

X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, Rosario, 2005.

Crímenes y castigos. A propósito de "La contienda entre Horus y Seth".

Campagno, Marcelo.

Cita:

Campagno, Marcelo (2005). *Crímenes y castigos. A propósito de "La contienda entre Horus y Seth"*. X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, Rosario.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-006/655>

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>.

Xº JORNADAS INTERESCUELAS / DEPARTAMENTOS DE HISTORIA
Rosario, 20 al 23 de septiembre de 2005

Título: Crímenes y castigos. A propósito de “La contienda entre Horus y Seth”*

Mesa Temática N° 69: Formas de organización del poder y representaciones simbólicas en el Mundo Antiguo

Pertenencia institucional: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Historia Antigua Oriental “Dr. Abraham Rosenvasser”; CONICET, DEGIP-IMIHCIHU.

Autor: Campagno, Marcelo, Docente-Investigador

Av. Rivadavia 5547, 3º F – Ciudad Autónoma de Buenos Aires
(011) 4432 8860 mcampagno@ciudad.com.ar

I

La trama de las sociedades estatales antiguas –entre ellas, la del Antiguo Egipto– suele organizarse a partir de dos principios básicos de articulación social. Uno de tales principios corresponde a la lógica de organización del parentesco. Se trata del campo de las prácticas reguladas a partir del ideal de reciprocidad inherente a los lazos familiares. Es la lógica que organiza el interior de cada comunidad aldeana, y es la lógica que también articula internamente a la propia élite estatal¹. Por su parte, el otro principio de articulación social remite a la lógica propiamente estatal. Aquí se trata del ámbito de las prácticas basadas en el monopolio de la coerción, que implican una relación de dominación de un grupo social sobre otro. Es la lógica dominante a la escala global de la sociedad y es la que prevalece, especialmente, en las relaciones entre las comunidades campesinas y la élite estatal, signadas por los mecanismos de extracción tributaria².

* El presente trabajo será publicado en Campagno, M. (ed.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el Antiguo Egipto*, en preparación.

¹ Acerca de la importancia del parentesco en el ámbito del campesinado egipcio antiguo, cf. Janssen, 1981, 59-77; Campagno, 1998a, 91-100; 2002, 251-258; Eyre, 1999, 33-60. Acerca de su importancia en la articulación interna de la élite estatal, cf. Hoffman, 1979, 320-326; Baud, 1999, 193-379; Campagno, 2002, 238-241.

² Acerca de la cuestión de la práctica estatal, cf. Campagno, 2002, 79-94. Acerca del dispositivo estatal en el antiguo Egipto y otras sociedades antiguas, cf. Trigger, 1993; Feinman y Marcus, 1998.

De hecho, la coexistencia de ambas lógicas de articulación social suele dejar huellas que van más allá de las comunidades campesinas, de la élite estatal y de las relaciones entre unas y otra: el ámbito de las representaciones del mundo elaboradas por las sociedades antiguas también tiende a organizarse a partir de esos mismos principios. En efecto, si el parentesco y el Estado proporcionan las lógicas de organización social, se comprende que esas lógicas hayan tenido alguna incidencia en las concepciones sobre el mundo ultraterreno, toda vez que los recursos simbólicos para elaborar las representaciones acerca de ese mundo proceden de la propia sociedad que con ellos opera.

Que lo parental y lo estatal han dejado sus huellas en el mundo de los dioses egipcios, es algo que puede ser advertido con suficiente nitidez a partir de múltiples narraciones. Sólo por mencionar un par de ejemplos, puede notarse la importancia del parentesco en la estructuración de las relaciones entre los dioses primordiales de la Enéada heliopolitana: en efecto, allí emerge del caos primordial una primera divinidad, Atum, quien crea una pareja de hermanos (Shu y Tefnut), que engendra otra pareja de hermanos (Gueb y Nut), los que –a su vez– son padres de cuatro hijos (Osiris, Isis, Seth y Neftis). De tal modo, puede advertirse que todos los dioses primigenios se hallan relacionados entre sí a través de lazos de parentesco. En cuanto a la huella de lo estatal, puede considerarse el comienzo del *Canon Real de Turín*, en el que las dinastías de los monarcas que comienzan con Menes –el primer faraón, según la tradición egipcia– se hallan precedidas por las dinastías de los dioses, organizadas de la misma forma que las posteriores, de modo que se proyecta la realeza (vale decir, el Estado) al origen mismo de los tiempos y se presenta a los propios dioses como los primeros reyes de Egipto³.

