

# LA REPRESENTACIÓN DE RAMSÉS II EN ESCENAS DEL CORPUS ICONOGRÁFICO DE LA BATALLA DE KADESH: ARGUMENTOS SEMIÓTICOS PARA UNA «CONTINUIDAD INTERSTICIAL» EN EL PLANO ONTO-SEMÁNTICO

HÉCTOR HORACIO GERVÁN

Centro de Investigaciones «María Saleme de Burnichon»  
Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba  
hectorg.horacio@gmail.com

## RESUMEN:

Esta investigación se circunscribe dentro de la propuesta de Jan Assmann (2005) según la cual cada sociedad posee una forma cultural propia que le es inherente y que provee el sustrato necesario para el sentido de la percepción de los acontecimientos y procesos históricos; estos, en definitiva, se vuelven comprensibles a partir de los discursos culturales producidos. A partir de este axioma conceptual-epistémico inicial, tomaremos como objeto de nuestro estudio ciertas escenas del *corpus* iconográfico de la Batalla de Kadesh, acaecida durante el reinado de Ramsés II (1279-1213 a.C.). Tomándolas como ejemplos de representación plástica de elementos coyunturales-históricos, propondremos la categoría de «continuidad intersticial» para, mediante un análisis semiótico, indagar en su significado transhistórico.

## PALABRAS CLAVE:

Egipto, Batalla de Kadesh, Ramsés II, iconografía, análisis semiótico.

## ABSTRACT:

This research is circumscribed within the proposal of Jan Assmann (2005) according to which each society has its own cultural form that is inherent to it and provides the necessary substrate for the sense of perception of historical events and processes. These, in short, become understandable from the cultural discourses produced. From this initial conceptual-epistemic axiom, we will take as object of our study certain scenes from the iconographic *corpus* of the Battle of Kadesh, which occurred during the reign of Ramesses II (1279–1213 BC). Taking

them as examples of plastic representation of conjunctural-historical elements, we will propose the category of «interstitial continuity» in order, through a semiotic analysis, to investigate their trans-historical meaning.

**KEY WORDS:**

Egypt, Battle of Kadesh, Ramesses II, iconography, semiotic analysis.

INTRODUCCIÓN

Desde una concepción historiográfica-antropológica clásica, deudora de los postulados propuestos por Claude Lévi-Strauss<sup>1</sup>, se ha considerado el antiguo Egipto como una sociedad «fría». Esto es, el país del Nilo habría ordenado su mundo histórico-terrenal a imagen del mundo cósmico, viviendo en un aparente estado de permanencia constante. Como consecuencia de esta postura, si lo único que existe —en un sentido ontológico— es todo aquello relacionado con la vida del cosmos<sup>2</sup>, los hechos meramente temporales/seculares no tendrían significatividad real; más aún, la percepción egipcia del transcurso de la historia, del tiempo cronológico, no es más que algo inmanente al cosmos.

Alejándonos de esta postura un tanto extrema y ya desactualizada, nos adherimos a la tesis de Jan Assmann que sostiene que, en vez de preguntarnos si una cultura es fría o caliente, lo correcto es abordar el análisis de los «lugares» que convienen a las temporalidades lineal/histórica y cíclica/cósmico-mítica<sup>3</sup>. Así, este trabajo parte de la propuesta assmanniana<sup>4</sup> según la cual cada sociedad posee una forma cultural propia e inherente y que es la proveedora del sustrato necesario para el sentido de la percepción de los acontecimientos y procesos históricos. Estos, en última instancia, se tornan comprensibles a partir de los discursos culturales que son producidos.

Dicho esto, cabe preguntarnos, antes que nada: ¿de qué forma cultural egipcia se trata? Aquí, adoptaremos la siguiente respuesta a modo de premisa o axioma conceptual-epistémico inicial: el antiguo Egipto constituía una *sociedad integrada*<sup>5</sup>. Esto significa que las entidades divinas encarnaban los distintos aspectos del cosmos, mientras que el discurso mítico contribuía a la reproducción del orden social. De esta forma, los relatos míticos enlazaban el mundo cósmico con el político y daban lugar a los fundamentos de, por un lado, la monarquía y su legitimidad y, por otro, la comprensión misma del devenir histórico. Este basamento mítico-ideológico de la realeza ha convertido al Estado en el «guardián del tiempo», como el «cronometrador»<sup>6</sup> que regulaba el registro del paso del tiempo. Es decir que:

<sup>1</sup> LÉVI-STRAUSS (1987: 44-45).

<sup>2</sup> FRANKFORT (1998 [1948]: 27).

<sup>3</sup> ASSMANN (1995: 7).

<sup>4</sup> *Cfr.* ASSMANN (2005).

<sup>5</sup> CERVELLÓ AUTUORI (1996: 17).

<sup>6</sup> SIST (2008: 22).

(...) El Estado ignoraba cada alteración o interrupción. Los períodos intermedios o controvertidos fueron, respectivamente, definidos como vacíos o ignorados.<sup>7</sup> (...) Con el Estado como cronometrador, se deduce claramente que la figura soberana desempeñó un papel fundamental. La ideología real estuvo presente en todos los aspectos de la cultura egipcia y, desde la antigüedad, la monarquía fue considerada como el elemento clave sobre el cual se fundó la identidad del país.<sup>8</sup>

La tradición mítica del mantenimiento del orden en el cosmos devino, así, en el marco de sentido tradicional que fundamentó las formas y codificaciones del registro del tiempo histórico. Empero, la tradición no impidió el desarrollo de nuevas ideas y tendencias<sup>9</sup>, que supusieron un elemento innovador: la revisión de los modelos de comunicación-representación de la ideología real<sup>10</sup>. Esto es lo que, de ahora en adelante, denominaremos aquí como *intersticio cultural*.

En este trabajo nos proponemos dar argumentos que sustenten lo recién expuesto, pero lo haremos refiriéndonos a un marco cronológico acotado: el Reino Nuevo egipcio (ca. 1539-1075 a.C.)<sup>11</sup> y, dentro de él, a un evento histórico en particular: la Batalla de Kadesh emprendida por Ramsés II (1279-1213 a.C.), tercer monarca de la dinastía XIX, que supuso el enfrentamiento de las tropas egipcias e hititas en litigio por el control de la ciudadela amorrea de Kadesh.

Las fuentes egipcias de las que disponemos al respecto pueden dividirse en tres grandes grupos<sup>12</sup>:

1. El llamado «Poema de Pentaur»<sup>13</sup>. Constituye la presentación más detallada de la campaña militar, haciendo uso de un lenguaje más bien lírico y/o poético, con un notable hincapié en las cualidades de Ramsés II y su relación con Amón.
2. El «Boletín de Guerra»<sup>14</sup>. Menos completo que el Poema en lo que respecta a las marchas y posiciones del ejército egipcio, pero suministra información sobre la estrategia militar implementada.

<sup>7</sup> Téngase en cuenta que esta frase puede ser matizada, tomando el caso de la literatura caótica que remite al Primer Período Intermedio y que alude a un mundo 'al revés' o subvertido; tal es el caso, por ejemplo, de las Admoniciones de Ipuwer.

<sup>8</sup> SIST (2008: 22). Traducción del autor.

<sup>9</sup> WILDUNG (2008: 33-34).

<sup>10</sup> Cfr. TIRADRITTI (2008).

<sup>11</sup> De aquí en adelante, haremos uso de la datación cronológica expuesta en: HORNUNG, KRAUSS y WARBURTON (2006: 490-495).

<sup>12</sup> BREASTED (1903: 6-7). Las fuentes egipcias son mucho más abundantes que las hititas, que se reducen prácticamente a una carta escrita por el rey Hattusili a otro rey aliado. Asimismo, los estudios sobre las fuentes egipcias también son abundantes y, entre ellos, podemos mencionar a: BREASTED (1903); FAULKNER (1958); SPALLINGER, GOEDICKE y MORSCHAUSER (1985); BRUYN (1989); CAVILLIER (2006); SERVAJEAN (2012); entre otros.

<sup>13</sup> KRI II, 2-101; ARE III, §§ 306-312; GARDINER (1960: 7-14).

<sup>14</sup> KRI II, 102-124; ARE III, §§ 316-327; GARDINER (1960: 28-31).

3. Registro iconográfico parietal de escenas de la Batalla, junto a las inscripciones que las acompañan<sup>15</sup>. James Henry Breasted las ha clasificado del siguiente modo: escenas del consejo de guerra<sup>16</sup>, del campo de batalla<sup>17</sup>, de los mensajeros de Ramsés II<sup>18</sup>, de la batalla propiamente dicha<sup>19</sup>, de la defensa del campo<sup>20</sup>, del momento después de la batalla<sup>21</sup> y de la presentación de los cautivos a Amón<sup>22</sup>. Representados en los muros de diferentes templos, los relieves muestran variaciones iconográficas y plásticas cuando se comparan con los esculpidos en uno y otro.

Para esta investigación, tomaremos como documentos principales de referencia las escenas de la batalla propiamente dicha. Esta elección nuestra responde al hecho de que, según interpretamos, ellas representan el punto álgido de la batalla desde una dimensión plástico-iconográfica. Como suposición metodológica inicial, consideramos que las diferentes variaciones de la misma escena representan una narración discontinua dentro de una misma historia continua, por lo cual «la historia completa solo se puede apreciar a partir de las imágenes separadas y no de una secuencia continua en el tiempo. Por lo tanto, es más un bricolaje que un trozo de tejido fino del tapiz»<sup>23</sup>.

Nuestro objetivo será doble. Por un lado, caracterizar la situación de la ideología real, ya explicitada más arriba, en cuanto sustrato ontológico-procesual de las transformaciones de la política exterior egipcia durante el Reino Nuevo. Por otro lado, y en clara consonancia con el primer objetivo, nos ocuparemos de las especificidades iconográficas de nuestras fuentes seleccionadas y su relación con el discurso mítico dicotómico orden/caos: según escribiera Henri Frankfort varias décadas atrás: «El arte antiguo no tiene por qué representar simplemente lo que la vista puede ver»<sup>24</sup>; entonces, ¿se trata, tan solo, de la representación plástica de elementos coyunturales-históricos? Argüiremos que no es así, sino que contienen un significado más bien transhistórico, a pesar del énfasis representativo que, a una mirada superficial, podría parecer nada más que fáctico. Para desarrollar esto, y a la luz del primer objetivo, haremos uso de las herramientas heurísticas que provee la semiótica de la imagen. Nuestra propuesta primordial, por ende, será la de partir de la categoría ya expuesta de intersticio cultural y, a través de él, construir y ofrecer el concepto de continuidad intersticial (es decir, continuidad en el mensaje semiótico, a pesar de las variaciones icónicas supuestas como intersticio cultural) que, en un plano onto-discursivo, sir-

<sup>15</sup> *KRI* II, 125-147; *ARE* III, §§ 328-351.

<sup>16</sup> *ARE* III, §§ 329-330.

<sup>17</sup> *ARE* III, §§ 331-332.

<sup>18</sup> *ARE* III, §§ 333-334.

<sup>19</sup> *ARE* III, §§ 335-338.

<sup>20</sup> *ARE* III, §§ 339-340.

<sup>21</sup> *ARE* III, §§ 341-347.

<sup>22</sup> *ARE* III, §§ 348-351.

<sup>23</sup> SPALINGER (2011a: 491). Traducción del autor.

<sup>24</sup> FRANKFORT (1998 [1948]: 34).

ve como categoría catalizadora del análisis semiótico que emprenderemos. El paso del desarrollo de un objetivo a otro estará dado por una referencia y un análisis no exhaustivos del Poema de Pentaur; esta instancia servirá como instancia preliminar pero necesaria del análisis semiótico.

Comenzaremos con una contextualización de la Batalla de Kadesh dentro de su propio contexto histórico.

#### LA GUERRA EN EL REINO NUEVO EGIPCIO Y LA BATALLA DE KADESH

Una característica sobresaliente del Reino Nuevo ampliamente señalada es el desarrollo, por parte del aparato monárquico, de una importante política exterior; un factor determinante de esto habría sido la expulsión de los hicsos lograda por Ahmosis I (ca. 1539-1515 a.C.). Así, el objetivo estatal era no solo la protección sino, más bien, la ampliación de las fronteras del país o, equivalentemente, la obtención de un «imperio»<sup>25</sup>. En consecuencia, si consideramos la «guerra» como un conflicto inter-estatal prolongado, en el que el rompimiento de los lazos diplomáticos y/o comerciales es un elemento constitutivo<sup>26</sup>, este término no sería aplicable —estrictamente hablando— a toda la historia egipcia. En este sentido, Robert Morkot<sup>27</sup> arguye que gran parte de las campañas egipcias anteriores al Reino Nuevo consistían en *razzias*, es decir asedios y escaramuzas menores de efecto no duradero para la obtención de botines, cautivos y demás recursos favorables para la economía egipcia<sup>28</sup>. Al contrario, la presencia ampliada de la guerra sería, por consiguiente, una característica más del Reino Nuevo —indisoluble de la noción empírica de imperio.

Ahora bien, siguiendo a James Laxer, las cualidades de existencia del imperio egipcio no serían las mismas para Nubia que para el corredor sirio-palestino. En el primer caso, la dominación de la monarquía faraónica fue más efectiva, llegándose a recabar sin demasiados problemas el tributo de periodicidad anual<sup>29</sup>; aquí habría, así, un «imperio formal»<sup>30</sup>, con la consiguiente anexión de los territorios dominados. No obstante, para el segundo caso se trata más bien de un «imperio informal», puesto que Egipto mantuvo una política de intervención limitada en los asuntos asiáticos<sup>31</sup>. Ante esta distinción, cabe preguntarnos el porqué de tal diferenciación imperial. A modo de respuesta posible podemos mencionar que, según los estudios de Stuart Tyson Smith<sup>32</sup>, los modos de implementación de cada forma de imperio, además de sus

<sup>25</sup> Concretado históricamente a partir de las conquistas expansionistas de Tutmosis III (1479-1425 a.C.). Aquí hemos considerado el concepto «imperio» de manera empírica, reflejada en la ampliación de las fronteras de forma más o menos fija y durable en el tiempo, junto a la dominación efectiva de las sociedades extranjeras involucradas. Cf: LAXER (2009: 9-10).

<sup>26</sup> MORKOT (2003: 250).

<sup>27</sup> MORKOT (2003: 250).

<sup>28</sup> FELDMAN (1996: 21); ASSMANN (2005: 314).

<sup>29</sup> GALÁN (2009: 340).

<sup>30</sup> LAXER (2009: 10); REDFORD (1992: 149).

<sup>31</sup> MURNANE (1985: 2-3).

<sup>32</sup> SMITH (1991; 1997).

características inherentes, habría que rastrearlas no tanto en los principios ideológicos regios, sino más bien en el rédito económico que supuso para el Estado egipcio. En palabras del autor: «la ideología del imperialismo tenía como objetivo legitimar el poder y la autoridad del faraón, y poco tenía que ver con la elección de la estrategia imperial»<sup>33</sup>. Sin embargo, la interpretación historiográfica no debe olvidar que «los objetivos económicos egipcios se ocultan bajo capas de teología, porque los textos que sobreviven son predominantemente teológicos»<sup>34</sup>.

Hecha la diferenciación anterior, la exposición se centrará ahora en el caso del corredor sirio-palestino, que es el que nos ocupa en este trabajo. Esta zona era un punto estratégico para el país del Nilo, al ser el lugar de emplazamiento de rutas comerciales y al estar dotado de valiosos recursos naturales. Las mercancías que por allí circulaban eran luego distribuidas por todo el Medio Oriente. La intervención egipcia en este territorio no fue muy estable debido, principalmente, a la presencia de Hatti, la potencia adversaria de Egipto, pues contaba como aliados a varios príncipes y señores de la región. En particular, Seti I (1290-1279 a.C.), predecesor de Ramsés II, ocupó las posiciones egipcias abandonadas y las ciudades fortificadas, a juzgar por las inscripciones en los muros del complejo de Karnak que registran los detalles de las campañas llevadas a cabo en Canaán y Siria<sup>35</sup>. Pero esas regiones acabaron retornando al control hitita, en particular Amurru y la ciudadela de Kadesh<sup>36</sup>. Se trataba de la ciudad-estado más meridional de Siria, emplazada en el valle del río Orontes y de su afluente el-Mukadiyah. En palabras de Pilar Fernández Uriel: «Su enclave natural y la fertilidad de los campos que rodean la colina, situados entre los dos ríos, fueron las principales causas que hicieron a Kadesh desde tiempos remotísimos un importante enclave histórico»<sup>37</sup>. Poseer el control sobre esta era importante, ya que su pérdida implicaría la desaparición del control egipcio sobre el comercio en la región. Así pareció entenderlo el hijo y sucesor de Seti I, Ramsés II.<sup>38</sup>

La Batalla de Kadesh, librada hacia el quinto año de reinado de Ramsés II (1274 a.C.)<sup>39</sup>, fue el combate en el que se enfrentaron las tropas egipcias y las hititas de Muwatalli II en las inmediaciones de la ciudadela que da nombre al enfrentamiento bélico. Como colofón, Ramsés II, hacia el año 21 de su reinado (1258 a.C.), firma un

<sup>33</sup> SMITH (1997: 306); traducción del autor. Para el caso de Nubia estudiado por él, durante el Reino Nuevo esto implicó una diferenciación respecto de las políticas externas faraónicas de períodos históricos anteriores, a partir del establecimiento tanto de una élite egipcia expatriada como de una élite nubia egipcianizada, las cuales resultaron beneficiadas económicamente en detrimento de la población local. Por tanto, el imperialismo en Nubia significó un proceso de aculturación, es decir del cambio de la cultura indígena hacia la egipcia (SMITH, 1991: 94).

