

## Ideología étnica durante el período amarniano: ¿límite o contacto con la otredad?

Héctor Horacio Gerván\*; Ariel Oliva\*; Victoria Romero\*

\* Universidad Nacional de Córdoba  
Argentina

[hectorg666@hotmail.com](mailto:hectorg666@hotmail.com); [ariel\\_m\\_o@hotmail.com](mailto:ariel_m_o@hotmail.com); [romero.victoria@live.com.ar](mailto:romero.victoria@live.com.ar)

**Cita sugerida:** Gerván, H.; Oliva, A.; Romero, V. (2014). Ideología étnica durante el período amarniano: ¿límite o contacto con la otredad?. *Sociedades Precapitalistas*, 3 (2). Recuperado de:  
<http://www.sociedadesprecapitalistas.fahce.unlp.edu.ar/article/view/4575>

### Resumen

Durante el Reino Nuevo se produjo una ampliación de las fronteras, una fuerte centralización y estabilidad interna, por lo cual es insoslayable resaltar al respecto el control por parte de la monarquía de los territorios conquistados y el mantenimiento de su posición en el Levante mediterráneo frente a la presión de mitanios e hititas. Particularmente, nos centraremos en el período amarniano, que tradicionalmente ha tenido una visión peyorativa basada en el supuesto de la 'incapacidad' real de intervención en asuntos políticos, como así también las grandes 'dificultades' en mantener el efectivo dominio del territorio. Sin embargo, diversos fueron los mecanismos de legitimación desarrollados por el poder regio en este contexto. Centrándonos en la postura fenomenológico-hermenéutica del historiador de las religiones rumano Mircea Eliade (1957) y basándonos también en los aportes de Fredrik Barth (1976), Jan Assmann (2005) y Pascal Vernus (2011), será nuestro objetivo analizar las implicaciones simbólico-religiosas de la concepción egipcia de los pueblos extranjeros y de las interacciones políticas con ellos bajo el período de gobierno de Akhenatón.

**Palabras Claves:** Extranjeros, Grupos Étnicos, Otredad, Contacto, Límite.

### Ethnic Ideology during the Amarna Period: Limit or Contact with Otherness?

#### Abstract

During the New Kingdom there was an expansion of the boundaries, a strong centralization and internal stability, which is undeniable highlight about control by the monarchy of the conquered territories and maintaining its position in the Levant against pressure from Mittani and Hittites. In particular, we will focus on Amarna period, which has traditionally had a pejorative vision based on the assumption of the royal 'inability' to intervene in political affairs, as well as the great 'difficulties' in maintaining effective control of the territory. However, several mechanisms were developed by legitimizing royal power in this context. Focusing on the phenomenological-hermeneutic stance from Romanian historian of religion Mircea Eliade (1957) and also based on the contributions of Fredrik Barth (1976), Jan Assmann (2005) and Pascal Vernus (2011), our goal is to analyze the Egyptian symbolic-religious interpretation from conception of foreign peoples and political interactions with them under the term of office of Akhenaten.

**Keywords:** Foreigners, Ethnic Groups, Otherness, Contact, Limit.



## 1. Introducción

En las antiguas sociedades del discurso mítico, como la egipcia, el sentido e interpretación del mundo se vinculaba con el plano cósmico y los símbolos religiosos contribuían a la reproducción del orden social. Acorde con esto, el historiador de las religiones rumano Mircea Eliade, en su interpretación fenomenológico-hermenéutica de la experiencia religiosa<sup>2</sup>, ha fundamentado en su obra *Le sacré et le profane* (1957) la equiparación de los ataques de pueblos extranjeros, devenidos en partes formativas del Caos, con el accionar de las fuerzas negativas a las que el demiurgo tuvo que enfrentarse *ab origine* en su gesta creadora del Cosmos (Eliade, 1992 [1957]: 47). Si nos restringimos al caso especial del Antiguo Egipto, esta divinidad<sup>3</sup> estableció *maat*, entendida como “(...) 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)<sup>4</sup>. Según la ideología de la realeza divina, el monarca ha quedado, en tanto intermediario entre hombres y dioses, como el encargado del mantenimiento del orden sobre el Caos, de *maat* (Daneri de Rodrigo, 2009: 157); por lo tanto, el faraón era ciertamente la única fuente de autoridad (Frankfort, 1976: 76ss).

Sostenemos que estas consideraciones jugaban un papel crucial en el plano simbólico de legitimación del poder regio y en la constitución de los procesos identitarios dentro del ámbito mítico-discursivo, en su proyección en el campo social<sup>5</sup>. Esto desarrolló un papel peculiarmente importante a lo largo del Reino Nuevo (dinastías XVIII-XX, 1539-1077 a.C.)<sup>6</sup> dada la gran expansión territorial de las fronteras<sup>7</sup> y la característica política exterior de los faraones. Sin embargo, esto trajo aparejado un cambio en la concepción de lo extranjero, que:

“ya no es entendido simplemente como elemento del caos y simbólicamente apartado, sino que se le ve como el otro que puede aparecer como adversario o como compañero (...) La visión del mundo del Reino Nuevo es ecuménica: ya no se piensa en los términos del cosmos egipcio y el caos exterior, sino que pretende la idea del mundo creado por el dios sol y habitado por muchos pueblos” (Assmann, 2005: 252)<sup>8</sup>.

Del lapso cronológico considerado, nos ocuparemos especialmente del período de reforma amarniana<sup>9</sup>, cuya principal figura e iniciador es el faraón Amenhotep IV/Akhenatón (1353-1336 a.C.), dados los fuertes debates historiográficos desarrollados alrededor de las características de la política exterior de este monarca<sup>10</sup>. Tomando como central el modelo interpretativo del antropólogo social Fredrik Barth y la categoría de análisis *grupo étnico*, será nuestro objetivo analizar las implicaciones simbólico-religiosas de la concepción egipcia

de los pueblos extranjeros y de las interacciones políticas con ellos bajo el período de gobierno de este monarca<sup>11</sup>.

## 2. Algunas consideraciones sobre la etnicidad en el Antiguo Egipto

Los conceptos *etnia* y *etnicidad* han generado diversos debates en el ámbito académico. Hasta fines de la década del sesenta se veía a los *grupos étnicos* como sistemas aislados y cuyos miembros se diferenciaban de los ‘otros’ al ser portadores de valores y códigos de comunicación comunes a partir, según lo ha expresado Mu-Chou Poo (2005: 7), de un mito de origen compartido. Charlotte Booth (2005: 6) agrega, además, que todo fenómeno cultural es, en esencia, una relación social entre individuos que se consideran a sí mismos diferentes a los demás, categoría ésta que puede ser cambiante, algo difícil de detectar en los registros arqueológicos.

Hablar de extranjeros supone referirse a la presencia de los componentes *nosotros* y *ellos* que articulan el sentido de *identidad*, entendiendo esta categoría como el conjunto de factores subjetivos y objetivos que provee a individuos y grupos dentro de la misma cultura de un sentido de vida, como un complejo generado social e históricamente, e imbricado en el plano de las representaciones simbólicas colectivas (De Bernardi, 2007: 23). En este sentido, podemos agregar la postura de Richard Jenkins (1996: 3-4) según la cual la identidad es un concepto dual articulado a partir del par similitud/diferencia. Ahora bien, ¿qué sucede si este par es perceptible al interior de una misma sociedad, reconociendo dentro de ella un ‘nosotros’ y un ‘ellos’? Dado que, como sabemos, en su variante expansión territorial, el reino egipcio abarcó diferentes culturas y lenguas, es decir diferentes etnias, John Baines (1996: 361) ha sostenido que es dificultoso hablar de una “etnia egipcia”. Si no es correcto, entonces, hablar de una etnia egipcia, en el sentido de que no podemos establecer una relación directa entre *todos* los habitantes del país del Nilo con una *única* cultura, proponemos la existencia de grupos étnicos en el área de influencia del reino, i.e. en el interior y exterior de las fronteras, en el sentido barthiano del término<sup>12</sup>. Sí hubo una cultura egipcia con personas adscriptas a ella, conviviendo con otras manifestaciones culturales; ésta nos ha llegado a través de las diferentes fuentes que, surgidas del accionar del aparato estatal, tienen carácter de oficiales. Proponemos, entonces, el uso restringido de las expresiones ‘etnia egipcia’ o “grupo étnico egipcio” en este sentido oficial<sup>13</sup>, de estar referida a las expresiones socio-culturales de, al menos, quienes conformaban la maquinaria gubernativa y sus diferentes expresiones<sup>14</sup>.

