XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2013.

La lucha contra el caos en el motivo de la Cacería del Hipopótamo.

Sebastián Francisco Maydana.

Cita:

Sebastián Francisco Maydana (2013). *La lucha contra el caos en el motivo de la Cacería del Hipopótamo. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.*

Dirección estable: https://www.aacademica.org/000-010/39

ARK: https://n2t.net/ark:/13683/eMCw/yYc

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.*

XIV JORNADAS INTERESCUELAS DE HISTORIA
MENDOZA · ARGENTINA
2013

UNCUYO UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO | FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

XIV Jornadas
Interescuelas/Departamentos de Historia
2 al 5 de octubre de 2013

ORGANIZA:

Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional de Cuyo

Número de la Mesa Temática: 6

Título de la Mesa Temática: Tensiones, conflictos y crisis en las sociedades del mundo antiguo

Apellido y Nombre de las/os coordinadores/as: Campagno, Marcelo (Universidad de Buenos Aires) – Di Bennardis, Cristina (Universidad Nacional de Rosario)

La lucha contra el Caos en el motivo de la Cacería del Hipopótamo

Maydana Sebastián Francisco
UBA
maydanasf@gmail.com

http://interescuelashistoria.org/

Introducción

"Alterna la lucidez del Paraíso
Con la noche profunda, plena de terrores."
GOETHE

Goethe fue el último alquimista, el último que pudo ver claramente en la noche profunda de nuestra cultura. Con él se extinguió toda pretensión de unidad del mundo y triunfó en cambio el espíritu de la separación, es decir, Occidente. Dice C. G. Jung, que de estas cosas sabe, que *"es característico del occidental que haya separado desgarrando lo físico de lo espiritual"* (Jung y Wilhelm, 2002[1936]: 68). En esta sencilla formulación el sabio suizo denuncia el obstáculo más importante con que tropezamos a la hora de intentar entender a las civilizaciones antiguas. En este artículo intentaré mostrar, a través de la representación de la cacería del hipopótamo, cómo este obstáculo ha empañado nuestro conocimiento del antiguo Egipto, proponiendo a la vez una interpretación alternativa.

Voy a tomar como ejemplo un artículo con el cual me topé estudiando los sacrificios animales (Otto, 1950). En él se realiza un juicioso estudio de un conjunto de escenas egipcias que muestran el sacrificio ritual de un toro. Estas escenas se repiten en papiros de diversa época, siempre, dice el autor, conteniendo elementos de una gran uniformidad: el animal siendo carneado por una figura masculina, una mujer parada detrás y un tercero, identificado como "sacerdote" contemplando la acción (Otto, 1950: 165). Habiendo identificado esto, sobreviene el momento del "desgarro". El autor divide las escenas de la matanza del toro en dos tipos: las que, como la descrita recién, tiene como participantes a personajes "humanos", tal cual aparece por ejemplo en el Libro de la Apertura de la Boca; y por otro lado las que, como en el Papiro Dramático, reemplazan a los hombres por dioses (Toth, Isis, Horus). De esta manera, la interpretación del autor le otorga distinto valor a ambas representaciones: mientras que la primera *"shows the ceremony as it was intended to be enacted in reality"*, la presencia divina en la segunda *"elevates the ceremony to the mythical realm"* (Otto, 1950: 169). De esta forma pasa por alto, no haciendo honor a su apellido, la unidad entre lo sagrado y lo profano en las sociedades antiguas. Por un lado, instrucciones para practicar un ritual cuyo significado simbólico se perdió hace tiempo; por otro, una escena mitológica, escindida de la primera pero significativamente parecida. Esto podría tener sentido si las escenas estudiadas procedieran de una cultura "occidental". Por el

contrario, en este caso, el proceder analítico[1] es del todo inapropiado.

Comencé por la crítica de este autor porque es un ejemplo claro de lo que considero que hay que evitar en un estudio de este tipo. Más adelante discute el significado de un pequeño halcón que se suele representar en la escena de sacrificio: dice que no hay que interpretarlo como si fuera Isis *"since we are not in the mythological sphere but in the realm of real life"* (Otto, 1950: 170). Mientras tanto, todos los estudiosos de lo sagrado (en particular aquellos reunidos en el Círculo Eranos) concuerdan en que no existe tal separación de "esferas" en este tipo de sociedades. Por lo tanto, cualquier intento de separación, en la medida que "desgarra" el tejido de lo que se intenta estudiar, necesariamente implica una manipulación exagerada del objeto de estudio y la obstrucción de la comprensión del mismo.

La pregunta es, entonces, si no se desprende de lo que dije hasta acá que para nosotros sería del todo imposible entender cualquier civilización oriental u antigua (lo cual implicaría que debemos abandonar cualquier intento de hacerlo). Y la respuesta es que, por el contrario, ser conscientes de nuestras limitaciones (abrazar la sombra, diría Jung) ayuda a superarlas. Lo que hay que hacer es encontrar un "sentido", y avanzar sobre él. Y este sentido[2], creo yo, tiene que ver con un principio básico que es la indivisión del mundo, la indiferenciación de sujeto y objeto. Las sociedades no occidentales (es decir, las que no forman parte de las tradiciones monoteístas actuales) se diferencian de estas en su concepción de Dios y del hombre como indivisibles (Campbell, 2002: 35-36), por lo tanto, la esencia divina se encuentra dentro del hombre y dentro de las cosas, y no es un ente autónomo y externo (como sí lo es en nuestra cultura).

