

La cuestión del otro en el mundo antiguo:

percepciones y realidades del extranjero en el Egipto faraónico

The question of the "Other" in the ancient world: perceptions and realities of the foreigner in Pharaonic Egypt

Escrito por **Horacio Miguel Hernán Zapata**

Resumen

En el campo de la historia antigua, la problemática del extranjero en la antigua civilización egipcia es un tema que, desde al menos el último cuarto del siglo pasado, ha venido siendo abordado con una extraordinaria seriedad y profundidad. Desde una perspectiva constructivista y dinámica del conocimiento del pasado, y combinando herramientas teórico-metodológicas de la historia, la antropología y la geografía, el artículo traza un cuadro panorámico de la experiencia histórica de los extranjeros en la sociedad egipcia durante la época faraónica (ca. 3000–300 a. C.) mediante una síntesis que, a partir de la sistematización de los principales avances en la investigación arqueológica y documental de las últimas décadas, posibilite aproximarnos a la realidad de este particular actor social en la antigua cultura egipcia. El recorrido mostrará que los individuos de origen extranjero fueron una presencia constante durante toda la era faraónica y que se hallaban presentes en todas las capas sociales, desde las más bajas y empobrecidas hasta los grupos más acomodados e influyentes del ámbito estatal.

Palabras clave: Extranjeros — Percepciones — Realidades — Antiguo Egipto — Época faraónica

Abstract

In the area of Ancient History the problem of the foreigner in ancient Egypt is a topic that has received special attention as of the last 25 years of the past century. From a constructivist and dynamic perspective on knowledge, combined with theoretical and methodological techniques in the area of History, Anthropology and Geography, this article traces a panoramic line of historical experience of foreigners in Egyptian society in the Pharaonic age (c. 3000–300 B. C.). This is achieved by a synthesis that allows an approximation to reality from this particular social actor in the ancient Egyptian culture, based on the advances of archaeologist and document research in the last decades.

Keywords:

Introducción

«El extranjero es un *síntoma*. Psicológicamente, señala la dificultad que nos ocasiona vivir como otro y con otros; políticamente, subraya los límites de la conciencia política nacional que hemos interiorizado hasta el punto de considerar normal el hecho que haya extranjeros.»

Kristeva, 1991: 103 (Destacado del autor).

A modo de introducción

Al leer el título de este trabajo, cualquier lector ajeno al campo de la historia antigua podría preguntar qué sentido tiene en la actualidad plantearse la cuestión del extranjero en el Egipto faraónico. Como historiadores, sabemos que nada de lo sucedido en el pasado, por más remoto que sea, es ajeno al presente y que, además, toda historia es, como lo advertía el italiano Benedetto Croce, «historia contemporánea». En otras palabras, toda indagación histórica —o, más bien, toda pregunta sobre lo sucedido en el pasado— se plantea desde el presente: nace de una inquietud por entender los problemas que sacuden nuestra actualidad (Zapata, 2019; 2020). Al respecto, no hay duda de que la cuestión del extranjero constituye una de las problemáticas fundamentales de nuestro tiempo, en el que las enormes desigualdades socioeconómicas imperantes han provocado un incremento en las migraciones internacionales de personas en búsqueda de un mejor pasar.

En efecto, a partir de mediados de la década de 1980, en paralelo a los procesos de globalización capitalista y ampliación de los horizontes de interculturalidad, asistimos a la proliferación de diferentes discursos, legislaciones y prácticas sociales y políticas que muestran la alteridad de los (in)migrantes, convirtiendo al extranjero en un ser diferente y, por ende, en la personificación de lo ajeno en la sociedad receptora. Esta renovada preocupación social por los sujetos migrantes procedentes de otros países y continentes tiene su paradójico correlato en la producción científica contemporánea, haciendo que el problema del extranjero vuelva a estar muy presente dentro de la agenda de temas y debates de las ciencias sociales. No es casual, por tanto, que los propios historiadores queramos redescubrir a los extranjeros en las experiencias sociales del pasado y, de este modo, formular nuevas interrogantes y proponer miradas alternativas sobre su presencia e integración en distintas coordenadas espacio-temporales y culturales.

En el campo de la historia antigua, la problemática del extranjero en la antigua civilización egipcia es un tema que, desde al menos el último cuarto del siglo pasado, ha venido siendo abordado con una extraordinaria seriedad y profundidad. En este sentido, en virtud de los notables avances en la investigación arqueológica y documental de las últimas décadas, sabemos que los individuos de origen extranjero fueron una presencia constante durante toda la era faraónica y que se hallaban presentes en todas las capas sociales, desde las más bajas y empobrecidas hasta los grupos más acomodados e influyentes del ámbito estatal. Por tanto, desde una perspectiva del conocimiento del pasado que se asume constructivista y dinámica, combinando herramientas teórico-metodológicas de la historia, la antropología y la geografía, en el presente artículo buscamos trazar un cuadro panorámico de la experiencia histórica de los extranjeros en la sociedad egipcia durante la época faraónica (ca. 3000-300 a. C.) mediante una síntesis que, a partir de la sistematización del conocimiento disponible, posibilite aproximarnos a las percepciones y realidades de este particular actor social en la antigua cultura egipcia.

Estado, territorio y alteridad en el antiguo Egipto

Los grupos humanos que habitaban fuera de los límites gobernados por el faraón fueron percibidas ideológicamente como fuerzas caóticas y enemigas. Generalmente se ha sostenido dentro de los estudios egiptológicos que esta definición de los grupos humanos de las periferias de la sociedad faraónica constituyó una construcción discursiva derivada de la propia cosmovisión egipcia, la cual ha sido interpretada —a su vez— como una proyección que tuvo la particular geografía sobre el pensamiento de los antiguos habitantes del valle del Nilo. Por cierto, es recurrente leer en ciertas obras dedicadas a abordar al Egipto faraónico que las condiciones ambientales imperantes por entonces en el norte del actual continente africano no solo ofrecieron la relativa seguridad que la civilización egipcia disfrutó durante buena parte de su historia frente a los posibles peligros del exterior, sino que, además, fomentaron la temprana elaboración de un tipo particular de imaginario sobre el propio territorio y el mundo más allá de sus fronteras geográficas.

En efecto, el espacio geográfico en el que se desarrolló la antigua sociedad egipcia presentaba ciertos caracteres singulares: se extendía en un área del noreste de África comprendida originalmente entre Elefantina y el Mediterráneo, siguiendo el eje sur-norte representado por el río Nilo; además, se caracterizó por ser un ámbito territorial bien circunscripto y defendido por una serie de barreras naturales de difícil superación (como el Desierto Oriental o Árabe al este y el Desierto Líbico por el oeste, o el mar Mediterráneo al norte y las cataratas del río Nilo al sur). A su vez, en el tiempo en que reinaron los faraones, la región se hallaba por entonces dividida entre el Alto Egipto o Valle (zona estrecha que se extiende a partir de Menfis hacia el sur, con tan solo una estrecha franja de terreno cultivable a uno y a otro lado del río, originando una delgada línea a través del desierto) y el Bajo Egipto o Delta (que estructuraba un ancho triángulo surcado por los múltiples brazos del Nilo y por canales y acequias).

