

La guerra en el Antiguo Egipto: Una interpretación simbólica desde los postulados teóricos de Mircea Eliade

[War in Ancient Egypt: A symbolic interpretation from the theoretical postulates of Mircea Eliade]

Héctor Horacio Gerván
(Universidad Nacional de Córdoba)
hectorg666@hotmail.com

Resumen

La guerra, en tanto construcción y fenómeno social, no es ajena a los marcos de sentido de la comunidad en la cual se desarrolla. En el Antiguo Egipto los conflictos bélicos, al servicio del aparato estatal, funcionaron como mecanismos de legitimación del poder regio. En este trabajo nos proponemos analizar ese aspecto desde la cosmovisión religiosa egipcia, teniendo en cuenta las categorías de análisis elaboradas por el historiador de las religiones Mircea Eliade. Comenzaremos con algunas consideraciones generales acerca de la guerra y de la concepción de lo extranjero, para terminar luego con un análisis del "Poema de Pentaur" de la Batalla de Kadesh.

Palabras claves: Guerra – Extranjero – Desierto – Tiempo Sagrado – Hierofanía

Abstract

The war, in both construction and social phenomenon, is no stranger to the frames of sense of the community in which it develops. In Ancient Egypt the war, at the service of the state apparatus, functioned as mechanisms of legitimation of royal power. In this paper we analyze that aspect from the Egyptian religious worldview, taking into account the categories of analysis developed by the historian of religions Mircea Eliade. We begin with some general considerations about the war and the concept of the foreign, to end then with an analysis of the "Poem of Pentaur" from the Battle of Kadesh.

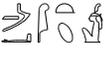
Keywords: War – Foreign – Desert – Sacred Time – Hierophany

Recibido: 29/03/2013

Evaluación: 20/05/2013

Aceptado: 01/07/2013

adversarios que lo atacan se asimilan a los enemigos de los dioses, a los demonios y sobre todo al archi-demonio, al Dragón primordial vencido por los dioses al comienzo de los tiempos. (...) Toda destrucción de una ciudad equivale a una regresión al Caos. Toda victoria contra el atacante reitera la victoria ejemplar del dios contra el Dragón (contra el «Caos»)." ⁷

Partiendo de este supuesto, será nuestro objetivo caracterizar a la guerra, de acuerdo al pensamiento religioso egipcio, como un proceso de reactualización de la obra del demiurgo centrado en la figura del Faraón como encargado de mantener el 'orden' (*maat*,  *m3't*). Restringiremos cronológicamente nuestro estudio al período del Reino Nuevo (dinastías XVIII-XX, ca. 1539-1077 a.C.), lapso de tiempo durante el cual el estado egipcio alcanzó su máximo esplendor y poder gracias a las campañas militares de reyes tales como Ahmosis I (ca. 1539-1515 a.C.), Tuthmosis III (1479-1425 a.C.) y Ramsés II (1279-1213 a.C.). ⁸

Algunas definiciones

Si tuviésemos que caracterizar con una sola palabra a la religión egipcia, sin duda el término que elegiríamos es *politeísta*.⁹ El politeísmo se sostiene sobre la existencia de vivir en un universo *vivo* en el cual los hombres pueden toparse con manifestaciones divinas sin cuestionarse su unidad última.¹⁰ En otras palabras, el mundo 'ordinario', hábitat de los hombres, al que llamaremos *espacio profano*, es susceptible de convertirse en la manifestación de algo sagrado, divino, convirtiéndose así en un *espacio sagrado* en el que los objetos, a pesar de seguir participando del medio natural, cotidiano, se convierten en 'otros' objetos de 'otra' esencia, en una manifestación de lo sagrado. A tal manifestación Mircea Eliade le ha dado el nombre de *hierofanía*.¹¹ Por lo tanto el "mundo", el "Cosmos", es un universo en cuyo interior se ha manifestado lo sagrado y sólo desde allí es posible una comunicación con los dioses. Todo lo que rodea al Cosmos es una extensión informe llamada "Caos" en la que lo divino no se ha manifestado. En este punto es necesario remarcar algunas importantes palabras de Eliade según los objetivos de este trabajo:

⁷ ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, 1992 [1957], p. 47.

⁸ Utilizamos la cronología expuesta en: HORNUNG, E., KRAUSS, R. y WARBURTON, D. (eds.), *Ancient Egyptian Chronology*, HdO 33, Leiden, 2006, pp. 490-495.

⁹ Aunque este término es el más difundido, debemos remarcar los 'peligros' que representa para una correcta comprensión de la religión egipcia, tal como aparecen en: KEMP, B., *El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*, Barcelona, 1998 [1989], pp. 334-335. Según este autor, puesto que politeísmo supone hablar de una religión fragmentaria e incoherente, los términos *sincretismo* y *henoteísmo* parecen ser más apropiados.

¹⁰ FRANKFORT, H., *La religión del Antiguo Egipto. Una interpretación*, Barcelona, 1998 [1948], pp. 88-89.

¹¹ ELIADE, M., *Lo sagrado...*, *op. cit.*, pp. 18-19.

“(…) si todo territorio habitado es un Cosmos, lo es precisamente por haber sido consagrado previamente, por ser, de un modo u otro, obra de los dioses, o por continuar con el mundo de éstos. (...) Un territorio desconocido, extranjero, sin ocupar (lo que quiere decir con frecuencia: sin ocupar por «los nuestros»), continúa participando de la modalidad fluida y larvaria del «Caos». Al ocuparlo y, sobre todo, al instalarse en él, el hombre lo transforma simbólicamente en Cosmos por una repetición ritual de la cosmogonía.”¹²

Ahora bien, la experiencia dentro del espacio sagrado remite al hombre al tiempo de los dioses, al tiempo de la creación, de modo que *se hace contemporáneo a los dioses*. Esa acción de “hacerse contemporáneo” es posible gracias a la inmersión en el *tiempo sagrado*. A diferencia del *tiempo profano*, histórico, que es lineal e irreversible, el tiempo sagrado tiene las características de ser circular, reversible e infinitamente recuperable y repetible; es un *tiempo mítico* primordial hecho presente y por lo tanto no pertenece a la realidad histórica.¹³ Es importante destacar que la idea de espacio y tiempo sagrados son mutuamente complementarias; la inmersión en uno implica la presencia del otro.

Lo que revela cómo ha llegado a la existencia una realidad, es decir el Cosmos o un fragmento de él, y permite su reactualización, es el *mito*.¹⁴ En palabras de Eliade:

“Al mito primordial le corresponde el conservar la verdadera historia, la historia de la condición humana: en él hay que buscar y reencontrar los principios y paradigmas de toda conducta.”¹⁵

“El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los «comienzos». (...) El mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento (...) Es, pues, siempre el relato de una «creación».”¹⁶

Pero, ¿por qué es necesario recordar y reactualizar la obra creadora de los dioses? Porque el paso del tiempo (profano) desgasta al ser humano y al resto del Cosmos. Por eso era imprescindible deshacerse de ese tiempo cargado de historicidad, para regresar al momento “puro”, “fuerte” del mundo. La repetición de la obra de las deidades se lleva a

¹² *Ibid.*, pp. 32-33.