La civilización egipcia se encuentra comprendida dentro de aquel grupo. Como tal, entiende al mundo de los dioses y al de los hombres como uno solo, por lo cual, por ejemplo, era naturalmente aceptado que el rey era un hombre y era un dios. Las parejas duales, los Polos, eran complementarios y se necesitaban entre sí, siempre en pugna pero nunca excluyéndose. La pareja caos/orden era fundamental en Egipto, y en este trabajo voy a analizar desde esta perspectiva a la lucha entre ambos que se dramatiza mediante la escena de cacería del hipopótamo.

[1] ανάλυσις combina las raíces griegas para "separar" y "partir" y significa "disolución".

La evidencia

En el estudio del motivo de la cacería del hipopótamo hay un trabajo que no puede pasarse por alto. Se trata del pequeño volumen que el gran egiptólogo sueco Torgny Säve-Söderbergh le dedicó a la cuestión y que publicó en 1953. En él, pese a su extensión, se analizan prolijamente todos los aspectos principales de dicho ritual y de su representación, tanto pictórica como textual. Describe y estudia las representaciones separándolas de acuerdo a su período histórico para luego ocuparse de los textos que hablan de la cacería del hipopótamo y finalmente le dedica un capítulo aparte a las diosas hipopótamo y al Festival del Hipopótamo Blanco, desechando cualquier semejanza de estos con la cacería.

Pero la riqueza está en los detalles. Por ejemplo, observa agudamente el autor que los arpones representados en tumbas del Imperio Nuevo son comparables a los utilizados por los modernos *shilluk* del Sudán y *wandamba* de Tanzania (*Cf.* Culwick, 1932). También observa la especificidad de los botes representados, los cuales difieren según si la representación fue hecha en el Imperio Nuevo o en el Reino Antiguo. Algunos "detalles arcaizantes" le llaman la atención (Säve-Södebergh, 1953: 8), y sobre esto volveremos más adelante.

Las escenas de cacería del hipopótamo, registradas en contextos funerarios a lo largo de un amplio período que se extiende desde la I Dinastía hasta el Imperio Nuevo (Kees, 1926; Vandier, 1950), muestran una figura principal (no en todas las pinturas es el rey) parada en la proa del bote, en el instante mismo de arponear al hipopótamo que se encuentra sumergido o semisumergido. El animal era pintado de rojo o gris[3]. El difunto, parado en el bote, arponea al hipopótamo con una mano mientras que en la otra sostiene un conjunto de cuerdas con las que inmoviliza al animal enfurecido. Su objetivo era perforar las fosas nasales o la boca del animal, ya que el cuero del resto del cuerpo es espeso y difícil de penetrar. Lo acompañaba a veces una figura en escala menor que provocaba al animal con un palo, y en algunas representaciones la esposa del difunto se encontraba sentada entre sus piernas, lo cual, señala Söderbergh, contribuye a darle a la escena una apariencia de tranquilidad, dando la idea que la superioridad del

---

[2] En alemán *Sinn*, en el sentido que Richard Wilhelm le dio a la traducción del vocablo chino *tao*.

[3] Lo cual no deja de ser interesante. El gris es el color "normal" del hipopótamo, el que es observable a simple vista. El rojo, por el contrario, es simbólico, representa el desierto (en oposición a la fértil tierra negra) y por lo tanto a las fuerzas del caos. Se asocia comúnmente al dios Seth, y retomaré esta idea más adelante.

arponero es tan grande que el peligro no existe (Säve-Södebergh, 1953: 5).

En el Reino Antiguo el difunto no estaba en el bote sino que supervisaba la acción desde otro o desde la costa. Muchos de los atributos de los arponeros de estos períodos están asociados a la realeza: el héroe solitario que vence sobre el caos donde ningún hombre podría hacerlo individualmente. Y de hecho es el rey quien en las representaciones más tempranas ocupa el lugar de cazador del hipopótamo, como se ve en representaciones desde la Dinastía I (fig. 1). En el Reino Nuevo el poderío real se traslada al difunto, quien viste el *shendit*, atavío privativo del rey (Säve-Södebergh, 1953: 8[4]). Todo esto lleva a Säve-Söderbergh a preguntarse si no se está remitiendo en todas las representaciones de la cacería del hipopótamo a un "prototipo real" constituido en épocas muy tempranas e incluso predinásticas (Säve-Södebergh, 1953: 15-25). Se trata realmente de lo que, siguiendo la terminología junguiana, cabría llamar "arquetipos" (Jung, 1950), ideas o patrones de pensamiento que remiten a un origen, a un *illud tempus*. Y esta idea que el autor propuso, sin pretender comprobarla debido a la escasa evidencia[5] de que disponía, que en su momento se reducía a una paleta conservada en el Museo Egipcio (hoy parte de la colección del *Medelhavsmuseet*) de Estocolmo (fig. 2); a saber, que el ritual de la cacería del hipopótamo hunde sus raíces en el predinástico, parece tomar sentido a partir de descubrimientos más recientes.