<sup>34</sup> SMITH (1997: 303). Traducción del autor.

<sup>35</sup> *Cfr.* MURNANE (1985); BROADHURST (1989); PÉREZ LARGACHA (2009: 67-68); SHAW (2017: 110-112).

<sup>36</sup> Denominada como Kinza, Quizza o Qui-di-si en los textos asirios; siglos después, se convertiría en la Laodicea helenística. Corresponde, en la actualidad, al yacimiento arqueológico Tell Nebi Mend, que llegó a albergar una población asentada en él hasta tiempos bizantinos y árabes. *Cfr.* PARR (2015); AHRENS (2016).

<sup>37</sup> FERNÁNDEZ URIEL (1994: 429).

<sup>38</sup> Para más detalles sobre las campañas de Ramsés II en el corredor sirio-palestino, *cfr.* HEALY (1993); SPALINGER (2005: 209-234); NAVAJAS (2008: 146-147); SHAW (2017: 112-117).

<sup>39</sup> Según la forma extendida de datación egipcia, comenzada en el Año 5, II *peret* 9; *cfr.* ARE III, § 307.

tratado de paz con el nuevo monarca hitita, Ḫattusili III<sup>40</sup>. Esto no es un dato menor, teniendo en cuenta que los ejércitos egipcios no se alzaron, de ningún modo, con la victoria absoluta; más aún, según Bridget McDermott, fueron los hititas quienes, en realidad, fueron los más beneficiados:

Rameses [*sic*] había sobrevivido a una prueba que, sin lugar a dudas, dejó una honda impresión en su psique: es interesante observar que, desde entonces y en toda su larga vida, no regresó jamás a la zona de Qadesh [*sic*]. Al cabo de poco perdió el control sobre la región vecina de Upi, que había sido egipcia durante un tiempo; y más adelante los hititas reclamaron para sí otros territorios.<sup>41</sup>

La cita anterior puede relacionarse con una de las cláusulas del tratado de paz, que explicita que Ramsés II debía renunciar a sus pretensiones sobre Kadesh, Amurru y todas las tierras circundantes al río Orontes y sus afluentes, lo que venía a significar *de jure* el triunfo de Hatti.

El tratado de paz supuso el establecimiento de una cooperación hitita-egipcia, incluyendo la existencia de un intercambio comercial, como por ejemplo mediante la visita de arquitectos egipcios a la corte hitita y la venta de hierro al país del Nilo. Más tarde, en su año número veinticuatro de reinado (1255 a.C.), Ramsés II y Ḫattusili III consolidaron el tratado mediante la concertación de una unión matrimonial: el faraón desposó a la hija del monarca hitita, que luego fue elevada al rango de Gran Esposa Real bajo el nombre de Maathornefrura. La cooperación bilateral permanecería hasta el hundimiento de Hatti, a comienzos del siglo XII a.C., con la irrupción de los Pueblos del Mar, según consta en una numerosa correspondencia de más de cien cartas escritas en cuneiforme<sup>42</sup>.

En años recientes, Frédéric Servajean ha argumentado que la Batalla de Kadesh fue no sólo no convencional, sino además un completo e indubitable fracaso egipcio<sup>43</sup>. No convencional en el sentido de que no hubo un despliegue previo y coherente de los ejércitos egipcios e hititas en el campo de batalla, aunque sí existió plan estratégico hitita basado en el factor sorpresa y la rapidez de la ejecución. A pesar de que, según este autor, el gran ejército de la época era el de Ramsés II, ello no implicó que este acabase perdiendo la batalla. Ésta sería, entonces, la gran paradoja de Kadesh.

Empero, en el plano discursivo al interior de las fronteras de Egipto, Ramsés II hizo plasmar la Batalla de Kadesh como la hazaña más importante de su tiempo, con lo que supo sacar un verdadero rédito político de este enfrentamiento armado<sup>44</sup>: transformó la tregua bilateral en un triunfo suyo que, al fin y al cabo, debía responder a

<sup>40</sup> En cuanto a la versión egipcia del tratado, hay dos copias: una en Karnak y otra en el Ramesseum. El texto jeroglífico del tratado, que compila ambas copias, se encuentra en: *KRI* II, 226-232. Para traducciones del texto, *cf.* *ARE* III, §§ 415-424; *ANET*, pp. 256-258. Por otra parte, la versión hitita se encuentra, actualmente, en el Museo Arqueológico de Estambul. Un notable estudio al respecto es: *EDEL* (1997). Sobre las diferencias entre las dos versiones, *cf.* *JACKSON* (2018).

<sup>41</sup> *McDERMOTT* (2006: 130).

<sup>42</sup> *STARKE* (2006: 245).

<sup>43</sup> *Cf.* *SERVAJEAN* (2012: 63-64).

<sup>44</sup> *LULL GARCÍA* (2009: 390).

los «principios fundadores de la ideología faraónica»<sup>45</sup>. Esta intención de propaganda política, que estaba acorde con el andamiaje ideológico regio y estatal, no solo sustentaba —y legitimaba— la influencia del rey, sino también la del aparato monárquico mismo. Por consiguiente, la conversión de la tregua en el ensalzamiento de la fuerza y destreza militar del faraón ha denotado una intencionalidad política que transfiere a la historia efectivamente relatada el contenido ideológico de Ramsés II como el «triturador de los rebeldes y el expansor del Estado ordenado»<sup>46</sup> que «no pertenece al reino de la humanidad ordinaria»<sup>47</sup>. Éstas son, según consideramos aquí, las razones por las que Ramsés II quiso relatar la Batalla en los términos que lo hace particularmente en sus relieves conmemorativos: no un motivo estrictamente historiográfico —en el sentido de un recuento crónico-acontecimental de los eventos bélicos—, sino más bien uno ligado al sostenimiento ideológico estatal. A partir de esta aclaración, los relieves dejan de ser, epistemológicamente hablando, una suerte de «mentira política» premeditada. Por el contrario, se nos revelan como un entramado de significados cuyo propósito distaba de pretender que quienes los vieran debiesen tomarlos con una interpretación literal. Más aún:

[En los relieves,] sus propósitos subyacentes pueden haber sido los de servir como declaraciones políticas y religiosas sobre la naturaleza de la realeza de Ramsés, específicamente la naturaleza de sus relaciones recíprocas con Amón y sus súbditos. En su contexto histórico, político y religioso adecuado, los relieves de Kadesh de Ramsés, de hecho, tenían *perfecto sentido para los antiguos egipcios*, y si entendemos los contextos en los que fueron creados, entonces es posible que también los relieves tengan sentido para nosotros.<sup>48</sup>

En la sección siguiente ampliaremos lo sostenido en los párrafos anteriores. Ello nos servirá como el marco de sentido insoslayable dentro del que situaremos nuestra propuesta semiótica.

#### LA REALIDAD HISTÓRICA Y LA IDEOLOGÍA REAL: CARACTERIZACIÓN DEL DISCURSO LEGITIMADOR DURANTE EL REINO NUEVO

Según el andamiaje ideológico-mítico del Estado egipcio, el faraón no pertenecía a la esfera de lo humano sino de lo divino. Él era de esencia divina, un dios encarnado<sup>49</sup>; el demiurgo, tras la imposición primigenia del orden cósmico sobre el caos, lo dejó como el encargado de continuar con esa acción divina. Así, la tarea de mantener el equilibrio cósmico no era más que un proceso en continuo cumplimiento que abarcaba todos los ámbitos de la realidad existente. En primera instancia, y a un nivel que podríamos calificar como ontológico, esto se reflejaba en la dicotomía entre *maat*

<sup>45</sup> MORRIS (2013: 33-ss.).

<sup>46</sup> MORRIS (2013: 49).

<sup>47</sup> MORRIS (2013: 39).

<sup>48</sup> PEARSON (2010:18). Tanto la traducción como las cursivas son del autor.

<sup>49</sup> FRANKFORT (1998 [1948]: 29). El inicio de esta tradición interpretativa se encuentra en: MORET (1902). Cf: además: POSENER (1940); O'CONNOR Y SILVERMAN (1995).



(*m3ʿt*)<sup>50</sup> e *isfet* (*isfi*)<sup>51</sup>, siendo la función del faraón el mantenimiento de *maat*. A un nivel más bien geográfico y/o natural, podemos establecer un nuevo par: Egipto (*kmt*)<sup>52</sup> versus el desierto (*dšrt*)<sup>53</sup>. Más aún, a nivel estatal, tenemos también a Egipto, aunque ahora contrapuesto a los países extranjeros (*h3st*)<sup>54</sup>. Los segundos términos de las dos últimas dicotomías son homologables entre sí, ya que era de las tierras que estaban más allá del valle del Nilo —y por consiguiente del dominio del faraón— de donde provenían quienes representaban las fuerzas de *isfet*, es decir los extranjeros (*h3styw*). Estos, por ende, devenían en enemigos (*hrw*)<sup>55</sup> del Estado. Las tres oposiciones dicotómicas expresan, en conjunto, la idea de *dualidad* en cuanto dimensión estructuradora del pensamiento egipcio:

(...) en el antiguo Egipto, la dualidad no era, en ningún modo, un artificio del pensamiento intelectual o una doctrina inaccesible a la mayoría de la población. Por el contrario, era un mecanismo de estructuración mental que los egipcios vivían, expresando, implícita o explícitamente, una visión del mundo y su comportamiento.<sup>56</sup>

Lo anteriormente expuesto nos permite designar la ideología real sobre la dualidad dicotómica orden versus caos, que supone una delimitación un tanto estática e ideal, como el sustrato ontológico-existencial del Estado egipcio y, por consiguiente, del faraón mismo.

Ahora bien, según lo mencionado más arriba, hubo un cambio en la política exterior de Egipto durante el Reino Nuevo, que implicó la pretensión de una ampliación de las fronteras y del dominio efectivo de los pueblos sometidos. El punto de inflexión con respecto a la anterior política interior de los reyes del Reino Medio habría sido la expulsión de los hicsos, en tanto había quedado entendido que la amenaza provenía del exterior. Esta situación coyuntural-histórica supuso una reestructuración del basamento de la ideología real: mientras se mantuvo la dualidad subyacente, la dicotomía ya no se concibió como tan tajantemente estática. Jan Assmann se refiere a esto como una «ecumenicidad» en la interpretación del mundo. De acuerdo a sus propias palabras:

<sup>50</sup> FAULKNER (1962: 101); *Wb* II, 18-20. Muchos autores han tratado de interpretar este término lo más apropiadamente posible. Aquí optamos por la siguiente definición: «[Es] el orden y la justa medida, que está en la base del mundo, el estado de cosas deseables y perfecto (...) [y] responde a las intenciones del dios creador» (HORNUNG, 1999 [1971]: 197). Este orden no era una idea abstracta, sino que determinaba e implicaba a la justicia y al orden social y político. *Cfr.* ASSMANN (1990a); QUIRKE (1994); KARENGA (2004).

<sup>51</sup> FAULKNER (192: 30); *Wb* I, 129. Debería entenderse a *isfet* como la antítesis de *maat*: «(...) es una palabra cuyo significado básico no está claro, pero que connota «injusticia, desorden, sinrazón» (de Buck propuso traducirla directamente como «caos»).» (HORNUNG, 1992: 136). Traducción del autor.

<sup>52</sup> Lit. «tierra negra»; FAULKNER (1962: 286); *Wb* V, 126, 7.

<sup>53</sup> FAULKNER (1962: 316); *Wb* V, 492, 1.

<sup>54</sup> FAULKNER (1962: 185).

<sup>55</sup> FAULKNER (1962: 195). Como ha señalado Roland TEFNIN (1986: 45), según esta ideología clásica, los *hrw*, al estar fuera del cosmos ordenado —es decir de Egipto—, no poseen el estatuto existencial de ser «hombres» (*rmjt*: *cfr.* FAULKNER, 1962: 150).

<sup>56</sup> SERVAJEAN (2008: 4). Traducción del autor.

[S]iendo 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 un 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 en el 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.*<sup>57</sup>

La cita del egiptólogo alemán parece, en cierto modo, suponer que la ecumenicidad por él enunciada implicaba alguna disolución de las diferencias jerárquicas que Egipto mantenía con respecto a los países extranjeros. Y lo hace, según entendemos, en un plano general comparativo y de intención, de sentido, y no de realidad histórica. Respecto a esta última, la diferenciación egipcio/extranjero sigue siendo evidente en las fuentes mismas. Acordamos que los extranjeros «pueden traducirse a lo propio», es decir a lo egipcio y a lo creado por el demiurgo *in illo tempore*; pero, de ninguna manera, esto instaura una relación más o menos homóloga y/o equivalente. Podemos encontrar una referencia a esto, por ejemplo, en los términos con los que el tratado de paz hitita-egipcio se refiere a Hattusili III y a Ramsés II. Según ha hecho notar Anthony Spalinger<sup>58</sup>, el primero es descrito como *p3 wr ʿ3 n ht3*, «el gran jefe de Hatti»<sup>59</sup>, mientras que el segundo es *p3 hk3 ʿ3 n kmt*, «el gran soberano de Egipto»<sup>60</sup>.

Esta supremacía intrínseca de la soberanía faraónica sobre cualquier otro gobernante foráneo está en consonancia con la noción propiamente egipcia de imperio, según la delimitación conceptual que de ella ha hecho Pascal Vernus<sup>61</sup>. Tal imperio no se concibe, de forma estática, como un Estado de fronteras ampliadas. Por el contrario, es un imperio *programático* sobre el mundo terrestre; en consecuencia, la función primordial del faraón es la ampliación de lo existente, es decir, del cosmos, y no solo su mero mantenimiento. Esto significa que, en esencia, lo extranjero no es ya el ámbito intrínseco del no-ser caótico petrificado en su estado primitivo; es, en suma, el dominio de las latencias de la creación, donde anidan los barbechos del demiurgo. Más aún: «El imperio faraónico es, pues, un programa que se aplica a la vez al tiempo y al espacio. Se extiende no solamente hasta los límites físicos del mundo terrestre, sino también hasta los límites cronológicos de la creación»<sup>62</sup>. La introducción de esta dimensión temporal, que implica una idea de *vectorialidad*, es decir, de avance del cosmos sobre las latencias cósmicas, tiene como consecuencia lógica una repercusión sobre la concepción de la historia, del paso del tiempo cronológico, ya que la actividad expansora regia se transformaría en una prolongación de la actividad cosmológica de la deidad creadora.

Nótese que la posición de Vernus difiere de la de Assmann, al no estar aquí la idea de una ecumenicidad más o menos igualitaria. Además, la dimensión temporal-

<sup>57</sup> ASSMANN (2005: 252). Las cursivas son del autor.

<sup>58</sup> SPALINGER (1981: 302, n. 10).

<sup>59</sup> Cfr. KRI II, 226, 12.

<sup>60</sup> Cfr. KRI II, 226, 13.

<sup>61</sup> VERNUS (2011: 20-ss.).

<sup>62</sup> VERNUS (2011: 36).

vectorial no es soslayable. Por consiguiente, dadas estas desemejanzas, nos parece más oportuno hacer propia la propuesta de Vernus. Esta mantiene la dicotomía tradicional cosmos *versus* caos, pero apartada de la comprensión estática del sustrato ontológico-existencial que mencionáramos oportunamente más arriba. Consideramos, así, la noción de las latencias de la creación como el sustrato ontológico-procesual de la manifestación de la ideología real a la luz de la coyuntura histórica del Reino Nuevo. En otras palabras, la idea de latencias de la creación mantiene la dicotomía ontológica cosmos/caos. Además, es procesual en el sentido de que hace evidente la vectorialidad de la actividad expansora regia, que se evidenciaría en la concreción de las diferentes campañas bélicas.