¹³ *Ibid.*, pp. 63-64.

¹⁴ Acerca de la relación entre mito y narrativa en Egipto, Cfr. BAINES, J., “Myth and Literature” (pp. 361-378), en A. LOPRIENO (ed.), *Ancient Egyptian Literature. History & Forms*, Pd.Á 10, Leiden, 1996.

¹⁵ *Ibid.*, p. 91.

¹⁶ ELIADE, M., *Aspectos del mito*, Barcelona, 2000 (1963), pp. 16-17.

cabo mediante un conjunto de prácticas sociales llamadas *ritos*, las cuales poseen siempre un doble significado: Por un lado, permite al hombre mantenerse en lo sagrado y por tanto en la realidad; por otro lado, hace posible mantener la sacralidad del mundo.¹⁷

Concepción egipcia del Cosmos

De acuerdo a Heródoto, Egipto es un *don del Nilo*, puesto que la vida del país de los faraones depende de él.¹⁸ Los mismos egipcios también se dieron cuenta de este hecho, ya que un nombre común que utilizaron para designar su país era  *Kmt*, traducido como la “tierra negra”¹⁹ que el Nilo dejaba tras volver a su cauce.²⁰ Este fenómeno pudo haber motivado las diferentes explicaciones sobre el origen del mundo, aunque, en todo caso, lo que promovió la elaboración de las diversas cosmogonías²¹ fue el hecho de que cada centro religioso disponía de una deidad principal que le era propia, cumpliendo la función del demiurgo autogestado²² que surgió del Caos primordial. Un elemento común a todas las cosmogonías era el océano primigenio, el Nun ( *Nww*), una extensa masa de agua carente de vida en cuyo interior se encontraban en estado latente las posibilidades de la creación y sobre la cual surgió la Colina primordial.²³ Por ejemplo, de acuerdo a la Teología Menfita, el dios creador es Ptah; si bien en ella el tema de la colina no está ausente, es un hecho secundario frente a la explicación de la creación por la palabra, por el poder de la nominación:

“Sucedió que se dijo: «el que hizo a Atum, el que hizo formar a los (otros) dioses” de Ptah. El es Ta-tenen, el que creó a los dioses. Todas las cosas han salido de él en sustento y alimento, en nutrimento de los dioses y en todas las buenas cosas. Y así se

¹⁷ Según John Baines, la religión egipcia no estaba centrada ni en dogmas ni en determinadas narrativas, sino más bien en el ritual y el culto a los dioses, de modo que los mitos no constituían el núcleo de la religión. Más bien, los acontecimientos míticos eran fundamentales para mantener el ‘orden’ del ‘mundo’. Cfr. BAINES, J., “Myths, Gods, and the Early Written and Iconographic Record” (pp. 81-105), *JNES* 50 (2), 1991, p. 100.

¹⁸ Hdt. II.5.1.

¹⁹ Faulk 244; *Wb* V, 126, 7, con la variante .

²⁰ El vocablo para “tierra” era  *t3*. Así Egipto era “las dos tierras” (Alto y Bajo Egipto)  *t3wy*, y el Faraón era el “señor de las dos tierras”  *nb t3wy*.

²¹ Reflejadas cada una en diferentes ‘teologías’, como por ejemplo la Heliopolitana con el demiurgo Atum (Papiro Bremmer-Rhind), la Menfita con Ptah (Piedra de Shabaka) y la Hermopolitana con el papel primordial de la Ogdóada, entre otras.

²²  *hpr-ds.f*. *Pyr.* §1587b.

²³ CASTEL, E., *Gran diccionario de mitología egipcia*, Madrid, 2001, pp. 161-162.

encontró y entendió que su poder es superior al de los (otros) dioses. Y así Ptah quedó satisfecho después que hubo hecho todas las cosas y todas las palabras divinas.

El creó a los dioses, él hizo las ciudades, él fundó los nomos, él puso a los dioses sobre sus lugares de culto, él estableció los ingresos de sus ofrendas, él fundó sus capillas, él hizo su cuerpo igual a lo que deseaba (de ellos) su corazón.²⁴ (...) Y así se le reunieron todos los dioses y sus kaw contentos y unidos con el Señor de los Dos Países.”²⁵

Luego de este triunfo sobre el Caos, la realeza egipcia quedó como la encargada de continuar con esa acción divina.²⁶ Por lo tanto el Cosmos no era un espacio estático bien ordenado, sino un *proceso en continuo cumplimiento* impulsado de forma cíclica²⁷ por el conflicto entre las fuerzas positivas y negativas, lo que implica un esfuerzo para mantener alejado al Caos.

Las palabras *ḥꜣst* y *ḥrw*

Para comprender la importancia simbólica de la guerra en el país del Nilo debemos comenzar analizando cómo imaginaban sus antiguos habitantes el mundo; recuperaremos para ello la dicotomía Cosmos/Caos de Eliade.²⁸ El sistema de escritura jeroglífica, compuesto por signos tan distintos como pictogramas, ideogramas y fonogramas, representa una excelente introducción a cómo pensaban los egipcios. Cada símbolo, cada dibujo o trazo geométrico son los productos de una construcción social en los que quedaron plasmadas diferentes ideas tales como la distinción entre el Cosmos y el Caos, entre su país y las fuerzas negativas que lo amenazaban.²⁹ Si Egipto era *Kmt*, la “tierra

²⁴ Para los egipcios la sede del conocimiento, los pensamientos y las emociones era el corazón. El término que se usaba para nombrarlo en textos mágicos y religiosos era *ib*. Cfr. DINARÈS SOLÀ, R., “*ib* y *ḥꜣty*. El corazón en el Egipto antiguo” (pp. 235-247), en M. MOLINERO POLO y C. SEVILLA CUEVA (eds.), *Trabajos de Egiptología* 5 (1), Tenerife, 2009.

²⁵ ROSENVASSER, A., “Introducción a la literatura egipcia. Las formas literarias” (pp. 7-105), *RIHAO* 3, Buenos Aires, 1976, p. 61.

²⁶ El demiurgo que tras su gesta creadora dejó a su “hijo” o representante para continuar con su labor es, según Eliade, un *deus otiosus*; ELIADE, M., *Aspectos del mito*, op. cit., pp. 86-90. Para una discusión de esta conceptualización en el caso de Egipto, Cfr. HOLLIS, S., “Otiose Deities and the Ancient Egyptian Pantheon” (pp. 61-72), *JARCE* 35, 1998.