En un reciente artículo, Stan Hendrickx concluye a partir de su investigación sobre la caza en el Predinástico que esta se relaciona con el estatus social y la jerarquía antes que con el consumo alimenticio (Hendrickx, 2012: 1). En efecto, el registro arqueológico de sitios predinásticos le da a los animales cazados una importancia muy inferior a la que la profusa documentación iconográfica parece sugerir (señalado antes por Altenmüller, 1980a). Por lo tanto, otra explicación debe darse a la cantidad de escenas de caza representadas. Al igual que en las escenas de la cacería del hipopótamo, en los registros predinásticos es indistinto quién realiza la caza. Puede ser un personaje con atributos jerárquicos, aunque muchas veces ni siquiera aparece el cazador sino simplemente el arpón o la red. Lo cual sugiere que lo que se intenta mostrar es la acción misma, y no comemorar un "hecho" que probablemente nunca hubo sucedido (Hendrickx, 2012: 3). Más aún si se tienen en cuenta las pinturas parietales en que se

[4] Cf. Altenmüller, 1980b: 233 quien señala que, si bien en el período predinástico y protodinástico el cazador solía ataviarse con pieles, colas de animales y máscaras, a partir del Reino Medio comienzan a vestirse como "funcionarios", utilizando el *shendit* como atributo del cazador.
[5] Lo cual, por otro lado, es signo de rigurosidad en el autor.

muestra a un personaje enlazando o arponeando al mismo tiempo un hipopótamo y una gacela, lo cual sería altamente improbable dados los diferentes ecosistemas de ambos animales (pero altamente sugestivo de la simbología que alude la escena). Me estoy refiriendo a una pintura hallada recientemente en Was-Ha-Waset. (Fig. 3, DARNELL, 2009). En ella es claro quq quien grabó la piedra no se interesaba tanto por la verosimilitud de la escena sino por su efectividad simbólica.

Orden y Caos

Los dos motivos más comúnmente representados en el registro predinástico son la cacería de animales y el triunfo militar. Ambos se relacionan íntimamente con el concepto de orden sobre el caos (Hendrickx, 2012: 2; Wildung, 1977), y cada vez está más clara la estrecha relación que guardan entre sí (Müller, 2008). De hecho, la única razón para separar ambos motivos es la pretensión occidental de discernir el *Alltagswelt* o *Diesseitswelt* (al que pertenecerían los enemigos humanos del orden) del *Jenseitswelt* o *Götterwelt* (donde se daría la lucha eterna y simbólica entre orden y caos como entidades abstractas). He criticado más arriba esta postura teórica porque separa de forma artificial elementos que en la ψυχή[6] egipcia son indiscernibles, desgarrándola en función de acomodar los trozos de forma que sean traducibles a nuestras categorías. La separación es necesaria para poder estudiar mejor el objeto, pero sólo en función de la posterior reconstrucción del todo como tal.

Aún en la actualidad, el hipopótamo es responsable de gran cantidad de muertes por ataques de animales en África. Tanto este como el cocodrilo son animales a la vez acuáticos (donde el agua representa el ámbito ajeno al hombre, además de remitir al caos acuoso del comienzo de los tiempos) como terrestres (donde su poder se contrapone al de los hombres y compite con ellos). Actualmente extinto del territorio del Estado de Egipto, el hipopótamo era especialmente peligroso debido a la necesidad del habitante del Nilo de vivir en las cercanías de su hábitat natural, el río. Los campesinos lo consideraban una amenaza porque (sobre todo de noche) pisoteaba y se alimentaba de sus cosechas (Störk, 1982). Además, su comportamiento muchas veces era impredecible (Germont, 2001: 17) y esto junto con su territorialidad hacía más lógica su asimilación con lo caótico.

[6] Utilizo esta palabra griega por considerarla más apropiada que "*Weltanschauung*", "cosmovisión", etc.

En los textos egipcios el hipopótamo queda identificado como un animal asociado a Seth. Los animales séticos eran el cocodrilo, el burro, el cerdo, la tortuga y también el hipopótamo (Wildung, 1977: 147), y el mismo dios era comúnmente representado como el *Seth animal*. *"¡Detente, cocodrilo, hijo de Set! Que el agua sea para ti una llama ardiente"* (Traunecker, 2007[1993]: 131) dice una recitación que expresa este punto. Como señala Säve-Söderbergh, en el templo de Edfu se encuentra una inscripción en la que se usa la palabra *nhs* con determinativo de hipopótamo para referirse a la criatura (Säve-Södebergh, 1953: 39). Tal palabra es comúnmente traducida del egipcio como "monstruo" y aparece siempre en referencia a Seth, aunque esté en forma de otro animal. Y en una estela de Qau se habla de *"Seth, el victorioso, el hipopótamo, el Señor de Tjebu [Qau] en el nomo de Wadjet"* (Säve-Södebergh, 1953: 44).