Ahora bien, la importancia de los principios parental y estatal en los relatos acerca del mundo de los dioses egipcios no parece limitarse al hecho de que tales divinidades aparezcan allí como parientes de otros dioses o ejerciendo prácticas de tipo estatal. En efecto, es posible conjeturar que, en la medida en

³ Acerca de la cosmogonía heliopolitana, cf. Hornung, 1982 [1971], 221-222. Acerca del Canon Real de Turín, cf. Redford, 1986, 11-13. Hemos considerado la cuestión de los dioses-reyes en Campagno, 1998b, 241-243.

que el parentesco y el Estado proporcionaban los principios básicos de organización de la sociedad egipcia, esos principios pueden haber ocupado una posición significativa en la propia estructuración de los relatos centrados en el mundo divino. El presente estudio intenta hacer foco en el relato de *La contienda entre Horus y Seth*, contenida en el papiro Chester Beatty I⁴, en el que ambos dioses se enfrentan por el derecho a recibir la dignidad de Osiris ante una corte divina. A primera vista, las prácticas judiciales referidas en la narración parecen sugerir un escenario comparable al de los procedimientos efectivamente llevados a cabo por el Estado egipcio durante el Reino Nuevo⁵. Sin embargo, bien mirado, el relato contiene una serie de episodios que no se dejan interpretar a la luz de tales procedimientos judiciales estatales y que permiten sospechar que en él la lógica del parentesco no se halla en absoluto ausente.

En particular, nos interesa considerar aquí cuatro episodios del relato en los que cuatro diferentes divinidades –Baba, Anty, Horus y Seth– cometen diversos actos que son vistos como merecedores de castigo. En lo que sigue, intentaremos conectar las sensibles diferencias en los modos en que se plantean y se resuelven esos episodios con la diversa influencia que ejercen las lógicas parental y estatal a lo largo del relato de *La contienda*.

II

Veamos, en primer lugar, el episodio que concierne a Baba. En la corte que preside Ra, la situación es tensa. Algunos dioses de la Enéada –como Thot, Onuris y Shu– son partidarios de otorgar la dignidad real a Horus. Ra, en cambio, se inclina por conceder el oficio de Osiris a Seth. Consultada la diosa Neith, ésta favorece decididamente la causa de Horus y produce el encono de Ra, quien le espeta a Horus: “¡Tú eres débil de cuerpo y esta dignidad es muy grande para ti! (3,7-8)”. Ante semejantes palabras, toda la Enéada se irrita. Sin

⁴ El relato fue originalmente publicado y traducido por Gardiner (1931). Existe una considerable cantidad de traducciones posteriores al inglés (Wente, 1972; Lichtheim, 1976), al francés (Lefebvre, 1949; Broze, 1996), al alemán (Spiegel, 1937; Junge, 1995), al italiano (Bresciani, 1969) y al español (Rosenvasser, 1947; López, en prensa; Campagno, en prensa).

⁵ Al respecto, cf. Allam, 1992, 137-145.

embargo, Baba va demasiado lejos y le grita a Ra: “¡Tu santuario está vacío!” (3,10). El insulto ofende profundamente a Ra, quien queda postrado en su pabellón, solo y con su corazón afligido. Tal es el tenor del agravio que los mismos dioses que se habían ofendido ante las palabras de Ra a Horus se vuelven ahora contra Baba, a quien le gritan:

“Vete afuera. El crimen que has cometido es muy grande (3,12-13)”

¿Qué significa esta reacción de la Enéada? Si bien el sentido estricto de la frase de Baba es difícil de precisar, está claro que se trata de una ofensa que transgrede los códigos que deben regir los comportamientos en la corte⁶. Para la Enéada, el agravio de Baba constituye un grave crimen, y recibe inmediatamente una sanción: se le ordena que se vaya. ¿A dónde debe irse Baba? Es posible pensar simplemente que la orden implica que el ofensor debe salir del recinto. Sin embargo, en el mismo acto, todos los dioses se retiran “a sus tiendas” (3,13). Y, habida cuenta de que Baba ya no aparece en el resto del relato, todo parece indicar que el dios recibe una sanción de *exclusión*. El episodio recuerda un tipo de procedimientos conocidos en diversas sociedades no-estatales, en las que la exclusión de la comunidad es un castigo que puede aplicarse a quienes cometen determinados crímenes, tales como transgresiones rituales o acusaciones de brujería⁷. Se trata, ciertamente, de un castigo de gran envergadura: excluir a un individuo de su comunidad implica cortar los nexos de parentesco, que son constitutivos de la propia identidad de los miembros del grupo.