Si nos dirigimos a las fuentes egipcias, podemos constatar, como sustento empírico del sustrato ontológico-procesual, que desde la dinastía XVIII se fueron haciendo más abundantes las expresiones referentes a la prolongación *de jure* del dominio universal del faraón<sup>63</sup>. Aunque, claro está, existen algunas diferencias entre las expresiones de la dinastía XVIII con las de la XIX. A modo de ejemplo, podemos mencionar la siguiente inscripción de Seti I procedente de Karnak, que refiere a su campaña contra los hititas: *di-n(.i) n.k t3w nbw h3swt nb.(t) hr tbwy.k di-n(.i) n.k ʕr n rʕ rnpwt n tm*, «Yo te doy todas las tierras planas y todas las tierras montañosas bajo tus dos sandalias. Yo te doy la duración de Ra, los años de Atum»<sup>64</sup>.

Las guerras expansionistas de los faraones del Reino Nuevo tenían la intención de suponer la equiparación de su jurisdicción *de jure* con aquella que ya poseía *de facto*. La delimitación entre una y otra —que debería tender a una diferencia más y más cercana a lo infinitesimal— estaba dada por el vocablo egipcio *t3š*, que alude a la fijación del perímetro del territorio estatal, es decir de la frontera<sup>65</sup>. La fijación de los *t3šw* estatales es un deber y una prerrogativa del faraón en detrimento de los países extranjeros. Atendiendo al sustrato ontológico-procesual, el proceso de fijación de *t3š* tiene una expresión lingüística propia, que es homónima: *t(3)š*, «fijar los límites»<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> Cfr. GALÁN (1995). La expresión de dominio universal del faraón tuvo, durante el Reino Nuevo, una expresión lingüístico-iconográfica: se trata de los Nueve Arcos (*psdt pdw*, posiblemente leído como *psdt*). Según Barry KEMP (2006: 151) se desconoce la importancia del número nueve. Pero, siguiendo a Mariano BONANNO (2016: 84-88), sabemos que este número conllevaba una significación de la idea de totalidad. Los Nueve Arcos son, por ende y al menos desde la dinastía XVIII, «todos» los enemigos de Egipto, interiores y exteriores a las fronteras estatales. Si bien las listas de los enemigos eran variables, en la base de una estatua colosal de Amenhotep III (1390-1353 a.C.) podemos encontrar una lista de nueve tipos de enemigos: habitantes del mar, Alta Nubia, Alto Egipto (enemigos internos), habitantes de los oasis, Bajo Egipto (enemigos internos), habitantes del desierto occidental, libios, nubios y asiáticos. Cfr. WILDUNG, *LÁ IV*, col. 472.

<sup>64</sup> *KRI I*, 20, 4.

<sup>65</sup> FAULKNER (1962: 294) lo traduce como *boundary*, lit. «perímetro». Según la acepción de GALÁN (2002: 25): «hace referencia al área más alejada sobre la cual el faraón es capaz de ejercer algún tipo de influencia, [es] el límite geográfico de su autoridad». Más aún: «El término egipcio *t3š* designa los límites de extensión del territorio sobre el que el faraón ejerce su autoridad. El conocimiento de este espacio figurado que se localiza en los confines del estado proviene fundamentalmente de las fuentes que él mismo nos ha dejado. El faraón hace (*ir*), establece (*smn*), impone (*srwd*), protege (*mk*) y extiende (*swh*) sus límites/fronteras de la misma manera que impone su temor (*hwi*) y castiga (*hd*) a los extranjeros» (ZINGARELLI, 2003: 337).

<sup>66</sup> Lit. «fix the limits of» (FAULKNER, 1962: 294).

(...) [E]l *t3šw* podía desplazarse y, de hecho, los monarcas podían intentar ponerlo más lejos, de modo de extender el territorio estatal. Así, Sinuhé refiere al rey Sesostris como *swwšh t3šw*, «el que expande las fronteras», y en la *Estela de Gebel Barkal* se dice de Tutmosis III que es un «toro poderoso cuyas fronteras sureñas (*t3šw:frs*) llegan al Cuerno de la Tierra, hasta lo que es de este país (*r hntyw nw t3 pn*).<sup>67</sup>

En el concierto internacional de la época, la delimitación de los *t3šw* estatales implicó una gran gravitación de los territorios extranjeros sobre Egipto: primero Mittani, luego Hatti. Eugene Cruz-Urbe, en su modelo de las esferas de influencias, entiende que no puede seguir sosteniéndose más la idea de los faraones ramésidas sumamente poderosos. La centralidad simbólica del rey se mantuvo, pero hubo fuerzas que excedieron a su control absoluto, como el ejército, los templos y, claro está, los *h3styw*.<sup>68</sup> En cuanto a Ramsés II, a pesar del aumento del papel de la figura regia, su poder se basó principalmente en sus actividades militares y en su origen, y no tanto en su posición social como rey. Toda esta situación política se tradujo, según Jan Assmann<sup>69</sup>, en un cambio estructural tanto en la esfera de acción política del Cercano Oriente como en la construcción de la memoria misma de tal acción, es decir, en las formas de hacer el recuerdo. A este cambio, el egiptólogo alemán lo llama *teologización de la historia*<sup>70</sup>.

Este concepto aparece estrechamente unido al de la «teología de la voluntad»<sup>71</sup>, característica del Reino Nuevo y que se refiere a la intervención ‘histórica’ de la deidad, en el sentido de que la esfera de las adversidades es, en última instancia, el resultado de la acción divina. En pocas palabras, la voluntad de los dioses determina la historia humana, el actuar de las personas y también sus resultados; en particular, los resultados de las acciones del faraón y sus campañas victoriosas (*wdyt nht*) contra los *hrw* que existían más allá de los *t3šw*. Por 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»<sup>72</sup>. Más aún, y retomando algunos planteos de Mario Liverani afines a la teologización de la historia assmanniana, se puede entender que, en los conflictos bélicos, se enfrentan *realidades cualitativamente asimétricas*:

[C]omo las dos partes son más o menos equiparables en cuanto a destreza humana y recursos técnicos, la victoria de una de las dos partes significa que ha estado respaldada por un elemento del que el adversario ha carecido: la ayuda divina. (...) *los dioses, al ayudar a uno de los contendientes, deciden quién debe ganar.*<sup>73</sup>

Un rasgo esencial de la teologización de la historia del Reino Nuevo es que la percepción de la temporalidad adquiere una nueva vectorialidad. En efecto, designemos como *H* = tiempo histórico y *M* = tiempo mítico/divino. Podríamos decir que,

<sup>67</sup> CAMPAGNO (2018: 284-285). Las cursivas pertenecen al texto original.

<sup>68</sup> CRUZ-URIBE (1994: 51).

<sup>69</sup> ASSMANN (1990b: 5).

<sup>70</sup> ASSMANN (1990b: 17-ss.).

<sup>71</sup> *Cfr.* ASSMANN (1990: 19; 2005: 304-ss.).

<sup>72</sup> ASSMANN (2005: 304).

<sup>73</sup> LIVERANI (2003: 151). Las cursivas no pertenecen al texto original, sino que son del autor.

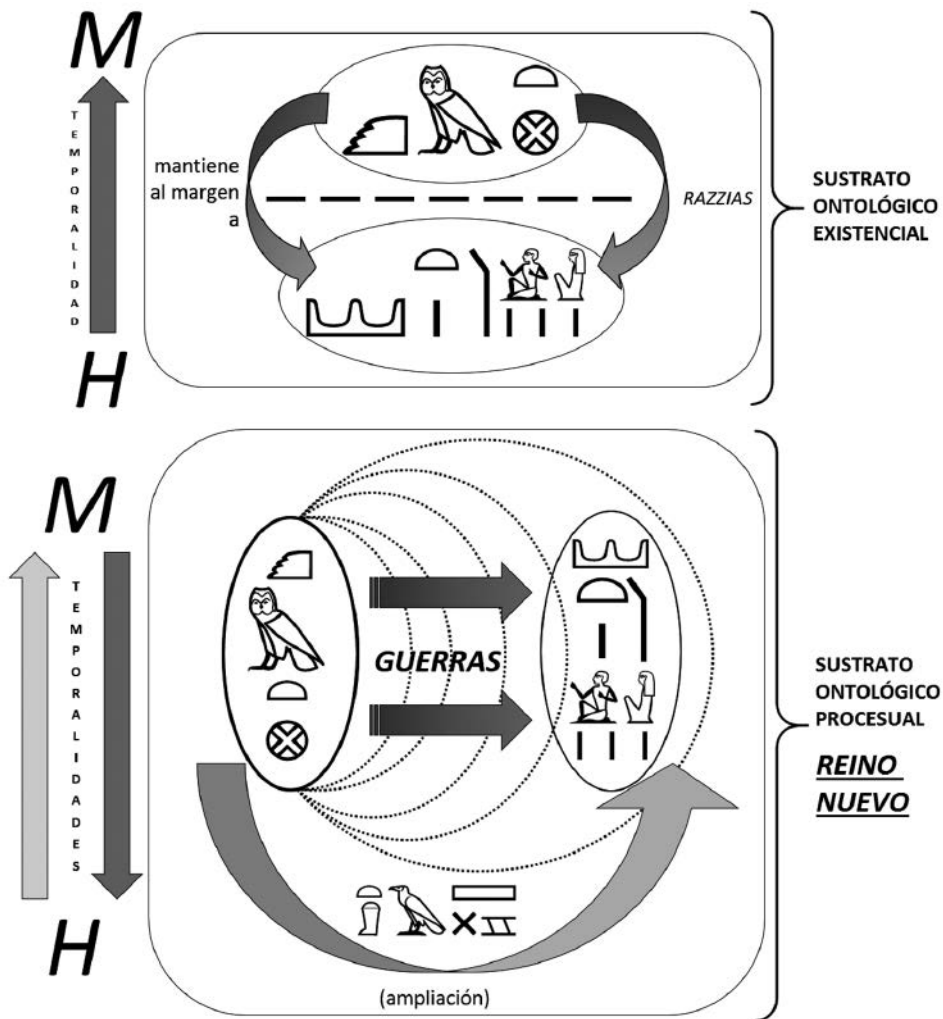


Figura 1. Esquemmatización de los sustratos ontológicos existencial y procesual y del cambio en la temporalidad propiciado por la teologización de la historia [Elaboración del autor].

a los fines de establecer una caracterización analítica, para el tradicional sustrato ontológico-existencial, hay una temporalidad ascendente del tipo  $H \rightarrow M$ , puesto que los actos reales adquieren su sentido cuando se remiten al ámbito cosmogónico. Esta ascendencia, claro está, es propia de la ideología estatal de toda la historia egipcia, en particular del Reino Nuevo. Pero, para este período, argüimos que existe, a la par, otra temporalidad descendente y no absolutamente dissociada de la anterior, que es del tipo  $M \rightarrow H$ , que es la que determina la intervención terrenal de las deidades. Luego, la percepción del tiempo vigente durante la Batalla de Kadesh es una unión de ambas, a

la que denotaremos como:  $(H \rightarrow M) \cup (M \rightarrow H)$ <sup>74</sup>. Con esto queremos resaltar el hecho de que el propio faraón es divino y que su intervención no puede ser considerada como estrictamente terrena; por el contrario, es indisoluble de la esfera divina, una que, según la teología de la voluntad, interviene en modo explícito en las campañas regias de expansión de los *Éšw*. Volveremos sobre esto más abajo, al referirnos al caso del relato egipcio de la Batalla de Kadesh.

El esquema de la figura 1 resume lo desarrollado a lo largo de esta sección; en particular, la reestructuración del discurso legitimador de la ideología real durante el Reino Nuevo.

#### EL RELATO EGIPCIO DE LA BATALLA: MANIFESTACIÓN MÍTICA DE LA IDEOLOGÍA REAL

En las páginas anteriores hemos cumplimentado el primer objetivo planteado para este trabajo. Por lo tanto, de ahora en adelante haremos lo propio para el segundo, es decir, para el desarrollo de nuestra propuesta semiótica. No obstante, nos vemos obligados a hacer una observación preliminar. Un supuesto inicial del que partimos es que hay que tener presente que el texto escrito y la imagen pueden tomarse como partes de un todo expresivo polivalente que deben ser analizados necesariamente como unidad significativa en su contexto histórico, material y simbólico<sup>75</sup>. En referencia a este último, abordaremos sin pretensiones de exhaustividad un análisis estructural del Poema de Pentaur que —según sostenemos— manifiesta el estado de la ideología real del Reino Nuevo, específicamente bajo Ramsés II. Tal análisis será considerado como un «principio de control»<sup>76</sup> necesario del abordaje iconológico que haremos en las páginas que siguen, a fin de probar su funcionalidad. En otras palabras, está ordenado hacia una mayor comprensión de ciertos elementos de la propuesta semiótica llevada a cabo en la sección siguiente.

La complicada coyuntura histórica en la que la dinastía XIX accedió al poder, incluyendo la cuestión de la política exterior sobre el corredor sirio-palestino, supuso una verdadera afrenta entre ideología y realidad empírica. Frente a esto, Peter J. Brand ha sostenido que el monarca de las Dos Tierras no podía evitar fácilmente un desafío o aceptar una derrota; más aún, estaba la necesidad de mantener el honor personal y de hacer ostensible la vindicación y la venganza en respuesta a cualquier ataque percibido<sup>77</sup>. ¿Cómo manifestar esto, al menos en el registro escrito de las campañas militares? Sostenemos que el sustrato ontológico-procesual aunado a la teologización de la historia —que hemos postulado como típicos del andamiaje ideológico real del Reino Nuevo—, no modificaron el código de valor propio del faraón, del

<sup>74</sup> El símbolo matemático  $\cup$  denota la palabra «unión». En nuestra expresión simbólica formulada, el resaltado de la temporalidad descendente indica que se trata de la novedad introducida por la teologización de la historia.

<sup>75</sup> Cfr. YOMAHA (2007: 179).

<sup>76</sup> PANOFSKY (1972: 25).

<sup>77</sup> BRAND (2007: 29).

Horus viviente que se manifestaba como «toro poderoso/victorioso» (*k3 nht*). Esto significó, a la vez, un desarrollo y un afianzamiento de la retórica ideológica, actualizando el *topos* del rey victorioso junto a una novedad: la historización de un patrón mítico-ahistórico y la individualización ensalzada de las hazañas militares del faraón.

(...) [L]a ideología real evolucionó continuamente para abordar y eventualmente triunfar sobre las amenazas a la autoridad, la legitimidad e, incluso, la estabilidad del nuevo régimen. El sello distintivo de la ideología real en la temprana edad ramésida fue la evolución de la relación del faraón con los dioses y la expresión de su papel como uno de ellos.<sup>78</sup>

En esta sección abordaremos esta novedad retórica sin pretensiones de exhaustividad a partir de uno de los registros escritos de la Batalla de Kadesh, a saber, el Poema de Pentaur.<sup>79</sup>

El texto del Poema, siguiendo la nomenclatura tradicional y ya canónica de Charles Kuentz y Kenneth A. Kitchen<sup>80</sup>, se encuentra en:

R<sub>1</sub> = Ramesseum, pilono II, torre norte, cara frontal.

A = Abidos, templo de Ramsés II.

L<sub>1</sub> = Templo de Luxor, pilono, cara frontal (norte).

L<sub>2</sub> = Templo de Luxor, patio de Ramsés II, muro este (mitad sur) y muro sureste (cara sur).

L<sub>3</sub> = Templo de Luxor, patio de Amenhotep III, exterior del muro occidental.

ChB<sub>1</sub> = Papiro Chester Beatty III, verso, 2-3.

Como preconizáramos ya en la introducción a este trabajo, el Poema emplea un lenguaje lírico y/o poético, haciendo hincapié en las cualidades de Ramsés II y su relación con el dios Amón<sup>81</sup>. En palabras de Anthony Spalinger:

El Poema es una presentación literaria completa, cuyo objetivo es describir una acción militar exitosa. Nosotros [los lectores] (y Ramsés) comenzamos en casa [es decir en Egipto] y terminamos con el regreso del Rey a su residencia en el Delta. A diferencia del Boletín, el Poema recibe una designación oficial desde el principio, y se basa abiertamente en los reportes reales diarios del ejército del rey durante gran parte del primer tercio de la composición. Se pueden identificar varias subsecciones del Poema, como los pasajes elogiosos de apertura, así como la parte del historial que cubre el origen y los preparativos de la marcha hacia el norte.<sup>82</sup>

<sup>78</sup> BRAND (2005: 35-36). Traducción del autor.

<sup>79</sup> Retomaremos aquí, en parte, algunos argumentos desarrollados en: GERVÁN (2016: 10-13).

<sup>80</sup> Cfr. KUENTZ (1928-1934); *KRI* II, 2, 1-10.