El antropólogo social Fredrik Barth, de nacionalidad noruega, representó un giro en los estudios sobre identidad y etnicidad. En su obra *Ethnic Groups and Boundaries. The Social*

*Organization of Culture Difference* (1969), el autor postula la necesidad de replantear la noción de grupo étnico que se ha manejado hasta fines de la década del sesenta. Dicha definición tradicional ha cimentado sus bases sobre cuatro supuestos considerados universales a la hora de especificar qué es un grupo étnico:

- “1) En gran medida se autopropetúa biológicamente;
- 2) Comparte valores culturales fundamentales realizados con [sic] unidad manifiesta en formas culturales;
- 3) Integra un campo de comunicación e interacción;
- 4) Cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden” (Barth, 1976 [1969]: 11).

La primera crítica que realiza es que tal exposición nos impide ver el fenómeno de los grupos étnicos como un conjunto complejo y dinámico, y el lugar que ocupan en las sociedades. Además, dicha formulación clásica presupone una opinión preconcebida, que dificulta la comprensión de los grupos en sí y reduce las posibilidades de explicar el fenómeno de la diversidad cultural.

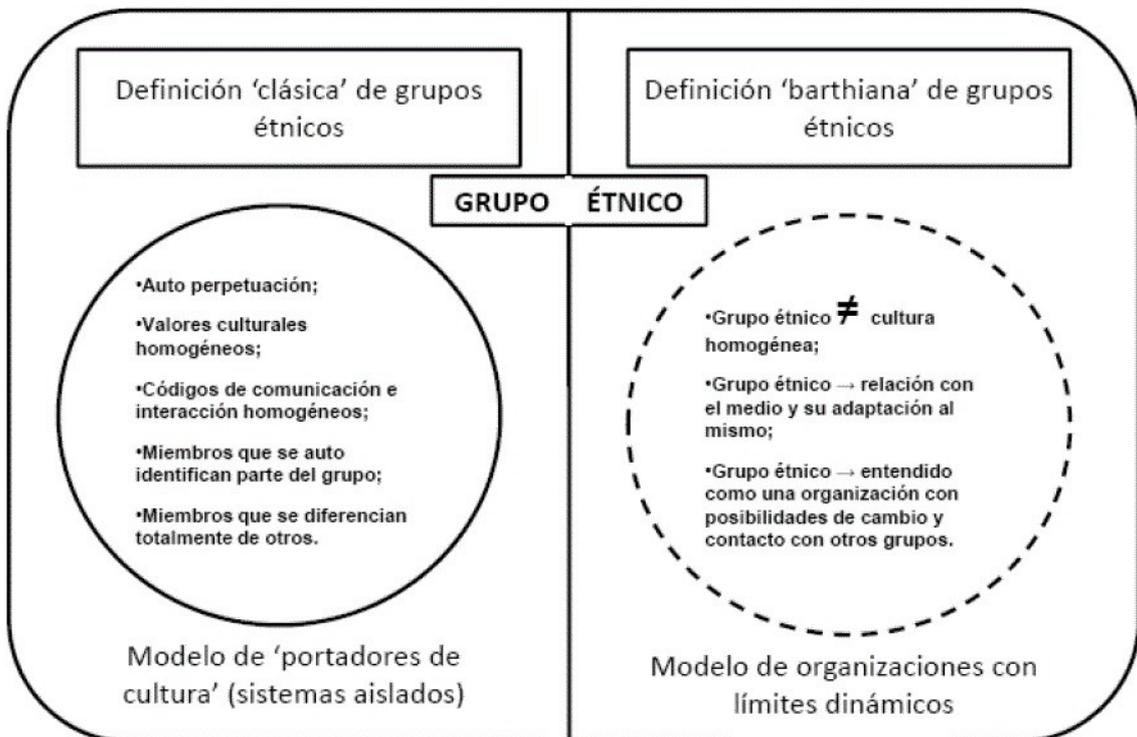


FIGURA 1. Modelos explicativos del concepto de grupos étnicos

Otro punto puesto en discusión por el autor se relaciona con la autoadscripción y adscripción por otros. Aunque los miembros de un grupo integran una organización con categorías étnicas particulares, éstas sólo constituyen la estructura de un edificio que puede contener diferentes contenidos, pero ello no significa que dichos contenidos sean uniformes. Los rasgos que presentan límites de las unidades étnicas no son inamovibles, sino que pueden cambiar y transformar las características culturales de los miembros. No obstante, la dicotomía miembros/extraños posibilita la diferenciación frente a otros grupos. Según sus propias palabras: “hacemos particular hincapié en el hecho de que los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos” (Barth, 1976 [1969]: 10-11).

Uno de los objetivos de Barth en su obra es prestar atención sobre la constitución de los grupos étnicos y la naturaleza de los límites entre éstos. En relación con el segundo punto, podemos observar dos situaciones al estudiar los grupos étnicos: “La identificación de otra persona como miembro del mismo grupo entraña una coparticipación de criterios de valoración y juicio (...) [y, por] otro lado, la dicotomía que convierte los otros en extraños y en miembros de otro grupo étnico, supone un reconocimiento de las limitaciones para llegar a un entendimiento recíproco” (Barth, 1976 [1969]: 17-18). En este sentido, la conservación de los grupos étnicos tiene implícito tanto la importancia de mantener y resaltar las diferencias culturales, como también la necesidad de interacción entre individuos de unidades étnicas diferentes, quienes reducen en este proceso sus diferencias para un mejor entendimiento. Llegados a este punto, al referirnos a relaciones interétnicas, nos hallamos ante dos formas sociales particulares: una interacción y un acuerdo entre grupos diferentes en torno a códigos y valores comunes que posibilitan el contacto; por otra parte, un conjunto de sanciones en cuanto a aquellos aspectos que quedaron fuera de la interacción y que exceden el ámbito comunicacional interétnico.

Seleccionamos este concepto así planteado por Barth porque nos permite aprehender la categoría de grupos étnicos desde los mismos actores sociales que los conforman, dejando atrás la visión tradicional que es reduccionista y nos impide pensar la diversidad étnica.