²⁷ El *tiempo sagrado* de Mircea Eliade del que ya hablamos.

²⁸ En el sentido de que permite comprender la constitución de los procesos identitarios en el plano mítico-discursivo, y por ende legitimador, en su proyección en el campo social. Cfr. FLAMMINI, R., “El antiguo estado egipcio como alteridad: cosmovisión, discurso y prácticas sociales (ca. 3000-1800 a.C.)” (pp. 9-26), *Iberia* 8, 2005; RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, R., “Acerca de la construcción del «otro» en el Antiguo Egipto: consideraciones” (pp. 31-58), *Pharos* 13 (2), 2006.

²⁹ “Los egipcios buscaban representar muchas de sus creencias religiosas e ideas sobre la naturaleza del cosmos a través de los símbolos”, WILKINSON, R., *Cómo leer el arte egipcio. Guía de jeroglíficos del Antiguo Egipto*, Barcelona, 2011 [1992], p. 17. Cfr. GOLDWASSER, O., *From Icon to Metaphor: Studies in Semiotics of the Hieroglyphs*, Göttingen, 1995.

negra”, todo lo que lo rodeaba era *h3st* , la “tierra roja”, expresión que podemos traducir como ‘desierto’³⁰, ‘país montañoso’³¹ y más importante aún ‘país extranjero’³². El jeroglífico determinativo del desierto  (EG, N25) está constituido por una llanura con tres colinas redondeadas separadas por valles profundos; se añadía como determinativo a las palabras que hacían referencia a lugares que se encontraban fuera de las fronteras de la monarquía egipcia, como muestran los siguientes ejemplos:  *K3š* (Nubia),  *mītn* (Mitani) y  *ht3* (Hatti, País Hitita).³³ El pensamiento de los antiguos egipcios estaba profundamente influenciado por las tierras extranjeras que rodeaban su país, ya que de ellas provenían las amenazas y peligros que atentaban contra *maat*. En la palabra jeroglífica que designa al desierto aparece un flamenco, símbolo que denotaba al color rojo. Este color en determinados contextos representaba la alteridad, lo malo y se asociaba a Seth.³⁴

Así, podemos concluir que según la cosmovisión egipcia el Cosmos era la “tierra negra”; la monarquía era el país creado por los dioses *ab origine*. El desierto, aquella masa extensa que rodeaba a Kemet, era el Caos³⁵ y quienes provenían de él representaban las fuerzas a las que el demiurgo tuvo que enfrentar para poder llevar a cabo la creación. Pero la palabra *h3st* representaba un concepto mucho más amplio que nuestra interpretación literal del vocablo desierto: no sólo aludía a las dunas de arena o a las redes de rocosos valles secos que las corrientes de lluvias torrenciales formaban principalmente al este del Nilo, sino que también hacía referencia a *todos* los territorios que se extendían más allá de las fronteras egipcias, ya sea que fueran éstas tierras fértiles como las que se encontraban entre los ríos Tigris y Éufrates.

Desde *h3st*, entonces, provenían los *enemigos* de Egipto,³⁶ y era su presencia lo que justificaba el ataque del Faraón. La palabra usada para designar a tales enemigos era *hrw*

³⁰ *Urk.* IV, 8, 7.

³¹ Faulk 160.

³² *Wb* III, 234, 8.

³³ Asociado cada uno a una representación estereotipada. Cfr. BOOTH, C., *The Role of Foreigners in Ancient Egypt. A Study of Non-Stereotypical Artistic Representations*, BAR IS 1426, Oxford, 2005.

³⁴ KEMP, B., *100 jeroglíficos. Introducción al mundo del Antiguo Egipto*, Barcelona, 2006, pp. 65-66.

³⁵ Los egipcios se asociaban a sí mismos con el barro de su suelo, no con la arena del desierto. Una confirmación de esto la encontramos en que una forma general de expresar la “nacionalidad” egipcia era  *kmt* (Faulk 244).

³⁶ Para una relación entre los nómades del desierto y el estado egipcio durante los Reinos Medio y Nuevo, Cfr. LUPU, S. y PEREYRA, V., “Los *š3sw* y los *mđ3yw* en sus relaciones con el estado egipcio” (pp. 23-43), *Revista de Estudios de Egiptología* 2, 1991. Para el caso de los *mđ3yw* las autoras observan que las fuentes los presentan como elementos hostiles y a la vez integrados a la sociedad egipcia, por lo que se puede inferir que la caracterización de grupos de población extranjeros como ‘enemigos’ funcionaba más bien como un mecanismo de legitimación del poder del monarca que como una realidad, pues el estado egipcio mantuvo relaciones con

, "enemigo",³⁷ literalmente "el que ya ha sido tendido, caído".³⁸ Muy a menudo *hrw* aparece combinada con el adjetivo  *hsy*, que significa vil, cobarde, miserable.³⁹ El vocablo lleva como signo determinativo a un gorrión, jeroglífico que hacía referencia a los malos augurios y aparecía en otros términos tales como  *hbd* 'odio'⁴⁰ o  *bin* 'malo'.⁴¹

En la Estela de Israel de Merenptah encontramos lo siguiente:

*"Año 5, tercer mes de la estación shemu, día 3, bajo la Majestad de Horus: Toro poderoso, que se regocija con Maat. Rey del Alto y del Bajo Egipto: Ba-en-Ra Meri-Amón. Hijo de Ra: Merenptah, que está satisfecho a causa de Maat. Se exalta la fuerza y se magnifica la potencia de Horus, toro poderoso, que golpea los Nueve Arcos y cuyo nombre es establecido para siempre y por toda la Eternidad. Se narran sus victorias en todas las tierras, de manera que cada tierra, reunida, conozca y admire la virtud en sus hechos valerosos."*⁴²

El arco, una imagen de guerra, era el símbolo de los enemigos de Egipto, a quienes en su conjunto se los denominaba "Nueve Arcos".⁴³ En ocasiones estos nueve arcos se alternaban con representaciones de cautivos extranjeros⁴⁴ que se dibujaban en lugares sobre los que el Faraón debía colocar los pies: "en las zonas del suelo pintado de palacio que conducían al trono, en su escabel e incluso en la suela de sus sandalias. De este modo, el rey pisotearía constantemente a sus enemigos".⁴⁵ Por el principio de lo que en Antropología se ha dado en llamar "magia simpática", la imagen simbólica del monarca pisando las representaciones de los nueve arcos le permitía mantener alejadas a las fuerzas del Caos, a los enemigos que atentaban contra *maat*, contra el 'orden' establecido por el demiurgo en el principio, contra el Cosmos.

ellos desde épocas tan tempranas como el Primer Período Intermedio. Un estudio más reciente referente específicamente al Reino Nuevo es: ZINGARELLI, A., "Extranjeros en Egipto: extraneidad e integración durante el Imperio Nuevo", manuscrito, s.f.