<sup>81</sup> Tal como ha señalado Sergei IGNATOV (1999: 87), el Poema está imbuido de un «espíritu amoncrático», resaltando la estrecha relación entre la deidad tutelar de Tebas y Ramsés II. Esto no sería, tal solo, una cuestión retórica-mítica, sino un reflejo del estado de la política interna egipcia: el esfuerzo por lograr un desplazamiento del poderoso clero tebano, la aristocracia tebana del templo y la antigua aristocracia hereditaria.

<sup>82</sup> SPALINGER (2012: 376-377). Traducción del autor.

Si tenemos en cuenta los estudios de Gaballa Ali Gaballa (1976), el objetivo —descrito en la cita anterior— de presentar una campaña bélica exitosa debe enmarcarse dentro del contexto más amplio de la proliferación de relatos regios similares durante la dinastía XIX, producida como una suerte de reacción ante el daño que la institución monárquica había sufrido durante la reforma amarniana, en la dinastía XVIII precedente. Para este autor, no es nada casual que la preocupación por el reforzamiento del aparato estatal se haga ostensible, en esta coyuntura histórica ramésida, a partir de la multiplicación de imágenes y relatos en los que el faraón se muestra realizando grandes empresas militares<sup>83</sup>. En lo que respecta a los relatos, el Poema de Pentaur forma parte de una nueva tradición literaria denominada *Königsnovelle*<sup>84</sup>, que podríamos traducir a nuestra lengua como «novela del rey». En este tipo de relatos, sus patrones expositivos incluyen una serie de elementos comunes tales como la descripción de las hazañas regias —junto a su relación con el mundo divino y su condición humana<sup>85</sup>—, la mención de una orden por parte del rey que puede estar seguida

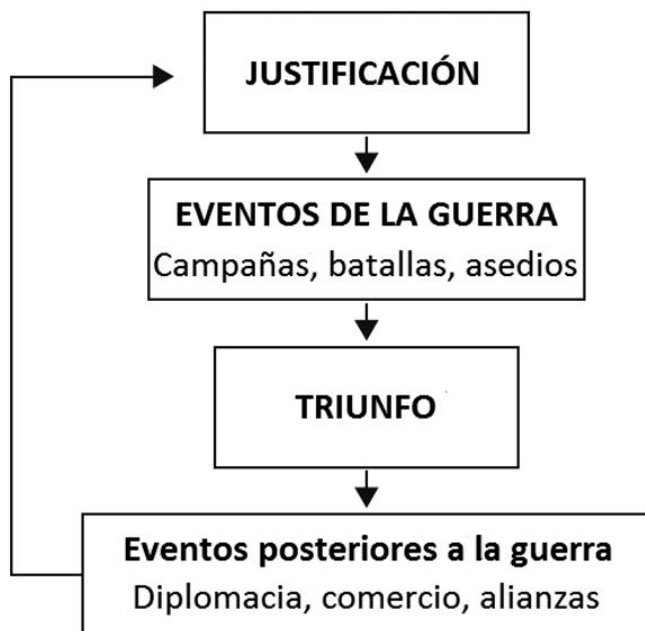


Figura 2. Esquema narrativo de Ramsés II [Traducido y adaptado de: CAVILLIER (2013: 24)].

<sup>83</sup> GABALLA (1976: 99-129).

<sup>84</sup> Cfr. HERMAN (1938). En este tipo de relato podemos incluir también a la *Toma de Joppa*, que se conserva en las primeras tres páginas del verso del Papiro Harris 500 (EA 10060, British Museum), que puede ser fechado entre los reinados de Seti I y Ramsés II. Esta fuente, que no es una narración estrictamente histórica, narra, a grandes rasgos, las estrategias militares del general Djehuty en su expedición a Siria, bajo el reinado de Tutmosis III. Cfr. MASPERO (2002 [1882]: 89-94).

<sup>85</sup> LOPRIENO (1996: 277-281).



de la respuesta de sus oficiales del ejército y, finalmente, una narración del acontecimiento final que resulta abreviada<sup>86</sup>. La inclusión del Poema de Pentaur dentro de la *Königsnovelle* nos muestra no solo su posibilidad de comparación con otras fuentes del mismo período, sino también la lógica interna propia de la narración literaria misma. Procederemos, por tanto, a desarrollar esto.

Siguiendo a Giacomo Cavillier<sup>87</sup>, podemos asumir que el Poema de Pentaur posee un esquema narrativo cuyo eslabón esencial es el triunfo. Este no es uno más entre otros tantos acontecimientos de la Batalla, como tampoco tan solo su consecuencia esperada —es decir, el regalo de la victoria otorgado por Amón—. Aún más, es la «justificación» político-religiosa que da inicio al desplazamiento de las tropas desde Egipto. Así, identificamos una suerte de circularidad narrativa (figura 2) que comienza y termina con la manifestación del sustrato ideológico-procesual.

Con el esquema anterior en mente, no resulta extraño notar que hay una estructura de oposición narrativa entre Ramsés II y el ejército de los hititas. Esta puede comprobarse, en primera instancia, en las características asociadas a uno y a otros, tal como se muestra en la tabla 1:

Tabla 1. Características asociadas a los bandos enfrentados [Elaboración del autor].

CARACTERÍSTICAS ASOCIADAS A RAMSÉS II	CARACTERÍSTICAS ASOCIADAS A LOS HITITAS
$C_1$ : Divinidades asociadas: Ra, Montu, Atum, Amón, Seth/Baal, Sekhmet	$C'_1$ : Divinidades asociadas: ninguna
$C_2$ : Cualidades: joven, bello, activo, fuerte, de corazón vigoroso, valiente, clemente	$C'_2$ : Cualidades: ridículos, viles, ignorantes, débiles, miedosos, cobardes
$C_3$ : Relación entre Ramsés II y su ejército: va delante de él	$C'_3$ : Relación de Muwatalli II y su ejército: va en medio y detrás de él
$C_4$ : Asociaciones metafóricas: muralla, escudo, fuego, león salvaje, montaña de cobre, grifón, toro enfurecido	$C'_4$ : Asociaciones metafóricas: langostas, cocodrilos, granos de arena

Comparando cada columna, notamos un conjunto de oposiciones del tipo  $C_j \neq C'_j$ , para cada  $j = 1, 2, 3, 4$ . Incluso podríamos decir que las oposiciones son inversiones, puesto que mientras a Ramsés II se le asocian cualidades o valores «altos», para los hititas éstos son «bajos».

Por otro lado, tal como lo observara Spalinger en la cita de más arriba, la secuencia narrativa es simple: salida de Egipto → intervención de Amón → retorno a Egipto. El momento decisivo, por ende, es la intervención histórica del dios de Tebas; este es el acontecimiento máximo de la expresión de la teologización de la historia en el

<sup>86</sup> Para un listado detallado de los «ingredientes» o elementos comunes de la *Königsnovelle*, *cf.* SPALINGER (2011b: 363).

<sup>87</sup> CAVILLIER (2013: 23-24).

Poema de Pentaur. Al encontrarse solo sin su ejército, ante 2500 carros hititas —esta es una hipóbole narrativa que refuerza el pronto advenimiento de una hierofanía—, Ramsés II clama a Amón mediante una expresión que refuerza su propia filiación divina: *is p3 n it hm hr s3.f?* «¿Es el papel de un padre ignorar a su hijo?»<sup>88</sup>. Luego, cuando el dios acude a su llamado otorgándole una fuerza sobrehumana, el otrora afligido rey no puede más que exclamar: *gm.n.i 'Imn iw.w dr 'š.i n.f!* «¡He descubierto que Amón llegó cuando lo llamé!»<sup>89</sup>. El evento hierofánico, de este modo, delimita una secuencia *ante eventum*  $S_1$  = (salida de Egipto → intervención de Amón) y una *post eventum*  $S_2$  = (intervención de Amón → retorno a Egipto). Cada una de ellas está compuesta por tres acontecimientos (que denotaremos como  $A_i$ , con  $i = 1, 2, 3, 4, 5, 6$ ) bien diferenciados:

$$S_1 = \left\{ \begin{array}{l} A_1 = \text{Astucia hitita} \\ A_2 = \text{Ejército egipcio en dificultades} \\ A_3 = \text{Heroísmo de Ramsés II} \end{array} \right\}; S_2 = \left\{ \begin{array}{l} A_4 = \text{Cobardía hitita} \\ A_5 = \text{Ejército egipcio victorioso} \\ A_6 = \text{Magnanimidad de Ramsés II} \end{array} \right\}$$

Notemos que, en la lista precedente, hay dos pares de oposiciones/inversiones:  $A_1 \neq A_4$  y  $A_2 \neq A_5$ . Por otro lado,  $A_3$  y  $A_6$  son homologables. Así pues, los eventos de las secuencias narrativas manifiestan la circularidad evocada por Cavillier; el relato del Poema de Pentaur parte y culmina en su «justificación».

Pero, siguiendo a Roland Tefnin (1980), la estructura misma del Poema en su conjunto ( $S_1 \cup S_2$ ) se compone de una oposición/inversión más global del tipo  $S_1 \neq S_2$ . La representamos en el esquema de la figura 3:

De acuerdo a la disposición del esquema anterior, hay nuevas oposiciones/inversiones: la vil astucia hitita inicial ( $A_1$ ) se contrapone a la magnanimidad final mostrada por Ramsés II ( $A_6$ ); la inicial dificultad del ejército egipcio ( $A_2$ ) se contrapone a su posterior victoria ( $A_5$ ); y, finalmente, el heroísmo del faraón ( $A_3$ ) se contrapone a la cobardía que, en ese momento, mostraron los hititas ( $A_4$ ). Por lo tanto, y siguiendo un proceder análogo al que hemos hecho varias veces ya en esta misma sección, podemos establecer tres pares de inversiones paralelas:  $A_j \neq A_k$ , para  $j = 1, 2, 3$  y  $k = 4, 5, 6$ .

¿Cuál es el elemento que determina todas las diferentes oposiciones/inversiones identificadas? No es otro que la hierofanía de Amón, su manifestación en el curso de los acontecimientos, permitida mediante el tipo de temporalidad  $M \rightarrow H$ . Es la decisión de este dios la que tuerce la presunta victoria hitita y determina, en definitiva, el curso de la historia.

Tanto la circularidad del esquema narrativo como su composición en base a diferentes oposiciones/inversiones, nos alertan de su estructura afín a todo relato mítico según una aproximación estructuralista de tipo lévi-straussiana<sup>90</sup>.

<sup>88</sup> *KRI* II, 34, 7 (§ 93).

<sup>89</sup> *KRI* II, 43, 4 (§ 123).

<sup>90</sup> *Cfr.* LÉVI-STRAUSS (1987: 229-ss.).

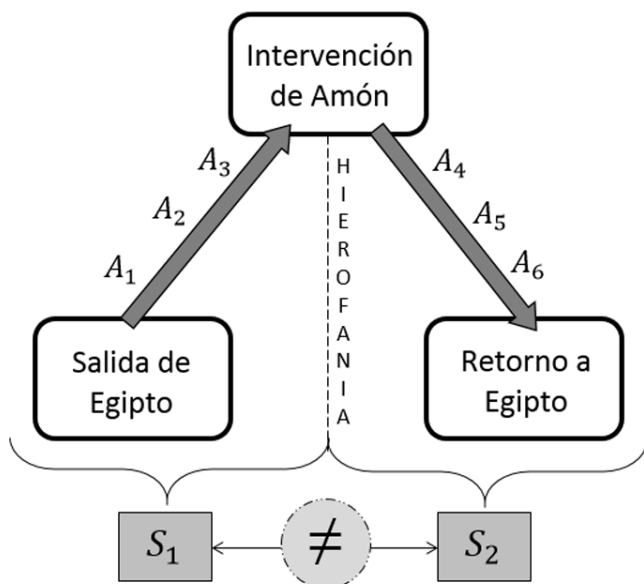


Figura 3. Relación de oposición/inversión entre las secuencias  $S_1$  y  $S_2$  del Poema de Pentaur [Elaboración del autor].

Esta conclusión a la que acabamos de arribar no es menor, puesto que nos da el puntapié inicial para preguntarnos: ¿qué sucede con las escenas de la batalla propiamente dicha? ¿Responden a una estructuración análoga a la del Poema de Pentaur? En otras palabras, ¿el significado de las imágenes es netamente histórico o, más bien, transhistórico en esencia? Responderemos estos interrogantes en la sección siguiente.

#### ANÁLISIS SEMIÓTICO DE LA ICONOLOGÍA DE LA BATALLA: HACIA UNA «CONTINUIDAD INTERSTICIAL»

Antes de comenzar con el análisis de las escenas seleccionadas de la Batalla de Kadesh, conviene hacer algunas someras especificaciones sobre las bases semióticas que caracterizan nuestra propuesta.

La semiótica es la disciplina que estudia los signos como el mecanismo de producción de sentido de todos los sistemas de significado. Surgió estrechamente relacionada a la lingüística, de la mano de Ferdinand de Saussure con su distinción dicotómica entre significante ( $S^{te}$ ) y Significado ( $S^{do}$ ). Mientras que el primero es la representación material del objeto/cosa, el segundo es el objeto mental que es comprendido a partir del  $S^{te}$ . En este trabajo descartamos esta aproximación saussuriana, haciendo nuestra, en cambio, la propuesta de Charles Sanders Peirce. Este matemático y filósofo insistió en que la función del signo es la de tomar el lugar de otra 'cosa' según cierta

forma o capacidad<sup>91</sup>. Retoma la dicotomía de Saussure, renombrando sus elementos como  $S^{te}$  = representamen y  $S^{do}$  = objeto o referente; pero agrega un elemento más: el Interpretante (In), que no es el sujeto intérprete receptor del signo, sino la «cognición de alguna mente»<sup>92</sup> que habilita y hace plausible la relación entre representamen y objeto. Adoptamos esta relación triádica peirceana por su ubicuidad a la hora de analizar signos semióticos imbuidos en una cultura determinada, como es el caso del antiguo Egipto. En efecto, el proceso de cognición dentro de la mente del intérprete —es decir, el In— está íntimamente asociado a las formas y asociaciones culturales interiorizadas y aprehendidas, por lo que la interpretación del signo solo es posible dentro de su contexto de producción y circulación. Esto, para la egiptología, supone un esfuerzo intelectual insoslayable que no debería sortearse y que anima a dejar atrás las aproximaciones tradicionales meramente descriptivas.

Precisamente, dentro de la egiptología, trabajos pioneros como los de la llamada Escuela de Bruselas, en particular Roland Tefnin<sup>93</sup>, abonaron un amplio campo de discusión acerca del sentido de la imagen y del texto en las representaciones epigráficas. Este autor ha llegado a sentar un gran precedente al sostener que imagen y texto están tan íntimamente unidos que intentar separarlos sería querer cruzar una frontera infranqueable. La introducción de la semiótica como herramienta metodológica de abordaje de las fuentes egipcias tuvo, como consecuencia, la revalorización de la hermenéutica de tales fuentes. Así, Tefnin ha llegado a enfatizar que jamás debe perderse de vista que, en la imagen egipcia codificada —en tanto que signo— no se puede reconocer jamás una total verosimilitud con la realidad que representa<sup>94</sup>. Esta aseveración es crucial, pues nos permitirá delimitar lo que entendemos por ícono en los estudios iconológicos.

En las últimas décadas, las aproximaciones semióticas se han debatido sobre la distinción entre los conceptos *Sehbild* y *Sinnbild*. Aquél hace referencia a la imagen cuyo significado se agota en aquello que hace ostensible; este es la imagen con un significado que excede lo ostensible y que va más allá de él<sup>95</sup>. Haciendo uso de la semiótica peirceana, renombraremos ambos como: *Sehbild* = ícono; *Sinnbild* = símbolo. En el primero, el signo se relaciona con su objeto por tener alguna semejanza inmediata con él<sup>96</sup>; en el segundo, el signo se relaciona con su objeto por alguna convención social no inmediata<sup>97</sup>. Más aún, Peirce distingue tres clases de íconos: la imagen, el diagrama y la metáfora; entre todos ellos, es la imagen la que manifiesta una relación de analogía cualitativa entre el representamen y el objeto, es decir que retoma las cualidades formales de su objeto. Ejemplifiquemos esto. El jeroglífico

<sup>91</sup> PEIRCE, CP, 2.228: «(...) [es] algo que representa algo para alguien en algún aspecto o carácter». Traducción del autor.

<sup>92</sup> PEIRCE, CP, 2.242. Traducción del autor.


<sup>93</sup> Cfr. por ejemplo: TEFNIN (1980; 1984).

<sup>94</sup> TEFNIN (1992: 147).

<sup>95</sup> VERNUS (2010-2011: 69-70).

<sup>96</sup> PEIRCE, CP, 2.276. En otras palabras, el representamen y el objeto son análogos.

