara.

Asimismo, el tono explícito y violento del texto puede haber persuadido a los demás propietarios a quitarlo de sus corpus de declaraciones, en consonancia con una cierta estabilidad general²⁶. De todas formas, la conclusión es que, aceptando la divinidad del poder del faraón, creemos en la incompatibilidad entre la investidura y la simultaneidad de la práctica, lo que refuerza el carácter de una costumbre arcaica -por re-trabajada- en el texto.

El aspecto denotativo, amenazador y disuasorio del himno sugiere un mensaje en primer lugar, de encumbramiento del poder real, de eterno movimiento y protección en segundo lugar, y de nutrición por esencias, en última instancia (ver esquema de la estructura del himno).

En cuanto a esto último, vivir *de la existencia de cada dios*, o de *aquellos que vienen con sus cuerpos llenos de magia*, es la captación potenciada por el hecho irrevocable de la divinidad, de una conjunción única de energías que la fuerza incontenible del rey aglutina.

El simbolismo contenido en el hecho de tomar *los corazones de los dioses*, o en alimentarse *de los pulmones de los Sabios* suponen una transferencia mágica de percepciones dado el carácter de los desposeídos y del receptor. Del mismo modo, las actividades conjuntas de *Khonsu quien mata a los señores, quien degüella para (el Rey) y extrae para él lo que hay en sus cuerpos*, de *Shesmu quien los despedaza para el rey*, o de *las Grandes al norte del cielo quienes preparan el fuego para él*, reflejan tanto el carácter de la inmanencia como de la trascendencia asistida.

Las ideas de continuidad y conservación de la nutrición como premisas para la prosecución de su perpetuo recorrido y potencia, tornan necesaria una fuente inagotable de recursos; *sus (de lo señores) (trozos) grandes son para la comida de la mañana, sus (trozos) medianos son para (la comida) del atardecer, sus trozos pequeños son para la comida de la noche, sus ancianos y ancianas son para su fogón*. Esto también involucra aquellos suministros de índole inmaterial tan relevantes para su

²⁶ Podría contra-argumentarse que la situación a fines del reinado de Pepi II pudo haber “requerido” de los servicios disuasorios del himno; no obstante, con Pepi II asistimos a un proceso de debilidad y disgregación mientras que con Unas y Teti estamos ante un franco contexto de consolidación de la realeza.

estadía entre los dioses; *sus bAws están en el vientre del Rey, sus espíritus están en poder del (Rey).*

La extinción física de quien se opusiera al que *surge y perdura* así como la neutralización de su volición y la reutilización de su vitalidad, es el modo en que la experiencia de eventos pasados es espejada en una serie textual en un contexto funerario.

Sinopsis estructural del Himno Caníbal:

A los efectos de visualizar en el texto la estructura y organicidad que entendemos declama la ascendencia y apología de la figura del rey, trataremos de abordar al Himno a partir de la exposición de rupturas y/o continuidades disposiciones, estados o procesos en general. Conviene remarcar el carácter sumario de dicho abordaje, ya que lo que se pretende es reforzar el tono apodíctico que complementa los rasgos caníbales. Por último, el ordenamiento seguirá la agrupación de jeroglíficos en columnas paralelas con secciones numeradas que Sethe dispuso en su edición, aunque nosotros seguiremos la traducción de Faulkner por parecernos la que mejor se ajusta a nuestra revisión.

La primera parte del texto establece una “realidad derivada” presente también en otros textos de las pirámides²⁷, y se vincula al efecto que sobre la permanencia cósmica supone la llegada del rey al cielo; la amenaza de cataclismos que su inminencia supone, nos anticipa en cierta forma, una presencia desestabilizadora.

*(393) El cielo está nublado,
las estrellas se oscurecen,
las extensiones celestes tiemblan,
los huesos de los dioses de la tierra se estremecen
los planetas (¿) se detienen,
(394) porque han visto al rey aparecer como poderoso*

A continuación, y como corolario y objetivación, una corta enumeración de los atributos y del poder del recién llegado, refuerzan la posibilidad anterior;

*Como un dios que vive de sus padres
y se alimenta de sus madres;
El rey es un maestro de la sabiduría
Cuya madre ignora su nombre.
(395) La gloria del rey está en el cielo,
Su poder, en el horizonte
como su Atum que lo engendró.
Él engendró al Rey,*

²⁷ Por ejemplo en Pir. 277-279, donde el Rey amenaza a los dioses si no se le hace un sitio en el cielo.

y el rey es más poderoso que él...