### **3. La otredad como manifestación del Caos**

Siguiendo con lo expuesto en la introducción, desde la dinastía XVIII se hicieron abundantes las expresiones referentes a la prolongación del dominio del faraón de carácter universal<sup>15</sup>, en el sentido de que él es el único al que el demiurgo ha confiado la continuación de su obra de completar y mantener el “orden” en el mundo terrestre; por ejemplo:



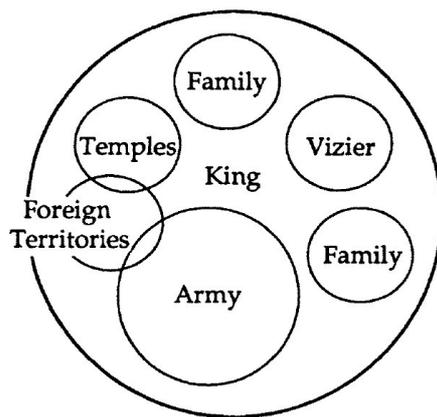


FIGURA 2. Modelo de organización del gobierno egipcio bajo Akhenatón<sup>23</sup>

El imperialismo religioso de Akhenatón se asentó en la tradicional estrategia de expansión territorial con el objetivo de incrementar las fuentes para la captación de ingresos con los cuales solventar el andamiaje imperial por él organizado (Yomaha, 2004: 104), una de cuyas características era el control directo mediante la manipulación de sus funcionarios. Dada su necesidad de disciplinar a la sociedad a partir de la demostración de su capacidad de captación, control y distribución de los recursos, el ritual del otorgamiento de recompensas en la Ventana de Aparición, de acuerdo con las conclusiones de Silvana Yomaha (2004: 352ss), no sólo ensalzaba la imagen de Akhenatón, sino que contenía un objetivo de tipo *pedagógico* en tanto la recompensa, o más precisamente los méritos por los que se llegaron a ella, se constituían en un ejemplo a seguir por los demás funcionarios. La decoración parietal de las tumbas privadas que dan cuenta de dicho ritual, muestra la importancia del circuito de intercambio de bienes y favores regios por los servicios prestados.



FIGURA 3. Detalles de la tumba TA7 de Parennefer<sup>24</sup>

Pertenciente al grupo sur de la necrópolis de el-Amarna, en la tumba TA7 de Parennefer se puede apreciar, en la pared oeste, lado oeste del vestíbulo, la escena de su recompensa por el rey y la reina en la Ventana de Aparición.

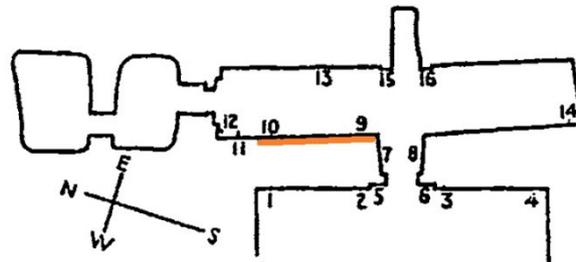


FIGURA 4. Localización de la escena de la Ventana de Aparición en TA7<sup>25</sup>

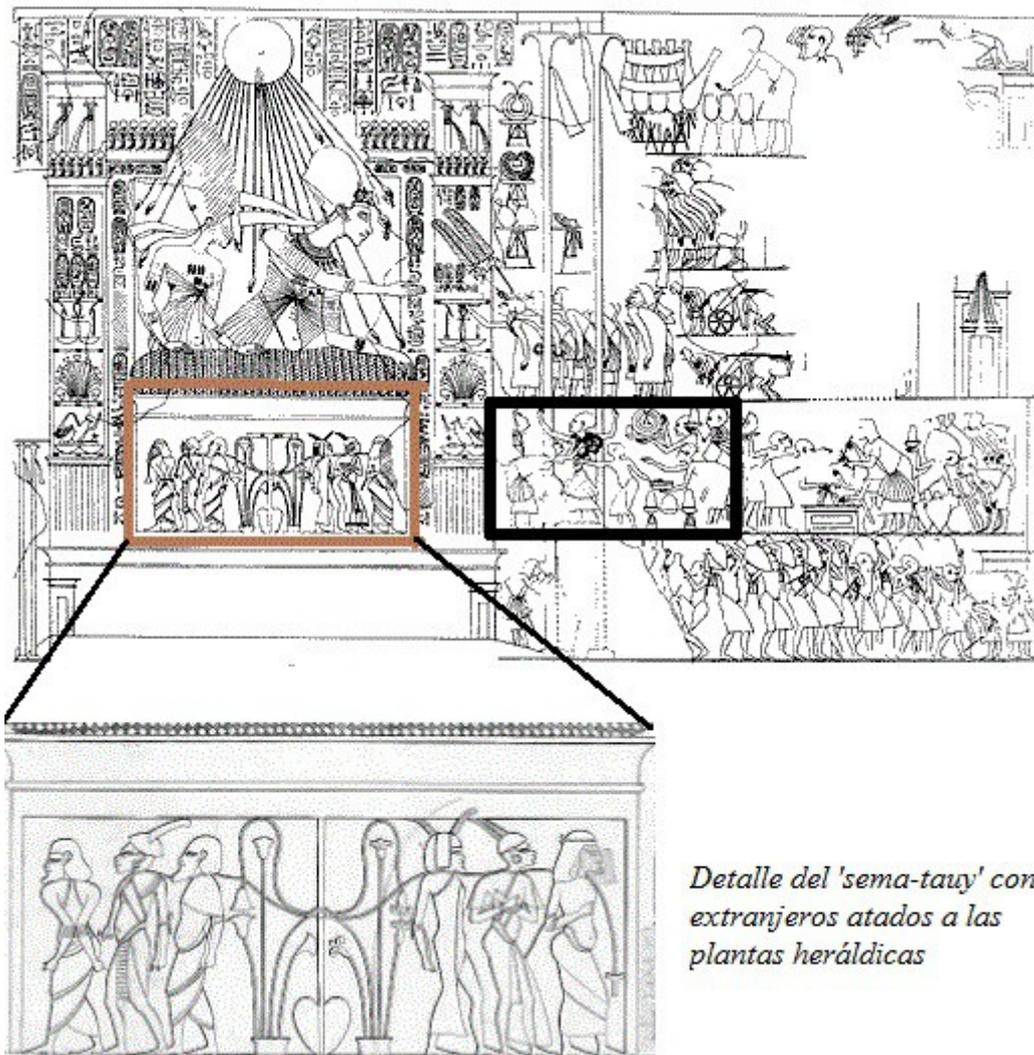


FIGURA 5. Escena de la Ventana de Aparición en TA7<sup>26</sup>

Tal como podemos apreciar en la figura 5, el disco solar enmarca toda la escena, por encima de la Ventana de Aparición y con los rayos tocando los cuerpos de Akhenatón (portando la corona azul de guerra<sup>27</sup>) y Nefertiti, marcando así la relación directa entre ellos y la deidad, tal como remarca el Himno a Atón: “(...) No existe ningún otro que te conozca, salvo tu hijo Nefer-kheperw-Ra Wa-en-Ra (...)” (Rosenvasser, 1973: 37)<sup>28</sup>. En la representación de la ritualización de la entrega de recompensa, a la manera de un microcosmos en el que se encuentran presentes los distintos niveles sociales (Yomaha, 2004: 354), si centramos nuestra atención en el primer sub-registro horizontal de la escena, podemos ver que está presente una delegación de extranjeros (nubios y asirios) con jarras sobre taburetes delante de ellos, acorde con la necesidad del faraón de mostrar su poder efectivo respecto de los territorios circundantes, representados aquellos en situación de inferioridad y como espectadores de la ceremonia, y en su calidad de habitantes de tierras emplazadas bajo los rayos de Atón, situación presente en el citado Himno: “Tu amanecer es bello en el horizonte del cielo, ¡Oh Atón viviente, iniciador de la vida!” (Rosenvasser, 1973: 33), “(...) Todos los ojos te contemplan por igual, en tanto eres el Disco del día sobre la tierra (...)” (Rosenvasser, 1973: 37). De este modo, en la escena se comprueba el sostenimiento de esa visión ecuménica, aunque no simétrica, del mundo, característica del Reino Nuevo y mencionada *ut supra*.