³⁷ Faulk 169. El mismo vocablo pero escrito como  hacía referencia al dios Seth (*Wb* III, 325, 16).

³⁸ KEMP, B., *100 jeroglíficos...*, *op. cit.*, p. 149.

³⁹ Faulk 176.

⁴⁰ *Wb* III, 257, 10.

⁴¹ Faulk 70.

⁴² LICHTHEIM, M., *Ancient Egyptian Literature. Volume II: The New Kingdom*, Los Angeles, 1978, p. 74. La traducción es nuestra.

⁴³ Según Kemp se desconoce la elección del número nueve. KEMP, B., *100 jeroglíficos...*, *op. cit.*, p. 151.

⁴⁴ Muchos de estos cautivos extranjeros permanecieron en Egipto bajo el régimen de esclavitud. Cfr. ZINGARELLI, A., *La esclavitud en el Egipto del Imperio*, Sevilla, 2004.

⁴⁵ KEMP, B., *100 jeroglíficos...*, *op. cit.*, p. 151.

Si continuamos con la Estela de Israel, vemos en ella cómo *maat* es restaurada tras la victoria del Faraón Merenptah:

*“Una gran alegría ha surgido de Egipto,
el júbilo se manifiesta en las villas egipcias.
Ellas hablan de las victorias sobre los libios [tehenu]
de Merenptah, que se regocija con Maat:
¡Qué amado es él, el gobernante victorioso!
¡Qué exaltado es él, el rey entre los dioses!
¡Qué magnífico es él, el señor del dominio!
(...)
Ra se ha vuelto de nuevo hacia Egipto,
su Hijo ha sido puesto como **su protector**,
el Rey del Alto y Bajo Egipto Ba-en-Ra Meri-Amón,
Hijo de Ra, Merenptah, que se regocija con Maat.
(...)
Todos [los países] que andaban errantes han sido sometidos
por el Rey, Merenptah, que se regocija con Maat,
que se le de vida como a Ra, **cada día.**”⁴⁶*

Aquí vemos que el orden cósmico ha sido restablecido por el rey. Esto nos conduce a analizar un nuevo aspecto del simbolismo de la guerra en el Antiguo Egipto: el papel del Faraón como expulsor de las fuerzas del Caos, “cada día” como reza la Estela de Israel.⁴⁷ Pero antes debemos analizar las transformaciones sufridas en el Reino Nuevo de esta concepción de lo ‘extranjero’ como Caos.

h3st y hrw en el Reino Nuevo

Gracias a su economía autosuficiente, Egipto nunca dependió de los pueblos nómades que lo rodeaban, aunque éstos sí necesitaban sus pasturas y granos. Debido a esta apetencia la presión nómade solía aumentar sobre las fronteras del país de la tierra negra, pero el estado egipcio organizó un sistema de control y defensa sobre ellas atendiendo siempre a sus propias necesidades.⁴⁸ Sobre los pueblos extranjeros las campañas militares fueron meras *razzias* (incursiones) cuyo resultado era la obtención de botín y cautivos, no

⁴⁶ LICHTHEIM, M., *Ancient Egyptian...*, op. cit., pp. 76-77. La traducción y el resaltado son nuestros.

⁴⁷ La expresión “cada día” hace referencia a la idea del Cosmos como *proceso en continuo cumplimiento* ya discutida.

⁴⁸ LUPO, S. y PEREYRA, V., “Los š3sw y los md3yw...”, op. cit., p. 43.

una ocupación permanente.⁴⁹ Estas *razzias*, cuyo efecto no era duradero (en el sentido de que no permitía un derrocamiento definitivo del enemigo), refuerzan la idea de que el Caos nunca se integra en el orden y por lo tanto hay que mantenerlo al margen del Cosmos. De este modo, las victorias militares no pertenecían al tiempo lineal, profano, “de la resultatividad” al decir de Assmann, sino al tiempo cíclico, sagrado, tiempo del “una y otra vez”. Las batallas eran, entonces, una de las formas de mantener *maat* y de expulsar a *isfet*.

Un hecho importante que determinó la consolidación de la política exterior del Reino Nuevo en contraste con la política interior llevada a cabo por los reyes del Reino Medio fueron las guerras de liberación de Egipto y expulsión de los hicsos, en tanto había quedado entendido que la amenaza provenía del exterior.⁵⁰ El mito de Horus y Seth fue reinterpretado,⁵¹ convirtiéndose éste último en el dios de los extranjeros. Más aún, de acuerdo al planteo de Assmann (2005), hay una reinterpretación de *h3st*, de lo extranjero:

“(…) siendo ahora el dios Seth representante del mundo asiático, a través de él lo extranjero puede traducirse a lo propio. El extranjero ya no es entendido simplemente como elemento del caos y simbólicamente apartado, sino que se le ve como el otro que puede aparecer como adversario o como compañero, como alguien a quien hay que unirse mediante tratados y matrimonios políticos. (...) *La visión del mundo del Reino Nuevo es ecuménica: ya no se piensa en los términos del cosmos egipcio y el caos exterior, sino que pretende la idea del mundo creado por el dios Sol y habitado por muchos pueblos.*”⁵²

A modo de ejemplo, leemos en el texto de la expedición a Punt del Templo de Hatshepsut en Deir el-Bahari:

“El Horus «poderosa en kaw» las dos Señoras «Afortunada en años», el Horus de oro «Divina en apariciones», el rey de Egipto Maatkara, imagen [sagrada] de Amón, a quien él ha elegido para que esté sobre su trono. Él le ha asignado a ella la herencia de

⁴⁹ FELDMAN, M., “Análisis histórico” (pp. 21-44), en G. GESTOSO, M. BARGUÉS CRIADO y M. FELDMAN, *La Estela de Gebel Barkal de Tuthmosis III*, Buenos Aires, 1996, p. 21; ASSMANN, J., *Egipto. Historia de un sentido*, Madrid, 2005, p. 314.

⁵⁰ “As a result of the Hyksos occupation Egypt not only changed its habits with regard to warfare and other technical details but also its internal political organization and mental character. From now on begins what we may call the age of chivalry in the Near East”, SÄVE-SÖDERBERGH, T., “The Hyksos Rule in Egypt” (pp. 53-71), *JEA* 37, 1951, p. 71.

⁵¹ Sobre la relación del mito de Horus y Seth y el estado egipcio, Cfr. CAMPAGNO, M., “Horus, Seth y la realeza. Cuestiones de política y religión en el Antiguo Egipto” (pp. 31-59), en M. CAMPAGNO, J. GALLEGU y C. GARCÍA MAC GAW (comps.), *Política y religión en el Mediterráneo antiguo. Egipto, Grecia, Roma*, Buenos Aires, 2009.