Y con respecto a Seth,

> más que un dios del mal, con el que en ocasiones se lo ha relacionado, Seth es un dios de la fuerza bruta, de lo tumultuoso, de lo incontenible y, por ello, no ha habido obstáculo para que los reyes se identificaran con él (a fines de la Dinastía II) o le tributaran especial devoción (durante la Dinastía XIX). (Campagno, 2004: 25)

Es que el bien y el mal son concepciones más afines a nuestra cultura que a la ψυχή egipcia. La muerte de Osiris a manos de Seth no era "mala" en sí (Te Velde, 1967: 80), al igual que no denotan "maldad" las actitudes de Seth que podemos leer en los textos egipcios sino más bien astucia, engaño, desorden. Seth es el desorden, el tumulto, no en vano llamado *God of Confusion*. También era un *"dios ctónico, asociado especialmente al mundo desértico que circundaba las riberas del Nilo"* (Campagno, 2004: 25).

El asociar tan fácilmente ciertas nociones con las ideas de "bien" y "mal" ciertamente obstaculiza el entendimiento, y por esto nos resulta tan sorprendente el hecho que señalaba Campagno: que, a pesar de su condición de divinidad tumultuosa y caótica, los reyes desde épocas muy tempranas se han identificado con la figura de Seth. Encarnar al caos es también una forma de conjurarlo. Sin juicios de valor, lo dicho hasta ahora no es incompatible con la idea del rey como vínculo entre los hombres y los dioses, entre lo sagrado y lo profano (Trigger, 2003: 79-80). Este vínculo era mediado por el rey mediante rituales. Dice Frankfort que, durante el ritual, *"(...) el rey se mueve*

Ya que relaciona los dos aspectos principales de la "psique" egipcia: la vida (ánima) y el pensamiento.

como la lanzadera de un gran telar para volver a crear la estructura en la que pueblo, país y naturaleza están comprendidos irrevocablemente (...)" (1981[1948]: 108). Esta metáfora es un poderoso recordatorio de la existencia de un "tejido" social en el cual el retiro de cualquiera de las partes implica un desgarro del mismo. El rey es la garantía de la correcta marcha de la sociedad, aquel que evita el desgarramiento.

En la Paleta de los Canes o de Hierakonpolis (fig. 4), del predinástico tardío, se ven animales diversos, dispuestos sin ningún orden aparente, pero envueltos, controlados por los dos grandes canes, en una clara alusión al carácter ordenador de la realeza, a su potencia para dominar el caos (Cialowicz, 1992). Este principio, resignificado, se mantiene en época estatal, pero las escenas de caza se trocan en imágenes de guerra, y el control de la naturaleza pierde vigencia en favor del control sobre las fuerzas del caos personificadas en enemigos del rey (Wilkinson, 2000: 27). Podemos decir que ha cambiado la forma de representar un mismo principio: que *"la gran "misión" cósmica del rey, precisamente, es la de garantizar el mantenimiento del ma'at, el orden justo, (…) asegurando el equilibrio del mundo"* (Campagno, 1998: 71). En el sector inferior izquierdo de una de las caras de la paleta se ve un *"personaje semejante a Set"* (Kemp, 1992[1989]: 62), aunque de lo visto hasta ahora se desprende que puede tratar de interpretar los atributos del cazador (Altenmüller, 1980b: 234), en particular la máscara de animal. Sea como fuere, y cualquiera sea la identidad del personaje, *"sus características son indudablemente setianas (…) podría ser el artífice del comportamiento caótico de los animales"* (Campagno, 1996: 154).

Hasta aquí he definido los caracteres generales de los tres actores principales del motivo de la cacería del hipopótamo: el animal, el dios y el rey. Si es cierto que los egipcios consideraban *"el uso de animales como alegoría de una fuerza vital, caótica e indomable"* (Kemp, 1992[1989]: 65) están representadas aquí la fuerza vital, el poder divino y el poder temporal, que en el tarot corresponden a las tres primeras cartas de los arcanos mayores. Pero todavía no está determinado el papel que cumple cada uno en este drama (Cf. Balandier, 1994) que tiene como escenario el período de aparición del Estado y de la realeza en Egipto.

La realeza como Institución

La similitud entre las formas de cazar al hipopótamo en el Antiguo Egipto y en

sociedades no estatales africanas de la actualidad (fig. 5), registradas etnográficamente, ha sido señalada oportunamente por Säve-Södebergh (1953: 9). Es por esta comparación que sabemos que la cacería del hipopótamo es casi por definición una empresa colectiva (Culwick, 1932). No es sorprendente encontrar paralelismos de este tipo entre la cultura egipcia de la antigüedad y ciertos grupos contemporáneos a nosotros, ya que como demuestra Cervelló la sociedad egipcia pertenecía a un *"sustrato cultural pan-africano"* (1996: 33-119) común a muchas otras sociedades africanas de la época, pero también a civilizaciones africanas "medievales" y modernas.