En definitiva, según las visiones más tradicionales dentro de la egiptología, los antiguos habitantes del valle del Nilo habrían desarrollado una suerte de pensamiento etnocéntrico como producto del relativo aislamiento del que gozaron —a causa de las extensas áreas desérticas que rodeaban la llanura aluvial—, el cual, a su vez, influyó en su forma de entender la relación con sus vecinos desde la óptica del conflicto. En otras palabras, los argumentos a los que generalmente recurren los investigadores para explicar la particular conceptualización de las alteridades étnicas se fundan en un claro determinismo geográfico, posición teórica ampliamente criticada al interior de las ciencias sociales, aunque ciertamente no superada en algunas especialidades. Si bien es cierto que el conocimiento y dominio del medio que los egipcios alcanzaron en el pasado pueden proporcionar claves que permiten entender ciertos aspectos de su vida, como las actividades económicas, lógicas de organización social y estructuras mentales y religiosas (en especial aquellas a través de las cuales entendían la función y manifestación de sus dioses, los ritos funerarios y la vida en el más allá, así como también el origen del universo y de la totalidad de las cosas creadas) (Bolaños González, 2003), es indudable que no todas las dimensiones de la cultura egipcia en tiempo de los faraones remiten necesariamente a un trasfondo geográfico.

Ciertamente, el particular imaginario que los antiguos egipcios tenían del mundo que los rodeaba y, especialmente, de los grupos humanos que lo habitaban y diferían de ellos —en aspectos culturales (como el lenguaje, vestimenta, costumbres y creencias)— no fue una percepción ideológica derivada simplemente de un marco geográfico hostil y restrictivo. Antes bien, la definición de los extranjeros como enemigos por antonomasia del faraón constituye una construcción de la alteridad étnica asociada a un proceso histórico concreto: el surgimiento y expansión del Estado egipcio en el valle del Nilo a fines del IV milenio a. C. Desde esa perspectiva, los discursos sobre las poblaciones no egipcias como personificación del caos responden a la emergencia de una nueva lógica de organización sociopolítica que no solamente supuso la configuración de un escenario social inédito (caracterizado por la presencia de una elite con el poder de imponer su voluntad sobre la mayoría en virtud de su monopolio de los medios de coerción); también conllevó a la aparición de una nueva manera egipcia de concebir el espacio donde vive su comunidad humana y, por ende, de definir a quiénes habitan dentro y fuera del mismo.

Las formas particulares de imaginar el espacio pueden ser encuadradas teóricamente a partir del concepto de «régimen de territorialidad». Se trata de una categoría conceptual que permite estudiar los modos cambiantes, artificiales y creativos de espacialización de las experiencias sociales, los cuales se traducen en una forma particular de concebir, delimitar y organizar el territorio de una comunidad humana (Dell'Elicine et al., 2018). Las marcas de la territorialidad, de lo que se considera *lo propio*, se definen con arreglo a ciertas dicotomías: centros/márgenes, interior/exterior, nosotros/otros. En tal sentido, cada «régimen de territorialidad» conlleva un acto de inscripción de lo espacial en la cultura y, paralelamente, de la cultura en lo espacial (Sack, 1986; García, 1996; Haesbaert, 2011; Massey, 2012). Asimismo, la construcción material y discursiva de otro espacio, localizado por fuera del territorio propio creado por y para una determinada comunidad humana (Harvey, 1994), resulta decisiva para la configuración de

una identidad y, en contrapartida, de una alteridad: mientras la primera es una construcción discursiva del yo (mismidad), la segunda concierne a una retórica del otro (otredad). Ambas categorías socioculturales son coproducidas en procesos de interacción (Todorov, 1991; Guerrero Arias, 2002).

Por cierto, es necesario remarcar —a efectos prácticos del presente artículo— que las figuras de alteridad no son construcciones inocentes de poder. Por el contrario, son representaciones derivadas de formas específicas de clasificación, jerarquización, visibilización e invisibilización de las diferencias culturales fraguadas en el marco de coordenadas espacio-temporales específicas, haciendo que en cada momento de la historia ciertas manifestaciones de la heterogeneidad cultural de las sociedades fuesen toleradas y celebradas, mientras otras eran desvalorizadas, perseguidas, invisibilizadas e incluso eliminadas (Briones, 1996). Así, las construcciones de alteridad —expresadas bajo formas de metáforas, estereotipos, prejuicios— deben ser entendidas como una práctica discursiva que condensa una manera particular de inscribir la percepción de la diversidad cultural con las desigualdades, contradicciones y asimetrías en el ejercicio del poder (Krotz, 1994; Briones y Cairó, 2015). Según lo señalado, la extranjería simboliza una de las formas de producción de la alteridad mediante el extrañamiento de otros grupos humanos. De allí que la palabra *extranjero* haya verbalizado históricamente la experiencia de lo extraño, pues se trata de un concepto que, en todos los tiempos y lugares, distingue y clasifica conforme a ciertas circunstancias históricas (Lisón, 1997). En consecuencia, la dimensión temporal resulta crucial para aproximarnos al problema de los extranjeros como una forma de alteridad en tanto nos posibilita explicar y comprender la manera en que los grupos construyen y perciben las diferencias culturales en determinados tiempos y lugares.

Para poder entender la aparición y sentidos de la noción egipcia de extranjero como alteridad, es preciso —entonces— retrotraernos al período inmediatamente anterior al cambio histórico radical que supuso el advenimiento del Estado. En tiempos del Predinástico Temprano, el conjunto de hallazgos arqueológicos permite constatar que las zonas elevadas de las riberas del río Nilo se encontraban habitadas por diversas comunidades aldeanas dedicadas principalmente a la agricultura (trigo, cebada, lino) y la cría de animales domésticos (bovinos, ovinos, porcinos y vacunos) con fines diferentes (consumo directo, obtención de productos derivados, transporte, tracción para el arado), practicando además la alfarería, el trabajo de la piedra y la metalurgia del cobre y oro, actividades que combinaban con la caza, pesca y recolección de especies silvestres (Wengrow, 2007). La reciente investigación histórico-arqueológica ha permitido advertir que dos aspectos sobresalientes del mundo funerario de estas comunidades predinásticas del valle del Nilo, como el patrón de distribución de las tumbas en los cementerios y la semejanza de los sepulcros con la forma de las viviendas, pueden ser interpretados como indicios de que el parentesco conformaba la principal lógica de organización y articulación social de las mismas. En otras palabras, al estar organizadas internamente a partir de dicha lógica, los integrantes de los poblados aldeanos se consideraban miembros de una comunidad de parientes que se hallaban vinculados por lazos de reciprocidad, solidaridad y cooperación. Esos mismos vínculos practicados al interior de las aldeas se extendían al universo de las creencias, haciendo partícipes a los antepasados de la misma dinámica de intercambio recíproco que ordenaba la vida terrena (Campagno, 1998 y 2018: 23-50).