Sin embargo, si observamos la base de la Ventana de Aparición, vemos el símbolo unificador de la monarquía, el smA-tAwy , literalmente “unión de las Dos Tierras”<sup>29</sup>, formado por el enlazamiento de las plantas heráldicas loto y papiro, Alto Egipto y Bajo Egipto respectivamente, alrededor de una tráquea en cuya parte inferior aparecen los pulmones (en conjunto: ). Este símbolo era un invariante en la iconografía egipcia, estando, en sus versiones más comunes, las plantas heráldicas enlazadas por dos figuras del dios Hapy o, como se puede apreciar en la figura 6, por Horus y Seth. Sin embargo, en el contexto de la reforma amarniana, la presencia de estas divinidades perdió todo sentido, por lo que en la escena de TA7, y en concordancia con la ideología imperialista del Reino Nuevo, vemos al loto y al papiro enlazados por seis individuos extranjeros atados por el cuello o los brazos, en una casi perfecta simetría axial alrededor de la tráquea. De acuerdo a sus atuendos y peinados, podemos reconocer, de izquierda a derecha, un asirio, un nubio, un semita, un *shasu*<sup>30</sup>, otro nubio y otro asirio (Booth, 2005: *passim*). La posición en la que se encuentran se asemeja al jeroglífico <sup>31</sup> que funcionaba como determinativo para los vocablos *enemigo*  xfty (Faulkner, 2002 [1962]: 190) y *rebelde*  sbi (Faulkner, 2002 [1962]: 220)<sup>32</sup>. Por lo tanto, esta representación simbólica nos muestra a los

extranjeros  (Faulkner, 2002 [1962]: 195)<sup>33</sup> como las fuerzas negativas del Caos.

En síntesis, observamos en la escena una concepción dual de los extranjeros (ecumenismo no simétrico y sometimiento) que, sostenemos, no son mutuamente excluyentes, sino que ambas son parte constitutivas del andamiaje ideológico del imperialismo amarniano. Mientras que, por un lado, da cuenta de la visión totalizante y abarcativa de los rayos del Atón, por el otro, pone de manifiesto la continuidad del discurso político monárquico que ensalzaba las bases del poder regio<sup>34</sup>.

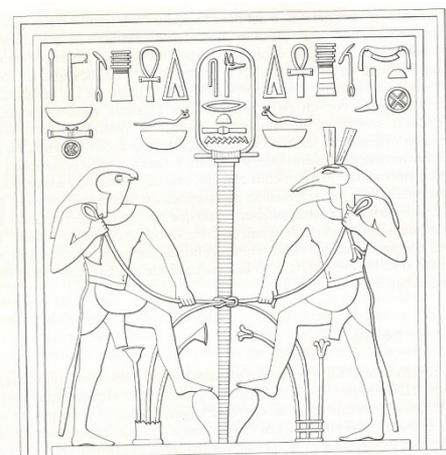


FIGURA 6: smA-tAwy. Templo funerario de Sesostris <sup>35</sup>

#### 4. La otredad como contacto

Como ya dijéramos anteriormente, en el análisis o estudio de la identidad étnica, uno de los aspectos o dimensiones más importantes es la coexistencia de los componentes *nosotros* y *ellos* (Rodríguez González, 2006: 32). En esta sección nos enfocaremos en aquellos contactos pacíficos entre el Estado egipcio y los pueblos extranjeros, precisamente en cómo por medio de estos contactos se estableció una diferenciación étnica que, complementariamente a la idea de la oposición y el conflicto desarrollada *ut supra*, le permitió a estas sociedades una mutua aceptación y compromiso con el otro. Sin embargo, no debemos perder de vista la asimetría en la concepción del poder propia del Egipto amarniano. Es necesario entonces “comprender cómo una sociedad concibe su propia identidad frente a la alteridad o **valorización del otro**<sup>36</sup>, es decir, de qué manera la identidad es inseparable de la otredad, en tanto proceso de alterización” (Rodríguez González, 2006: 33).

Durante el periodo considerado para este abordaje, se establecieron contactos interétnicos entre el Estado egipcio bajo Akhenatón y los estados y pueblos del Cercano Oriente mesopotámico y levantino. Estas prácticas quedaron muy bien documentadas gracias a las cartas conservadas de el-Amarna, un nutrido archivo de correspondencia diplomática. Son tablillas cuneiformes, escritas principalmente en acadio, la lengua franca y diplomática internacional en este periodo histórico<sup>37</sup>, que fueron descubiertas por campesinos egipcios de la zona a fines del siglo XIX, durante excavaciones clandestinas realizadas en la ciudad en ruinas (Campbell, 1960: 2-5). Esta correspondencia fue

“llevada a cabo entre la administración egipcia y sus representantes en regiones como el corredor levantino. El archivo completo incluye correspondencia del reinado precedente, es decir, de Amenhotep III, con más de trescientas cartas de tenor diplomático, aunque existen algunas que son de carácter literario y didáctico. Desde un punto de vista histórico y cronológico, las tablillas arrojaron luz sobre las relaciones de Egipto con Mitanni, Asiria, los Hititas de Anatolia, Siria, el Levante y hasta la isla de Chipre (Alashiya)” (López Saco, 2009: 2).

Es importante tener en cuenta que dichas misivas no contienen fechas ni referencias cronológicas, debido a que no existía de momento un único calendario y por otra parte no era una necesidad imperiosa. Por tal motivo se vuelve complicado para los especialistas establecer una correspondencia clara y precisa sobre la pertenencia de una carta a un determinado reinado faraónico y/o levantino.

Entrando ya en la interpretación de las cartas de el-Amarna, iniciaremos observando la forma en que comienzan las misivas, es decir, cómo se presentan el emisor y el receptor. La tablilla EA 35<sup>38</sup> corresponde a un mensaje enviado por el rey de Alashiya (Nicosia, en la isla de Chipre), cuya identificación personal se desconoce, al faraón egipcio, Amenhotep III o quizá Akhenatón (Hanson, 2009: 11). En ella el emisor se dirige al faraón como su hermano, *como un par*, un igual en condición<sup>39</sup>:

“Mensaje al rey de Egipto, mi hermano. Así habla el soberano de Alashiya, tu hermano: todo va bien conmigo. Con mis casas, mi esposa, mis hijos, hombres principales, caballos, mis carros, y todo en mi tierra está bien. Que mi hermano pueda estar bien. Con sus casas, esposas, hijos, sus hombres principales, caballos, sus carros, y todo en sus tierras, pueda estar adecuadamente. Mi hermano, observa, he enviado a mi mensajero con tu heraldo hacia ti en Egipto” (Hanson, 2009: 11-12).

Vemos el mismo tipo de reconocimiento en la tablilla EA 30<sup>40</sup> en donde Burnaburiash II de Babilonia<sup>41</sup> se dirige a Akhenatón:

“Dicho a Nibhurreya<sup>42</sup>, el rey de Eg[ipto], mi [hermano]: Así (habla) Burna-Buriyash, rey de Karad[un]iyash, tu hermano: Todo va bien para mí. Para ti, para tu casa, para tus mujeres, tus hijos, tu país, tus gr[a]ndes, tus caballos, tus carros, ¡que vaya todo muy bien!” (Serrano Delgado, 1993: 125).

De la misma manera, en EA 31<sup>43</sup>, Tuisheratta<sup>44</sup>, rey de Mittanni, cuando se dirige a su receptor Amenhotep III, trata a éste como un hermano, manteniendo un reconocimiento de “igualdad”:

“Di[cho] a Nibmuareya, [rey de Egipto], mi hermano: Así (habla) Tuisheratta, rey de Mittanni, tu hermano: Todo va bien para mí. Que todo vaya bien para ti. Que todo vaya bien para Kelu-Heba, para tu casa, tus mujeres, para tus hijos, para tus grandes, para tus guerreros, para tus caballos, para tus carros, en tu país, ¡que todo vaya muy bien!” (Serrano Delgado, 1993: 125).

Consideremos ahora la carta enviada por Rib-Hadda, soberano de Biblos, al rey de Egipto (Hanson, 2009: 20-21). En EA 79<sup>45</sup>, Rib-Hadda solicita al faraón asistencia frente a una situación de revuelta en sus territorios. La misma comienza así:

“Rib-Hadda dice a su señor, el Rey de Tierras, el Gran Rey, el Rey de la Batalla: pueda la Señora de Gubla<sup>46</sup> conceder gran poder al soberano, mi señor. A los pies de mi señor, mi Sol, me postro siete veces y otras siete. (...) Escuche mi señor las palabras de su sirviente (...)” (Hanson, 2009: 21).