En estas sociedades no estatales el jefe no dispone del monopolio legitimado de la coerción, sino por el contrario (Clastres, 2004[1977]) se encuentra él mismo sujeto al poder de aquellos a quienes lidera. Su liderazgo es, entonces, frágil y se basa en su potencia para asegurar el orden del cosmos, siendo muchas veces asesinado cuando este poder decae (Frazer, 1995[1922]) por temor a que las fuerzas del caos logren vencer sobre el orden. Este principio, tan compatible con los liderazgos del tipo del "jefe piel de leopardo" (Cf. Evans-Pritchard, 1992[1940]), se mantiene sorprendentemente en sociedades en las que el jefe puede considerarse un rey, como los *moundang* y los *kuba* (Cf. de Heusch, 2007[1987]; Adler, 2007[1987]). En estos casos también la muerte del rey/líder se ritualiza, se convierte en necesaria para mantener el orden cósmico cuando las fuerzas del soberano decaen y el mantenimiento del orden peligra. El regicidio ritual, comenta de Heusch, es una *"maquinación simbólica* [que] *tiene como función primera multiplicar las fuerzas vivas"* (2007[1987]: 111). Su objetivo es evitar que la armonía del cosmos se resienta a medida que el rey pierde la capacidad de controlar la naturaleza, de mantener alejado al caos.

Siguiendo este razonamiento, quisiera recordar el triste final del primer rey de Egipto, quien si seguimos el relato de Manetón (los egipcios no se referían jamás a la muerte del rey) (Störk, 1982: 502) fue raptado por un hipopótamo

> Menes Thinites eiusque posteri septem (quem Herodotus Minam nuncupavit). Hic regnavit annis xxx. Idem et extra regiones suae fines cum exercitu progresus est, et gloria rerum gestarum inclaruit; ab hippopotamo raptatus est[7]

[7] según Eusebio, citado en Fruin, 1847: 19. La versión de Africano contiene menos datos pero sí coincide en que Menes *"perished by a wound received from an hippopotamus"*, Preston Cory, 1832: 95

Más allá de la “historicidad” o no de este hecho, por lo menos dudosa para los estándares actuales, lo que hay que retener es la potencia simbólica del relato. ¿por qué un hipopótamo? Es preciso insistir en un punto: no hay que pararse en el terreno de la “veracidad” sino en el de la “verosimilitud”, esto es, de lo verosímil para quienes en la antigüedad creían esta historia.

Si vencer al hipopótamo es vencer al caos, morir a manos de él parece indicarnos que su poder para mantener el orden se ha desvanecido, lo cual según consigné para las sociedades africanas sólo puede contrarrestarse con la muerte física del líder. Cité además el relato completo para señalar que lo que para nosotros es un abrupto desenlace (el que el rey pase en unas pocas palabras de realizar gloriosas hazañas a ser muerto por el animal) para el lector de la antigüedad era perfectamente lógico y consecutivo. Es decir, ser vencido por el hipopótamo no disminuye la gloria de sus *gestarum* sino que, por el contrario, la eterniza. La muerte de Menes, entendida en estos términos, no es otra cosa que un sacrificio *ad gloriam regnum*. Y si bien no hay indicios de que en Egipto se practicase el regicidio ritual, es claro que, simbólicamente, el declive de la potencia real y por ende el advenimiento del caos se saldaba con el sacrificio del rey, en este caso, a manos del animal que encarnaba el caos en sí mismo.

Conclusión

Repasando todo lo dicho hasta ahora, es claro que en el caso del rapto de Menes, al igual que en las representaciones de las tumbas, el hipopótamo es un símbolo, un “predicado esencial sintético” (Otto, 2008[1936]: 14) que se utilizaba para referirse a aquello de lo que no se puede hablar. Por esto, intentos como el de Altenmüller (1989) de ubicar al hipopótamo de uno u otro lado del mundo (el lado de lo sobrenatural o el de lo real) deberían dirigirse en el sentido de ver en el animal un símbolo de la unidad de ambos mundos, un vínculo si se quiere entre el *Jenseitswelt* y el *Diesseitswelt*.

El recorrido que planteé en este trabajo comenzaba con la afirmación de la indivisión del mundo de los egipcios, es decir que estaba tejido como las fibras del papiro donde era representado. El motivo de la cacería del hipopótamo es uno entre otros que corroboran la unidad esencial de tal mundo, unidad que por supuesto no estaba exenta de constantes amenazas. A estas amenazas me referí por el nombre genérico de “caos”, y en tal sentido puede decirse (aunque no sólo) que esa unidad amenazada, ese *ma’at*, se inscribe en la eterna lucha entre el orden y el caos y requiere