Al constituir el ordenador social central de las comunidades egipcias preestatales, la lógica del parentesco debió además haber influido en la noción de la territorialidad que poseían sobre el espacio que habitaban. En la medida que la capacidad articuladora de la lógica del parentesco se ciñe al ámbito interno de cada comunidad, actuando como una fuerza centrípeta que tiende a la cohesión, el espacio aldeano alcanza una dimensión territorial bien delimitada y circunscripta. El régimen de territorialidad propio de la lógica del parentesco hace que el territorio finito en el que viven los grupos aldeanos del corredor nilótico se convierta así en su cosmos, opuesto al caos exterior, y ese cosmos se organiza en torno a un *centro del mundo* simbólico y trascendente, lugar privilegiado de comunicación entre el cielo, la tierra y el mundo subterráneo, es decir, entre los dioses, los vivos y los

difuntos (Campagno, 2018: 272-276). A su vez, el régimen de territorialidad aldeano-comunitario configura el espacio como un territorio concéntrico que comporta una oposición dentro/fuera. De esa forma, el territorio de *dentro*, donde se produce y reproduce la vida social de la comunidad aldeana, es el espacio de los parientes, el lugar conocido y experimentado como propio, del orden cósmico; por el contrario, el mundo de *fuera*, aquel más allá de la zona donde el parentesco organiza la vida comunitaria, es el espacio de los no-parientes, el espacio de lo desconocido y percibido como ajeno, el no-lugar, del desorden cósmico. El mundo de *fuera* se concibe como una negación del mundo de *dentro*, como una inversión polar de elementos, como lo que no debe ser (Campagno, 2018: 278 y 279).

En otras palabras, a no ser que estuvieran vinculadas por redes de parentesco, las distintas aldeas localizadas a lo largo del valle del río Nilo, incluso aquellas que eran prácticamente vecinas —por estar ubicadas a corta distancia unas de otras—, se percibían muy probablemente como grupos extraños unas respecto de las demás. De allí el rechazo e, incluso, el temor hacia las figuras de alteridad resultantes: el forastero, el diferente, es decir, el otro que existe por fuera de los límites señalados por cada trama parental. Ese «mapa mental» (Michalowski, 1986), tan propio de muchas culturas aldeanas, fue resignificado una vez que surgió y se expandió la lógica estatal. En efecto, a partir de la segunda mitad de la fase Nagada II (ca. 3500-3300/3200 a. C.), se advierte un importante proceso de expansión y concentración demográfica alrededor de tres núcleos urbanos del valle del Nilo: Hieracópolis, Nagada y Abidos. En esas tres localidades se advierte la emergencia —de manera más o menos simultánea— de los primeros lazos sociales sustentados en el monopolio de la coerción, lo cual define el modo de organización estatal, constituyéndose en los primeros «proto-Estados» o «proto-reinos» del Alto Egipto (Campagno, 2002). Al final del Predinástico tardío (ca. 3300/3200-3050 a. C.), los testimonios materiales e iconográficos sugieren que la competencia entre los proto-estados por hacerse con la supremacía regional y el control de las redes de circulación de los bienes de prestigio llevaron a enfrentamientos que terminaron con el triunfo de Hieracópolis, que unificó el Alto Egipto bajo su dominio, impuso un gobierno fuertemente centralizado y luego se expandió hacia el Delta. Producto de este proceso, a inicios del período tinita Egipto se presentaba como un único «Estado territorial» (Trigger, 1993), unido bajo el gobierno supremo y absoluto de un solo monarca que había logrado concentrar en sus manos todo el poder y riqueza, y que reinaba desde un nuevo centro político —a partir de la fundación de Menfis en el Delta (3100/3000 a. C.)— sobre una vasta área geográfica que iba desde el mar Mediterráneo hasta la primera catarata (Campagno, 2002).

El despliegue de la lógica estatal conllevó a la instauración de un nuevo «régimen de territorialidad» que implicó la extensión e inscripción territorial de las relaciones de dominación sobre esa extensa región, integrando a las diversas poblaciones del río Nilo —como tributarias— dentro de un mismo espacio político sobre el que la corte menfita ejerce dominio y control (Campagno, 2018: 282-285). La territorialidad ejercida por el Estado resulta ser mucho más compleja que la simple defensa de los espacios aldeanos, pues si bien estos últimos se hallan incluidos dentro de la trama estatal, para delimitarla estrictamente hablando entran en juego una serie de dispositivos que posibilitan que dicha territorialidad sea ejercida y controlada (como estructuras defensivas, núcleos de avanzada militar o de colonización) (Lupo, 2007). La demarcación del territorio egipcio supuso la resignificación de las fronteras, instituyendo su interior y exterioridad. Ese proceso de territorialización del Estado egipcio ocurrió paralelamente a la progresiva desaparición de los regionalismos típicos de las culturas predinásticas por completo en las capas más elevadas de la estructura social (Campagno, 1998). En efecto, a partir de la época tinita (ca. 3150-2890 a. C.), la sociedad egipcia —o, al menos, de la elite estatal— asumió una aparente uniformidad cultural que la diferenció claramente de sus poblaciones vecinas contemporáneas del oeste, del sur y del noreste.

Producto del proceso de autodefinición política y cultural, de estandarización de una etnicidad (o identidad étnica)¹ vinculada a un «régimen de territorialidad» estatal, fue configurándose en la mentalidad de los antiguos egipcios una nueva representación

ideológica del espacio según la cual Egipto pasó a ser el centro del mundo, reino del orden cósmico, y su sociedad la civilización, la *humanidad* por antonomasia; por contraste, los territorios más allá de las fronteras egipcias eran tierras del caos, del desorden cósmico, periferias habitadas por seres peligrosos (Baines, 2005–2006; Espinel, 2006). Según esta geografía simbólica, los distintos grupos humanos lindantes al corredor nilótico y/o con rasgos políticos, lingüísticos y culturales diferentes a los egipcios comenzaron a ser percibidos como las principales figuras de alteridad de la civilización nilótica (Zapata, 2021). A su vez, el discurso estatal de la alteridad empezó a clasificar a esas otras poblaciones no-egipcias como *extranjeros*, es decir, como seres de extraños comportamientos, incontrolados y peligrosos, similares a los animales característicos de la fauna local (en especial aquellos procedentes del desierto y de los pantanos egipcios) y ciertas bestias fantásticas del imaginario egipcio que el faraón —en su condición de rey-dios— debía someter y derrotar en su lucha por hacer prevalecer la *ma'at* en el país.²

En definitiva, dentro de un régimen territorial consustanciado con la lógica estatal, la categoría de extranjero —es decir, de extranjería— fue así configurada desde una óptica negativa de la alteridad emanada posiblemente de la cultura cortesana, basándose en las simbolizaciones que la elite estatal elaboró no solamente sobre la población y el territorio que la corona dominaba, sino además —y sobre todo— del papel del monarca, cuyo accionar como principal veedor y garante del orden lo revestía de una enorme trascendencia política y simbólica para los egipcios (Derchain, 1962; Baines, 1995; Urruela Quesada y Cortés Martín, 2018: 76–79). Incluso cuando no representaban una amenaza explícita a la sociedad egipcia, a su territorio o a sus recursos, estos grupos humanos de las periferias fueron clasificados como enemigos de Egipto, representando una amenaza eterna a la coherencia y seguridad del cosmos. No es casual, por tanto, que la imagen del faraón aplastando a esos adversarios se convirtiera en una de las representaciones típicas de la ideología de la monarquía faraónica.