Ahora bien, la consideración del crimen de Baba y su castigo a la luz de las sanciones posibles en las sociedades organizadas por el parentesco encuentra

⁶ La frase lanzada por Baba, no es fácil de interpretar. Théodoridès (1993, 19) y Junge (1995, 938) la han aproximado a una frase coloquial, en el sentido de “no tener nada en la cabeza”. Broze (1996, 238-248) propone que el sentido apunta a la ausencia de *maat* en la cabina de la barca solar y que tal ausencia puede emplazarse en un plano sexual, en tanto pérdida de virilidad por parte de Ra (en este sentido cf. también Troy, 1986, 92 y Walls, 2001, 99). Ciertamente, con los datos que aparecen en *La contienda*, no se advierte que Ra haya perdido su virilidad. En todo caso, sea por la ausencia específica de *maat* en la cabina de la barca solar o por una afirmación más general sobre cierto estado de abandono del santuario del dios, está claro que la frase de Baba contiene un sentido abiertamente ofensivo, que se advierte aquí por la reacción que provoca tanto en Ra como en los integrantes de la Enéada.

⁷ Cf. por ejemplo, Gulliver, 1969, 47; Godelier, 1974, 167; Radcliffe-Brown, 1986 [1969], 248.

un contexto mayor, cuando se advierte el tenor general de los sucesos que acontecen en la corte ante la que comparecen Horus y Seth. A pesar de que el escenario es el de una corte judicial, las situaciones que se suceden en esta singular contienda están lejos de asemejarse a procesos judiciales efectivamente llevados a cabo por el Estado egipcio durante el Reino Nuevo, es decir, durante la época en que fue acuñado el relato⁸. En efecto, el rasgo que prevalece a lo largo del relato es la perplejidad y la impotencia de Ra y la Enéada para resolver el pleito entre Horus y Seth. Cuando la corte se inclina a favorecer a Horus, su rival rechaza abiertamente el dictamen, amenazando al tribunal e imponiendo nuevos procedimientos para resolver el asunto. De hecho, la corte tampoco reacciona ante las artimañas de Horus y su madre Isis, que intentan burlar a Seth mediante una serie de trampas. En definitiva, la disputa por la dignidad de Osiris no parece resoluble de ningún modo y el proceso se asemeja, en cierto modo, a un “pandemonium”⁹.

¿Qué significa este tipo de dinámica judicial que no parece hacer justicia? En otro artículo¹⁰, hemos sugerido que –hasta el episodio final, en el que emerge en escena el propio Osiris– la lógica judicial que predomina en el relato de *La contienda* recuerda sorprendentemente a lo que refieren los etnógrafos a propósito de los modos de mediación de conflictos en múltiples sociedades no-estatales, allí donde, precisamente, el parentesco constituye el eje central de la organización social. Allí, desprovistos del monopolio de la coerción, los líderes sólo pueden imponer su mediación por medio del convencimiento de las partes en pugna¹¹. En efecto, cuando el compromiso es aceptado por las partes, la situación conflictiva se resuelve. Sin embargo, la aceptación del “fallo” de las autoridades no se halla garantizada *a priori*: hay veces –incluso– en las que los

⁸ Acerca de las reglas de los procesos judiciales estatales, cf. Allam, 1977, 542-543. Acerca del tratamiento dado por el Estado a los criminales, cf. también Lorton, 1977, 2-64; Tyldesley, 2001, 60-76.

⁹ Cf. Sweeney, 2002, 148.

¹⁰ Cf. Campagno, en prensa.

¹¹ Según Bohannan (1967, 53), en tales situaciones, “*nadie puede hallarse en posición de establecer decisiones –la situación está organizada para que no pueda haberlas. Los ‘jueces’ deben establecer compromisos y sus compromisos deben ser implementados por las partes en pugna, lo cual, frecuentemente no implica implementación de ningún tipo*”. Cf. también Roberts, 1979, 124-125.

líderes deben echarse a llorar amargamente para conmover a las partes, en busca de que éstas admitan su propuesta¹².

De hecho, con múltiples variantes, este tipo de dificultades para resolver conflictos no sólo se advierte en sociedades no-estatales sino también en los ámbitos locales globalmente subordinados a lógicas estatales, como las comunidades aldeanas en las sociedades estatales antiguas, incluida la del Antiguo Egipto. Frente a las cortes estatales –como la que interviene en el proceso por el robo de las tumbas reales durante la Dinastía XX– que imponen taxativamente sus decisiones en función del monopolio de la coerción que detentan, los consejos locales ofrecen un panorama sensiblemente diverso. Como señala Eyre a propósito de la comunidad de Deir el-Medina, “*uno de los aspectos más notables de los textos legales de Deir el-Medina es la evidente dificultad en lograr cualquier cumplimiento de las ‘decisiones’ expresadas por el tribunal local. Está claro que actuaba más como un tribunal de arbitraje y de testigos que como una corte judicial capaz de imponer penalidades en los casos civiles*”¹³.