<sup>97</sup> PEIRCE, CP, 2.249.

ideogramático  (A471) es un ícono porque hay una relación de primeridad con su objeto: denota la acción del faraón derrotando a un enemigo; *a priori*, ninguno de los dos está individualizado y/o identificado. Pero, tal ideograma ha sido ampliamente empleado a lo largo de la dilatada historia egipcia como una escena que indica el uso autorizado de la «violencia al servicio del orden (estatal)»<sup>98</sup> y que simboliza la idea del monarca como un «gobernante victorioso»<sup>99</sup>. Entonces, el empleo del signo A471 en las escenas, ¿es un ícono o un símbolo? ¿Hay, aquí, una contradicción lógica? Responderemos negativamente, recordando la aseveración de Tefnin hecha al final del párrafo anterior. Así, el signo, dentro de su contexto determinado de producción y circulación, es un ícono que puede convertirse en un símbolo<sup>100</sup>. Ampliaremos esto más abajo.

Ahora bien, según Valerie Angenot<sup>101</sup>, el uso egiptológico del término ícono es bastante problemático, pues la práctica académica usual lo aplica ambivalentemente tanto a un signo icónico aislado como a una imagen/escena marcada culturalmente, «anclada en el paisaje icónico de una civilización dada»<sup>102</sup>. De ahora en adelante, emplearemos el concepto de ícono cultural<sup>103</sup> para referirnos a ese tipo de imágenes, de modo que no se confunda con la acepción peirceana de ícono y, todavía más, nos habilite a tener presente la bivalencia ícono/símbolo.

Realizadas ya las precisiones conceptuales anteriores, emprenderemos nuestro análisis semiótico de las escenas de la batalla propiamente dicha. Tomemos como fuentes documentales de referencia las siguientes escenas<sup>104</sup> (Figuras 4, 5 y 6):

L<sub>1</sub> = Luxor, cara exterior del pilono de Ramsés II, lado este<sup>105</sup>.

R<sub>2</sub> = Ramesseum, interior del segundo patio, muro este<sup>106</sup>.

I = Gran templo de Abu Simbel, interior de la gran sala hipóstila, muro norte<sup>107</sup>.

Según se puede observar en las imágenes precedentes, la composición plástica común a cada escena posee dos motivos icónicos principales, a juzgar por su gran tamaño. En el primero de ellos Ramsés II lanza flechas montado sobre su carro de

<sup>98</sup> MUHLESTEIN (2003). Para un estudio sobre las escenas del faraón golpeando a sus enemigos, *cf.*: HALL (1986).

<sup>99</sup> ŚLIWA (1974: 99-104).

<sup>100</sup> Según fundamentamos en un trabajo anterior: «(...) el ícono porta un «mensaje» a través de diferentes elementos cargados social y culturalmente de sentido (...) Así, nuestro ícono se convierte en un *símbolo* según el sentido peirceano del término» (GERVÁN, 2013: 13).

<sup>101</sup> ANGENOT (2015: 106).

<sup>102</sup> HARTWIG (2004: 54). Traducción del autor.

<sup>103</sup> ANGENOT (2015: 104).

<sup>104</sup> De modo análogo a lo hecho en la sección *El relato egipcio de la Batalla: manifestación mítica de la ideología real*, denominaremos las escenas seleccionadas según la nomenclatura tradicional de Kuentz y Kitcher.

<sup>105</sup> KRI II, 126, 1-5.

<sup>106</sup> KRI II, 127, 10-15.

<sup>107</sup> KRI II, 128, 5-10.

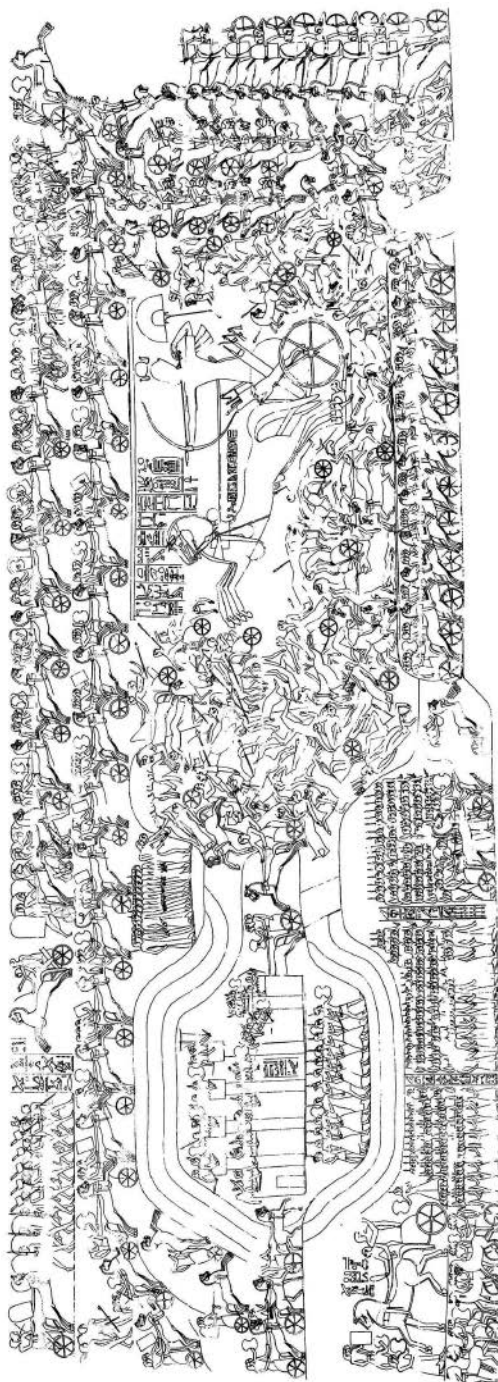


Figura 4. Batalla de Kadesh (L.) [WRESZINSKI (1935: pl. 84)].



Figura 5. Batalla de Kadesh (R<sub>2</sub>) [WRESZINSKI (1935: 101)].

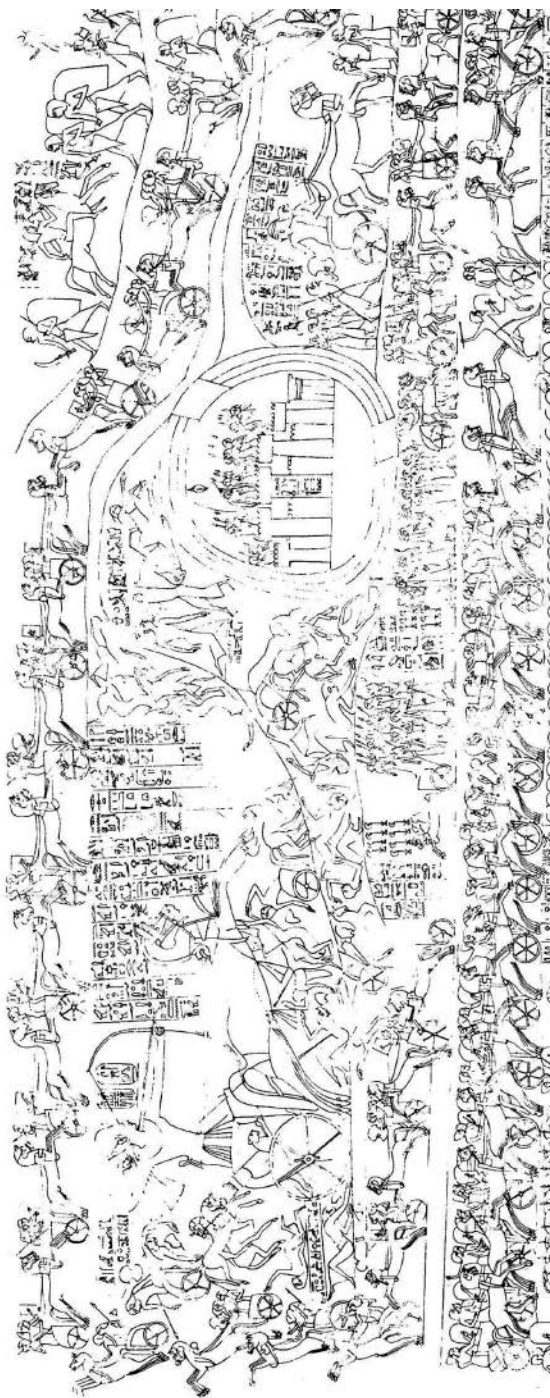


Figura 6. Batalla de Kadesh (I) [WRZESZINSKI (1935: pl. 170)].



guerra. Y lo hace en dirección hacia el segundo motivo, que corresponde a la ciudadela de Kadesh. Por otro lado, resulta imposible no reparar en el gran detalle artístico de cada registro, como si el antiguo artista hubiese querido representarlo todo dentro de una vista panorámica del campo de batalla sin que ello fuera en detrimento de los detalles ínfimos. No en vano Gaballa se ha referido a este fenómeno como el pináculo de los intentos artísticos egipcios que consiguió dar una interpretación plástica cabal y concreta sobre un evento histórico también concreto<sup>108</sup>.

Teniendo en cuenta la noción de *intersticio cultural* planteada en la introducción, comenzaremos detallando cómo esta imagen del faraón guerrero tan típica del Reino Nuevo se enlaza dentro de una continuidad semiótica con un ícono mucho más antiguo, a saber, el del rey de las Dos Tierras a punto de golpear con una maza a unos enemigos sometidos.

En efecto, tal como identificara ya Valerie Angenot, la escena del faraón golpeando a sus enemigos es, ciertamente, el ícono cultural por antonomasia de toda la iconografía egipcia. Encontramos diversas versiones desde épocas muy tempranas, tal como podemos ver más abajo en la figura 7. Por ejemplo, las preconizaciones aún rústicas en la tumba U-239 de Abidos (Nagada IC) o en la tumba 100 de Hieracómpo-

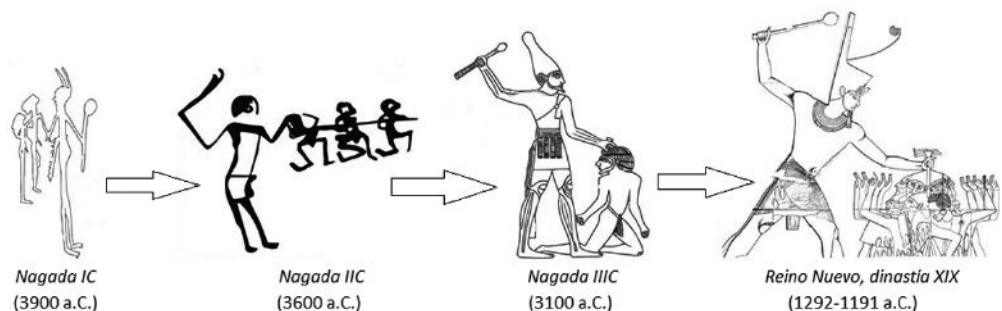



Figura 7. Ejemplos de motivos del ícono cultural en diferentes períodos de la historia faraónica egipcia [Elaboración del autor].

lis (Nagada IIC). Ya en Nagada IIIC, la Paleta de Narmer exhibe la que se convertirá en la versión canónica y que, con un nivel creciente en la densidad de sus detalles, irá replicándose en todos los períodos posteriores principalmente en los pilonos de los templos, perviviendo en épocas ptolemaica (figura 8) y romana, y sobreviviendo a Egipto mismo, con una recensión en el reino nubio de Méroe. Allí, sus reinas evocaban el mismo ícono cultural también en sus pilonos; ahora, son ellas quienes cumplen la función que otrora les correspondía a los faraones de las Dos Tierras (figura 9).

Todos los ejemplos de las figuras 7, 8 y 9, muy distantes cronológicamente entre sí, presentan la misma estructura: el ícono  es el elemento principal de la com-

<sup>108</sup> GABALLA (1976: 118).

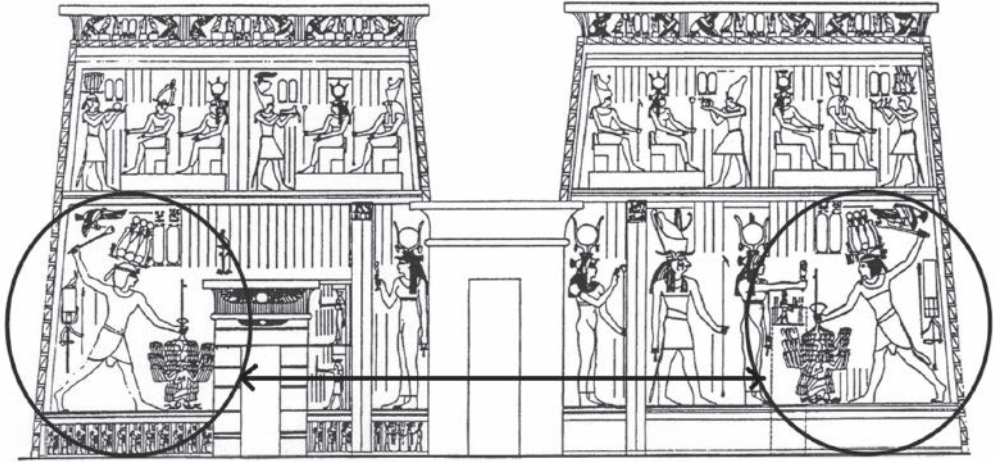


Figura 8. Motivo ptolemaico (duplicado) del ícono cultural en el primer pilono del templo de Isis en Filae/Agilkia. El faraón representado es Ptolomeo XII Neo Dionisio (80-58 y 55-51 a.C.) [PETERS-DESTÉRACT (1997: 86); la intervención en la figura es del autor].

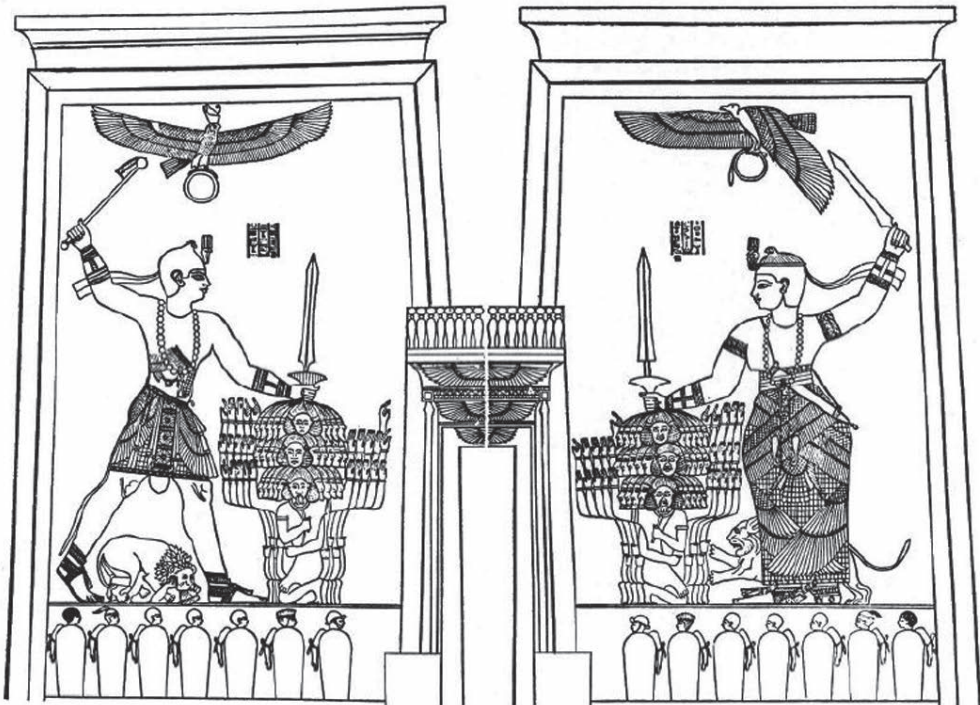



Figura 9. Motivo meroítico del ícono cultural en el templo del León en Naga, Sudán (siglo I d.C.). Izquierda: rey Natakamani; derecha: reina Amanitore [SHINNIE (1974: 88-89)].

posición escénica, con variaciones estilísticas e iconográficas que en nada modifican su semántica plástica y simbólica: que es que el favoritismo divino y la victoria militar pertenecen a la figura real enhiesta; los enemigos que, derrotados, alzan sus brazos como gesto de clemencia, carecen en absoluto de la protección de los dioses<sup>109</sup>. En ninguno de los casos la escena da detalles icónicos de tipo histórico-fácticos que hicieran suponer la efectiva evocación de un hecho real. Por ello, todos pueden tomarse como íconos culturales de una muerte ritual y/o transhistórica —es decir, con fines representativos arquetípicos que exceden a algún mero caso puntual y concreto— cuyo mensaje primordial es el de mostrar al faraón como el garante de *maat*, como aquel que mantiene el orden sobre el caos. De este modo, no son más que una ostensión tipificada del sustrato ontológico-existencial de la monarquía. El objetivo era mantener este sustrato siempre vivo y presente en la memoria cultural de Egipto. Hacemos nuestras las conclusiones de María Michaela Luiselli para el caso particular del ícono cultural presente en la Paleta de Narmer y lo extendemos a todos los otros motivos, diciendo junto a ella que: «A través de esta escena, el pasado egipcio recibió un ‘vestido’ mítico; ella se visualiza de una manera tal que transmite un mensaje referente a la identidad cultural y a la memoria»<sup>110</sup>.