La integridad física y espiritual, así como las condiciones propias de la investidura, completan esta breve introducción.

*(396) Los kAs del rey están tras él,
Sus Hmswt están bajo sus pies,
Sus dioses están sobre él.
Sus úreos están en la corona de su cabeza,
La serpiente guía del rey está en su frente,
Igual que la que ve el bA,
Eficiente para abrasar;
El cuello del rey está sobre su tronco.*

Comienzan luego las primeras alusiones a la fortaleza y a la capacidad inmanente del faraón para conquistar y aprehender las esencias divinas; asimismo, se establecen sus primeras funciones en el cielo como cierta propedéutica funcional.

*(397) El rey es el Toro del cielo,
Quien conquista (ꜥ) a voluntad;
Que vive de la existencia de cada dios,
quien come sus entrañas, de aquellos que vienen con sus cuerpos llenos de magia
desde la Isla del Fuego.*

*(398) El rey es alguien provisto,
que reúne sus espíritus;
El rey ha aparecido como este Grande,
Señor de sus ayudantes
El que se sienta de espaldas a Geb,*

*(399) Porque es el rey quien hará justicia
En compañía de aquel cuyo nombre está oculto
El día del Asesinato de Los más Antiguos.
El rey es el señor de las ofrendas, quien ata la cuerda
Y quien se prepara su comida.*

Nuevas alusiones a la voracidad del rey y menciones de asistencia y protección;

*(400) (El rey) es aquel que come hombres y vive de los dioses
Un señor de mensajeros que reparte los mensajes;
(401) ciertamente, el que agarra el nudo que está en Kehau...; quien los caza a lazo para (el Rey);
(401) Es la serpiente de cabeza erguida
quien los custodia para él
y quienes lo retiene para él;
Es El que está sobre lo rojizo (ꜥ)
Quien los ata por él*

Asistencia divina para la nutrición integral del difunto;

*(402) Es Jonsu quien mata a los señores, quien degüella para (el Rey)
y extrae para él lo que hay en sus cuerpos*

*(403) Es Shesmu quien los despedaza para (el Rey)
y quien cocina(lit. quema) para él una parte de ellos, en sus hogares del
atardecer;*

este (Rey) es quien come su magia y engulle sus espíritus;

*(404) Sus (trozos) grandes son para la comida de la mañana,
sus (trozos) medianos son para (la comida) del atardecer,
sus trozos pequeños son para la comida de la noche,
sus ancianos y ancianas son para su combustible (hogar)(fogón)*

*(405) Son las Grandes al norte del cielo quienes preparan el fuego para él
a los calderos que los contienen con los muslos de los más viejos.*

Se explicitan la potencia y omnipresencia real a partir del conocimiento de las regiones celestes, la preeminencia sobre los poderosos, la reafirmación de su capacidad predatoria de hombres y dioses y finalmente, la cesión del poder por Orión;

*(406) Quienes están en el cielo sirven al rey,
y se limpian las piedras del hogar para él*

Con los pies de sus mujeres.

Él ha viajado alrededor de la totalidad de los dos cielos,

Él ha recorrido las Dos Riberas

*(407) porque el rey es un Gran Poder
que tiene poder sobre sus poderosos*

El rey es una imagen sagrada,

La más sagrada de todas las imágenes sagradas del Grande,

Y a quien encuentra en su camino,

Lo devora en pedazos. El lugar del rey está a la cabeza

De todos los nobles que están en el horizonte;

(408) Porque el rey es un dios

más antiguo que el más antiguo,

Miles le sirven,

Cientos le ofrendan

Allí le es dado el título del Gran Poder

Por Orión, padre de los dioses;

El sustento por usurpación de las propiedades y capacidades divinas, sumadas a las propias por derecho, le confiere un dominio ilimitado;

(409) El rey ha aparecido de nuevo en el cielo

Está coronado como señor del Horizonte;

ha roto las vértebras (o columna vertebral, espinazo)

y ha cogido los corazones de los dioses;

(410) Ha comido la Corona Roja,

ha engullido la Verde.