Así pues, en la elaboración del relato de *La contienda*, no había que buscar demasiado lejos para encontrar otra lógica, sensiblemente diferente de la estatal. Las dinámicas judiciales asociadas al parentesco, en las que no existe el monopolio de la coerción, parecen constituir, entonces, las que permiten dar cuenta de los acontecimientos en la corte divina que preside Ra. En semejante marco, cobra mayor sentido el hecho de que el crimen de Baba reciba un castigo usual en sociedades no-estatales, que no requiere del ejercicio monopólico de la coerción sino de la sanción colectiva. Sin embargo, el hecho de que la lógica predominante en el relato de *La contienda* se asocie al ámbito parental más que al estatal no implica que la coerción se halle completamente ausente. Veamos lo que sucede ante otros crímenes que se registran a lo largo de la narración.

¹² Cf. Pospisil, 1968, 220-221. Acerca de diversos modos de resolución de disputas en sociedades no-estatales, cf. Evans-Pritchard, 1977 [1940], 190-195; Gluckman, 1965; 183-198; Gulliver, 1969, 24-68; Radcliffe-Brown, 1986 [1969], 245-248; Service, 1984 [1975], 116-119.

¹³ Eyre, 1984, 102. En el mismo sentido, cf. Mc Dowell, 1999, 171.

III

Corresponde considerar ahora la suerte que aguarda en el relato al dios Anty¹⁴. Superado el episodio de la ofensa de Baba, el juicio se reanuda. Y también se reanudan las discusiones y las tribulaciones. Seth exige continuar el proceso sin la presencia de Isis –decisiva partidaria de la causa de Horus– y Ra y la corte acceden a trasladarse a la Isla del Medio, a la que Isis tendrá el acceso vedado. Sin embargo, sobornando al barquero Anty, la diosa logra llegar a la isla y, transformada en una bella mujer, seduce a Seth. Entonces, le cuenta una ingeniosa historia que fuerza a Seth a reconocer que el heredero legítimo de un padre muerto ha de ser su hijo, lo que implica que Horus tiene el derecho de suceder a Osiris. Advertido del engaño del que ha sido víctima, Seth exige que Anty, el barquero, reciba un duro castigo, por haber trasladado a Isis a la Isla del Medio, a pesar de la orden que regía en contrario:

“¿Seth le dijo [a Ra]: «Haz que se traiga a Anty el barquero y se le inflija un gran castigo, diciéndole: ‘¿Por qué has hecho que ella [Isis] cruce?’. Así se le dirá». Y fue traído Anty el barquero ante la Enéada y se le amputaron las extremidades de sus pies (7,12-13)”

El castigo de Anty resulta sumamente significativo, y no sólo por el hecho de que es indicativo de la capacidad de uno de los contendientes para imponer los procedimientos que se llevan a cabo en el proceso: la corte divina toma aquí una decisión que implica el uso directo de la coerción. Y dado que Anty es también una divinidad, podría pensarse que toda la comunidad divina se halla subordinada a las decisiones que la corte toma. Sin embargo, no podría haber mayor contraste que el que se presenta entre el “impune” Seth, que desoye constantemente las prescripciones de la Enéada, y el duramente castigado Anty, en la primera falta que comete. Y hay una razón para ello: en el relato, Anty es la única divinidad que aparece realizando tareas de servidumbre: en efecto, Anty no forma parte de la escena judicial y su rol en el relato es el de un

¹⁴ El nombre de este dios, con la apariencia de un halcón sobre una barca y protector del nomo XII del Alto Egipto, es también traducido como Nemty. Como puntualiza Broze (1996, 51-53), es difícil de optar entre ambas posibilidades, dado que las dos podrían hacer alusión a las garras que caracterizan al dios, y que –de acuerdo con este relato (7,11-8,1)– podrían ser consecuencia del castigo al que es sometido. Al respecto, cf. también Junge, 1995, 941-942.

modesto barquero. En tal sentido, es posible considerar que el papel de Anty en *La contienda* es un papel propio de humanos y, más específicamente, de servidores. La perplejidad para tomar decisiones se centra en una cuestión interior de la comunidad de los dioses: allí es donde rige la lógica del parentesco. Hacia los servidores, en cambio, no hay ni un atisbo de indecisión: donde impera la lógica estatal, el castigo no se discute.