El ícono cultural —devenido en símbolo— ya descrito es, proponemos, un *invariante iconográfico*. En él hacemos una adaptación del concepto matemático de invarianza<sup>111</sup>: todas las escenas registradas son invariantes en tanto y en cuanto el ícono

principal  se mantiene fijo en esencia, mientras que solo pueden ser susceptibles de transformación los accidentes icónicos que contribuyen al mensaje primordial pero sin que lleguen a alterarlo o disminuirlo, como por ejemplo detalles del faldellín, collares, coronas, otras insignias reales, detalles plásticos de la estereotipación racial del enemigo vencido, etc.

Una dimensión no menor de estos íconos culturales invariantes es su dilatación temporal, pues hace que la misma invarianza adquiera fuerza y se grabe en la memoria cultural. Desde una perspectiva semiótica, esto implica que se puedan asociar las reglas codificadoras de la escena con su significado simbólico; en definitiva, que el interpretante peirceano pueda cumplir con su función mediadora ( $S^{te} \xleftrightarrow{In} S^{do}$ ). Así lo ha expresado Valerie Angenot:

La autoridad faraónica entendió bien que la supervivencia de su sistema semiótico (y, por ende, de su sistema de comunicación y propaganda) dependía de su estabilidad y durabilidad. *Para que un código funcione tiene que durar en el tiempo*. Esto es, junto con las razones filosóficas y religiosas, en parte el porqué de que sus formas semióticas fueran mantenidas e impuestas por la ley (...)<sup>112</sup>.

<sup>109</sup> Cfr. SALES (2017: 260-261).

<sup>110</sup> LUISELLI (2011: 20). Traducción del autor.

<sup>111</sup> En matemática, un objeto es invariante si, tras aplicarle un conjunto de transformaciones, tal objeto permanece igual en esencia (esto es, queda indistinguible de su original). Las transformaciones que cumplen con esa propiedad de dejar a un objeto igual en esencia, se denominan invariancias.

<sup>112</sup> ANGENOT (2015: 104). Tanto la traducción como las cursivas son del autor.


El advenimiento durante el Reino Nuevo de la teologización de la historia y del sustrato ontológico-procesual supuso la introducción de algunos cambios en los relieves militares. En efecto, dado que ahora las guerras no eran ya escaramuzas menores, sino que perseguían un objetivo duradero de la ampliación de los *tšw* estatales, Jan Assmann<sup>113</sup> sostiene que las gestas militares se convirtieron en «resultativas», inmersas en un tiempo acontecimental y profano. Semejante transformación puede ser rastreada en la iconografía misma. Tomemos el caso del relieve procedente de Abu Simbel que se muestra en la figura 10.

La composición de la escena recuerda, a grandes rasgos, al ícono cultural invariante: Ramsés II, enhiesto, está a punto de matar a un *hrw*, que en este caso es libio. Pero ninguno de los dos mantiene las tradicionales posturas hieráticas; por el contrario, se insinúa una mayor movilidad en los cuerpos, como si se quisiera connotar que el acto regio está sucediendo en medio del fragor de la batalla. Esta interpretación se refuerza por el hecho de que el Señor de las Dos Tierras está pisando a los que ya ha conseguido abatir. Así pues, la escena se muestra como desritualizada a primera vista. Empero, esto no es tan tajante semióticamente, ya que en ella no hay ningún




Figura 10. Ramsés II sometiendo a un enemigo libio [Śliwa (1974: 103)].

<sup>113</sup> ASSMANN (2005: 304-ss.).

elemento más que denote la plasmación estrictamente icónica —en su sentido peirceano— de un acontecimiento histórico particular. En consecuencia, la figura 10 es una semiinvarianza disminuida del ícono cultural que venimos considerando, en el sentido de que hay una ambivalencia ritualizante-histórica del signo atemporal .

Continuando con la noción de «resultatividad» planteada por Assmann, esta se manifiesta indubitablemente en la proliferación de un nuevo tipo de imágenes, a saber, aquellas que muestran al rey sobre su carro de guerra. A pesar de las variaciones

iconográficas y plásticas, el signo central es del tipo . Este vehículo bélico fue adoptado desde los países vecinos del Cercano Oriente, en un intento de equiparación de fuerzas con esos ejércitos foráneos. Como ejemplo, véase la figura 11 de abajo, que representa a Amenhotep II (1425-1400 a.C.) practicando el tiro con arco desde su carro y llegando a atravesar lingotes de cobre con sus flechas.

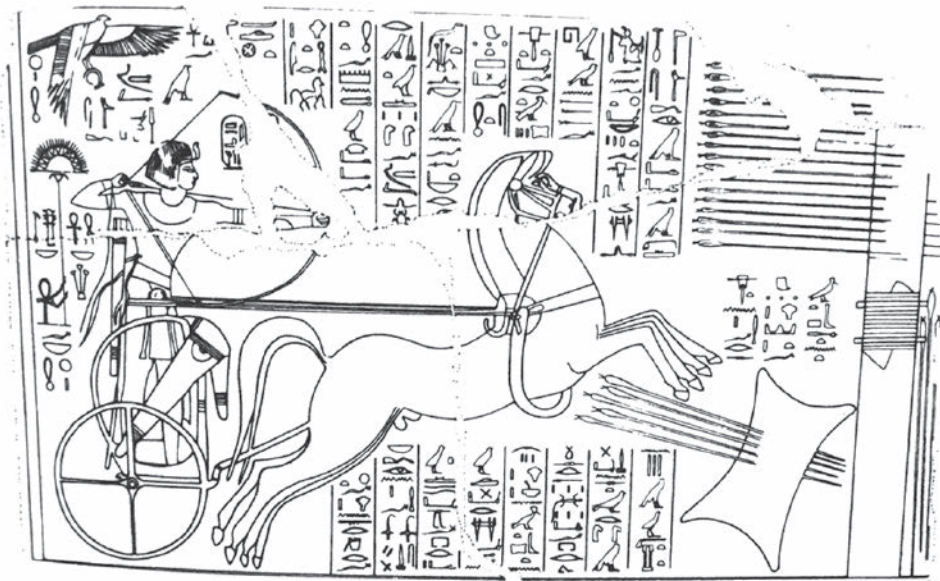




Figura 11. Amenhotep II lanzando flechas sobre su carro [Adaptado de PARRA ORTIZ (2016: 69)].



Un abordaje descriptivo podría interpretar la imagen como una suerte de escena de la vida cotidiana del rey, atareado en su entrenamiento militar. No obstante, no debe olvidarse la significación simbólica propia del carro, que se asoció al vigor y al coraje del faraón<sup>114</sup>. Una investigación reciente de Alain Anselin expone que la asociación carro-monarca fue tal que, durante el Reino Nuevo, terminó por convertirse

<sup>114</sup> Cfr. KEMP (2006: 105-106).

en relación metonímica dentro del contexto del sustrato ontológico-existencial orden *versus* caos<sup>115</sup>. De acuerdo a esto, la semántica de la figura 11 es la de ser una versión iconográficamente modificada de la semiinvarianza de la figura 10, donde ya no hace falta representar a los *hrw* para personificar al caos.

La conjunción de los motivos  y  ha dado lugar a nuevos intersticios en lo que hace a los prolíficos relieves militares durante los períodos tutmósida y ramésida. Distinguimos, a grandes rasgos, dos tipos diferenciados, aunque no mutuamente excluyentes, según las ejemplificaciones de la figura 12:

Por un lado, un primer tipo es el que está compuesto por las escenas (a) y (b) de Tutmosis IV (1400-1390 a.C.) y Ramsés II, respectivamente. En ellas, la unión

de  y  es notoria, puesto que ambos faraones están sobre su carro de guerra, en pleno combate. Pero no lanzan flechas hacia lingotes de cobre como en la figura 11. Antes bien, replican en forma explícita el gesto de sujetar por el cabello a un enemigo que alza sus brazos en señal de súplica, como en los motivos del ícono cultural en las figuras 7, 8 y 9. Más aún, en (b) la maza ceremonial es reemplazada por una flecha —tanto en (b) como (a) la mano del faraón que sujeta el cabello del enemigo sostiene, también, un arco—. La semántica es clara: se trata de la victoria sobre el caos, anclada en el plano acontecimental-histórico por los motivos icónicos del carro y de las víctimas esparcidas por doquier. De modo análogo a la figura 10, (a) y (b) son semiinvarianzas disminuidas de nuestro ícono cultural muy próximas a su modelo «clásico».

Por otro lado, el segundo tipo está ejemplificado por (c), en el que Ramsés II lanza flechas ya no en un entrenamiento sino en el campo de batalla; y no lo hace sobre lingotes de cobre, sino contra los *hrw* de las tropas extranjeras. Éste es otra semiinvarianza disminuida del ícono cultural en cuestión, aunque más alejada del modelo «clásico».

En suma, una revisión global de lo desarrollado hasta aquí nos permite inferir, a partir de las invarianzas y semiinvarianzas, una continuidad semántica de las diferentes escenas. Todas ellas tienden, con mayor o menor alcance, al ícono cultural prístino de Nagada IC y, por ende, a su sustrato ontológico-existencial. Las coyunturas históricas del Reino Nuevo permitieron el desarrollo de nuevas formas culturales, como la irrupción iconográfica del carro de guerra y su armonización semiótica con las formas escénicas precedentes. Retomando el concepto de intersticio cultural planteado en la introducción de este trabajo, estamos ante una *continuidad intersticial*. ¿Qué queremos decir con esto? Pues que es una continuidad semántica —sostenida a lo largo del tiempo— del mensaje explícito de la ideología real, y que no se ve modificada a pesar del desarrollo plástico de los signos icónicos y de la intrusión semiótica de los nuevos motivos intersticiales. En concreto, la representación del rey sobre el carro, presente en las tres escenas seleccionadas de la Batalla de Kadesh —figuras 4 (L<sub>1</sub>), 5 (R<sub>2</sub>) y 6 (I)—, es un motivo icónico producto de un intersticio cultural del

<sup>115</sup> ANSELIN (2018: 275).

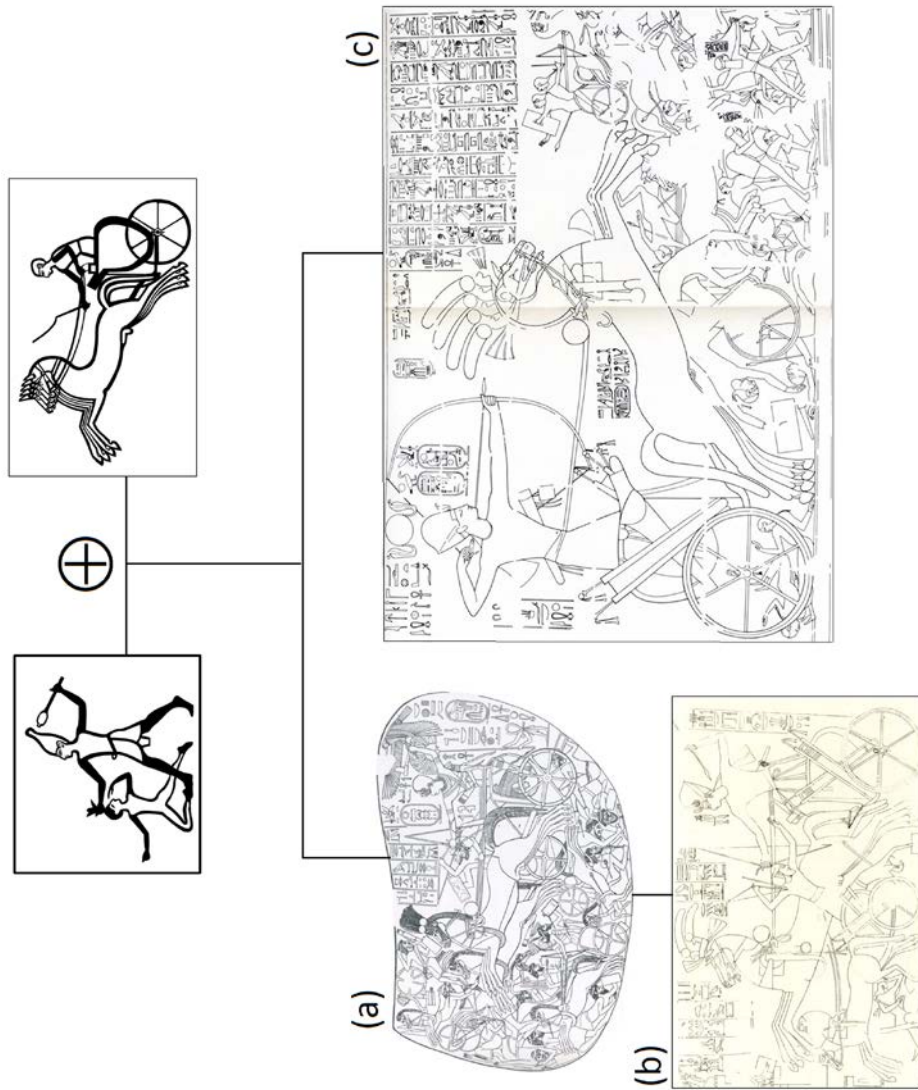


Figura 12. Esquema representativo de nuevos motivos iconográficos [(a) PARTRIDGE (2002: 219, fig. 285); (b) WRESZINSKI (1935: pl. 56); (c) YOUSSEF, LEBLANC y MAHER (1977: pl. XVII)].

Reino Nuevo; la continuidad intersticial —no interrumpida a pesar de tal intersticio cultural— es la permanencia de la ostensión de la ideología regia como mensaje semiótico de la imagen.  
<sup>16</sup> ASSMANN (2005: 334-335).

Continuemos ahondando en el significado conjunto de las tres escenas de la batalla. Si, según hemos visto ya, el Poema de Pentaur posee una estructura narrativa que manifiesta una exhibición del sustrato ontológico-procesual y de la teologización de la historia, cabría esperar que suceda lo mismo con las diferentes escenas del *corpus* iconográfico que representan a Ramsés II. ¿Esto quiere decir que, en el registro icónico-simbólico del enfrentamiento con Hatti ya no hay cabida para el ícono cultural afín al sustrato ontológico-existencial? Dicho con otras palabras, ¿hay un rompimiento en la continuidad intersticial? Intentaremos responder a esto.

Según podemos observar, las escenas  $L_1$ ,  $R_2$  e I parecen, a simple vista, un intento de escenificación panorámica de todo el campo de batalla situado en las inmediaciones de la ciudadela de Kadesh —que aparece circundada por el río Orontes—. El motivo icónico principal es, a juzgar por su gran tamaño, el faraón lanzando flechas, análogo a la escena (c) de la figura 12. Sin embargo, como la composición en su conjunto no se centra solo en él, se podría conjeturar que hay un desplazamiento de la semiinvarianza iconográfica y su continuidad semántica intersticial. O lo que es lo mismo: «la realidad actual, la contingencia de las circunstancias y los acontecimientos reales, en los que también las acciones formaban parte del todo, determinan la composición y la conexión interna de la imagen»<sup>16</sup>. Nuestro propósito será refutar esto.

Comencemos analizando dos de los significantes plásticos de las tres escenas: el *marco*, que es el límite de la representación visual, y el *encuadre*, que se refiere al tamaño relativo de la imagen. Teniendo en cuenta la relación triádica signica peirceana, caracterizamos la significación plástica común de la siguiente manera:

Tabla 2. Significantes y significados plásticos en  $L_1$ ,  $R_2$  e I [Elaboración del autor].