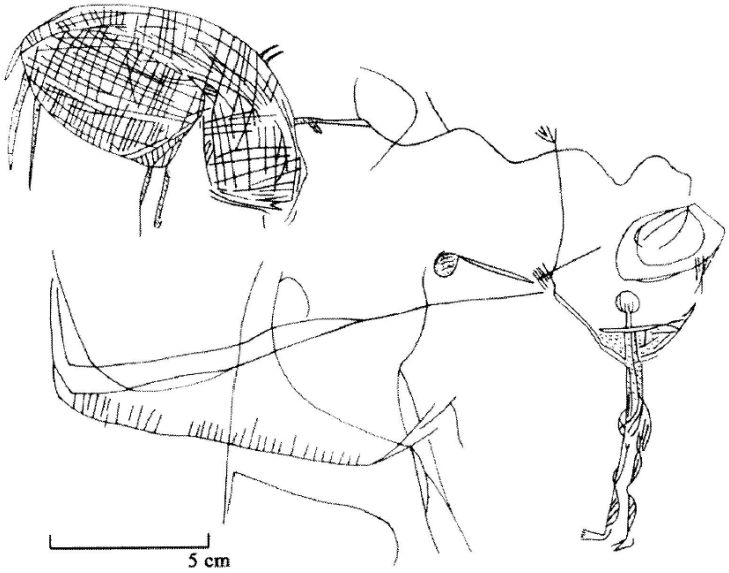
la constante victoria del primero sobre el segundo. Los egipcios personificaban (o deificaban) a este concepto bajo el nombre de Seth, el dios de la confusión. El uso del color rojo para este dios no es convencional, sino que remite al desierto, allí donde el *ma'at* no está garantizado, y también era el color utilizado para pintar al hipopótamo en representaciones pictóricas y en la estatuaria.

Conjurar al caos es una tarea enorme que sólo un personaje poderosísimo podría pretender encarar de forma efectiva. Si sólo Atlas podía el sostener al mundo en sus hombros, sólo el faraón podía garantizar la victoria contra las fuerzas del caos. Toda la vida egipcia transcurría alrededor de esta problemática, y la cacería en una sociedad agrícola parece tener una necesidad no tanto nutritiva como simbólica. Si el hipopótamo, como está dicho más arriba, es un animal sético, tumultuoso, es una fuerza en pugna con el orden y que como tal debe ser expulsada. Espero haber demostrado convincentemente que la representación de la cacería del hipopótamo tiene un sentido indudable de victoria del "prototipo real" sobre estas fuerzas tumultuosas. Pero quizás, y queda para el futuro indagar sobre esto, tenga también un sentido de unión, de vínculo entre mundos.

Imágenes

Fig. 1 Sello del rey Den arponeando un hipopótamo y luchando con él. Reproducido de Petrie, *The Royal Tombs of the Earliest Dynasties*, 1901-2, pl. vii

Fig. 2 Paleta romboidal del Medelhavsmuseet de Estocolmo (E.M.6000), procedencia desconocida



Was-ha-Waset. Rock drawing WHW cat. no. 353 (Darnell 2009, fig. 8)

Fig. 3 Pintura rupestre de Was-Ha-Waset: una figura domina una gacela y un hipopótamo a la vez.