IV

El tercer episodio del relato que implica un crimen involucra a uno de los dos protagonistas centrales: Horus. En efecto, luego del castigo a Anty, Seth exige un nuevo modo de zanjar el conflicto con su rival: una prueba de resistencia en el fondo del Gran Verde en la que ambos dioses deberán permanecer por espacio de tres meses, transformados en hipopótamos. Comenzada la prueba, y temiendo que Seth dé muerte allí a Horus, Isis interfiere en el procedimiento, intentando detener a Seth. Sin embargo, cuando su arpón lo alcanza, Seth le recuerda a Isis que él es su hermano, y la diosa lo libera. Ante la “traición” de Isis, Horus estalla de ira, sale del agua y decapita a su madre. La noticia escandaliza a la corte:

*“Entonces, Ra-Haractes dio un gran grito y dijo a la Enéada:
«¡Vayamos y démosle un gran castigo» (9,12-10,1)”*

Parece tratarse de un nuevo momento en el que el monopolio de la coerción va a hacerse presente en el relato, y esta vez su aplicación se dirige a uno de los propios dioses contendientes. Sin embargo, en la práctica, las cosas no suceden exactamente de ese modo. En primer lugar, el castigo que se decide se relaciona con la actitud de Horus respecto de su madre y no respecto de la cuestión de la herencia de Osiris, que es el objeto del litigio. En este sentido, lo que a los ojos de la Enéada parece merecer un inmediato castigo es la violencia ejercida por un hijo contra su madre¹⁵, que contraviene flagrantemente las normas recíprocitarias propias de los lazos de parentesco. Y, en segundo lugar, el operativo encabezado por Ra y la Enéada fracasa en

¹⁵ Al respecto, cf. Bontty, 1997, 244 nota 696.

su cometido: es Seth quien arranca los ojos de Horus, por su cuenta y a espaldas de la Enéada (incluso, finge luego no haber encontrado a su víctima). Tal actitud por parte de Seth parece sugerir que el dios no castiga a Horus para cumplir un mandato de la Enéada sino para ejecutar una suerte de “vendetta” contra Horus, por los constantes fracasos de la estrategia de aquél ante las intervenciones de los partidarios de éste. De hecho, la “vendetta” o violencia en represalia constituye un mecanismo conocido para ajustar cuentas entre subgrupos no-estatales, en los que *a priori* no interviene ninguna autoridad judicial neutral¹⁶.

En todo caso, lo cierto es que, de este modo, el papel punitivo asociable a la corte se desvanece. Es más, en la siguiente secuencia, con los dioses recuperados (Isis, luego de una breve metamorfosis en estatua de piedra sin cabeza; Horus, luego de recibir asistencia por parte de Hathor), la corte “olvida” lo sucedido y, por cierto, no establece penas para nadie: ni para Isis, que ha interferido en el anterior procedimiento; ni para Horus, que ha agredido a su madre, ni para Seth, que ha hecho justicia “por mano propia”, ignorando así la competencia de la Enéada en el asunto. El monopolio de la coerción vuelve a brillar por su ausencia y sólo permanece la “vendetta” como modalidad de castigo en la escena principal de la disputa.

V

Finalmente, se produce el cuarto episodio del relato que implica un crimen y su castigo. Y esta vez se trata de Seth, el antagonista de Horus. En efecto, luego de la malograda competencia de los hipopótamos que desemboca en los violentos sucesos que venimos de considerar, se suceden dos nuevos episodios que constituyen otros tantos intentos de Seth por vencer en el pleito y que terminan con similares resultados. En el primero de ellos, Seth invitará a Horus a pasar un día de fiesta con el objetivo de someter sexualmente a su rival por la noche. En el segundo, Seth impondrá una nueva competencia, ésta vez en barcas de piedra. Pero en ambos, mediante nuevas artimañas, Horus

¹⁶ Cf. por ejemplo, Evans-Pritchard, 1977 [1940], 168-190; Roberts, 1979, 118-121; Radcliffe-Brown, 1986 [1969], 244-245.

desbarata los planes de su rival. Entonces, Horus se lamenta amargamente ante Neith acerca de Seth, quien ha sido una y mil veces descalificado por la corte, pero que “no hace caso a todo lo que dice la Enéada” (14,2). Y ciertamente, hasta ese punto, la contienda no parece tener visos de ser resuelta.

Ahora bien, cuando toda la dinámica del relato hace prever que no habrá forma de decidir entre los dos contendientes, la resolución llega. Sin embargo, no viene propulsada por el convencimiento de Seth sino por la intervención del propio Osiris. La situación conoce entonces un drástico giro, y hay razones para ello. Osiris es convocado a intervenir en la disputa por medio de una carta en la que se lo interpela con los cinco títulos propios del rey de Egipto¹⁷. En efecto, el que responderá desde el Occidente no será un dios más de la comunidad divina sino un *dios-rey*. Y la voluntad de un rey no es dable de ser contrariada¹⁸. La respuesta no se hace esperar y, como era de suponer, es contundentemente favorable a su hijo Horus, e incluye la amenaza de enviar a sus terribles mensajeros –que arrancarán el corazón de quienes cometan malos actos– si su voluntad es contrariada.