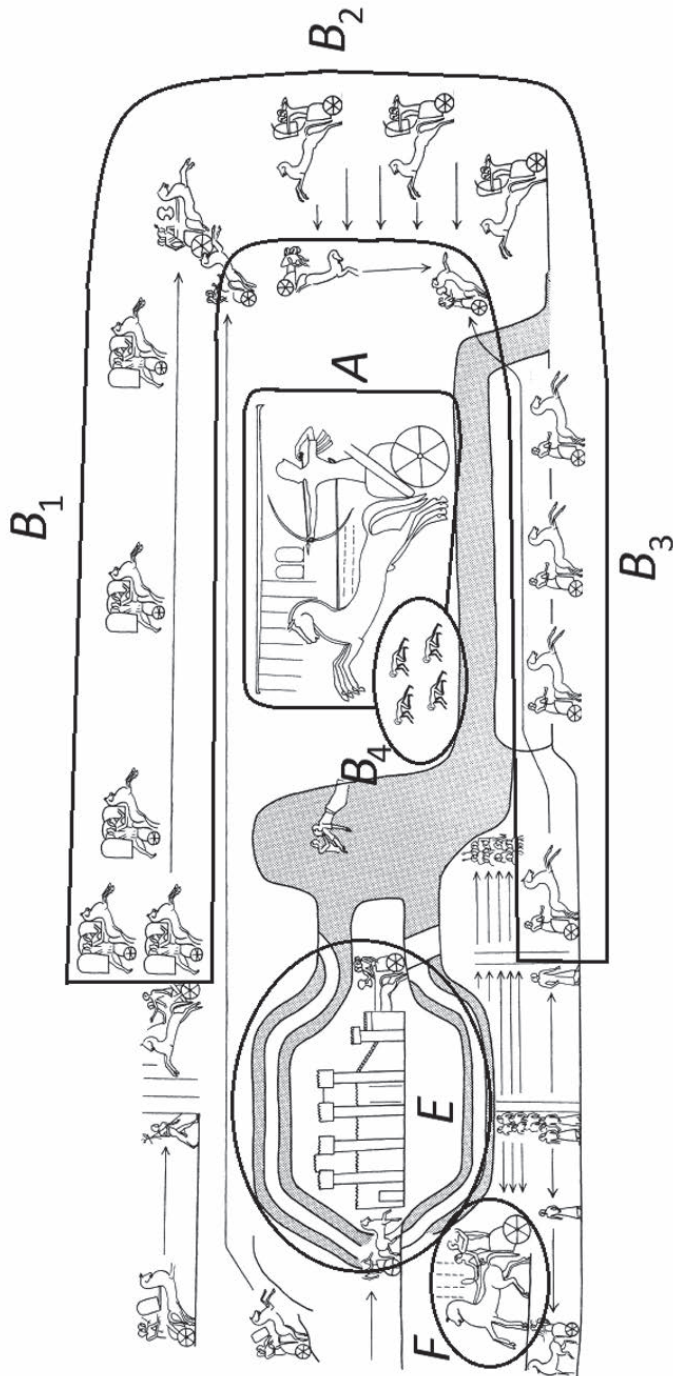


Figura 13. Esquema de composición común [Elaboración del autor].

SIGNIFICANTES PLÁSTICOS	REFERENTE	SIGNIFICADO
Marco	Filas de carros en combate	Presente, dentro del campo: <i>es concreto</i>
Encuadre	Conjunción de subescenas del combate	Amplio: denota <i>distancia</i>

Los significados de la tabla 2 apoyan la idea de que  $L_1$ ,  $R_2$  e I tienen como objetivo primero representar, semióticamente, la totalidad del campo de batalla en un momento dado. Sin embargo, siguiendo a Roland Tefnin<sup>117</sup>, este no es equivalente al real, dado que cada una de las tres escenas seleccionadas es una composición compuesta de unidades menores, o subregistros, diseñados espacialmente a partir de objetivos expresivos claros. En analogía con lo propuesto por Mark Healy<sup>118</sup>, distinguimos un total de nueve subregistros:

$A$  = Ramsés II, a mayor escala que el resto de las personas del campo de batalla, está solo en su carro, lanzando flechas en medio de una gran masa de carros hititas. Presente en  $L_1$ ,  $R_2$  e I.

$B_1$ ,  $B_2$ ,  $B_3$  = Filas de carros hititas que rodean al faraón. Presentes en  $L_1$ ,  $R_2$  e I.

$B_4$  = Masa desordenada de carros hititas, vencidos ante y bajo las patas alzadas del caballo del faraón. Presente en  $L_1$ ,  $R_2$  e I.

$C$  = huestes egipcias cercanas a Kadesh. Presente en  $L_1$ .

$D$  = huestes egipcias detrás del faraón. Presente en  $L_1$ .

$E$  = ciudadela de Kadesh, fortificada y rodeada por el río Orontes, en clara señal defensiva. Presente en  $L_1$ ,  $R_2$  e I.

$F$  = carro hitita huyendo, con Muwuatalli I mirando hacia atrás, hacia el lugar de la acción violenta principal. Presente, con certeza, en  $L_1$  e I<sup>119</sup>.

Como los soldados egipcios de  $C$  y  $D$  solo hacen parte de la acción principal de  $L_1$ , los excluirémos de ahora en adelante. Tomando los subregistros restantes, presentamos a continuación una esquematización de la composición común a las tres escenas.

En la figura 13 hemos reconocido, entonces, los motivos iconográficos comunes;

<sup>117</sup> TEFNIN (1980: 7).

<sup>118</sup> HEALY (1993: 68-69).

<sup>119</sup> GABALLA (1976: 118). En el esquema de  $R_2$  presente en *KRI* II, 127, 10-15, Kitchen ha hipotetizado que el carro del rey de Hatti debía de haber estado en el sector perdido del muro, en dirección sureste del subregistro  $E$ . Por otro lado, la identificación de Muwuatalli en las inscripciones del subregistro  $F$  está dada como «jefe de Hatti», más algunos epítetos negativos: para  $R_2$  e I: *p3 wr hr hsy n ht3*, «el vencido y cobarde jefe de Hatti» (*KRI* II, 139 (§ 42)); para  $L_1$ : *p3 wr hsy n ht3*, «el cobarde jefe de Hatti» (*KRI* II, 139 (§ 41)). Según BREASTED, las inscripciones describen: «El vencido y cobarde jefe de Hatti, de pie ante su infantería y en su carro, con la cara vuelta [hacia atrás] y el corazón asustado. No salió a la batalla, por temor a Su Majestad [es decir, Ramsés II], después de ver que Su Majestad prevalecía (contra el jefe vencido) de Hatti y todos los jefes de todos los países que estaban con él. Su Majestad (...) los derrocó (...) (El vencido jefe de Hatti) dijo: «Es como Sutekh [es decir, Seth], grande en poder; Baal está en sus extremidades»» (*ARE* III, § 338). Traducción del autor.

pero eso solo no basta, ya que cada uno está allí por las connotaciones que lo acompañan. En efecto,  $B_1$  y  $B_3$  tienen una dirección vectorial opuesta a  $A$ , lo que funciona como significado de la acción combativa. Más aún,  $B_2$  completa el cercamiento hitita que insiste, visualmente, en que Ramsés II está luchando solo. Esto no es una interpretación descabellada, pues ya sabemos por el Poema de Pentaur de la magnanimidad faraónica como resultado del acontecimiento hierofánico de la intervención de Amón. Tal muestra de valor preternatural ya ha sabido conseguir sus víctimas en  $B_4$ . Simbolicemos la unión de los subregistros de las huestes hititas, muertas y aún vivas, como  $B_1 \cup B_2 \cup B_3 \cup B_4 = \bigcup_{j=1}^4 B_j$ . Entonces, podemos identificar una connotación semiótica en forma de oposición del tipo  $A \neq \bigcup_{j=1}^4 B_j$ ; en ella, la victoria todavía en curso pertenece solo al rey de Egipto.

En  $L_1$ ,  $R_2$  e  $I$ , las flechas de Ramsés II se dirigen hacia la fortificada Kadesh, en cuyas atalayas esperan más soldados. Las posturas de sus cuerpos indican que aún no forman parte de la acción violenta, como si creyeran estar a salvo mientras el faraón no cruzase la muralla defensiva. En cambio, hay alguien fuera de la ciudadela que sí está aterrado, huyendo en su carro mientras vuelve la mirada hacia atrás. Se trata de Muwuatalli II, en el subregistro  $F$ .

La relación entre  $A$  y  $F$  es muy significativa. En el primero, Ramsés II aparece sobre su carro, con las riendas de los caballos atadas a su cintura, denotando su fuerza preternatural. Por otro lado, en  $L_1$  lo escolta un flabelo, denotando su realeza. Además, aparece sobre su cabeza —en  $L_1$  y  $R_2$ — el disco solar, que es un símbolo de Amón-Ra y, en consecuencia, connota la presencia divina en la acción regia, lo que viene a equivaler a la hierofanía del Poema de Pentaur. Por otro lado, en  $F$ , el monarca hitita mira hacia atrás, lo que, en el conjunto de la composición común de la figura 13, connota exactamente lo contrario que  $A$ : la ausencia de ayuda divina para Hatti. Tenemos, así, una nueva oposición:  $A \neq F$ . Asimismo, la ubicación en el espacio plástico es muy notoria: Ramsés II arriba y a la derecha en gran tamaño; Muwatalli II abajo y a la izquierda en escuetas dimensiones, apenas más grande que el resto de sus soldados. Luego,  $A \neq F$  es una oposición/inversión.

El hecho de que el abordaje semiótico nos haya llevado a identificar la estructura narrativa plástica conjunta de  $L_1$ ,  $R_2$  e  $I$  como compuesta por pares de oposiciones y/o inversiones, hace que sea inevitable comparar esto con lo desarrollado para la estructura narrativa del Poema de Pentaur. Haciendo uso de un razonamiento analógico, no podemos más que argüir que la semántica de las escenas seleccionadas de la Batalla de Kadesh esté referida, al menos en parte, al sustrato ontológico-existencial. No obstante, la connotación hierofánica nos remite a la noción de teologización de la historia. Y, por último, la semiinvarianza disminuida del subregistro  $A$  ha sido representada dentro de una composición con una direccionalidad vectorial elocuente que nos remite, ahora, al sustrato ontológico-procesual típico del Reino Nuevo: el faraón se muestra luchando por hacer avanzar los *t3šw* estatales. Así las cosas, es imposible sostener su denotación meramente fáctica-acontecimiental y estrictamente histórica-terrenal, pues  $L_1$ ,  $R_2$  e  $I$  poseen simbología y disposiciones en el espacio plástico que

nos remiten a un trasfondo mítico y/o transhistórico que hunde sus raíces en el invariante iconográfico «clásico» de la muerte ritual del enemigo por parte del faraón.

En definitiva,  $L_1$ ,  $R_2$  e I están en una continuidad intersticial con el ícono cultural del rey de Egipto masacrando a los enemigos. Estos, ahora, son los hititas, devenidos en habitantes de las latencias de la creación. Tal continuidad intersticial identificada indica, por consiguiente, un diálogo presente-pasado de las formas plásticas y semióticas de la representación artística egipcia, uno en el que los significados semánticos continúan estables en su esencia. En palabras de John Baines: «El diálogo perpetuo con el pasado, y el uso de diferentes modelos pretéritos con diversas implicaciones, caracterizan un discurso artístico que se auto-sustenta internamente y que utiliza esta característica para afirmar su significado para la sociedad en general»<sup>120</sup>. Aquí es, precisamente, donde radica la importancia del arte egipcio y, por ende, de las herramientas semióticas en el ámbito de las investigaciones egiptológicas.

## CONCLUSIONES

A lo largo de las páginas anteriores hemos desarrollado diferentes argumentos para cumplimentar los dos objetivos propuestos. En relación al primero de ellos, caracterizamos la manifestación de la ideología real durante el Reino Nuevo como portadora de un sustrato ontológico-procesual, siguiendo la noción de latencias de la creación de Pascal Vernus; asimismo, hicimos nuestro el concepto de teologización de la historia de Jan Assmann para incorporarlo a la descripción del andamiaje ideológico de la monarquía egipcia, según lo hemos podido comprobar en la referencia dada al Poema de Pentaur.

Atendiendo a lo anterior, dirigimos nuestra atención a la aplicación de las herramientas heurísticas provenientes de la semiótica. El concepto de continuidad intersticial que hemos construido a partir de diferentes referentes icónicos del ícono cultural de la muerte ritual del enemigo, en sus formas invariantes y semiinvariantes, nos ha servido para dar cuenta de la semántica de las imágenes  $L_1$ ,  $R_2$  e I que nos muestran a Ramsés II enfrentándose a las tropas hititas en las inmediaciones de Kadesh, mientras Muwatalli II huye del combate. La escena, en tanto ícono, hace alusión plástica-visual explícita al campo de la batalla; pero, en tanto símbolo, porta un mensaje semiótico-semántico del faraón que se opone al caos, que avanza sobre las latencias de la creación para intentar hacer avanzar los *t3šw* estatales. Es así que nuestras escenas seleccionadas están en continuidad intersticial con el ícono cultural: en continuidad porque el sentido de la imagen es análogo. E intersticial porque asume los nuevos motivos icónicos como el carro de guerra, la acción de lanzar flechas y la asunción de detalles histórico-fácticos como la representación de Kadesh y el río Orontes; y, más aún, porque hace suya la distinción dicotómica orden *versus* caos según el sustrato ontológico-procesual y la teologización de la historia, ésta última, a partir de la intervención hierofánica del dios Amón. En consecuencia, la represen-

<sup>120</sup> BAINES (1994:89). Traducción del autor.

tación de Ramsés II en pleno ataque fluctúa entre la historia y el mito; a pesar de los nuevos motivos icónicos, el sentido semiótico-semántico no se despoja por completo de su ropaje cuasi-ritualista.


No podemos más que poner el final a este trabajo haciendo hincapié en la utilidad de la semiótica para las investigaciones en Egiptología y la hermenéutica de las fuentes, en particular las iconográficas. Ella nos permite poner de manifiesto lo que postulaba Barry Kemp unas décadas atrás: «El pensamiento antiguo no está muerto: dormita en las fuentes a la vez que en nuestra mente y, cuando estudiamos las primeras, la segunda empieza a funcionar»<sup>121</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA

- AHRENS, A., 2016. «Review of: P.J. Parr (ed.), *Excavations at Tell Nebi Mend, Syria, Vol. I, Levant Supplementary Series 16* (Oxford 2015)». *Bibliotheca Orientalis*, LXXIII (3-4), 499-503.
- ANGENOT, V., 2015. «Semiotics and Hermeneutics». En *A Companion to Ancient Egyptian Art*, ed. M. Hartwig, 98-119. Wiley Blackwell, Chichester.
- ANSELIN, A., 2018. «*And the King went up into the Chariot of the Pharaoh Triumph...* Words and Signs of the Chariots and the Horses in the Royal Speech of Ancient Egypt». En *Sociedades Antiguas del Creciente Fértil: poder, ideología y violencia*, coord. R. Rodríguez, 248-282. Utopías, Ushuaia.
- ASSMANN, J., 1990a. *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*. Verlag C. H. Beck, München.
- \_\_\_\_\_, 1990b. «Guilt and Remembrance: On the Theologization of History in Ancient Near East». *History and Memory*, 2 (1), 5-33.
- \_\_\_\_\_, 1995. *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*. Akal, Madrid.
- \_\_\_\_\_, 2005. *Egipto. Historia de un sentido*. Abada editores, Madrid.
- BAINES, J., 1994. «On the Status and Purposes of Ancient Egyptian Art». *Cambridge Archaeological Journal*, 4 (1), 67-94.
- BONANNO, M., 2016. «El nueve (tres veces tres) como símbolo de creación y totalidad en la religión egipcia». *Anuario EIIIMEAIEA. Estudios de filosofía e historia de las religiones*, 6 (7), 78-90.
- BRAND, P., 2005. «Ideology and Politics of the Early Ramesside Kings (13<sup>th</sup> Century BC). A Historical Approach». En *Prozesse des Wandels in historischen Spannungsfeldern Nordostafrikas/ Westasiens. Akten zum 2. Symposium des SFB 295. Mainz, 15.10. – 17.10.2001*, eds. W. Bisang, Th. Bierschenk, D. Kreikenbom y V. Verhoeven, 23-38. Ergon Verlag, Wurzburg.
- BRAND, P., 2007. «Ideological Imperatives: Irrational Factors in Egyptian-Hitite Relations under Ramesses II». En *Moving Across Borders. Foreign Relations, Religion and Cultural Interactions in the Ancient Mediterranean*, eds. P. Kousoulis y K. Magliveras, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 159, 15-33. Uitgeverij Peeters, Department Oosterse Studies, Lovaina.
- BREASTED, J., 1903. *The Battle of Kadesh*. The University of Chicago Press, Chicago.
- \_\_\_\_\_, 1906. *Ancient Records of Egypt*. Vol. III: «The Nineteenth Dynasty». The University of Chicago Press, Chicago (= ARE).

<sup>121</sup> KEMP (1998 [1989]: 131).