En una situación de igual sumisión se ubica la misiva EA 244<sup>47</sup>, de Biridiya de Megiddo<sup>48</sup> al faraón, probablemente Amenhotep III (Hanson, 2009: 24-25):

“Al rey, mi señor y mi sol, digo esto: así habla Biridiya, el fiel sirviente del rey. A los pies del rey, de mi señor y de mi sol siete veces y otras siete me postro. Sea el soberano, mi señor, puesto sobre aviso (...)” (Hanson, 2009: 25).

Ambas cartas reflejan la situación de conflictividad en el Cercano Oriente de aquella época y, más aún, la relación asimétrica entre Egipto y sus Estados vasallos.

Podemos comprobar en estos extractos que, tanto así sea una relación de “igualdad” o una relación de sumisión, se establece un contacto diplomático y socialmente aceptado. En ninguno de estos casos podemos inferir una situación de absoluta enemistad entre los componentes *nosotros* y *ellos*<sup>49</sup>, desde el punto de vista del aparato estatal egipcio. Como bien plantea Rodríguez González (2006: 33): “El medio por el cual los miembros de grupos (étnicos) diferentes definen el ámbito y el alcance de sus relaciones recíprocas en situaciones de contacto, podemos definirlo como **confín étnico o frontera étnica**”<sup>50</sup>. Ambos

términos se corresponden con la tesis sostenida por Barth (1976 [1969]: 15-17)<sup>51</sup> al plantear cómo los grupos étnicos constituyen una forma de organización social, en tanto que utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con el propósito de la interacción y el contacto.

Cada grupo étnico, en este caso representado por los emisores y receptores de las cartas de el-Amarna, se configura a sí mismo al establecerse en una relación con el otro. Tanto si se categorizan como hermano o sirviente, estos sujetos establecen un contacto directo con el otro, dejando de lado los aspectos hostiles de la otredad, en donde se representa al extranjero como la personificación ya descrita de las fuerzas negativas del Caos que se contraponen al Cosmos egipcio. Retomando la idea de Assmann (2005: 252) mencionada al comienzo de este trabajo, en el Reino Nuevo ya no se piensa únicamente en aquellos términos de Cosmos egipcio y Caos exterior, sino que a partir de este momento toma fuerza la idea de un mundo creado por el dios Atón y habitado por muchos pueblos, quienes entrarán en mutua relación, complejizando y dinamizando la concepción de lo extranjero. Sostenemos, de este modo, que la caracterización hostil pervivía debido a que formaba parte del aparato ideológico y de la asimetría inherente a la monarquía egipcia<sup>52</sup>.

En EA 367<sup>53</sup> el faraón, quizá Amenhotep III, se dirige a Endaruta<sup>54</sup> de Akshapa<sup>55</sup>. Más allá de que el monarca egipcio se presenta poderoso y alude a un castigo y muerte para sus oponentes, en ningún momento trata a la otredad como enemiga, sino más bien como vasalla. Aconseja a su servidor, el gobernante de Akshapa, para que al hacer éste lo correcto y necesario, se mantenga la paz y la amistad entre ambos pueblos. Por lo tanto constituye un ejemplo claro de la posibilidad que plantea la óptica barthiana de que los confines étnicos no son fijos sino que pueden ser manipulados, redibujados, borrados o consolidados (Rodríguez González: 2006: 33). Esto es así en tanto que de no cumplir con lo solicitado por el faraón, se rompería esa relación mutua de amistad, asociando al 'otro' como potencial Caos y, por ende, enemigo del Estado:

“Para Endaruta, el gobernante de Akshapa, digo: así comentó el rey. Él le envía esta tablilla para decirle que esté en guardia, custodie el sitio del rey donde se encuentra. Observe, el soberano le envía a Hanni<sup>56</sup>, el hijo de Maireya, el asistente del rey en Canaán<sup>57</sup>. Preste mucha atención a todo lo que él le diga, de modo que el rey no encuentre faltas en usted. Preste mucha atención a todo lo que le diga y llévelo a cabo cuidadosamente. ¡Y esté en guardia! ¡Manténgase en guardia! No sea negligente. Y prepare para los arqueros muchos alimentos y vino, y en abundancia de todo lo demás. De hecho, él le alcanzará muy rápidamente, y decapitará a los enemigos del soberano. Y sepa que el rey es fuerte como el

sol en el cielo. Sus soldados y sus carros son numerosos y están en buenas condiciones” (Hanson, 2009: 42-43).

Es notable cómo las relaciones interestatales se basan en mecanismos recíprocos, en los que, parafraseando a José M. Galán (2009: 378), la autoridad egipcia seguía siendo respetada e influyente —a pesar de las presiones hititas en la región sirio-palestina—, lo cual nos lleva a destacar la ausencia del tratamiento protocolar de “hermano” por parte del rey en la carta recién mencionada. De este modo, recordando el modelo de las esferas de influencias propuesto por Cruz-Uribe para el caso amarniano (figura 2), tal tratamiento no denota un isomorfismo, esto es, no expresa una equivalencia entre los emisores de las cartas EA 30, 31 y 35 citadas y el rey egipcio, aunque su empleo manifiesta un acercamiento entre ambas partes.

En palabras de Rodríguez González (2006: 48): “Las fronteras étnicas fueron permeables, generadas por los constantes pasajes y filtración de grupos étnicos”. Queda claro entonces cómo no sólo se pensó al extranjero, al *otro*, como enemigo y fuerza del Caos, sino que se podía asociar al mundo creado por el demiurgo, donde los contactos interétnicos se caracterizaron por ser fluidos, generando al interior mismo del Estado un proceso de construcción étnico-identitario (Rodríguez González, 2006: 47).

Creemos más que oportuna la tesis de este autor, a la cual adscribimos, cuando plantea que:

“Es importante considerar que la identidad étnica no es una entidad, sino una serie de procesos complejos que tienen lugar en el devenir temporal, donde los individuos construyen, a partir de ciertos acontecimientos, las continuidades entre los antepasados y sus descendientes en tanto grupo, generalmente **en un contexto social más amplio donde caben otros grupos étnicos**”<sup>58</sup> (Rodríguez González, 2006: 33).

## 5. Consideraciones finales

Los aportes teóricos que nos brinda el campo de la antropología social a partir de la obra de Fredrik Barth, creemos, son fundamentales para el estudio de la etnicidad y los *límites* entre los grupos étnicos. Su postura principal nos ofrece las herramientas básicas para realizar el análisis de las fuentes del período. Las consideradas a lo largo de estas páginas corresponden a dos tipos diferenciados de contextos de producción y circulación. Las representaciones iconográficas del smA-tAwy en la Ventana de Aparición responden a las necesidades de la política interior<sup>59</sup> y, por ende, a la elaboración de un discurso simbólico de afirmación y demostración del poder regio en este momento crítico de la reforma atoniana

(tomando un papel importante la construcción de un *nosotros*, de un sentido de pertenencia hacia el interior de la sociedad del país del Nilo<sup>60</sup>), mientras que las cartas de el-Amarna constituyen un elemento no insoslayable de la política exterior desplegada, de la cual forman parte también otros elementos constitutivos tales como el mantenimiento de asentamientos egipcios con guarniciones militares<sup>61</sup>, el emplazamiento de fortalezas<sup>62</sup> y la intervención militar ante posibles levantamientos<sup>63</sup>. Así, sostenemos que “la política de Akhenatón fue efectiva no sólo en Asia sino también en Nubia” (Gestoso Singer, 1992: 73).