Ante semejante ostentación de la fuerza, el final se precipita. Seth, fiel a su actitud, reclama un nuevo duelo. Sin embargo, las cosas no saldrán esta vez como hasta entonces:

¹⁷ Existe cierto disenso respecto del referente de los cinco títulos reales. Los autores más antiguos (Gardiner, 1931, 24 nota 6; Rosenvasser, 1947, 44 nota 29; Lefebvre, 1949 199, nota 89) indicaban que se dirigían al remitente (Ra) y no al receptor de la carta (Osiris). Lichtheim (1976, 223 nota 11), Junge (1995, 947) y Broze (1996, 107-109), en cambio, indican que se dirigen a Osiris. En todo caso, hay un dato claro: los cinco títulos reales del protocolo completo sólo emergen en esta instancia decisiva de la narración, cuando la *decisión* del dios-rey Osiris pone un final a las constantes vacilaciones de la Enéada.

¹⁸ Aquí probablemente yace la gran diferencia de eficacia entre las cartas de Osiris y la que envía Neith, al comienzo del relato, en la que también exigía enfáticamente que se le otorgara la realeza a Horus (“*Dad la dignidad de Osiris a su hijo Horus. No cometáis estas acciones grandes de falsedad, que no están en su lugar, o me enfureceré y el cielo chocará con la tierra*”, 3,2-3). Sweeney (2002, 151-152, 161) relaciona esa diversa suerte con las diferencias de género entre Neith y Osiris. Sin embargo, lo decisivo en este relato no parece radicar en la condición sexual de los protagonistas sino en el cambio de lógica predominante que implica la irrupción del *dios-rey* en la escena. En el marco del predominio de la lógica parental, el reclamo de Neith corre la misma suerte que los clamores de los demás dioses: en el mejor de los casos, añade argumentos a una de las posiciones, pero de ningún modo logra resolver el pleito. La intervención de Osiris, en cambio, introduce el predominio de la lógica estatal y, por ende, la posibilidad de imponer un veredicto.

“Entonces Seth dijo: «¡Haced que seamos trasladados a la Isla del Medio para contender con él!». Y se fue a la Isla del Medio. Pero se dio la razón a Horus contra él. Y entonces, Atum, el Señor de las Dos Tierras, el Heliopolitano, envió a Isis: «Trae a Seth, sujetado con un cepo». Isis trajo, entonces, a Seth, sujetado con un cepo, como un prisionero. Atum le dijo: «¿Por qué has impedido que se os juzgue y te atribuyes la dignidad de Horus?». Y Seth le respondió: «De ningún modo, mi buen señor. ¡Haz que se convoque a Horus, el hijo de Isis, y se le otorgue la dignidad de su padre Osiris!» (15,10-16,1)”

De este modo, cuando irrumpe en escena el dios-rey –vale decir, cuando se presenta el principio *estatal*–, el panorama cambia radicalmente. Las exigencias de Seth, hasta entonces acatadas, no sólo son desoídas sino que, además, son vistas como delictivas. Así, Horus es proclamado vencedor y, ante el derrotado, emerge la coerción: Seth es entonces llevado a la corte *como un prisionero*. Finalmente, frente a una corte que ahora ejerce la coerción, la actitud de Seth cambia diametralmente y ahora no tiene otra opción que la de reconocer la legitimidad de Horus para heredar la realeza de su padre Osiris.

Sobre el final de la narración, pues, todo cambia porque irrumpe en el centro mismo de la escena un principio de organización social radicalmente diverso del que corresponde al parentesco: el que conviene a la lógica estatal, basado en el monopolio de la coerción. Tal principio no se hallaba completamente ausente del relato, como se advierte en el episodio del castigo a Anty, el barquero. Allí puede notarse que, en un plano subsidiario respecto del eje principal del relato, la lógica estatal puede disponer de su propio lugar. Pero con la intervención de Osiris en tanto que dios-rey, la lógica del Estado se introduce en la cuestión central de la propia contienda judicial entre Horus y Seth. Y a partir de las nuevas condiciones estatales, la corte finalmente se impone. Como en los procedimientos judiciales de la época en que *La contienda* fue escrita, el pleito es resuelto por el dictamen de la corte. Hay una parte beneficiada y otra que deberá atenerse a las consecuencias. Pero ambas deberán acatar lo que la decisión estatal ha determinado.