El rey se alimenta de los pulmones de los Sabios,

está satisfecho de vivir de los corazones y de sus magias

(411) El rey se rebela en contra de chupar los sbSw

que están en la Corona Roja

Se alegra cuando sus magias están en su vientre;

Las dignidades del rey no serán apartadas de él,

Porque él ha engullido la inteligencia de todos los dioses.

La exaltación de su duración eterna, de su voluntad de hacer según su deseo -omnisciencia-, de la seguridad otorgada por el alimento derivado de los dioses y las limitaciones de quienes pretenden condicionarlo, es la conclusión resultado de la convergencia de las afirmaciones anteriores;

*(412) La duración de la vida del rey es la perpetuidad,
su límite es la eternidad
en esta su dignidad de:
Si desea lo hace;
si siente aversión no lo hace,
aún él que se encuentra en los límites del horizonte por toda la eternidad.
Miren, sus bAws están en el vientre del Rey,
sus espíritus están en poder del (Rey)
como los sobrantes de comida provenientes de los dioses que es cocinada por
(el Rey) a partir de sus huesos
(414) mientras el rey es aquel que surge y perdura,
y quien hace las (malas) acciones no tienen poder para destruir
el lugar favorito del rey entre los que viven en esta tierra
por toda la eternidad.*

Tenemos entonces un texto que nos proporciona múltiples modos de concluir una síntesis acerca de su contenido; esquemáticamente digamos que se trata de una exposición derivativa, por cuanto es la presencia real la que condiciona tanto el escenario previo como el consecuente; normativa, dada la alternancia de deseo y voluntad en la actividad real y sus implicancias a nivel cósmico; disolutiva, teniendo en cuenta la amenaza que para los enemigos del orden su presencia -del rey- significa; conclusiva, al estatuir su llegada una esfera de lo posible en la geografía celeste.

Los siguientes son los procesos contenidos en el himno que creemos convergen para la intención original de encumbramiento real; pueden observarse menciones a:

- Amenaza de cataclismos cósmicos
- Objetivación del poder real
- Integridad física y espiritual
- Voluntad real de conquista
- Aprehensión de capacidades y Propedéutica de ciclo
- Sinergia divina y asistencia
- Reafirmación de poderes y su extensión
- La captación de esencias que confieren un poder ilimitado
- Eternización de sustento y ciclo

De esta manera, y a partir de la interacción de este verdadero complejo, es desde donde planteamos y reconfirmamos aquella hipótesis original del himno como “resabio fosilizado” en la literatura, consecuencia de un pasado turbulento, expresado en la crudeza, en la violencia y en la determinación en la nutrición disuasoria y su corolario de destrucción de enemigos. Obviamente, el incierto arco temporal entre aquellas prácticas superadas y el momento en que el himno fue grabado, prefiguran un simbolismo textual.

Y decimos complejo, ya que los ámbitos abarcados por la intervención real oscilan entre su capacidad para alterar el curso normal del universo, hasta su voluntad ilimitada de conquista; en el medio, la actividad conjunta de las distintas entidades divinas y la institucionalización de un ciclo eterno de muerte-resurrección como extremo recurrente.

Egipto y la “otredad” africana:

Hemos llegado al punto en que el análisis textual del himno cede el lugar a la consideración de un paradigma nivelador como subyacente que involucra una geografía extensa y un arco temporal flexible.

Intentaremos una aproximación general en una primera instancia para ir involucrando progresivamente el himno en un complejo bastante más amplio de correspondencia hasta hacerlo coincidir, más como producto original, como representación depurada de un torrente referencial prístino y omnipresente.

La ya mencionada idea de sustrato, flujo omnipresente, prefigurado y sujeto a los caracteres originales de los grupos que lo conforman y/o comparten, rige entonces desde lo subliminal, una cosmovisión general y las particularidades que la sustentan.

En el caso del Egipto faraónico, al concepto primitivo y amplio de otredad, realidad que lo involucra denostando las ya mencionadas ideas de un “difusionismo acumulativo” triádico Egipto-Grecia-Roma, se impone incluir además en el análisis, la intervención mediadora y normativa del estado egipcio.