Por lo tanto, a modo de respuesta de la pregunta del título de este trabajo, concluimos que un aspecto representativo de la complejidad de los grupos étnicos egipcio y los del Cercano Oriente, en su acepción barthiana, es la elaboración de la representación de la otredad según el contexto en el cual se inserta el discurso; que los límites étnicos son permeables pero las fronteras se mantienen, consideradas éstas como zonas de posible contacto y no de aislamiento mutuo. La dinámica de los contactos interétnicos está regida, por lo tanto, por las lógicas de *extraneidad e integración* (Zingarelli, s.f.: *passim*), siendo ambas complementarias y no mutuamente excluyentes. Concluimos, en síntesis, que en el período de la historia de Egipto aquí estudiado coexistieron interacciones con la otredad, tanto en forma de vínculos positivos, que consistieron en contactos no estrictamente pacíficos, y por otro lado, vínculos que significaron ‘roces’ en la política exterior amarniana.

## Notas

<sup>1</sup> Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en las II Jornadas Conjuntas Área Historia del CIFYH y Escuela de Historia “*A treinta años de democracia, los historiadores más acá y más allá de las aulas*”, organizadas por la Escuela de Historia y el Centro de Investigaciones “María Saleme de Burnichón” de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, y realizadas en la ciudad de Córdoba los días 15 y 16 de agosto de 2013. Agradecemos, por un lado, los valiosos comentarios y aportes que, en aquella oportunidad, nos brindaron la Dra. Silvana Yomaha, el Dr. Álvaro Moreno Leoni y el Lic. Agustín Moreno y, por otro, los realizados por los evaluadores anónimos convocados por esta revista.

<sup>2</sup> Para más detalles, el lector puede remitirse a Douglas (1972).

<sup>3</sup> Que varía entre las diferentes ‘teologías’ elaboradas por los diversos centros religiosos, proclamando como demiurgo a su divinidad principal. Así por ejemplo, podemos distinguir, entre otras, la Heliopolitana con el demiurgo Atum, la Menfita con Ptah y la Hermopolitana con el papel primordial de la Ogdóada. Sin embargo, un elemento común a casi todas ellas es el reconocimiento del sol como sustancia divina primera y fundante.

<sup>4</sup> Una interpretación más detallada de la noción de *maat* como idea ‘moral’ y con su relación con el estado egipcio, se puede encontrar en: Karenga (2004) y Menu (2006).

<sup>5</sup> Tal como lo ha remarcado Bartolomé Castro (1999: 233), el poder legitimador reside principalmente en el ámbito simbólico, transformándose en valores, creencias y hábitos socialmente instituidos. En este sentido, la monarquía egipcia jugaba un papel activo en la identidad personal, al estar ésta construida a partir de su integración en el orden institucional vigente.

[6](#) Utilizamos la cronología expuesta en: Hornung, Krauss & Warburton (2006: 490-495).

[7](#) Cfr. Spalinger (2005: 46-63).

[8](#) Esto, sin embargo, como veremos más adelante, no se tradujo en una desaparición de la dicotomía Cosmos/Caos, lo cual no supone necesariamente la existencia de una contradicción, sino de una complementariedad.

[9](#) Se consideran como faraones reinantes del período de el-Amarna, incluyendo la reforma y el proceso de restablecimiento del culto tradicional, a Akhenatón, Smenkhkara, Tutankhamón, Ay y Horemheb.

[10](#) Específicamente bajo Akhenatón, algunos estudiosos han sostenido el desarrollo de una política pacifista, como por ejemplo: Breasted (1912). Sin embargo, ha habido un replanteo de esta interpretación, como se puede ver en: White (1948: 91-114); Trigger (1981: 165-169); Gestoso Singer (1992).

[11](#) Incluiremos también, dentro de nuestras fuentes documentales de referencia, algunas tablillas correspondientes al archivo de el-Amarna pertenecientes al reinado de su predecesor, Amenhotep III.

[12](#) Cfr. *infra*, en esta misma sección.

[13](#) Hacemos esta aclaración para adecuar el modelo interpretativo barthiano a la ‘realidad’ del Antiguo Egipto, puesto que, originalmente, tal modelo, elaborado a partir de trabajos de campo en lugares como Irak, Sudán (Darfur), Noruega, Pakistán (Swati), Irán, Omán (Sohar), Papúa Nueva Guinea, Bali y Bután, no fue pensado originalmente para analizar el mundo antiguo. En este sentido, un estudio interesante de destacar, aunque referido a la antigüedad clásica, es: Moreno Leoni (2010). En palabras del autor: “Su aporte [i.e. el aporte del modelo barthiano] ha permitido reconocer que no hay un momento puntual de definición de la *Helenidad*. La colonización, las Guerras Médicas, los Juegos Olímpicos y la Anficiónía de Delfos constituyen momentos de definición y redefinición que tienen que ver con los mismos *límites o fronteras* por medio de los cuales los griegos se relacionaban al interior y al exterior de Hélade. El límite es una realidad flexible, cambiante y socialmente construida, lo que permite desligar a los estudios étnicos de los estudios «esencialistas» del siglo XIX y comienzos del XX con su impronta racista”. (Moreno Leoni, 2010: 169-170).

[14](#) Continuando con lo expuesto en la nota 13, el uso que aquí le damos a las expresiones “etnia egipcia” o “grupo étnico egipcio” tiene por objetivo hacer hincapié en la complejidad de los procesos identitarios egipcios que, creemos, podemos caracterizar de la siguiente manera: por un lado, los fenómenos de “localismos”, en tanto que, desde tiempos tan tempranos como el Reino Antiguo, el eje fundamental del afecto o identidad territorial fue la ciudad y, en menor medida, la provincia (Espinel, 2006: 257ss); en tanto estas jurisdicciones estén bajo el poder regio, se puede hablar de un sentimiento de pertenencia “egipcio”, puesto que éste se centra en la fidelidad al monarca y no en el espacio en que se habita (Espinel, 2006: 256-257). Por otro lado, la complejidad hace referencia también al flujo introductorio de extranjeros en la monarquía, especialmente alto en tiempos del Reino Nuevo, para los cuales su proceso de integración y asimilación a la sociedad egipcia difería según su estatus; como este tema va más allá de los objetivos de nuestro trabajo, el lector puede remitirse, por ejemplo, a Menéndez Gómez (2008). Acorde a esto, y siguiendo la postura barthiana adoptada, tales procesos de integración no supusieron el derrumbe de los “procesos conservadores de límites” (Barth, 1976 [1969]: 41).

[15](#) Esta fraseología expresa la concepción egipcia del concepto ‘imperio’ (Vernus, 2011: 20ss). Cfr. Galán (2005).

[16](#) *Urk.* IV, 1692, 5.

[17](#) *KRI* I, 20, 4.

[18](#) En su acepción empírica de ampliación de fronteras, tal como se debate y discute en: Vernus (2011: 16-20).

[19](#) Un ejemplo de esto es la introducción de deidades extranjeras al panteón egipcio. Cfr. Fuscaldo (1972 y 1976).

[20](#) Un estudio más reciente y más específico es: Gestoso Singer (2002).

[21](#) *Urk.* IV, 887, 16.

[22](#) Tesis sostenida también por James Henry Breasted (1936).

[23](#) Tomada de: Cruz-Uribe (1994: 51).

[24](#) A la izquierda, entrada de la tumba; a la derecha, detalles de la escena de la Ventana de Aparición. Fotografías de S. Yomaha, 2006.

[25](#) Tomada de: *PM* IV, 220. Cfr., además, *PM* IV, 221, (9)-(10).

[26](#) Adaptada de: Davies, 1908: pl. IV.

[27](#) Cfr. Davies (1982) y Hardwick (2003).

[28](#) El cotejo entre la representación iconográfica de TA7 y las epigráficas del Himno a Atón corresponden a un “principio de control” (Panofsky, 1972: 25), con el fin de probar su funcionalidad.