Los extranjeros como enemigos de Egipto: discursos y representaciones

Desde su emergencia a fines del IV milenio a. C., el Estado egipcio plasmó la percepción negativa de los extranjeros a través de un copioso programa iconográfico que ratificaba visualmente la asociación de aquellos con las fuerzas del caos. En varias escenas, el monarca egipcio aparece sujetando del cabello a un adversario arrodillado —o varios— mientras que con su otra mano levanta un arma preparada para ejecutarlo. Esta representación fue uno de los motivos iconográficos más emblemáticos de la realeza egipcia conocido como la «victoria sobre el enemigo» o «muerte ritual del enemigo», en el que los extranjeros aparecen retratados como sujetos humillados, subyugados, cautivados y/o ejecutados (Hall, 1986; Bresciani, 1991 [1990]: 256; Keel, 1999: 205–240; Cornelius, 2010: 326–328) (ver figura 1).



Fig. 1. Escena de la muerte ritual del enemigo (Cornelius 2010: 327)

Asimismo, las paredes de los palacios y templos, las estatuas reales, determinados objetos de uso exclusivo del faraón (bastones, reposa-piés y sandalias), así como ciertos muebles y accesorios de la elite cortesana, se poblaron de escenas que reprodujeron un segundo motivo iconográfico en el que los extranjeros son representados como una fila de «nueve arcos» o como un número variable de personajes sometidos y aplastados bajo los pies del faraón (López Grande, 1997: 30; Carnagey, 1997: 1-19; Roth, 2015: 158 y 159; Pérez Largacha, 2017: 27) (ver figuras 2 y 3).³



Fig. 2. Representación iconográfica de los «nueve arcos» (imagen plasmada en reposa-piés del faraón hallado en la tumba de Tutankhamón, dinastía XVIII)

En otras ocasiones, la figura humana del faraón es dejada de lado y a este se lo retrata como un animal, como un personaje de aspecto antropomorfo con cuerpo humano y una cabeza de halcón, o bien como una gran y terrorífica esfinge que se desplaza por encima y aplasta a un conjunto de extranjeros (López Grande, 1997: 30). Finalmente, las escenas de dioses egipcios que arrastran cautivos de otras tierras son otras imágenes frecuentes en los bajorrelieves, en las estelas privadas e inclusive, en la ornamentación de pequeños objetos (ver figura 4).

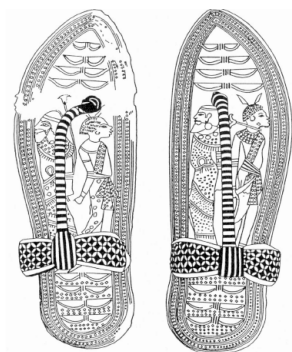


Fig. 3. Extranjeros retratados en las sandalias del faraón (halladas en la tumba de Tutankhamón, dinastía XVIII) (Cornelius, 2010: 329)

En otras ocasiones, la figura humana del faraón es dejada de lado y a este se lo retrata como un animal, como un personaje de aspecto antropomorfo con cuerpo humano y una cabeza de halcón, o bien como una gran y terrorífica esfinge que se desplaza por encima y aplasta a un conjunto de extranjeros (López Grande, 1997: 30). Finalmente, las escenas de dioses egipcios que arrastran cautivos de otras tierras son otras imágenes frecuentes en los bajorrelieves, en las estelas privadas e inclusive, en la ornamentación de pequeños objetos (ver figura 4).

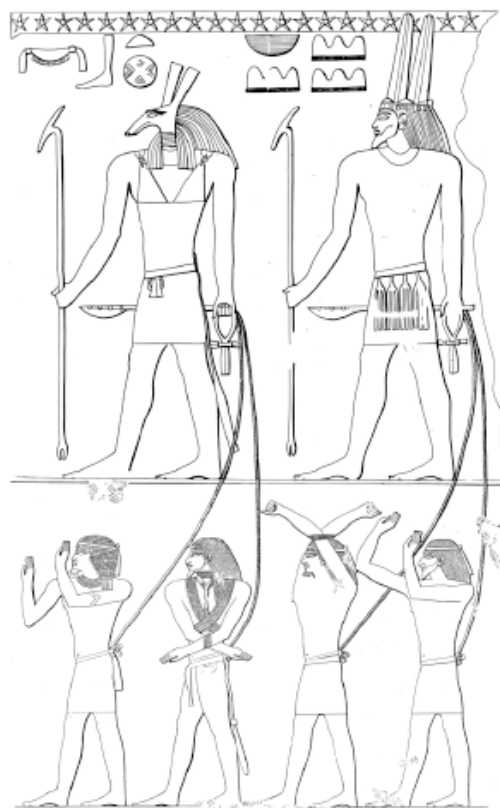


Fig. 4. Los dioses egipcios Seth y Sopdu conducen a cautivos extranjeros (mural de la dinastía V) (Cornelius, 2010: 328)

Por otra parte, el Estado egipcio asentó tal imaginario político de los pueblos vecinos mediante numerosos textos oficiales y/o religiosos en los que estos son caracterizados como oponentes viles y desdichados o bien como víctimas pasivas, débiles, vulnerables y sin capacidad de resistencia frente a la abrumadora fuerza del faraón (Bresciani, 1991 [1990]: 256).