Entonces, ¿a qué hacemos referencia cuando hablamos de “otredad”? ¿Se trata de un término circunscrito o, por el contrario, es expansible? En sentido laxo, y a esta altura es un hecho innegable, conforma Egipto un bloque cultural indiferenciado en primera instancia, con pueblos del África subsahariana²⁸ o del África Nororiental y

²⁸ Así las tribus de los Yoruba (Níger y Benín), Jukun (Nigeria), Rukuba (Nigeria), Dogon (Oeste de África, Malí y Burkina Faso), en sus respectivas localizaciones actuales

Noroccidental, con los llamados pueblos nilóticos²⁹ y en sentido amplio, con un ámbito general de pertenencia pan-africano³⁰. Tal ámbito cultural de relaciones nos devuelve una imagen niveladora comprobable, grosso modo y en una aproximación básica, por analogía³¹.

Para los objetivos propuestos, y considerando una relación directamente proporcional entre una específica situación de pre-estatalidad, sus prácticas por contexto general derivadas y consecuencia de centrar el análisis en una implícita y pluricausal relación sustrato original-tiempo-espacio-reconversión “desde arriba”, es que nos parece más operativo la idea de un remoto sustrato *paleo-africano* como *tabula* de conjunto.

Distintivas condicionantes de índole climática, edafológica, fito-zoológica, ecológicas en general, son las que determinan la base que desencadenará los motivos internos coincidentes, sus reacciones y el grado de interpenetración entre el hombre y su entorno³².

De este modo, una lógica interna pre-determinada, o mejor, pre-condicionada y una actitud frente a la totalidad, se expresa de manera casi inconsciente, instintivamente, para ser posteriormente aprehendida por y desde las particularidades. Es desde esta especificidad desde donde lo analógico se sustenta como continuum; y es desde aquí desde donde Egipto se diferencia, a priori, de los Dinka o Núer, por ejemplo.

Podemos entonces coincidir la indiferenciación original como proceso de índole cultural abarcativo, y su particularización como ideológico, circunscrito pero prefijado o condicionado a su vez por el primero.

Es conveniente detenernos por el momento en la primera ecuación coincidente, esto es, en lo prístino indiferenciado. Este universo cultural acotado pero totalizante, exclusivo pero general, objetivador y sistémico, pudo haber generado entre sus

²⁹ Los Dinka, Núer, Shilluk, Konde, ubicados actualmente en Kenia, en el sur del Sudán.

³⁰ Conviene destacar, a los efectos de evitar ideas acerca de la a-historicidad de estos grupos, que algunos de ellos aparecen sin solución de continuidad, desde los tiempos contemporáneos al Himno o pre-Himno, hasta nuestros días.

³¹ Si la explicación del *sustrato* atiende a la historia de la cultura, tenemos entonces una idea de *sustrato como raíz cultural en absoluto* (base subyacente) o una idea de superposición de estratos en la que a la corriente original se *superponen* los caracteres distintivos de una civilización; si nos centramos en el aspecto temporal, concluimos o un sustrato *paleo-africano* o un sustrato de carácter general que toma al continente como unidad explicativa; si, por último, tomamos el ámbito geográfico como marco, la clasificación oscila entre un *sustrato nilótico o camítico* y un sustrato más general, *pan-africano* (África boreal). Ver Cervelló Autuori, op. cit. pp. 51-92. Cada extremo, creemos, es complemento y no antípoda del otro.

³² Nos referimos aquí, por motivos instrumentales y para evitar digresiones que excederían al objeto del presente, al cuadrante nororiental africano, esto es, desde el Sahara egipcio-sudanes en el oeste y desde el Nilo Blanco y azul en el este. Cualquier mención sobre grupos por fuera de esta área, es estrictamente metodológica y a efectos complementarios de la anterior.

componentes una suerte de “reflejo condicionado” de cara o a partir de la conformación de una *Weltanschauung* original. Este hecho cultural circunscrito, consecuencia de una realidad cósmica sino única, sí coincidente, debió producir como epítome necesario, una predisposición psicológica derivada y con la fortaleza explicativa suficiente como para generar continuidades sustentadas en la reutilización de recursos -materiales, mentales y/o estilísticos- subyacentes.