VI

Así pues, los modos en que se ejerce la coerción varían sensiblemente a lo largo del relato de *La contienda entre Horus y Seth*. Esquemáticamente, los cuatro episodios considerados aquí pueden ser organizados del siguiente modo:

	CRIMEN	CASTIGO	LÓGICA
BABA	AGRAVIO AL LÍDER DE LA CORTE	EXCLUSIÓN	PARENTAL
ANTY	DESOBEDIENCIA A UNA ORDEN	MUTILACIÓN	ESTATAL
HORUS	AGRESIÓN A SU MADRE	ENÉADA: NO CASTIGA SETH: VENDETTA	PARENTAL
SETH	DESACATO A LA CORTE	OBLIGACIÓN DE ACEPTAR EL FALLO	ESTATAL

En primer lugar, el crimen de Baba se produce en el seno de la Enéada y merece una sanción colectiva, su exclusión del proceso, compatible con el visible predominio de la lógica del parentesco en los principales procedimientos de la corte. En segundo lugar, el crimen de Anty pone de relieve el ámbito de las relaciones entre los dioses y sus servidores y, del mismo modo en que sucedía en las relaciones entre la élite estatal y el resto de la sociedad egipcia, allí se impone un castigo que involucra la captura y mutilación del dios, en un escenario compatible con el que ofrece la justicia estatal de la época. En tercer lugar, el crimen de Horus nos devuelve a la comunidad de los dioses y a la lógica del parentesco: la Enéada juzga severamente el comportamiento parental del dios; sin embargo, su imposibilidad de ejercer el monopolio de la coerción se advierte tanto en el hecho de que no logra castigar a Horus por sí misma como en el hecho correlativo de que el que efectivamente lo castiga – Seth– lo hace a modo de “vendetta” y no a las órdenes de la corte. Por último, en cuarto lugar, el crimen de Seth sólo se advierte como tal cuando es evaluado a partir de la lógica estatal, que inaugura la intervención del dios-rey Osiris: así es que las actitudes de Seth son finalmente interpretadas como un desacato a las decisiones de la corte y entonces debe comparecer no ya como

un contendiente sino como un prisionero. En todos los casos, lo que parece quedar de manifiesto es que no sólo se trata de crímenes diferentes sino que – en función del predominio de la lógica parental o de la estatal– los castigos varían diametralmente. En efecto, habiendo dos lógicas en la articulación del relato, los procedimientos judiciales no pueden resultar uniformes: así, no hay *ley pareja* en este singular escenario para la contienda entre Horus y Seth.

Bibliografía citada

- Allam, S. Gerichtsbarkeit. En: Helck, W., Otto, E. y Westendorf, W. (eds.), *Lexikon der Ägyptologie*, vol. 2, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1977, pp. 536-553.
- Allam, S. Legal Aspects in the 'Contendings of Horus and Seth'. En: Lloyd, A. (ed.), *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*, London, The Egypt Exploration Society, 1992, pp. 137-145.
- Baud, M. *Famille royale et pouvoir sous l'Ancien Empire égyptien*, Le Caire, Institut Français d'Archeologie Orientale, 1999.
- Bohannon, P. The Differing Realms of the Law. En: Bohannon, P. (ed.), *Law and Warfare. Studies in the Anthropology of Conflict*, New York, The Natural History Press, 1967, pp. 43-56.
- Bontty, M. *Conflict and Management in Ancient Egypt: Law as a Social Phenomenon*, Ph.D. Dissertation, University of California, Los Angeles, 1997.
- Bresciani, E. *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Torino, Einaudi, 1969.
- Broze, M. *Mythe et roman en Égypte ancienne. Les aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I*, Orientalia Lovaniensia Analecta vol. 76, Leuven, Peeters, 1996.
- Campagno, M. *Surgimiento del Estado en Egipto: Cambios y Continuidades en lo Ideológico*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1998a.
- Campagno, M. God-kings and King-gods in Ancient Egypt. En: Eyre, Ch. (ed.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists*, Orientalia Lovaniensia Analecta vol.82, Leuven, Peeters, 1998b, pp. 237-243.
- Campagno, M. *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del Estado en el antiguo Egipto*, Aula Ægyptiaca Studia vol.3, Barcelona, Aula Ægyptiaca, 2002.
- Campagno, M. *Una lectura de "La contienda de Horus y Seth"*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires / Ediciones del Signo, en prensa (2004).
- Campagno, M. Judicial Practices, Kinship and the State in "The Contendings of Horus and Seth". En: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, en prensa (2005).
- Evans-Pritchard, E. *Los Nuer*, Barcelona, Anagrama, 1977 [1940].