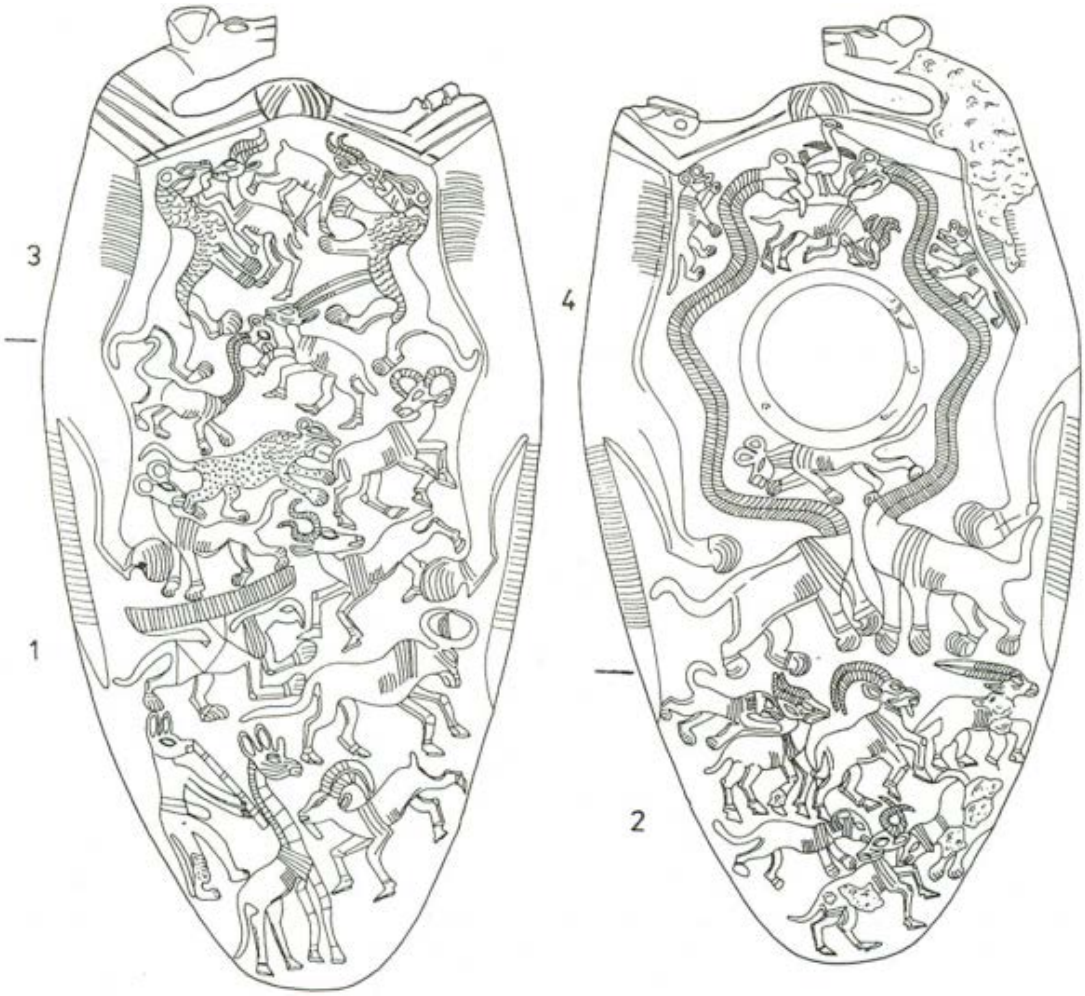


Fig. 4 Paleta de los Canes. Verso y anverso.Tomado de CIALOWICZ, 1992: 14

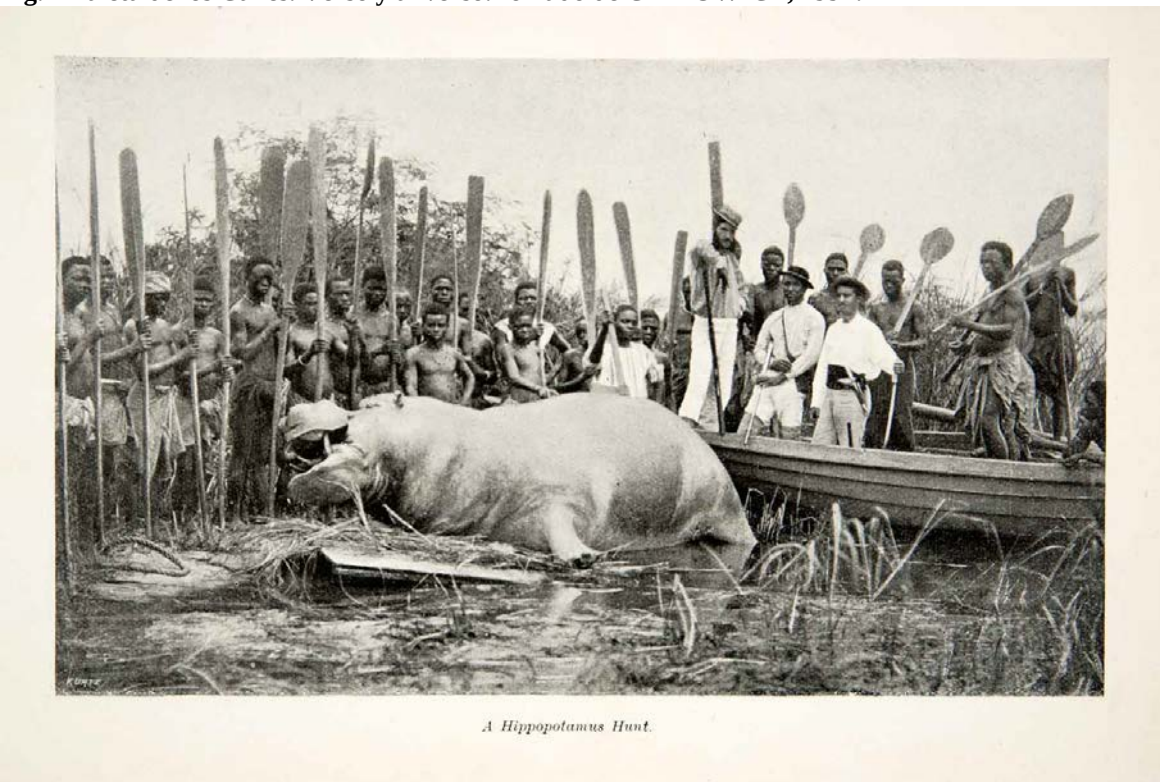


Fig. 5 Postal sobre la cacería del hipopótamo. África oriental, ca. 1897.

Bibliografía

ADLER, Alfred (2007[1987]), "La guerra y el Estado primitivo". En: ABENSOUR, Miguel (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*, Buenos Aires: Del Sol, pp. 163-188.

ALTENMÜLLER, Hartwig (1980a), "Jagddarstellungen", en *Lexikon der Ägyptologie, Band III*, Wiesbaden: Otto Harrasowitz, pp. 224-230.

ALTENMÜLLER, H. (1980b), "Jagdtracht", en *Lexikon der Ägyptologie, Band III*, Wiesbaden: Otto Harrasowitz, pp. 233-235.

ALTENMÜLLER, H. (1989), „Nilpferd und Papyrusdickicht in den Gräbern des Alten Reiches", *Bulletin de la Société d'Égyptologie, Genève 13*, pp. 9-21.

BALANDIER, Georges (1994), *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Buenos Aires: Paidós.