Esto último nos coloca directamente sobre la teoría sustratista de la superposición³³ que es la que pretendemos adscribir en este trabajo. Efectivamente, la introducción de lo ideológico -segunda ecuación coincidente-, entendido como “aporte re-significador de la esencia”, es lo que, creemos, determina las particularidades. Vale decir, ante un hecho objetivo de la realidad como puede ser presencia de la fuerza y vital y su percepción, por ejemplo, las respuestas son variables aunque sin perder de vista el estímulo canalizador. Así, los pueblos bantú perciben variaciones en la fuerza vital en términos de felicidad o enfermedad, los dogon, que la llaman *nyama* la localizan en la sangre, y así existen variaciones entre los pigmeos, entre los pueblos del Congo boreal o entre las tribus de Gabón (Deschamps 1962:11-12).

Siguiendo la noción de la fuerza vital, el ejemplo citado por Frankfort (Frankfort, p.86) sobre la noción de *mulungu* entre los Yao, si bien, y en sus palabras, *no es en absoluto equivalente del kA*, acaso no responde a un esquema general de estímulo-respuesta con una resolución particular como distintiva?

La imagen que nos devuelven entonces estas pocas analogías, es la de una corriente omnipresente sobre la que se depositan los limos de las especificidades; los límites impuestos por la consubstancialidad -complejidad fruto de la convergencia de condicionantes de índole material como mental-, nos permiten entender las analogías como partes de un punto de partida común.

Lo mismo significa afirmar que a partir de una convergencia original, instintiva, pulsional, de una predisposición para afrontar determinados productos de la realidad -material o mental- “condicionados” y no otros, podemos sumar tantas respuestas como grupos que los aprehenden; puede vislumbrarse bajo el multívoco velo de la diversidad, la línea rectora de lo compelido por la pertenencia sustrática.

³³ No nos parecen mutuamente excluyentes la teoría del sustrato en términos absolutos como la de sustrato, es decir, esencia original enriquecida por el carácter de cada uno de los miembros que lo comparten.

Podríamos citar una lista muy extensa de “coincidencias” entre elementos de la diversidad africana y Egipto como unidad libradora de sentidos; de este modo, recorreríamos un abanico que nos llevaría a transitar prácticamente todos los ámbitos de la realidad. Desde las insignias de la realeza, tales como la corona pSknt (Deschamps, p.75; C. Autuori, p.73) o la maza piriforme (C. Autuori, p.69), a las características de los dioses como por ejemplo Osiris (Frankfort, p.222); o desde los signos de la divinidad (Hornung 1999:36-37) a la máxima potencia de los atributos de la persona en la figura del rey (Deschamps, p.75; Frankfort, pp.85-102) y su eventual decaimiento, hasta la miríada de interdicciones cuya violación trastocaría el orden universal. (VER)

Estas son algunas de las respuestas variables a los hechos objetivos que explican una realidad convergente. Son estos algunos de los puntos de contacto, procesados por los particularismos, que en una forma u otra están presentes como imágenes recurrentes. Cómo explicar sino, y para tomar sólo un ejemplo, la constitución de la corona pSknt, serpiente y espiral, sino como re-elaboraciones de elementos omnipresentes en las creencias africanas más diversas?³⁴

Hasta aquí, la idea más elemental de sustrato y la inclusión de Egipto en un marco “otro” de pertenencia y con puntos de contacto en principio no mediatizados. Ahora bien, existe, creemos, una relación directa entre el derrotero de un grupo y su capacidad intrínseca de reconversión. Y cuando decimos derrotero hacemos referencia explícita a la conformación en su seno de una entidad re-categorizadora por excelencia; el estado.

En efecto, como mensurar el grado de participación de un sujeto -entiéndase individual con sustento colegiado o individual, en ese orden, *con fines políticos muy claros, [que] expresan propósitos de legitimación, celebración, contraposición y comunicación*-³⁵ en la re-elaboración de caracteres originales de tipo sustrato? La colectividad, aún cuando no hubiera desarrollado un cuerpo “político” diferenciado, detentador de la fuerza y la coerción, delinea “naturalmente” la figura de un rey pero adscrito en forma indisoluble a la *potencia regeneradora e identificado con la plantas nutricias o las aguas fecundantes* (C. Autuori, p.174-175).