⁵² ASSMANN, J., *Historia de un...*, *op. cit.*, p. 252. La cursiva es nuestra.

las Dos Tierras, la realeza del Alto y del Bajo Egipto. Él le ha otorgado a ella lo que Atón circunda, lo que engloban Geb y Nut. (...) El cielo y todas las tierras extranjeras que dios ha creado trabajan únicamente para ella, ellos vienen hasta ella con respeto, sus jefes con la cabeza inclinada, sus presentes sobre sus espaldas, sus hijos como ofrendas para ella, solicitando que les sea concedido el aliento de vida, debido a los poderes de su padre Amón, quien ha puesto a todas las tierras bajo sus sandalias."⁵³

En este contexto, el objetivo prioritario de la política de los faraones y por consiguiente de las campañas militares era la ampliación de las fronteras.⁵⁴ Debido a tales campañas, el área geográfica dominada por el estado se extendió por el sur hasta la parte septentrional de Sudán y por el norte hasta el sur de Siria y Líbano.⁵⁵ Esta expansión supuso la adquisición de un *imperio*, entendiendo como tal su acepción "empírica" territorial de ampliación de las fronteras,⁵⁶ y trajo consigo profundas transformaciones tales como el aumento de las dimensiones de la hacienda real debido al poder y crecientes riquezas que adquirieron los monarcas. Cabe destacar que fue en este período cuando comenzó a hacerse habitual denominar a los reyes "la gran casa" \square \leftarrow *pr-ʿ3*, i.e. 'Faraón'. Las guerras libradas en el Reino Nuevo permitieron la creación de un ejército profesional y organizado,⁵⁷ dotado del armamento más moderno de aquellos tiempos, incluyendo el carro de guerra tirado por caballos, tecnología militar introducida por los hicsos.⁵⁸

Remitiéndonos ahora a un plano simbólico y discursivo, desde la dinastía XVIII se hizo abundante la fraseología referente a la prolongación del dominio del Faraón⁵⁹ que, en

⁵³ Traducción de José Manuel Galán extraída de: <http://www.egiptomania.com/literaura/punt.htm> (último acceso: 14 de enero de 2013). El resaltado es nuestro.

⁵⁴ La máxima extensión de las fronteras se logró bajo Tuthmosis I (ca. 1493-1483 a.C.), quien llegó hasta la cuarta catarata del Nilo. Pero fue recién con Tuthmosis III que se consolidaron de forma permanente las fronteras en el corredor de Siria-Palestina; Cfr. GESTOSO, G., "Las técnicas de la dominación imperial egipcia en Asia bajo Tuthmosis III: propaganda y realidad" (pp. 49-60), *Aegyptus Antiqua* 10, 1999.

⁵⁵ SPALINGER, A., *War in Ancient Egypt*, London, 2005, pp. 46-63.

⁵⁶ Señalada y discutida ampliamente en: VERNUS, P., "Los barbechos del demiurgo y la soberanía del Faraón. El concepto de «imperio» y las latencias de la creación" (pp. 13-43), en M. CAMPAGNO, J. GALLEGRO y C. GARCIA MAC GAW (comps.), *El Estado en el Mediterráneo antiguo. Egipto, Grecia, Roma*, Buenos Aires, 2011.

⁵⁷ Un estudio clásico al respecto es FAULKNER, R., "Egyptian Military Organization" (pp. 32-47), *JEA* 39, 1953. Para un estudio más reciente y más específico, Cfr. MORRIS, E., *The Architecture of Imperialism. Military Bases and the Evolution of Foreign Policy in Egypt's New Kingdom*, PdÄ 22, Leiden, 2005. Cfr. también SPALINGER, A., "Military Institutions and Warfare: Pharaonic" (pp. 425-445), en A. LLOYD (ed.), *A Companion to Ancient Egypt*, Vol. 1, Oxford, 2010.

⁵⁸ Para un análisis más detallado del armamento del ejército egipcio, Cfr. SPALINGER, A., *War in Ancient...*, op. cit.; MARTÍNEZ BABÓN, J., "Breve síntesis sobre el armamento en Egipto durante las dinastías XIX y XX" (pp. 35-55), *Espacio, Tiempo y Forma* 17-18, 2004-2005; McDERMOTT, B., *La guerra en el Antiguo Egipto*, Barcelona, 2006, pp. 217-228.

⁵⁹ GALÁN, J., *Victory and Border. Terminology related to Egyptian Imperialism in the XVIIIth Dynasty*, HÄB 40, Hildesheim, 1995.

encaramado un halcón , y el nombre del Horus de Oro representado por un halcón posado sobre el signo del oro:  *Hr nbw*. En la Estela de la Esfinge de Amenhotep II se describe al monarca con estas palabras: “Así, pues, Su Majestad apareció entonces como rey, como un hermoso joven bien desarrollado, sobre cuyos muslos llevaba cumplidos dieciocho años con fortaleza. Era experto en todas las obras de Montu;⁶⁴ no tenía igual en el campo de batalla”⁶⁵. Por lo tanto la esencia del rey estaba unida a la de las divinidades; más aún, el monarca gobernante era un dios en la tierra, su encarnación, tal como lo muestra su epíteto  *nfr nfr* “buen dios”. Al final de la secuencia de los cinco nombres frecuentemente solían aparecer expresiones tales como  *di nḥ mi Rḥ dt r nḥḥ* “que se le de vida como a Ra eternamente y por siempre”⁶⁶, o bien  *nḥ mi Rḥ* “que viva como Ra”. La relevancia del Faraón como dios radicaba en que era la realeza la intermediaria entre las deidades y los hombres, y sólo ella podía garantizar *maat*. Teológicamente hablando, el rey estaba destinado al gobierno desde su nacimiento pero sólo adquiría carácter divino a partir de los ritos de entronización. Incluso algunos de ellos, como Amenhotep III y Ramsés II, se divinizaron a sí mismos.⁶⁷

Desde fuentes tan tempranas como las del Período Predinástico (ca. 5300-3000 a.C.) encontramos testimonios que nos hablan de la función del rey de mantener alejado al Caos. Un ejemplo notable es el de la Paleta de Narmer cuyo “mensaje” es el ‘orden’ instaurado a partir de la unificación de Egipto a través de una exaltación de la violencia y sometimiento de los enemigos. Pero tal mensaje se constituyó en un invariante iconográfico a lo largo de toda la historia del país del Nilo a través de la escena de la muerte ritual del enemigo por el Faraón, tal como podemos observar en la fig. 1 en la que se representa a Ramsés III. En ella los enemigos ya no son los habitantes del Bajo Egipto

⁶⁴ Dios belicoso, asociado a la guerra y las armas.