[29](#) *Wb* III, 449, 13.

[30](#) Los *shasu* (, *SAsw*) son definidos en las fuentes como nómades ubicados en el desierto al nordeste de Egipto (Lupo de Ferriol & Pereyra de Fianza, 1991: 38-39).

[31](#) A13 en la lista de Alan Gardiner.

[32](#) Cfr. Wilkinson (2011 [1992]: 31).

[33](#) El mismo vocablo, pero escrito como , hacía referencia al dios Seth (*Wb* III, 325, 16), que durante el Reino Nuevo devino en divinidad tutelar de todo lo extranjero.

[34](#) En el sentido expuesto más arriba a partir de la postura de Cruz-Uribe, de retorno al sustrato ideológico primigenio del Reino Antiguo. De este modo, la escena de sometimiento en el *smA-tAwy*, en tanto contención del desorden, representa una de las “bases intelectuales del inicio del Estado” según Kemp (1998 [1989]: 61ss).

[35](#) Tomada de: Kemp (1998 [1989]: 38).

[36](#) El resaltado es nuestro.

[37](#) Cfr. Westbrook (2000). De ahora en más, utilizamos la enumeración de la correspondencia expuesta en Moran (1992). La traducción al español empleada corresponden a Serrano Delgado (1993) y Hanson (2009). Asimismo, en el texto de Hanson se puede apreciar la transliteración de las tablillas EA 17, 35, 75, 79, 244, 286, 298, 365 y 367.

[38](#) En propiedad del British Museum, bajo la catalogación BM 29788.

[39](#) Esta presentación y salutación epistolar inicial se corresponde con la estructura del ‘lenguaje de la diplomacia’ de las cartas de el-Amarna, según podemos observar detalladamente en: Mynářová (2007: 92ss). Acerca de la asimilación de ‘hermano’ como ‘igual’, Cfr. Revez (2009: 54-58).

[40](#) BM 29841.

[41](#) Rey de la dinastía casita de Babilonia. Adoptó el título de “rey de la totalidad” al igual que su padre Kadashman-Enlil I y su abuelo, probablemente Kurigalzu I.

[42](#) <sup>m</sup>ni-mu-wa-(r)e-ia, según la lectura de Albright (1937: 195, nota 1).

[43](#) En propiedad del Egyptian Museum, Cairo, bajo la catalogación C 4741 (12208).

[44](#) ca. 1380-1350 a.C. Tarḫundaradu, según la traducción de Moran (1992: 101).

[45](#) En propiedad del Vorderasiatische Museen, Berlín, bajo la catalogación VAT 1634.

[46](#) Corresponde al nombre acadio de la antigua ciudad fenicia de Biblos. Su nombre bíblico es Gebal.

[47](#) C 4768 (12200).

[48](#) Alcalde o comisionado administrativo de la ciudad palestina de Meggido.

[49](#) Lo cual no quiere decir, claro está, que no existiera.

[50](#) El resaltado es nuestro. El término ‘frontera’ es usado aquí en un sentido metafórico que denota la alteridad, “en tanto permite analizar la capacidad de acción y control del poder estatal sobre la población sometida y sobre aquella no integrada a la frontera de la *ecúmene*, así como las formas políticas-administrativas que fueron instrumentadas” (Murphy, 2011: 1).

[51](#) Cfr. *supra*, sub-sección A.

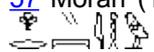
[52](#) Es por este motivo que aludimos a la complementariedad de las visiones hostil y ecuménica en la nota 8.

[53](#) En propiedad del Musée du Louvre, bajo la catalogación AO 7095.

[54](#) Enderuta (<sup>m</sup>en-[d]a[r]-ú-[t]a) escribió previamente al Faraón en EA 223 (Moran, 1992: 287), de modo que ésta puede ser una respuesta a aquella misiva. No obstante, también es mencionado en EA 366 (Moran, 1992: 364) como uno de los soberanos que acudió en ayuda de Šwardata de Qiltu, junto a los de Acco (ciudad localizada en la costa norte de Palestina) y Jerusalén. Muchos estudiosos han considerado a Šwardata como rey de la ciudad cananea de Gat (Tell es-Safi).

[55](#) Es la bíblica Achshaph o Acsaf (*Josué* 11: 1), en la Galilea occidental.

[56](#) Ḥan’i, también mencionado en EA 142, 161, 162 y 227 (Morgan, 1992: 228-229, 247-250, 284).

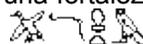
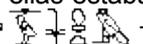
[57](#) Moran (1992: 365, nota 2) lee este título como ‘supervisor de establos’: *akil tarbaši*, en egipcio  xry-iHw (Faulkner, 2002 [1962]: 24).

[58](#) El resaltado es nuestro.

[59](#) Teniendo en cuenta la afirmación del poder regio, mediante la manipulación y disciplinamiento de los funcionarios, como mencionamos anteriormente en la sección 3, siendo el acto de recompensa de la Ventana de Aparición la contraparte de este proceso recíprocaro.

[60](#) El objetivo de afirmación y demostración del poder regio, en el contexto de la tumba privada particular aquí considerada, cobra sentido puesto que, según sostenemos, el monumento sepulcral ponía de manifiesto el vínculo existente entre vivos y muertos, funcionaba como una estructura material que habilitaba y aseguraba la vida tanto del difunto como de toda la comunidad, en tanto que perpetuaba los patrones de comportamiento y los valores a partir de las prácticas rituales. Dada la estrecha y exclusiva relación entre Atón y Akhenatón, el rey se convierte, en la escena de la Ventana de Aparición (con la demostración de su poder regio en la escena de entrega de recompensas) un “agente operante” que habilitaba y aseguraba el tránsito hacia la vida de ultratumba.

[61](#) Por ejemplo en las ciudades de Sumur (EA 115), Biblos (EA 130) y Jerusalén (EA 286).

[62](#) En EA 151 se menciona la existencia de una fortaleza en Ugarit. Cada una de ellas estaba bajo el mando de un “comandante de la fortaleza”:  pA imy-r xtm, o bien  Tsw xtm (Gestoso Singer, 1992: 25).

[63](#) Según hemos visto en EA 79 y EA 367.

## Bibliografía

Albright, W. (1937). The Egyptian Correspondence of Abimilki, Prince of Tyre. *JEA*, 23 (2), 190-203.

Assmann, J. (2005). *Egipto. Historia de un sentido*. Madrid: Abada.

Baines, J. (1996). Contextualizing Egyptian Representations of Society and Ethnicity. En Cooper, J. & Schwartz, G. (eds.), *The Study of the Ancient Near East in Honor of Eric M. Meyers* (pp. 339-384). Indiana: s.d.

Barth, F. (comp.) (1976) [1969]. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.

Booth, C. (2005). *The Role of Foreigners in Ancient Egypt. A Study of Non-Stereotypical Artistic Representations*. BAR IS 1426. Oxford: Basingstoke Press.

Breasted, J. (1912). *The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*. New York: C. Scribner's Sons.

Breasted, J. (1954) [1936]. *Geschichte Ägyptens*. Frankfurt am Main: Büchergilde Gutenberg.

Campbell, E. Jr. (1960). The Amarna Letters and the Amarna Period. *The Biblical Archaeologist*, 23 (1), 1-22.

Castro, B. (1999). El poder (y lo) simbólico. *BROCAR: Cuadernos de Investigación Histórica*, 23, 229-254.

Cruz-Uribe, E. (1994). A Model for the Political Structure of Ancient Egypt. En Silverman, D. (ed.), *For His Ka. Essays Offered in Memory of Klaus Baer* (pp. 45-53). SAOC 55. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago Press.