³⁴ Los dogon del Sudán Occidental, rinden culto a la Gran Máscara, *soporte del alma del primer antepasado...La Gran Máscara es una serpiente de madera muy larga* (Deschamps, pp.39-40). También la espiral tiene para los dogon un simbolismo cosmogónico; *Dios (Amma) creó el sol y la luna modelando dos vasijas blancas, la una rodeada de una espiral de cobre rojo, y la otra de una espiral de cobre blanco* (Deschamps, p.47; C. Autuori p.77;)

³⁵ Liverani, M.: *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*. Crítica, Barcelona (1995), p.58.

Este vínculo con la naturaleza carga al rey o le atribuye la categoría de receptáculo de la cosmicidad que, por otra parte, debe mantener, so pena de sufrir el trance del regicidio, marca común de numerosas realezas africanas. Así, según Diop, “*la estructura de la realeza africana con la matanza real o simbólica del rey tras un tiempo variable de reinado oscilando alrededor de unos ocho años, corresponde a la ceremonia de renovación del faraón por medio de la fiesta sed*” (Anta Diop 1982, p.71).

Precisamente en este punto, y como ejemplo de los dos niveles de significación que sobre el sustrato original pretendemos reconocer, por la fiesta sed *el rey se sustrae 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*” (C. Autuori, p.177)³⁶. Y es justamente en este marco restrictivo por centrípeto, re-significador en virtud de una necesidad objetiva de legitimación, hacia donde pretendemos orientar la fuerte carga simbólica que el himno caníbal conlleva.

Concluyendo, entonces, en la presencia de una corriente *in illo tempore* en la que convergen grupos detentadores de una primigenia cosmovisión original a la que se le añade el lastre natural de las especificidades; concluyendo, entonces, en que una “alteración” en la cantidad y calidad de las prerrogativas detentadas por quien en un principio era el nexo entre la tierra como un todo y los poderes cósmicos, consecuencia de un proceso de concentración y de individuación, se impone, como por instinto, un reajuste de aquello propio compartido.

En muchos aspectos, la lógica estatal -intercambiable en el caso egipcio con la de la realeza divina- supone *procedimientos de superación*; vale decir, la instrumentación de instancias depuradoras que procuren una re-estructuración a partir de las necesidades de la nueva realidad que se presume autárquica³⁷.

Es dentro de esta categoría de complejos reformulados donde hacemos coincidir las prácticas que el himno declama. Inevitablemente, debemos sustentar nuestras hipótesis con la teoría del hecho sustrático dada la carencia de testimonios

³⁶ El esquema concebido por C. Autuori hace derivar a la *realeza divina africana* de la que él llama *realeza fetiche*. Tal distinción, de carácter metodológico no es absoluta dado que se dan en forma heterogénea y en ocasiones co-existent, si bien la primera es una consecuencia de la segunda. (C. Autuori, op. cit., p. 111 y ss.)

³⁷ La concentración, corolario de la reformulación por la individuación del poder, debe recrear su base menos en el consenso -dinámica entre el jefe hacedor-de-lluvia frazeriano y su sociedad como *la principal justificación de la su realeza-* (Deschamps, op. cit., p.66), que en la imposición -ejercicio de la violencia y coerción-.

arqueológicos que confirmen la antropofagia en el Egipto predinástico, lo que no invalida la posibilidad de que efectivamente hubieran existido.

La costumbre de devorar el corazón de su predecesor, era una práctica habitual en la realeza de los jukung, del mismo modo que beber los fluidos del cadáver al momento de la momificación; debemos tener presente que la fuerza vital, expresión de la plenitud ontológica, *puede concentrarse*, según Deschamps, *en puntos esenciales o nudos vitales: el ojo, el hígado, el corazón, el cráneo (...) aún cuando estén separadas del conjunto (uñas, cabellos)*³⁸.

El “incesto alimentario”³⁹, expresión con la que Muller denomina el acto nutricional, por soporte material⁴⁰, de transferencia energética entre el ancestro y el nuevo rey entronizado, parece expresar taxativamente el espíritu de nuestro himno. Debemos considerar, por otra parte, la posibilidad de contemplar matices y variantes de dicha práctica, lo que redundaría indirectamente en beneficio de nuestra asunción como símbolo de un presunto y fosilizado pasado.

Son estas analogías de sustrato las que nos permiten sostener la pertenencia de dichos ordenamientos a una etapa pre-estatal, en fase de “realeza” por derivación del control sobre los recursos naturales (cereales y agua) o por la dominancia sobre las fuerzas vitales ocultas (magia).