⁶⁵ KUHRT, A., *El Oriente Próximo en la antigüedad (c. 3000-300 a.C.)*, Vol. 1, Barcelona, 2000, p. 244.

⁶⁶ Dentro del tiempo sagrado podemos distinguir en Egipto dos modelos diferenciados que, considerados en conjunto, expresan la totalidad de la temporalidad desde una perspectiva ontológica:  *nḥḥ* “eternidad” (*Wb* II, 299) y  *dt* “para siempre” (Faulk 270) o bien “perpetuo”, “perdurabilidad”. Cfr. BAKIR, A., “*Nḥḥ* and *dt* Reconsidered” (pp. 110-111), *JEA* 39, 1953; BAKIR, A., “A Further Re-Appraisal of the Terms: *nḥḥ* and *dt*” (pp. 252-254), *JEA* 60, 1974. Un estudio más reciente de John Baines remarca la vinculación de estas temporalidades con el papel del Faraón y del resto de los egipcios, que debemos tener en cuenta en nuestro desarrollo de la Sección 5: “Official ideology presents human action as royal; humanity is almost excluded from consideration. The position of humanity in the oficial scheme of things is seldom formulated. The king’s function, however, is well known. With an authority delegated from the creator god, he establishes and maintains ‘order’, or the created world”, BAINES, J., *Visual & Written Culture in Ancient Egypt*, Oxford, 2007, p. 181.

⁶⁷ El culto al rey puede considerarse como un mecanismo de legitimación y a la vez un instrumento de dominación política hacia el interior y exterior de Egipto.

sino los extranjeros, los Pueblos del Mar: n3 h3t.w n p3 ym. La imagen es casi la misma que la que aparece en la Paleta de Narmer y la presencia del dios Amón (que sostiene las cuerdas que atan los nombres de las ciudades extranjeras y hace entrega al monarca de una cimitarra) y la diosa Uaset⁶⁸ (también sostiene las cuerdas) muestra la idea de que el rey contaba con el apoyo y beneplácito de las deidades.

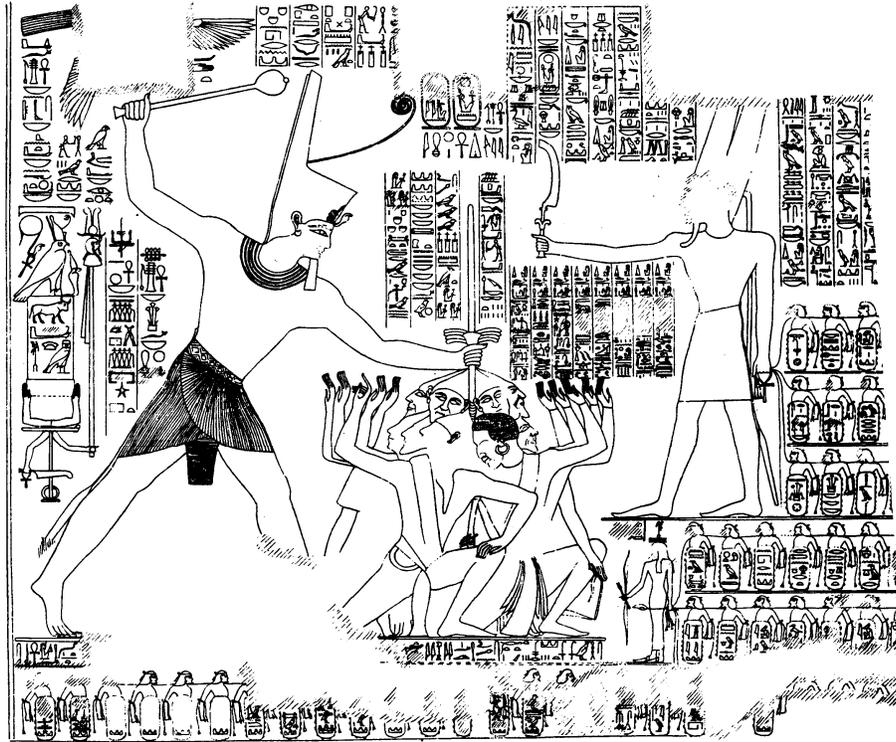


Fig. 1: Escena del Templo de Millones de Años de Ramsés III en Medinet Habu⁶⁹

La palabra cimitarra se escribía en egipcio hpš.⁷⁰ Si a ese vocablo le cambiamos el determinativo por obtenemos el homónimo hpš, que significa “brazo fuerte”.⁷¹ Por lo tanto la imagen representa una hierofanía, ya que la fuerza con la cual el Faraón golpea al enemigo proviene en realidad del mismo dios Amón.

A propósito de la ‘ayuda’ de Amón, leemos en la Estela Poética de Tuthmosis III:

“Dicho por Amón, el Señor de los tronos de las Dos Tierras: Te doy el valor y la victoria contra todos los países extranjeros y coloco tu poder y tu temor en todas las

⁶⁸ Diosa guerrera, tutelar de la ciudad de Tebas.

⁶⁹ Tomado de: WRESZINSKI, W., *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte*, Vol. 2, Genève, 1988, Tf. 53a.

⁷⁰ Faulk 164.

⁷¹ Faulk 163.

*tierras, y tu pavor en el límite de los cuatro pilares del cielo. Engrandezco tu respeto en todos los cuerpos, instalo el grito de tu majestad a través de los Nueve Arcos y los grandes de todos los países extranjeros están en tu puño. Extiendo mis propias manos y te los junto (...)."*⁷²

Según este pasaje es Amón quien le otorga la victoria a Tuthmosis III. A la decisión del dios, Assmann la llama *teología de la voluntad*. Esta expresión, característica del Reino Nuevo, se refiere a la 'intervención histórica' de la deidad, a que la 'esfera de las adversidades' es el resultado de la acción divina. Por lo tanto, "los fenómenos que antes eran relegados a la esfera exterior e ilegible de la contingencia son ahora, desde la perspectiva del individuo, legibles en un sentido religioso."⁷³ En pocas palabras, la voluntad de los dioses determina la historia humana, el actuar de los hombres y también sus resultados, en particular el actuar del Faraón y su victoria contra los enemigos.

Recordemos la inmersión en el tiempo lineal-profano del planteo de Assmann sobre las imágenes del rey durante el Reino Nuevo. Observemos la fig. 2 en la que Tutankhamón lanza flechas a un ejército abatido.