Si bien los pueblos extranjeros eran siempre vencidos por definición, incluso antes de combatir, la tierra gobernada por el faraón no solo era defendida de las incursiones de los extranjeros a través del ejército, sino también resguardada a través de actividades rituales —propias de algún tipo de «magia empática» (*sensu* Ritner, 1993; Pinch, 1995)— con el propósito general de influir sobre aquellos enemigos de Egipto, ya sea para castigarlos, infringirles algún daño o eliminarlos directamente. El amplio repertorio iconográfico de los extranjeros como adversarios de Egipto constituyó indudablemente uno de los recursos que el Estado faraónico empleó con estas intenciones. En tanto buena parte de las estructuras en las que se hallaban esculpidas tales imágenes se asemejaban a gigantescos paneles a la vista de todos, es posible que estos no operasen únicamente como soportes arquitectónicos de «propaganda real» sino además fuesen percibidos como medios de protección simbólica de Egipto frente a las fuerzas del caos. En efecto, cual grandes estelas fronterizas, tales emisores ideológicos indicaban un supuesto límite entre un Egipto ordenado y un mundo caótico y periférico respecto de la actividad cósmica del faraón, y, al mismo tiempo, comunicaban el poder y supremacía de Egipto sobre las

poblaciones extranjeras, disuadiéndolas de cualquier intento de rebelión o invasión (Baines, 1990; 1996: 346–352; Leprohom, 2015: 313–314; Brooke Anthony, 2016: 48).

Otro medio con el que contaban los egipcios para ahuyentar el peligro del caos de las fronteras del país y asegurar la subordinación perpetua de los extranjeros al faraón eran los denominados *textos de execración*. Estos textos constituían una forma particular de encarar un conjuro o maldición hacia los enemigos que se deseaba dominar y/o castigar, y se lo hacía listando sus nombres —o el de sus ciudades y pueblos— con tinta roja en diferentes tipos de objetos (como estatuillas, cuencos de cerámica y/o bloques de arcilla o piedra). El siguiente escrito es un claro ejemplo de texto de execración en el que se citan todos los extranjeros a los que se quería inutilizar y se describen las maldades que podían sufrir —a modo de ataque preventivo— de la mano del soberano egipcio:

Todo rebelde de este país, todos los hombres, todos los magistrados, todos los súbditos, todos los varones, todos los castrados, todas las mujeres; todo jefe, todo nubio, todo campeón, todo mensajero, todo liado y todo confederado de todo país extranjero que se rebele, y que se encuentre en el país de Wawat, de Zatjiu, Irjet, Yam, Iankh, Masit, Kaau, que se rebele o que conjure, que cree problemas debido a cualquier mala palabra contra el Alto y el Bajo Egipto será destruido para siempre (Citado en Parra, 2011: 253).

Estos materiales eran objeto de un ritual de maldición a través del cual el faraón y sus sacerdotes le inducían múltiples agresiones (como incisiones con cuchillos o lanzas), los enterraban, los tiraban al fuego o sumergían en orina, llegando incluso a destrozarlos completamente, mientras o después que pronunciaban alguna fórmula mágica. Dichos objetos no solo eran empleados como soportes físicos para afianzar el poder de las fórmulas mágicas de repeler los ataques de otros grupos étnicos, sino que a través del ritual estos se convertían en el propio enemigo extranjero a derrotar (Seidlmayer, 2001: 487–489; Koenig, 2007: 223–238; Muhlestein, 2008).

En definitiva, la representación textual e iconográfica del extranjero como un peligro controlado y subyugado por el faraón formó parte de las prácticas estatales a través de las cuales la corona no solo buscó mantener a raya y lejos de Egipto a esos elementos procedentes de los ámbitos desordenados y nebulosos, sino también legitimar la existencia y necesidad de una monarquía de origen divino que conservaba el orden ante las continuas amenazas de las fuerzas del caos y, finalmente, afianzar la identidad de los egipcios a través del contraste étnico.

Los extranjeros en la sociedad egipcia: contactos e integración

Aunque la animadversión ideológica hacia los extranjeros conformaba un elemento central de la civilización faraónica, así como un componente fundamental en la definición de la etnicidad, ello no significa que los antiguos egipcios constituyeran un pueblo xenófobo y/o racista. No lo eran, en primer lugar, porque las retóricas xenófobas y las ideas racistas no existieron en esas coordenadas espacio-temporales y culturales. Si definimos por xenofobia a los sentimientos de angustia, miedo y rechazo hacia los extranjeros (Meza, 2005), difícilmente podemos asegurar que estas fueron las actitudes predominantes entre los antiguos egipcios; a su vez, si entendemos por racismo a un tipo de doctrina que sostiene la determinación biológica hereditaria de las capacidades intelectuales y morales del individuo —y, por lo tanto, la división de los grupos humanos en razas (distinguidas por caracteres físicos asociados a los intelectuales y morales, hereditarios e inmutables)— (Geulen, 2010 [2007]), la tendencia egipcia de proyectar caracteres o representaciones negativas hacia otros grupos étnicos indudablemente no se corresponde con discursos o prácticas racistas. Además, tal como veremos más adelante, las formas de identificar y clasificar los grupos no derivaron en la construcción de categorías raciales coherentes. En efecto, la oposición entre egipcios y extranjeros no se fundó en las diferencias biológicas existentes entre unos y otros, sino más bien en aspectos culturales (como la lengua, la vestimenta, las costumbres o las creencias religiosas) (Poo, 2005).

En segundo lugar, los egipcios no desplegaron políticas racistas ya que no tuvieron ningún problema de entrar en contacto con varones y mujeres de otras regiones o consentir que muchos de ellos vivieran en Egipto como súbditos del rey-dios. En esa dirección, es innegable que la cultura no solo fue el criterio más importante de los egipcios para distinguirse de los extranjeros, sino también el factor más relevante para la introducción y aceptación social de estos en el territorio gobernado por el faraón, procesos que resultaban posibles luego de que estos hubiesen adoptado un nombre, la lengua, los hábitos y las tradiciones de la sociedad egipcia. En otras palabras, los egipcios no contaron con los conceptos de raza y de racismo en el sentido estricto y moderno de ambos términos, pero sí dispusieron, en cambio, de una perspectiva de etnicidad —o «conciencia de etnia» (Smith, 1994)—, al percibirse como una comunidad asociada a un territorio específico, construida sobre una forma de vida compartida (hábitos, costumbres y normas reguladas) y el sentimiento de pertenencia a un universo gobernado por un rey-dios que marcaba una diferencia central respecto de otros pueblos. En todo caso, la etnicidad configurada desde el Estado faraónico conllevó a una percepción etnocéntrica —propia de la mayoría de los pueblos de la Antigüedad (cfr. Simón, Pina Polo y Remesal Rodríguez, 2019; Cruz Andreotti y Machuca Prieto, 2022)— que separaba a la sociedad egipcia de otras poblaciones, considerando a estas últimas como otros extraños y amenazadores.

En otras palabras, el pensamiento de la alteridad entre los antiguos egipcios no desembocó en la construcción de políticas e ideologías racistas de exclusión deliberada y/o exterminio. En efecto, si bien los egipcios tenían muy en claro la imagen de los extranjeros como portadores del caos y antagonistas de Egipto, también eran conscientes de que los extranjeros de carne y hueso no representaban ninguna amenaza si se hallaban controlados y subordinados a la autoridad del monarca en sus propias regiones y/o perfectamente integrados en la sociedad egipcia. Los antiguos egipcios eran, en efecto, capaces de establecer un amplio abanico de formas de interacción social con los habitantes del mundo exterior, más allá del expediente de la violencia, sin necesidad de poner entre paréntesis sus propias concepciones ideológicas. Aunque tales concepciones invisibilizaban cualquier tipo de contacto con poblaciones exteriores, es innegable que detrás de tal retórica existieron diferentes modalidades de interacción social positiva (Flammini, 2017).