Nada nos impide concluir, entonces, sí por sustrato que no aún por vestigios materiales, el hecho de que en un pasado remoto algo similar a los usos del “incesto alimentario” o de la antropofagia interétnica (consumir los miembros de los enemigos pertenecientes a clanes rivales) se hubieran practicado en Egipto. La institucionalización de la realeza divina supuso en este sentido una re-actualización de, para esta altura, tradición incompatible con la sacralidad regia; de allí nuestra asunción del himno como simbólico-evocativo.

Y es que, como epígono diferenciador que la realeza devenida en autárquica supone, con su consecuente re-posicionamiento en el concierto relacional cósmico, a la otredad genérica inclusiva⁴¹ de realezas “no complejas” (no estatales en sentido estricto) se añade aquella derivada precisamente de la constitución de un esquema de delimitación operativa.

³⁸ Deschamps, op. cit., p.11.

³⁹ Muller, J.C.: *La royauté divine chez les Rukuba*, pp. 19-20, citado por C. Autuori.

⁴⁰ Los *yoruba*, África occidental y los *rukuba*, en Nigeria participan de tales prácticas aún hoy.

⁴¹ Nos referimos aquí a la otredad respecto al infundado eje Egipto-Grecia-Roma.

Así entendemos, por ejemplo, la dicotomía establecida entre el concepto de *mAat* u orden justo como inclusivo del orden regular del universo -Egipto en sentido estricto- cuyo mantenimiento debía asegurar la actividad real, fuera de cuya órbita, es decir, la “otredad” absoluta, sólo existía el caos⁴².

“*Que brilles como Ra; sofoca la maldad, haz que Maat (sic) permanezca detrás de Ra, brilla cada día el que está en el horizonte del cielo...*” (Pir. 1582-1583).

El contexto funerario no invalida la asimilación, por la continuidad gravitatoria funcional vida-muerte, en la actividad real. Como tampoco pierde vigencia la explicitación de Egipto como rango diferencial, también en un contexto funerario particular, aunque en una realidad de potencia internacional. Nos referimos concretamente al llamado *Libro de las Puertas* el cual, en el tercer registro de su Cuarta División, nos muestra, bajo la tutela ubicua de Ra, *la procesión de las razas*, esquema cuatripartito conformado por *los hombres* (los egipcios), *los asiáticos*, *los negros* y *los libios*⁴³. El hecho de que sólo a los primeros los designe como *ganado de Ra*, es sintomático, creemos, de una marcada disparidad, “otredad” superpuesta, según venimos analizando.

Si bien las menciones anteriores refieren a una estructura bastante diferente a aquella de los comienzos de la sistematización de los postreros *momentos de gran complejidad social* (Iniesta 1989:17), el peso de la tradición, el *conservadurismo sui generis* del pensamiento egipcio, nos puede dar la clave para percibir una secuencia que subyace lo que se presume como discontinuo.

“*La tradición no es enteramente una repetición mecánica de las formas antiguas que, de ese modo, proporcionan una clave para tiempos pasados. Se da sentido a una época posterior a través de la modificación y, a veces, de la invención. Así pues, las tradiciones pueden oscurecer el pasado lo mismo que iluminarlo. Satisfacen unas necesidades actuales y son el fruto de unas mentes ingeniosas.*”⁴⁴

De modo que, conclusiva pero provisoriamente, a un sustrato original *paleo-africano* -corriente sub-liminal indiferenciada en tanto que estímulo-respuesta-, se sobrepone, re-convertido pero enriquecido por el agente, la fuerza creativa de la

⁴² En este sentido, podría existir una línea de continuidad entre el “orden natural” de las realidades pre-estatales y el “orden político-natural” de las realidades divinas institucionalizadas.

⁴³ De los asiáticos se dice, “*Sejmet ha sido creada para ellos*”; de los negros, “*ustedes han sido creados por Horus*”, mientras que de los libios, también “*Sejmet ha sido creada para ellos*”. Ver Hornung, Erik. *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*, Cornell University Press, 1999, ver Piankoff, Alexandre. *The Tomb of Ramesses VI. Egyptian Religious Texts and Representations* (Bollingen Series, 40, 1 and 2). 2 Bde. New York: Pantheon, 1954.