- Eyre, Ch. Crime and Adultery in Ancient Egypt. En: *Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 70, 1984, pp. 92-105.
- Eyre, Ch. The Village Economy in Pharaonic Egypt. En: Bowman, A. y Rogan, E. (eds.) *Agriculture in Egypt. From Pharaonic to Modern Times*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 33-60.
- Feinman, G. y Marcus, J. (eds.) *Archaic States*, Santa Fe, School of American Research Press, 1998.
- Gardiner, A. *The Library of A. Chester Beatty. Description of a Hieratic Papyrus with a Mythological Story, Love Songs, and Other Miscellaneous Texts, N^o 1*, London, The Oxford University Press, 1931.
- Gluckman, M. *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Chicago, Aldine Publishing Co., 1965.
- Godelier, M. *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Madrid, Siglo XXI, 1974.
- Gulliver, P. Dispute Settlement Without Courts: The Ndendeuli of Southern Tanzania. En: Nader, L. (ed.), *Law in Culture and Society*, Chicago, Aldine Publishing Co., 1969, pp. 24-68.
- Hoffman, M. *Egypt before the Pharaohs*, New York, Barnes & Noble, 1979.
- Hornung, E. *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*, Ithaca, Cornell University Press, 1982 [1971].
- Janssen, J. Die Struktur der pharaonischen Wirtschaft. En: *Göttingen Miszellen*, vol. 48, 1981, pp. 59-77.
- Junge, F. Die Erzählung vom Streit der Götter Horus und Seth um die Herrschaft. En: Blumenthal, E. et al. (eds.), *Texte aus Umwelt des Alten Testaments*, vol. 3, Güttersloh, Güttersloher Verlagshaus, 1995, pp. 930-947.
- Lefebvre, G. *Romans et Contes Égyptiens*, Paris, Librairie Adrien-Maisonneuve, 1949.
- Lichtheim, M. *Ancient Egyptian Literature*, vol. 2, Berkeley, University of California Press, 1976.
- López, J. *Cuentos y fábulas del antiguo Egipto*, Madrid, Trotta, en prensa.
- Lorton, D. The Treatment of Criminals in Ancient Egypt through the New Kingdom. En: *Journal of the Economic and Social History of Orient*, vol. 20, 1977, pp. 2-64.
- McDowell, A. G. *Village Life in Ancient Egypt. Laundry Lists and Love Songs*, New York, Oxford University Press, 1999.
- Pospisil, L. Law and Order. En: Clifton, J. (ed.), *Introduction to Cultural Anthropology*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1968, pp. 201-222.
- Radcliffe-Brown, A. *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1986 [1969].

- Redford, D. *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books. A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*, Mississauga, Benben Publications, 1986.
- Roberts, S. *Order, and Dispute. An Introduction of Legal Anthropology*, Oxford, Martin Robertson, 1979.
- Rosenvasser, A. *Torneos de acertijos en la literatura del Antiguo Egipto*, Buenos Aires, Maia, 1947.
- Service, E. *Los orígenes del Estado y la Civilización*, Madrid, Alianza, 1984 [1975].
- Spiegel, J. *Die Erzählung vom Streite des Horus und Seth in Pap. Beatty als Literaturwerk*, Glückstadt, Verlag J. J. Augustin, 1937.
- Sweeney, D. Gender and Conversational Tactics in *The Contendings of Horus and Seth*. En: *Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 88, 2002, pp. 141-162.
- Théodoridès, A. Harpocrate dans les "Démêlés d'Horus et Seth". En: Cannuyer, Ch. y Kruchten, J.-M. (eds.), *Individu, société et spiritualité dans l'Égypte Pharaonique et Copte. Mélanges égyptologiques offerts au Professeur Aristide Théodoridès*, Ath-Bruxelles-Mons, Editions & Imprimerie Illustra, 1993, pp. 1-22.
- Trigger, B. *Early Civilizations. Ancient Egypt in Context*, Cairo, The American University in Cairo Press, 1993.
- Troy, L. *Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History*, Acta Univ. Ups. Boreas. Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Studies vol. 14, Uppsala, 1986.
- Tyldesley, J. *Judgement of the Pharaoh. Crime and Punishment in Ancient Egypt*, London, Phoenix, 2001.
- Walls, N. *Desire, Discord and Death. Approaches to Ancient Near Eastern Myths*, ASOR Books vol. 8, Boston, American Schools of Oriental Research, 2001.
- Wente, E. The Contendings of Horus and Seth. En: Simpson, W. K. (ed.), *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, and Poetry*, New Haven, Yale University Press, 1972, pp. 108-126.