Así, a lo largo de la historia del Egipto faraónico resulta posible observar numerosas oportunidades en las que los antiguos egipcios se internaban dentro de los territorios circundantes, a otras realidades ambientales habitadas por otras sociedades que, aunque diferentes en costumbres y lenguas a los egipcios, se encontraban igualmente dispuestas a interactuar —de modo amistoso u hostil— debido a los imperativos dictados por la distribución geográfica de ciertos recursos y por la inevitable tendencia a la movilidad de los seres humanos. Las primeras campañas egipcias en tierra extranjera para aprovisionarse de materias primas debieron ser más bien incursiones esporádicas, por lo que los nexos entre egipcios y originarios eran más bien superficiales y se esfumaban en cuanto los primeros se retiraban. Sin embargo, a medida que la capacidad logística del Estado se incrementaba y, como resultado de ello, la elite se enriquecía y volvía cada vez más sofisticada, no solo crecía la demanda de materiales de construcción y bienes de prestigio, sino que además las expediciones comenzaron a organizarse con mayor sistematicidad y hacia distintas direcciones (Schneider, 2017: 5-18; Creasman y Doyle, 2017: 19-33; Mumford, 2017: 35-57).

A medida que los contactos de Egipto con el mundo exterior se incrementaban, la conciencia étnica de los egipcios sobre las especificidades culturales de los grupos humanos ajenos al valle del Nilo también fue en aumento. Las denominaciones más genéricas de los extranjeros fueron dando paso al empleo de rótulos étnicos asociados, en algunos casos, a la localización geográfica aproximada: aparecen entonces menciones a listados los (*alHau-nebut* norte), *los Shat* (al sur), *los Ta-Shema* (al sur), *los Sekhet-lam* (en los oasis), *los Tamehu* (al norte), *los Pedjtiu-Shu* (al este), *los Tehenu* (al oeste), *los Iuntiu-Seti* (al sur) y *los Mentiu un-Setet* (al noreste) (Carnagey, 1997: 18; Haring, 2005: 165).

Asimismo, conforme las diferentes poblaciones que rodeaban al valle del Nilo interactuaban con este con mayor fluidez y eran distinguidas con mayor claridad y precisión por los egipcios, el imaginario iconográfico se fue enriqueciendo con escenas cada vez más detallistas de aquellas sociedades, aunque no menos estereotipadas.

En efecto, comienzan a proliferar escenas en las que algunas de esas poblaciones —como los libios (*THnwyw*, *TmHwyw*), los asiáticos (*aAmw*, *zTtyw*) y los nubios (*nHsyw*, *tA-ztyw*)— fueron retratadas como grupos con rasgos físicos específicos (ver figura 5). Mientras que los nubios eran presentados como personajes lampiños de piel negra, cabello rizado, nariz chata y labios gruesos, los asiáticos y los libios tenían en común una piel de tono claro —mucho más que los egipcios (quienes se representaban como sujetos con la piel marrón rojizo, con una tonalidad mucho más oscura que la de la gente del Levante y mucho más clara que la de los nubios)— aunque se diferencian por otros caracteres fácilmente perceptibles. Los asiáticos se distinguían por su cabello oscuro y su barba frondosa y redonda, en tanto los libios exhibían un cabello de color claro o pelirrojo y una barba puntiaguda y recortada. En estas mismas escenas, los tipos de peinado, la vestimenta (túnicas, faldellines, fajas, cinturones, bandas, etc.) y los adornos personales (tatuajes, plumas, collares, redecillas, pendientes, etc.) eran otros detalles importantes, graficados de forma exagerada, que no solo complejizaban y volvían más realista la imagen de los personajes extranjeros, sino que además operaban como «marcadores étnicos» a nivel visual que permitían la rápida identificación de estos (Haring, 2005: 165; Roth, 2015: 162-171; Schneider, 2010: 154; Brooke Anthony, 2016: 19-35).



Fig. 5. Dios Horus acompañado por egipcio, asiático, nubio y libio (Cornelius, 2010: 325)

Sin embargo, existen testimonios que documentan otras ocasiones en las que son individuos, familias y/o grupos enteros procedentes de las regiones vecinas los que, coaccionados o de forma voluntaria —y guiados—, cruzaban las fronteras de Egipto con diferentes propósitos. En efecto, es indudable que algunos grupos de extranjeros ingresaban al país solo cuando el faraón lo permitía, tal como aquellos que se acercaban para comerciar bajo la supervisión de la administración fronteriza, la cual no solo controlaba el ingreso de mercancías que eran objeto de intercambio, sino también la cantidad de individuos involucrados en la operación. Existen numerosas representaciones murales que testimonian estos intercambios entre egipcios y extranjeros. Algunas de ellas transmiten la idea de que el intercambio no es realizado en pie de igualdad, ya que los comerciantes extranjeros que se acercan a Egipto son exhibidos en una clara actitud de sometimiento a la autoridad del faraón y los bienes intercambiados presentados como tributos (ver figura 6). Ejemplos de esta tendencia es la escena conservada en el templo funerario del faraón Sahure, del Reino Antiguo, en la que aparece un grupo de asiáticos que saluda al faraón desde un barco que trae mercancías; la imagen, del Reino Nuevo, localizada en la tumba del virrey de Kush, en la que es posible advertir una serie de nubios entregando tributos al faraón Tutankhamón; o bien aquella escena de la misma época, procedente de la tumba de Menkheperaseneb, que muestra a ciertos jefes de Siria-Palestina en la misma disposición.¹



Fig. 6. Tributarios asiáticos (imagen proveniente de la tumba de Sobekhotep, dinastía XVIII) (@Wikipedia)

Algunos de los extranjeros que mantuvieron vínculos estrechos con los egipcios solo permanecían en su territorio durante un tiempo determinado y luego retornaban a su lugar de origen, permaneciendo independientes del dominio estatal. Las familias de pastores asiáticos fueron un ejemplo de los grupos que se valieron de las necesidades de los egipcios para internarse intermitentemente en su territorio y, de esta manera, aprovechar las ventajas que les ofrecía el medio local. Estas organizaciones tribales se acercaban al Delta en determinados momentos del año para hacer pastar a los rebaños en los pastizales del Nilo e intercambiar diversos productos (como galena, vino, aceite de oliva, pasas de uva, higos secos y miel) que eran llevados en ánforas y transportados en mulas. Estos momentos de interacción comercial eran llevados adelante sin necesidad de que mediaran actos de violencia, pues se trataría de modalidades de vinculación étnica toleradas e incluso incentivadas, pero claramente reguladas por los agentes locales del Estado egipcio como «permisos especiales» por cuanto concluían en formas complementarias de acceso a ciertos recursos. Así parece demostrarlo la conocida escena de una tumba de Beni Hassan, perteneciente al nomarca Knumhotep (administrador del desierto oriental durante la XII dinastía), en la que el asiático Abisha —quien porta el título de jefe del país extranjero (*heqa khaset*)— arriba a Egipto trayendo galena (kohl) (Aufrere, 2002: 10; Schneider, 2010: 151; Saretta, 2016: 87-108) (ver figura 7).⁴