⁴⁴ Kemp, B. J.: *El Antiguo Egipto Anatomía de una civilización*. Crítica, Barcelona 1992. p. 137

especificidad sobre el *continuum*. En el caso particular egipcio, la ideología de estado vino a yuxtaponer su impronta de auto-legitimación ahondando aún más los rasgos diferenciales con el conservadurismo distintivo de quienes mantienen un estrecho vínculo con las fuerzas naturales, como aglutinante.

Por ello entendemos que el himno constriñe estas prácticas a un *tropos* que no por ello se exime de un lenguaje tan literal como sugestivo. El rey se apodera de entrañas, miembros, existencias en general, pero también de magia, sabiduría y espíritus; en resumen, de los principios rectores -materiales y anímicos-⁴⁵. En este sentido, estas prácticas deben entenderse además de por su carácter simpático, imitativo de un rasgo constitutivo de la figura real, como una verdadera declaración de intenciones; apotropaica, intimidatoria y fundante a partir de un principio de individuación.

⁴⁵ Para los principios que animan la existencia humana entre los grupos africanos, ver Deschamps, pp.13-16, ver Parrinder, G., La religión tradicional de África, en James, E.: *Historia general de las religiones*, Madrid (1960).

BIBLIOGRAFIA:

- Balandier, George.:** *El Desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento.* Gedisa; Barcelona, (1993).
- Cervelló Autuori, Josep:** *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano.* AUSA, Barcelona (1996)
- Crawford, John:** *On Cannibalism in Relation to Ethnology.* Transaction of the Ethnological Society of London. Published by Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Vol. 4 pp.105-124 (1866)
- Deschamps, Hubert:** *Las Religiones del África Negra.* Editorial Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires, (1962).
- Diop, Cheik Anta.:** Origen de los Antiguos Egipcios, en *Historia general de África. Antiguas Civilizaciones Africanas*, Tomo II. Coloquio Unesco, El Cairo, 1974. Madrid, (1982)
- Erman Adolf; Grapow, Hermann.:** *Wörterbuch der ägyptischen Sprache.* 5 Vols. Akadem-Verlag, Leipzig-Berlin, (1926-1931).
- Eyre, Christopher:** *The Cannibal Hymn: A cultural and Literary Studio.* Liverpool University Press, (2002).
- Faulkner, Raymond:** *The Ancient Egyptian Pyramid Texts.* Oxford, University Press (1969).
- A Concise Dictionary of Middle Egyptian.* Oxford University Press, Oxford, (1959).
- The "Cannibal Hymn" from the Pyramid Texts, en *Journal of Egyptian Archaeology*, X, (1924).
- Frankfort, Henry:** *Reyes y Dioses.* Revista de Occidente, Madrid (1976)
- Frazer, JamesGeorge.:** *La Rama Dorada.* México (1944)
- Gardiner, Alan.:** *Egyptian Grammar.* II Vols. Oxford University Press, Oxford, (1957).
- Iniesta, Ferrán.:** *Antiguo Egipto. La Nación Negra.* L'Hospitalet de Llobregat (Barcelona), (1989).
- Liverani, Mario:** *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía.* Crítica, Barcelona (1995).
- Lukaschek, Karoline:** *The History of Cannibalism.* Cambridge (2000/2001)
- Malinowski, Bronislaw :** *Magia, ciencia y religión.* Planeta. Barcelona, 1993.
- Meeks, Dimitri y Favard-Meeks,Christine.:** *La vida cotidiana de los dioses egipcios.* Ed. Hachette, Madrid, (1994).
- Mercer, Samuel:** *Pyramids Texts.* Longmans, Green & Co. New York, (1952).
- Meslin, Michael:** *Aproximación a una ciencia de las religiones.*Madrid (1978)
- Sethe, Kurt:** *Die ältagyptischen Pyramidentexte*, 4 Vols. Leipzig: J. C. Hinrich; Georg Olms Verlagsbuchandlung, Hildesheim, (1960).
- Van Gennep, Arnold:** *The Rites of Passage.* Chicago, (1960).
- Wylie, Kenneth:** "Review of V.Y. Mudimbe, *The Idea of Africa*", en H-Net Reviews in the Humanities & Social Sciences.