- BROADHURST, C., 1989. «An Artistic Interpretation of Sety I's War Reliefs». *Journal of Egyptian Archaeology*, 75, 229-234.
- BRUYN, M. DE, 1989. «The Battle of Qadesh: Some Reconsiderations». En *To the Euphrates and Beyond: Archaeological Studies in Honor of Maurits N. van Loon*, 135-164. A. A. Balkema, Róterdam.
- CAMPAGNO, M., 2018. *Lógicas sociales en el Antiguo Egipto. Diez estudios*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- CAVILLIER, G., 2006. *La battaglia di Qadesh. Ramesse II alla conquista dell'Asia, fra mito, storia e strategia*. Editrice Tirrenia Stampatori, Turín.
- CAVILLIER, G., 2013. «Ramesses III's Wars and Triumphs at Medinet Habu: between Narration, History and Identity». En *Rituals of Triumphs in the Mediterranean World*, eds. A. Spalinger y J. Armstrong, 23-35. Brill, Leiden.
- CERVELLÓ AUTUORI, J., 1996. *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*. Aula Orientalis Supplementa 13. AUSA, Sabadell.
- CRUZ-URIBE, E., 1994. «A Model for the Political Structure of Ancient Egypt». En *For His Ka. Essays in Memory of Klaus Baer*, ed. D. Silverman, 45-53. Studies in Ancient Oriental Civilizations 55. The Oriental Institute of the University of Chicago Press, Chicago.
- EDEL, E., 1997. *Der Vertrag zwischen Ramses II. von Ägypten und Hattusili III. von Hatti*. Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 95. Berlin.
- ERMAN, A. y GRAPOW, H., 1982 [1926-1931]. *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*. 7 vols. Akademie-Verlag: Berlin (= *Wb*).
- FAULKNER, R., 1958. «The Battle of Kadesh». *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo*, 16, 93-111.
- \_\_\_\_\_. 1962. *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*. Ashmolean Museum, Griffith Institute, Oxford.
- FELDMAN, M., 1996. «Análisis histórico». En *La Estela de Gebel Barkal de Tuthmosis III*, eds. G. Gestoso, M. Bargués Criado y M. Feldman, 21-44. Programa de Estudios en Egiptología, Buenos Aires.
- FERNÁNDEZ URIEL, P., 1994. «Kadesh. El problema continuado». *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, H.<sup>a</sup> Antigua*, 7, 429-451.
- FRANKFORT, H., 1998 [1948]. *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Alianza, Madrid.
- GABALLA, A., 1976. *Narrative in Egyptian Art*. Verlag Philipp von Zabern, Mainz.
- GALÁN, J., 1995. *Victory and Border. Terminology Related to Egyptian Imperialism in the XVIIIth Dynasty*. Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 40. Gerstenberg Verlag, Hildesheim.
- \_\_\_\_\_. 2002. *El imperio egipcio. Inscripciones, ca. 1550-1300 a.C.* Trotta, Barcelona.
- \_\_\_\_\_. 2009. «El Reino Nuevo I: La construcción del imperio». En *El Antiguo Egipto. Sociedad, Economía, Política*, coord. Parra Ortiz, 301-388. Marcial Pons, Madrid.
- GARDINER, A., 1960. *The Kadesh Inscriptions of Ramesses II*. The Griffith Institute Press, Oxford.
- GERVÁN, H., 2013. «*Hb nfr n int* y el “Principio de Conectividad Social”: la escena del banquete funerario en la tumba TT 56 de Userhat». En *Calidoscopio del pasado. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, coord. B. Conte de Fornés. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, URL: <http://jornadas.interescuelashistoria.org/public/ficha/resumenes/?idmesa=199> Fecha de consulta: 12 de junio de 2021.
- \_\_\_\_\_. 2016. «Entre la historia y el mito: la figura de Ramsés II ante los enemigos en relieves y

- textos de la Batalla de Kadesh». *Sociedades Precapitalistas*, 5 (2), e009, URL: <http://www.sociedadesprecapitalistas.fahce.unlp.edu.ar/article/view/SPv05n02a04> Fecha de consulta: 12 de junio de 2021.
- HALL, E., 1986. *The Pharaoh Smites His Enemies. A Comparative Study*. Deutscher Kunstverlag, Múnich.
- HARTWIG, M., 2004. *Tomb Painting and Identity in Ancient Thebes, 1419-1372 BCE*. Monumenta Aegyptiaca X. Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, Brepols, Turnhout.
- HEALY, M., 1993. *The Warrior Pharaoh. Ramesses II and the Battle of Qadesh*. Osprey Publishing Ltd., Oxford.
- HERMAN, A., 1938. *Die ägyptische Königsnovelle*. Verlag J. J. Augustin, Hamburgo.
- HORNUNG, E., 1992. *Idea into Image: Essays on Ancient Egyptian Thought*. Timken, Nueva York.
- \_\_\_\_\_. 1999 [1971]. *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. Trotta, Madrid.
- HORNUNG, E., KRAUSS, R. y WARBURTON, D. (eds.), 2006. *Ancient Egyptian Chronology*. Handbuch der Orientalistik 83. Brill, Leiden.
- IGNATOV, S., 1999. «Literature and Politics in the Time of Ramesses II: The Kadesh Inscriptions». En *Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten: Vorträge der Tagung zum Gedenken an Georges Posener, 5-10. September 1996 in Leipzig*, 87-89. Institut Français d'Archéologie Orientale, El Cairo.
- JACKSON, S., 2018. «Contrasting Representations and the Egypto-Hittite Treaty». En *Registers and Models of Communication in the Ancient Near East. Getting the Message Across*, eds. K. Keimer y G. Davis, 46-58. Routledge, Londres y Nueva York.
- KARENGA, M., 2004. *Maat* . *The Moral Ideal in Ancient Egypt. A Study in Classical African Ethnics*. Routledge, Londres y Nueva York.
- KEMP, B., 1998 [1989]. *El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*. Crítica, Barcelona.
- \_\_\_\_\_. 2006. *100 jeroglíficos. Introducción al mundo del Antiguo Egipto*. Crítica, Barcelona.
- KITCHEN, K., 1975. *Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical*, vols. I y II. Blackwell, Oxford (= KR).
- KUENTZ, CH., 1928-1934. *La bataille de Qadech: les Textes – “Poème de Pentaour” et “Bulletin de Qadech” – et les bas-reliefs*. Institut Français d'Archéologie Orientale, El Cairo.
- LAXER, J., 2009. *Empires d'hier et d'aujourd'hui*. Actes Sud, Arlés.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1987. *Antropología estructural*. Paidós, Barcelona.
- LIVERANI, M., 2003. *Relaciones internacionales en el Próximo Oriente Antiguo, 1600-1100 a.C.* Edicions Bellaterra, Barcelona.
- LOPRIENO, A., 1996. «The King's Novel». En *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, ed. A. Loprieno, 277-295. E. J. Brill, Leiden.
- LUISELLI, M., 2011. «The Ancient Egyptian Scene of 'Pharaoh Smiting His Enemies': An Attempt to Visualize Cultural Memory». En *Cultural Memory and Identity in Ancient Societies*, ed. M. Bommas, 10-25. Continuum, Londres.
- LULL GARCÍA, J., 2009. «El reino nuevo II: la época ramésida». En *El Antiguo Egipto. Sociedad, Economía, Política*, coord. J. Parra Ortiz, 389-424. Marcial Pons, Madrid.
- MASPERO, G., 2002 [1882]. *Popular Stories of Ancient Egypt*. Oxford University Press, Oxford.
- MCDERMOTT, B., 2006. *La guerra en el Antiguo Egipto*. Crítica, Barcelona.
- MORET, A., 1902. *Du caractère religieux de la Royauté Pharaonique*. Ernest Leroux, París.

- MORKOT, R., 2003. *Historical Dictionary of Ancient Egyptian Warfare*. The Scarecrow Press, Inc., Oxford.
- MORRIS, E., 2013. «Propaganda and Performance at the Dawn of the State». En *Experiencing Power, Generating Authority. Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*. University of Pennsylvania, eds. J. Hill, Ph. Jones y A. Morales, 33-64. Museum of Archaeology and Anthropology, Philadelphia.
- MUHLESTEIN, K., 2003. *Violence in the Service of Order: The Religious Framework for Sanctioned Killing in Ancient Egypt*. British Archaeological Reports International Series 2299. PhD Thesis. University of California, Los Angeles.
- MURNANE, W., 1985. *The Road to Kadesh. A Historical Interpretation of the Battle Reliefs of King Sety I at Karnak*. Studies in Ancient Oriental Civilizations 42. The Oriental Institute of the University of Chicago Press, Chicago, Illinois.
- NAVAJAS, A., 2008. «El reino nuevo egipcio. El esplendor de una civilización». En *Egipto. El culto a la muerte junto al río de la vida*, eds. J. Parra Ortiz, B. Gugel, I. Olbés y A. Navajas, 111-161. Edimat, Madrid.
- O'CONNOR, D. y SILVERMAN, D. (eds.), 1995. *Ancient Egyptian Kingship*. Probleme der Ägyptologie 9. E. J. Brill, Leiden.
- PANOFSKY, E., 1972. *Estudios sobre iconología*. Alianza, Madrid.
- PARR, P., 2015. *Excavations at Tell Nebi Mend, Syria, Volume I*. Levant Supplementary Series 16. Oxbow Books, Oxford.
- PARRA ORTIZ, J., 2016. *La vida cotidiana en el Antiguo Egipto*. El Ateneo, Buenos Aires.
- PARTRIDGE, R., 2002. *Fighting Pharaohs: Weapons and Warfare in Ancient Egypt*. Peartree Publishing, Manchester.
- PEARSON, W., 2010. «Rameses II and the Battle of Kadesh: A Miraculous Victory?». *Ancient History: Resources for Teachers*, 40 (1), 1-20.
- PEIRCE, CH., 1958. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Harvard University Press, Cambridge (= CP).
- PÉREZ LARGACHA, A., 2009. «Contexto, antecedentes y consecuencias del tratado de paz entre Hattusili III y Ramsés II. La perspectiva egipcia». *Historiae*, 6, 53-85.
- PETERS-DESTÉRACT, M., 1997. *Philae. Le domaine d'Isis*. Champolion, Éditions de Rocher, Mónaco.
- POSENER, G., 1940. *De la divinité du Pharaon*. Imprimerie Nationale, Paris.
- PRITCHARD, J. (ed.), 1969. *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. 3<sup>ra</sup> ed. rev. Princeton: Nueva York (= ANET).
- QUIRKE, S., 1994. «Translating Ma'ab». *Journal of Egyptian Archaeology*, 80, 219-231.
- REDFORD, D., 1992. *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*. Princeton University Press, Princeton.
- SALES, J. DAS C., 2017. «The Ritual Scenes of Smiting the Enemies in the Pylon of Egyptian Temples: Symbolism and Functions». En *Thinking Symbols. Interdisciplinary Studies*, eds. J. Popielska-Grzybowska y J. Iwaszczuk, 257-262. Acta Archaeologica Pultuskiensia VI. Pultusk Academy of Humanities, Pultusk.
- SERVAJEAN, F., 2008. «Duality». En *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, eds. J. Dieleman y W. Wendrich. Los Angeles. URL: <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz0013x9jp> Fecha de consulta: 10 de julio de 2020.
- \_\_\_\_\_. 2012. *Quatre études sur la bataille de Qadech*. Cahiers de l'Égypte Nilotique et Méditerranéenne 6. Université Paul Valéry (Montpellier III), Montpellier.



- SHAW, G., 2017. *War and Trade with the Pharaohs. An Archaeological Study of Ancient Egypt's Foreign Relations*. Pen & Sword Archaeology, Barnesley.
- SHINNIE, P., 1974. *Méroe. Uma civilização do Sudão*. Verbo, Lisboa.
- SIST, L., 2008. «The Importance of History in Ancient Egypt». En *Pharaonic Renaissance. Archaism and the Sense of History in Ancient Egypt*, comp. F. Tiradritti, 21-31. Museum of Fine Arts, Budapest.
- ŠLIWA, J., 1974. «Some Remarks concerning Victorious Ruler Representations in Egyptian Art». *Forschungen und Berichte*, 16, 97-117.
- SMITH, S., 1991. «A Model for Egyptian Imperialism in Nubia». *Göttingen Miszellen*, 122, 77-102.
- \_\_\_\_\_, 1997. «Ancient Egyptian Imperialism: Ideological Vision or Economic Exploitation? Reply to Askut in Nubia». *Cambridge Archaeological Journal*, 7 (12), 301-307.
- SPALINGER, A., 1981. «Consideration on the Hittite Treaty between Egypt and Hatti». *Studien zur Altägyptischen Kultur*, 9, 289-358.
- \_\_\_\_\_, 2005. *War in Ancient Egypt*. Blackwell, Londres.
- \_\_\_\_\_, 2011a. «Re-Reading Egyptian Military Reliefs». En *Ramesseid Studies in Honor of K. A. Kitchen*, eds. M. Collier y S. Snape, 475-491. Rutherford Press Limited, Bolton.
- \_\_\_\_\_, 2011b. «Königsnovelle and Performance». En *Times, Signs, and Pyramids. Studies in Honour of Miroslav Verner on the Occasion of His Seventieth Birthday*, eds. V. Callender, L. Bareš, M. Bárta, J. Janák y J. Krejčí, 351-374. Faculty of Arts of the Charles University in Prague, Prague.
- \_\_\_\_\_, 2012. «Divisions in Monumental Texts and their Images: The Issue of Kadesh and Meggido». En *All the Wisdom of the East. Studies in Near Eastern Archaeology and History in Honor of Eliezer D. Oren*, eds. M. Gruber, Sh. Ahituv, G. Lehmann y Z. Talshir, 373-393. Orbis Biblicus et Orientalis 255. Academic Press, Friburgo.
- SPALINGER, A., GOEDICKE, H. y MORSCHAUSER, S., 1985. «The Battle of Kadesh». En *Perspectives on the Battle of Kadesh*, ed. H. Goedicke. Halgo, Inc., Baltimore, Maryland.
- STARKE, F., 2006. «Los hititas y su imperio. Constitución, federalismo y pensamiento político». *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental «Dr. Abraham Rossenvasser»*, 13, 189-303.
- TEFNIN, R., 1980. «Image, écriture, récit: à propos des représentations égyptiennes de la bataille de Qadesh». *Annales d'Histoire de l'Art de d'Archéologie*, 2, 7-24.
- \_\_\_\_\_, 1984. «Discours et iconicité dans l'art égyptien». *Göttinger Miszellen*, 79, 55-71.
- \_\_\_\_\_, 1986. «La perception de la différence en Egypte pharaonique». *Civilizations*, 35 (1), 39-56.
- \_\_\_\_\_, 1992. «Les yeux et les oreilles du Roi». En *L'atelier de l'orfèvre: mélanges offerts à Philippe Derchain*, eds. M. Bronze y P. Talon, 147-156. Lovaina.
- TIRADRITTI, F., 2008. «Renaissance. Archaism. The Sense of History». En *Pharaonic Renaissance. Archaism and the Sense of History in Ancient Egypt*, comp. F. Tiradritti, 17-19. Museum of Fine Arts, Budapest.
- VERNUS, P., 2010-2011. «Comment l'élite se donne à voir dans le programme décoratif de ses chapelles funéraires. Stratégie d'épure, stratégie d'appoggiature et le frémissement du littéraire». En *Élites et pouvoir en l'Égypte ancienne*, ed. J. C. Moreno García, 67-115. CRIPEL 28. Villeneuve d'Ascq: Université Charles-de-Gaulle Lille 3, Villeneuve d'Ascq.
- \_\_\_\_\_, 2011. «Los barbechos del demiurgo y la soberanía del faraón. El concepto de "imperio" y las latencias de la creación». En *El Estado en el Mediterráneo antiguo. Egipto, Grecia, Roma*, comps. M. Campagno, J. Gallego y C. García Mac Gaw, 13-43. Programa de Estudios sobre las Formas de Sociedad y las Configuraciones Estatales de la Antigüedad 7.

Buenos Aires: Miño y Dávila, Buenos Aires.

WILDUNG, D., 1982. «Neunbogen». En *Lexikon der Ägyptologie* (= *LÄ*), vol. IV, eds. W. Helck y E. Otto, 472-473. Otto Harraszowitz, Wiesbaden, cols.

\_\_\_\_\_. 2008. «Continuity». En *Pharaonic Renaissance. Archaism and the Sense of History in Ancient Egypt*, comp. F. Tiradritti, 33-35. Museum of Fine Arts, Budapest.

WRESZINSKI, W., 1935. *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte*, vol. 2. J. C. Hinrichs, Leipzig.

YOMAHA, S., 2007. «Una propuesta metodológica para el análisis de la epigrafía egipcia». En *Estudios Interdisciplinarios de Historia Antigua I*, comps. C. Ames y M. Sagristani, 179-194. Encuentro Grupo Editor, Córdoba-Argentina.

YOUSSEF, A., LEBLANC, CH. y MAHER, M., 1977. *Le Ramesseum IV. Les batailles de Tounip et de Dapour*. Centre d'Étude et de la Documentation sur l'Ancienne Égypte, El Cairo.

ZINGARELLI, A., 2003. «El poder del faraón en los confines del Estado». En *Signos en el tiempo y rastros en la tierra. III Jornadas de Arqueología e Historia de las Regiones Pampeana y Patagónica*, eds. M. Ramos y E. Néspolo, 337-345. Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Luján.