Daneri de Rodrigo, A. (2009). Realeza, rito y tradición en el Antiguo Egipto. En Campagno, M., Gallego, J. & García Mac Gaw, C. (comps.), *Política y religión en el Mediterráneo antiguo. Egipto, Grecia, Roma* (pp. 157-168). PEFSCEA 6. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Davies, N. de G. (1908). *The Rock Tombs of El Amarna*, Vol. 6. London: Archaeological Survey of Egypt.

Davies, W. V. (1982). The Origin of the Blue Crown. *JEA*, 68, 69-76.

De Bernardi, C. (2007). Los estudios étnicos: nuevas perspectivas para la comprensión de la historia de las sociedades antiguo-orientales. El caso de Mesopotamia en el III milenio a.C. En Ames, C. & Sagristani, M. (comps.), *Estudios interdisciplinarios de Historia Antigua I* (pp. 19-35). Córdoba: Encuentro Grupo Editor.

Douglas, A. (1972). Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience. *Journal of Religion*, 52, 170-186.

Eliade, M. (1992) [1957]. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.

Espinel, A. (2006). *Etnicidad y territorio en el Egipto del Reino Antiguo. Aula Ægyptiaca – Studia* 6. Barcelona: Institut d'Estudis del Pròxim Orient Antic, Universitat Autònoma de Barcelona.

Faulkner, R. (2002) [1962]. *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*. Oxford: Griffith Institute.

Frankfort, H. (1976). *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Madrid: Revista de Occidente.

Fuscaldo, P. (1972). Las divinidades asiáticas en Egipto. Reshep y Qadesh en Deir el-Medina. *RIHAO*, 1, 115-136.

Fuscaldo, P. (1976). El culto oficial de las divinidades asiáticas en Egipto durante el Imperio Nuevo. *RIHAO*, 3, 127-144.

Galán, J. (1995). *Victory and Border. Terminology Related to Egyptian Imperialism in the XVIIIth Dynasty*. HÄB 40. Hildesheim: Hildesheimer Ägyptologische Beiträge.

Galán, J. (2009). El Reino Nuevo I: la construcción del imperio. En Parra Ortiz, J. (coord.), *El Antiguo Egipto. Sociedad, Economía, Política* (pp.301-388). Madrid: Marcial Pons Historia.

Gestoso Singer, G. (1991). El culto a Atón en el Egipto de la Dinastía XVIII. Sus antecedentes. *REE*, 2, 45-54.

Gestoso Singer, G. (1992). *La política exterior egipcia en la época de El Amarna*. Anexos de *REE*, Colección Estudios 4. Buenos Aires: PREDE, CONICET.

Gestoso Singer, G. (2002). Atonismo e Imperialismo. *DavarLogos*, 1 (2), 163-187.

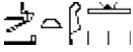
Hanson, K. (2009). *Archivo diplomático de El Amarna. Correspondencia de la región Cananeo-Palestina*, con introducción de López Saco, J. Caracas: UCV.

Hardwick, T. (2003). The Iconography of the Blue Crown in the New Kingdom. *JEA*, 89, 117-141.

Hornung, E. (1999) [1971]. *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. Madrid: Trotta.

Hornung, E., Krauss, R. & Warburton, D. (eds.) (2006). *Ancient Egyptian Chronology*. HdO 33. Leiden: Brill.

Jenkins, R. (1996). *Social Identity*. New York: Routledge.

Karenga, M. (2004). *Maat* . *The Moral Ideal in Ancient Egypt. A Study in Classical African Ethnics*. New York & London: Routledge.

Kemp, B. (1998) [1989]. *El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*. Barcelona: Crítica.

KRI I = Kitchen, K. (1975). *Ramesside Inscriptions*, Vol. I. Oxford: Blackwell.

Lupo de Ferriol, S. & Pereyra de Fianza, V. (1991). Los SAsw y los mDAyw en sus relaciones con el estado egipcio. *REE*, 2, 23-44.

Menéndez Gómez, G. (2008). *Extranjeros en Deir el-Medina durante las dinastías XVIII y XIX: integración e inserción social*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Menu, B. (2006). La notion de *maât* dans l'idéologie pharaonique et dans le droit égyptien. En Anagnostou-Canas, B. (ed.), *Dire le droit: normes, juges, jurisconsultes*. París: Panthéon Anas.

Moran, W. (1992). *The Amarna Letters*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Moreno Leoni, A. (2010). Procesos identitarios y etnicidad en el mundo griego antiguo: Historiografía, tradición académica y el aporte teórico de Fredrik Barth. *Claroscuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural*, 9, 143-170.

Murphy, S. (2011, noviembre). *Una propuesta teórico-metodológica: la frontera, un espacio entre dos*. Ponencia presentada en las IV Jornadas de Investigación y III de Extensión de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de La República, Montevideo, Uruguay. Recuperado de: <http://www.fhuce.edu.uy/jornada/2011/Ponencias%20Jornadas%202011/GT%2028/Ponencia%20GT%2028%20Murphy.pdf> (último acceso: 11/01/2014)

Mynářová, J. (2007). *Language of Amarna – Language of Diplomacy. Perspectives on the Amarna Letters*. Prague: Czech Institute of Egyptology, Faculty of Arts, Charles University.

Panofsky, E. (1972). *Estudios sobre iconología*. Madrid: Alianza.

PM IV = Porter, B. & Moss, R. (1934). *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings. IV. Lower and Middle Egypt (Delta and Cairo to Asyut)*. Oxford: The Clarendon Press.

Poo, M.-C. (2005). *Enemies of Civilization. Attitudes Towards Foreigners in Ancient Mesopotamia, Egypt and China*. New York: State University of New York Press.

Revez, J. (2009). El uso metafórico del término *sn* «hermano». En Campagno, M. (ed.), *Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas* (pp. 53-67). PEFSCSA 5. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Rodríguez González, R. (2006). Acerca de la construcción del «otro» en el Antiguo Egipto: consideraciones. *Pharos*, 13 (2), 31-58.

Rosenvasser, A. (1973). *La religión de El Amarna*. IHAO, Colección Estudios 6. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Serrano Delgado, J. (1993). *Textos para la historia antigua de Egipto*. Madrid: Cátedra.

Spalinger, A. (2005). *War in Ancient Egypt*. London: Blackwell.

Trigger, B. (1981). Akhenaten and Durkheim. *Sup. BIFAO*, 81, 165-184.

Urk. IV = Sethe, K. (1906). *Urkunden der 18. Dynastie*. Urkunden des Ägyptischen Altertums, Vol. IV. Leipzig: Hinrich'sche Buchhandlung.

Vernus, P. (2011). Los barbechos del demiurgo y la soberanía del faraón. El concepto de «imperio» y las latencias de la creación. En Campagno, M., Gallego, J. & García Mac Gaw, C. (comps.), *El Estado en el Mediterráneo antiguo. Egipto, Grecia, Roma* (pp.13-43). PEFSCEA 7. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Wb III = Eрман, A. & Grapow, H. (1982). *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*, Vol. 3. Berlin: Akademie-Verlag.

Westbrook, R. (2000). Diplomacy in the Amarna Letters. *JAOS*, 120 (3), 377-382.

White, L. (1948). Ikhnaton: the Great Man vs. the Culture Process. *JAOS*, 68, 91-114.

Wilkinson, R. (2011) [1992]. *Cómo leer el arte egipcio. Guía de jeroglíficos del Antiguo Egipto*. Barcelona: Crítica.

Yomaha, S. (2004). *La ceremonia de recompensa durante el reformismo amarniano: el ritual en la Ventana de Aparición*. Tesis inédita de Licenciatura en Historia. Córdoba: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

Zingarelli, A. (s.f.). *Extranjeros en Egipto: extraneidad e integración durante el Imperio Nuevo*. Manuscrito.

**Recibido:** 18-01-2014

**Aceptado:** 19-05-2014

**Publicado:** 15-07-2014