Fig. 7. Pastores asiáticos se acercan a intercambiar galena (reconstrucción de la pintura mural de la tumba de Khnumhotep II, en Beni Hasan, dinastía XII) (@Wikipedia)

A cambio de cruzar las fronteras egipcias en busca de pastos cuando lo necesitaban, estas tribus de pastores habrían contraprestado servicios de transporte para ciertos productos que los egipcios obtenían de las ricas minas del Sinaí, como turquesa y cobre, cuya explotación también era garantizada gracias a la colaboración de otros grupos asiáticos. En esa dirección, las *Inscripciones del Sinaí* y la *Inscripción de Menfis de Amenemhat II* constituyen valiosos documentos del Reino Medio que testimonian la colaboración prestada por grupos de asiáticos tanto en las expediciones enviadas a la península del Sinaí como en la intensa actividad minera que los egipcios emprendieron allí, aportando incluso información sobre los nombres y los títulos o cargos de algunos de los personajes que participaban en dichas empresas (Darnell, 2002; Flammini, 2007: 107; Schneider, 2010: 152; Saretta, 2016: 129-136 y 183-187).

Muchos de los individuos de origen extranjero que contribuyeron de manera significativa al crecimiento de la población egipcia ingresaron al país como prisioneros de guerra luego de ser derrotados por los soldados del faraón y se convertían en esclavos (Vivas Sainz, 2018; Valerio, 2019), aunque es preciso remarcar que su estatus —lejos del estereotipo difundido por el relato bíblico— no era muy diferente al de los egipcios de extracción humilde con quienes compartieron sus tareas de artesanos, sirvientes o albañiles (Loprieno, 1991 [1990]; 2012; Allam, 2001; Parra Ortiz, 2003: 397-416; 2016: 105-116; Zingarelli, 2004; 2013; Shaw, 2013) (ver figura 8). Después de su captura y deportación, los prisioneros eran asignados como trabajadores a distintas dependencias del palacio, de los templos y de los edificios funerarios reales, o bien eran empleados como sirvientes domésticos en las casas de las familias más pudientes de Egipto (Bresciani, 1991 [1990]: 257 y 258; Haring, 2005: 170; Schneider, 2010: 154; Liszka, 2013: 2713). Aunque desconocemos con qué grado de libertad se movían a lo largo y a lo ancho del territorio egipcio, su circulación debió haber estado vinculada principalmente al tipo de actividad que realizaban y/o servicio que prestaban al gobierno del faraón y/o a las familias más pudientes, pero también al nivel de aculturación y mimetización con la cultura local.

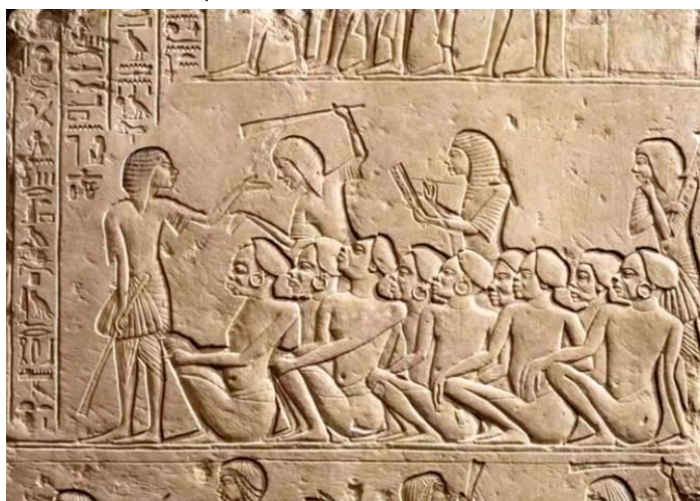


Fig. 8. Oficial egipcio hostigando a un grupo de jefes nubios cautivos (escena en tumba tebana del general Horemheb, segundo patio, dinastía XVIII) (@Wikipedia)

Las experiencias de adaptación cultural de los individuos de origen extranjero tuvieron intensidad y alcance variado, pero implicaban básicamente que el sujeto rompiera con su lugar de origen e idiosincrasia y pasara a identificarse con los códigos, tradiciones y costumbres egipcias. La evidencia muestra que las segundas o terceras generaciones de extranjeros eran asimiladas a la sociedad al punto de perder los marcadores identitarios y solo en algunos casos aparece algún tipo de identificador junto a su nombre egipcio (como la calificación de «asiático»). Después de todo, cualquier extranjero que residiera en las tierras del faraón era visto como un egipcio y reconocido como tal por sus pares a partir del mismo momento en que comenzase a exhibir un perfil y/o un comportamiento de alguien que había nacido en Egipto. Los individuos de origen

extranjero que habitaban Deir el-Medina —un poblado que se cree inaugurado durante el reinado de Tutmosis I, el tercer faraón de la XVIII dinastía— constituyen un claro ejemplo de esta tendencia, ya que estos no serían extranjeros recién llegados a Egipto, sino que serían más bien los descendientes de estos, muchos de los cuales habrían llegado años atrás en condición de cautivos de guerra —en el marco de las campañas imperialistas de Tutmosis III y sus sucesores— y el Estado egipcio los habría puesto a trabajar en la construcción de templos en Tebas, a un lado y otro del Nilo (Ward, 1994; Menéndez, 2009, 2010). Al respecto, la arqueóloga española Gema Menéndez ha sostenido que «su condición de extranjero no les segregó del resto en la organización del trabajo, llegando incluso a ocupar cargos de responsabilidad, ni les discriminó en la distribución de productos de suministro o en el pago de salario» (2009: 169).