CAMPAGNO, Marcelo (1996), "Caos y Orden. Acerca de dos paletas del Predinástico Tardío", *Aula Orientalis N° 14*, pp. 151-162.

CAMPAGNO, M. (1998), *Surgimiento del Estado en Egipto: Cambios y continuidades en lo ideológico*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

CAMPAGNO, M. (2004) *Una lectura de la contienda entre Horus y Seth*, Buenos Aires: del signo.

CAMPBELL, Joseph (2002), *Tú eres Eso*, Buenos Aires: Emecé.

CERVELLÓ AUTUORI, Josep (1996), *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto african*o, Aula Orientalis – Supplementa 13, Sabadell.

CIALOWICZ, Krzysztof (1992), "La composition des scènes avec des animaux sur les palettes prédynastiques tardives", *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Archeologiczne, N° 54*, pp. 7-18.

CLASTRES, Pierre (2004[1977]), *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

CULWICK, A.T. (1932), "Hippo Hunting Amongst the Wandamba of Tanganyika Territory", *Man, Vol. 32*, 1932, Londres: The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, pp. 276-278.

DARNELL, J. C. (2009), "Iconographic Attraction, Iconographic Syntax and the Tableaux of Royal Ritual Power in the Pre- and Proto-Dynastic Rock Inscriptions of the Theban Western Desert", *Archéo-Nil 19*, pp. 83-107.

de HEUSCH, Luc (2007[1987]), "La inversión de la deuda (proposiciones acerca de las realezas sagradas africanas)". En: ABENSOUR, Miguel (comp.) *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*, Buenos Aires: Del Sol, pp. 95-120

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1992[1940]), *Los Nuer*, Barcelona: Anagrama.

FRANKFORT, Henri (1981[1948]), *Reyes y dioses: estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad*, Madrid: Alianza.

FRAZER, Sir James George (1995[1922]), *The Golden Bough (abridged edition)*, New York: Touchstone publishing.

FRUIN, Robert (1847), *Manethonis Sebennytae Reliquiae*, Lugduni-Batavorum: J. H. Gebhard et Socios.

GERMONT, Phillippe (2001), *An Egyptian Bestiary. Animals in Life and Religion in the Land of the Pharaohs*, Londres: Thames & Hudson.

HENDRICKX, Stan (2012) "Hunting and Social Complexity in Predynastic Egypt", en prensa. Disponible en http://www.kaowarsom.be/documents/57-58(2011-2012)/HENDRICKX.pdf

JUNG, Carl Gustav y WILHELM, Richard (2012[1936]), *El secreto de la Flor de Oro*, Buenos Aires: Paidós.

JUNG, C. G. (1970), *Arquetipos e Inconsciente Colectivo*, Buenos Aires: Paidós.

KEES, Hermann (1926), *Ägyptische Kunst*, Breslau: Ferdinand Hirt.

KEMP, Barry (1992[1989]), *El Antiguo Egipto: Anatomía de una Civilización*, Barcelona: Crítica.

MÜLLER, Vera (2008), "Nilpferdjagd und geköpfte Feinde – zu zwei Ikonen des Feindvernichtungsrituals", en ENGEL, E-M., MÜLLER, V., y HARTUNG, U. (Eds.), *Zeichen aus dem Sand. Streiflichter aus Ägyptens Geschichte zu Ehren von Günter Dreyer*, Menes 5: Wiesbaden, pp. 477-493.

OTTO, Eberhard (1950), "An Ancient Egyptian Hunting Ritual", *Journal of Near Eastern Studies, Vol. 9 No. 3*, Chicago, pp. 164-177.

OTTO, Rudolf (2008[1936]), *Lo Sagrado*, Buenos Aires: Claridad.

PRESTON CORY, Isaac (1832), *Ancient Fragments*, Londres: William Pickering.

SÄVE-SÖDERBERGH, Torngy (1953) *On Egyptian Representations of Hippopotamus Hunting as a Religious Motive*, Uppsala: C.W.K. Gleerup, Lund.

STÖRK, L. (1982), "Nilpferd", en *Lexikon der Ägyptologie – Band IV*, Wiesbaden: Otto Harrasowitz, pp. 501-506.

TE VELDE, H. (1967), *Seth, God of Confusion*, Leiden: E.J. Brill.

TRAUNECKER, Claude (2007 [1993]), *Los dioses de Egipto*, Buenos Aires, Lumen.

TRIGGER, Bruce (2003), *Understanding Early Civilizations: A Comparative Study*, Cambridge: Cambridge University Press.

VANDIER, J. (1950), *Mo'alla. La tombe d'Ankhtifi et la tombe de Sebekhotep*, Bibliothéque d'Étude 18. Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.

WILDUNG, Dieter (1977), "Feindsymbolik" en *Lexikon der Ägyptologie. Band II*, Wiesbaden: Otto Harrasowitz, pp. 146-148.

WILKINSON, Toby A. H. (2000), "What a King this is: Narmer and the Concept of the Ruler", en: *The Journal of Egyptian Archaeology, Vol. 86*, Liverpool, pp. 23-32.