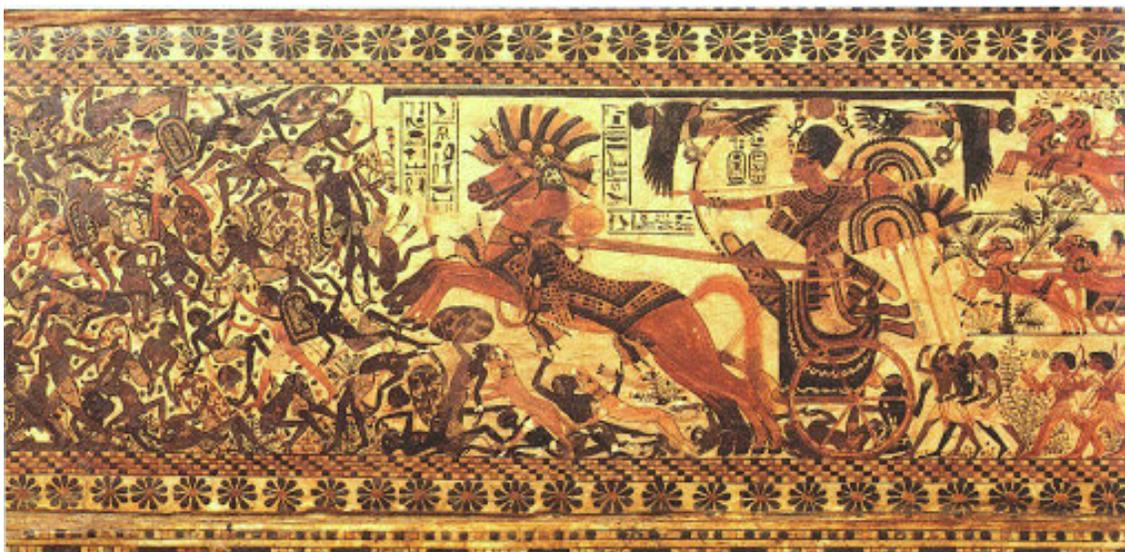


Fig. 2: Tutankhamón en el carro de guerra⁷⁴

En el plano superior vemos al disco solar y dos representaciones de la diosa buitre Nekhbet, divinidad tutelar del Alto Egipto, que con sus alas desplegadas protege al Faraón y con sus garras le hace entrega del anillo *shen*, símbolo de la eternidad, la

⁷² SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, A., *La literatura en el Egipto antiguo (Breve antología)*, Sevilla, 2003, p. 136.

⁷³ ASSMANN, J., *Historia de un...*, op. cit., p. 304.

⁷⁴ Tomado de: PIRENNE, J., *Historia de la civilización del Antiguo Egipto*, Vol. II, Barcelona, 1963, lám. VIII.

principalmente en consideración a exigencias del mito. Raras veces, si es que hubo alguna, la intención era simplemente histórica.”⁸⁰

Es decir que más allá del nuevo propósito individualizador del Faraón sostenido por Assmann, que no es perceptible en las imágenes de la muerte ritual del enemigo, había una fuerte carga ideológica subyacente que conformaba lo que Kemp (1989) denominó las “bases intelectuales del inicio del Estado” y que sería una parte integrante de la *memoria cultural*⁸¹ de los antiguos egipcios.

Por lo tanto, si las batallas libradas por el monarca eran una reactualización de la obra creadora del dios solar, la realidad histórica, el tiempo profano se veía interrumpido por el tiempo sagrado, por la realidad arquetípica o mítica. Un ejemplo revelador de cómo el tiempo profano es interrumpido por el tiempo sacro es precisamente el Poema de Pentaur. Más aún, el hecho de que la batalla haya sido conmemorada en las paredes de los templos basta para alertarnos de su significado transhistórico. El primer indicio de esto lo encontramos en la reacción de los adversarios ante la figura del Faraón:

“Su Majestad pasó la fortaleza de Tjaru, poderoso como Montu en su aparición, todos los países extranjeros temblaban delante de él y sus jefes aportaban sus tributos (...) Su ejército costó los estrechos desfiladeros como si tomara las rutas de Egipto.”⁸²

El miedo que el rey despierta en sus enemigos nos habla de un impacto de lo divino en la realidad histórica. Es la “energía supranormal” del Faraón, en tanto dios y no un simple mortal, fluyendo desde la dimensión mítica, la que le permite realizar proezas a las que podemos calificar de sobrehumanas, es decir actos que ordinariamente resultarían imposibles.

En el Poema se menciona cómo Ramsés II es abandonado por sus ejércitos. Entonces se dirige al dios Amón con estas palabras:

“¿Es el papel de un padre ignorar a su hijo? ¿He faltado hacia ti? (...) ¡En nada desobedecí lo que me has ordenado! ¿Te harás cargo, oh Amón, de estos asiáticos tan viles y tan ignorantes de ti? ¿No te he levantado numerosos monumentos y colmado tu templo con mis botines? ¿No construí para ti mi Casa de Millones de Años⁸³? (...) Yo te llamé a ti, mi padre Amón, cuando estaba en medio de multitudes que no conocía. Todos los países extranjeros estaban en contra de mí, estando solo, nadie conmigo, mi

⁸⁰ NAYDLER, J., *El templo del...*, op. cit., p. 134.

⁸¹ ASSMANN, J., *Religión y memoria cultural. Diez estudios*, Buenos Aires, 2008.

⁸² GARDINER, A., *The Kadesh Inscriptions of Ramesses II*, Oxford, 1960, pp. 7-8. En todos los casos, la traducción es nuestra.

⁸³ Se refiere a su templo funerario.

numerosa infantería me había abandonado y ninguno de mis carros me buscó. No cesé de llamarlos, ninguno de ellos me escuchó."⁸⁴

La oración a Amón es dicha por un rey que subraya su obediencia y sus servicios al dios, que es consciente de su dependencia de la misericordia divina, en tanto que es la deidad la que en última instancia decide los resultados de la batalla, lo que se ajusta a la creencia ya discutida de la teología de la voluntad. Y Amón respondió al llamado de Ramsés II:

"Encontré a Amón más útil que millones de soldados de infantería, que centenares de miles de carros y que diez mil hermanos e hijos unidos en un solo corazón (...) Oh Amón, no he sobrepasado tu voluntad. He aquí, rogué en los confines de los países extranjeros y mi voz alcanzó a ciudad de On [Heliópolis] del Alto Egipto. Encontré a Amón cuando lo llamé (...) Me llama detrás de mí, como [si estuviéramos] frente a frente: «(...) Estoy contigo. Soy tu padre. Mi mano está contigo, soy más útil que cientos de miles de hombres. Soy el señor de la victoria (...)»."⁸⁵

Estamos entonces en presencia de una hierofanía, de una manifestación de lo divino a través de la sobrehumana fuerza del Faraón:

"Veía los 2500 carros, en medio de los cuales me encontraba, derrumbándose ante mi caballo. Ninguno de ellos encontró su mano para luchar, sus corazones se turbaron en su cuerpo por miedo a mí, todos los brazos eran débiles y no podían disparar. (...) Hice que se sumerjan en el agua como los cocodrilos (...) Yo sembraba la muerte entre ellos como quería. (...) De los que cayeron, ninguno volvió a levantarse."⁸⁶

La fundamentación religiosa de estos hechos es que el que ha actuado no es el propio Ramsés II, sino Amón. Él ha intervenido para encauzar el curso de la batalla a favor de los egipcios. Tal como afirma Assmann, semejante magnificación simbólica y gráfica de la fuerza del monarca parece alejarse del nuevo esquema "historizador" de los hechos representados y, por el contrario, asemejarse a las tradicionales imágenes de la muerte ritual del enemigo.⁸⁷ Por su parte, Nydler reconoce en este punto que la reconstrucción de los acontecimientos no es histórica, en el sentido de que para los antiguos egipcios todo lo

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 9-10.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 10.

⁸⁷ ASSMANN, J., *Historia de un...*, op. cit., p. 328.

que el Faraón hacía estaba por encima de la realidad mundana, inserta en un plano mítico en el cual cobraba sentido.⁸⁸

Casi al final del Poema encontramos un pasaje en el cual el objeto transhistórico del mismo, la imagen del monarca como defensor del Cosmos ante las fuerzas negativas del Caos, se hace más explícito:

“Estaba como Ra cuando aparece en gloria en la madrugada, y mis rayos quemaron el cuerpo de los rebeldes, uno de ellos le gritó a su compañero: «Prepárate. Cuídate. No te acerques a él. ¡Mira! Sekhmet la grande está con él (...) En cuanto alguien se le acerca, un soplo de fuego quema su cuerpo». Entonces tomaron su posición en la distancia, haciendo una reverencia con las manos delante de mí.”⁸⁹

De las líneas anteriores destaquemos la expresión *“Estaba como Ra cuando aparece en gloria en la madrugada”*. Aquí Ramsés II es comparado con el sol naciente, con Khepri, que representaba la energía vital del sol matutino y simbolizaba la evolución de los seres durante la vida y su transformación tras la muerte.⁹⁰ Además, el verbo  *hpr* alude al fenómeno de venir a la existencia, al eterno devenir. Por lo tanto Ramsés II se convierte sincréticamente en el demiurgo que, tras vencer a la serpiente Apofis, logró salir triunfante del Más Allá, de la Duat, en la duodécima hora del libro del Amduat.⁹¹ Así, al derrotar a sus enemigos, el monarca repite la gesta creadora de la deidad solar, repele el Caos (aunque no lo elimina).

Es importante destacar que no debemos interpretar literalmente el momento de la jornada en el cual el Faraón reúne sus fuerzas ante el ejército extranjero. Como ya hemos visto, que esto tenga lugar al alba según el Poema está fuertemente cargado de una significación mítica; no es una simple y fidedigna descripción de los hechos.⁹² Si en realidad tuvo lugar o no al amanecer no es importante. “No comprenderemos la batalla de Kadesh a menos que vayamos más allá de las descripciones históricas y objetivas hasta el episodio mítico que determina los acontecimientos de la batalla y garantiza su resultado.”⁹³

⁸⁸ NAYDLER, J., *El templo de...*, op. cit., p. 140.

⁸⁹ GARDINER, A., *The Kadesh...*, op. cit., p. 13.

⁹⁰ BROWN, S., *Diccionario de mitología egipcia*, Buenos Aires, 2004, p. 65.

⁹¹ Cfr. BONANO, M., “El Amduat como espacio para una teología de la regeneración (Avances para el estudio de textos funerarios del Reino Nuevo egipcio)” (pp. 81-90), en C. AMES y M. SAGRISTANI (comps.), *Estudios interdisciplinarios de Historia Antigua II*, Córdoba, 2009.

⁹² A pesar de estas consideraciones, y a través del conjunto de fuentes de la batalla, se ha podido reconstruir su desarrollo. Cfr. SANTOSUOSSO, A., “Kadesh Revisited: Reconstructing the Battle between the Egyptians and the Hittites” (pp. 423-444), *The Journal of Military History* 60 (3), 1996.

⁹³ NAYDLER, J., *El templo de...*, op. cit., p. 145.

El registro de la batalla finaliza, según las inscripciones del templo de Abu Simbel, con Ramsés II firmando quince años después un tratado de paz con el jefe hitita Muwatallis II, tras el cual el primero se casa con una hija del segundo. El resultado de la contienda hace referencia al constante mantenimiento de la dicotomía Cosmos/Caos, a la *reconciliación* de las fuerzas opuestas que hacían posible la integridad de la monarquía egipcia. El enemigo nunca es eliminado por completo porque es su presencia, sus constantes amenazas, las que hacen posible la existencia del Cosmos. Tras el cese de la contienda Ramsés II regresa a Egipto mostrándose como un rey “victorioso” que, mitológicamente hablando, ha logrado reactualizar la obra creadora del dios solar. Una vez reprimidas las fuerzas negativas del Caos, ha logrado mantener *maat*.

Conclusiones

Henri Frankfort (1948) caracterizó al pensamiento egipcio como *prefilosófico*, como una mentalidad mito-poética según la cual el “mundo”, el Cosmos, es una manifestación de las fuerzas divinas. Sus creencias, construidas histórica y socialmente en un conjunto de mitos y ritos, jugaron un papel fundamental en cuanto a las ideas sobre el Estado, sobre la legitimación y mantenimiento del poder regio. Como hemos podido observar en las páginas anteriores, los fenómenos bélicos, por supuesto, no escaparon a esta regla.

De acuerdo a los postulados teóricos de Mircea Eliade la sustancia divina, fundante y suprema es la deidad solar; su triunfo sobre el Caos, el Nun, permitió la creación del Cosmos, de un espacio profano “interrumpido” por un espacio sagrado mediante la inmersión en un tiempo también sagrado, es decir, mediante una hierofanía. Tal como lo hemos visto en la descripción de los términos *h3st* y *hrw*, ‘desierto’ y ‘enemigo’, en ellos quedaron plasmados esta distinción entre el Cosmos (Egipto) y el Caos (las tierras extranjeras). El ataque de éstas últimas representaba una amenaza a la integridad del mundo creado por el demiurgo, y el Faraón, en calidad de intermediario entre lo divino y lo mundano, debía defenderlo. En este sentido, el accionar del monarca repetía el del dios creador *in illo tempore*. Su actitud guerrera, enmarcada dentro de un simbolismo mítico, estaba por fuera del plano histórico, acontecimental, e inmersa en el cíclico tiempo sacro mediante el cual el Cosmos regresaba a su momento más “puro”, “fuerte”. Con su victoria, la *maat* resulta restablecida.

Claramente, estas construcciones mitológicas constituían un argumento válido para la legitimación del poder real, para sus políticas en el interior y exterior de Egipto y para la satisfacción de las necesidades de un Estado expansionista, imperialista, como el que se desarrolló durante el Reino Nuevo.