Otro número importante de migrantes pacíficos terminaba asentándose de forma definitiva en Egipto por motivos diferentes y con el tiempo lograba integrarse en el seno de la propia sociedad egipcia. Ejemplo de ellos fueron los numerosos batallones de extranjeros —mayormente originarios de poblaciones del norte y sur (libios, asiáticos, «shardanas» y nubios), así como de regiones vecinas (los desiertos Occidental y Oriental)— reclutados por la administración como mercenarios que integraron cada uno de los grupos armados que fueron constituyéndose desde, al menos, el surgimiento del Estado egipcio (ver figuras 9 y 10). Estos desempeñaron un papel importante dentro de las filas de una pequeña unidad de combate de elite que se encontraba al servicio exclusivo de los faraones como su guardia personal y de las tropas de infantería, principal cuerpo del ejército encarFig. 9. Maqueta donde se observan soldados nubios dentro del ejército egipcio (Tumba de Maketra en Tebas, Reino Medio) (@Museo de El Cairo)

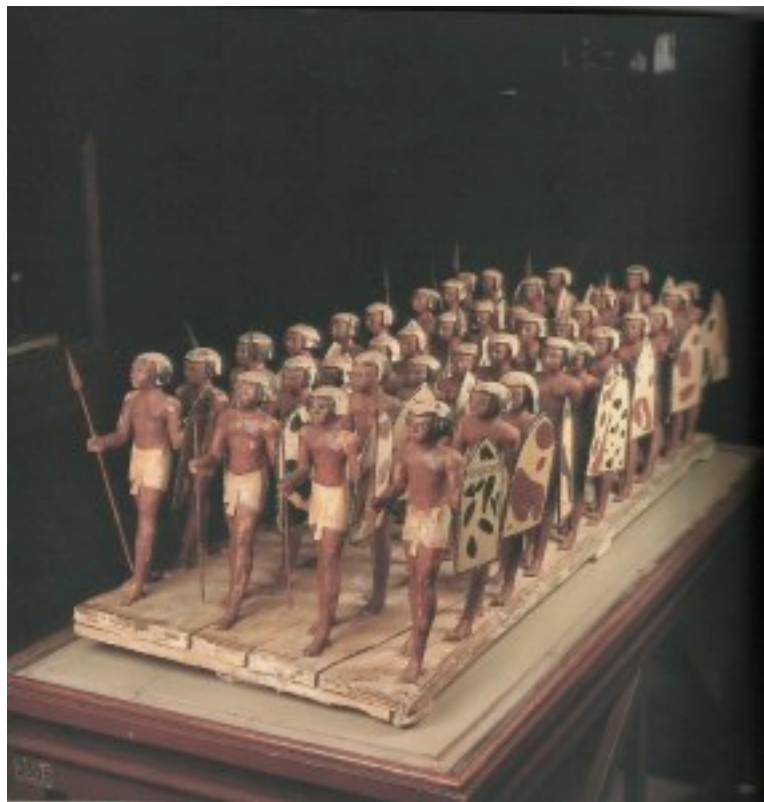


Fig. 9. Maqueta donde se observan soldados nubios dentro del ejército egipcio (Tumba de Maketra en Tebas, Reino Medio) (@Museo de El Cairo)

Varios de esos cuadros militares extranjeros debieron agregarse a las fuerzas egipcias de forma voluntaria, a cambio de alguna paga y otras recompensas (como el acceso a ciertos bienes de prestigio o la oportunidad de ascender en el escalafón militar y social con el tiempo) por parte del mismo faraón en reconocimiento de su valentía y

hazañas en la lucha contra el caos, mientras que otro buen número de ellos resultaban ser tropas enemigas derrotadas y añadidas como unidades propias (Haring, 2005: 179; Ibada al-Nubi, 1991 [1990]: 205 y ss.; Spalinger, 2005: 7 y 8; Alonso García, 2009: 79; Schneider, 2010: 154).



Fig. 10. Soldados «shardanas» dentro de las tropas egipcias (@Wikipedia)

Numerosos grupos étnicos sirvieron asimismo en los puestos defensivos de la frontera establecidos para proteger a Egipto de las continuas incursiones de los grupos étnicos hostiles del exterior, así como también en las tropas destinadas a patrullar los desiertos, vigilar las rutas y los accesos al Delta y/o al Valle del Nilo (Fischer, 1961; Haring, 2005: 170; Ibada al-Nubi, 1991 [1990]: 189-192; Espinel, 2006: 334; Schneider, 2010: 153; González-Tablas Nieto, 2011: 120 y 124-127). Además de su valía militar, tales grupos asentados en la línea de frontera oficiaban de informantes clave para Egipto, ya que sus conocimientos sobre su territorio de origen y sobre las tácticas y armas que allí empleaban los convertían en una piedra angular para el control y supervisión de los puestos fronterizos (Zapata, 2022). Independientemente del rol que desempeñaron los diversos componentes de origen extranjero dentro de la estructura militar, su nivel de adaptación a las formas de vida egipcia debió ser importante, tal como lo testimonia una estela encontrada en Tell Amarna donde se representa a un soldado sirio reposando en compañía de su esposa y bebiendo cerveza (ver figura 11).



Fig 11. Soldado asiático reposando en compañía de su esposa egipcia y bebiendo cerveza (escena de una estela encontrada en el sitio de Tell Amarna, dinastía XVIII)
(@Amarna Project)

Con la progresiva ampliación del radio de acción del Estado —tanto en lo que podría considerarse estrictamente como territorio egipcio como fuera de este— y la complejización de su aparato, la administración egipcia se vio en la necesidad de incorporar cada vez más trabajadores especializados de origen extranjero para concretar una multiplicidad de labores específicas que demandaban cierto saber y experticia. Cobraron relevancia los artistas y artesanos traídos del exterior para atender pedidos puntuales a medida que la predilección por las modas y costumbres extranjeras se afianzó dentro de la corte del faraón y entre las familias más acomodadas de Egipto, así como también los expertos en la fabricación de productos de alta calidad de interés palatino y dirigidos a las clases altas (como objetos de pasta de vidrio, perfumes, joyas, sellos y distintos tipos de armas). Similar relevancia para la corte del faraón tuvieron los extranjeros que oficiaron de médicos, sacerdotes, magos, jefes de expediciones y capitanes de barco. Se conoce la existencia de otros extranjeros que, ubicados más abajo en la jerarquía de trabajadores dependientes del palacio, prestaron servicios de cocineros, vinateros, barberos, músicos y jardineros (Bresciani, 1991 [1990]: 264; Schneider, 2010: 154; Liszka, 2013: 2711; Atac, 2015; Saretta, 2016: 160-163; Smith, 2017). Finalmente, fueron muchas las mujeres extranjeras que se integraron a la vida social egipcia, desde las bellas doncellas destinadas a formar parte del harem personal del faraón, pasando por las que contraían matrimonio con ciertos hombres de la elite y se convertían en «señoras de la casa», hasta aquellas otras mujeres de los grupos sociales más bajos que terminaban desempeñándose como tejedoras, sirvientas, cantantes o bailarinas (Desroches Noblecourt, 1999 [1986]; Bresciani, 1991 [1990]: 263; Saretta, 2016: 163-183; Parra Ortiz, 2003: 301-330; 2016: 129-140).

La propia corte del faraón fue un escenario abierto a la circulación de varones y mujeres procedentes de otras regiones. El Estado aprovechó en numerosas ocasiones la presencia de ciertos individuos del exterior para llevar adelante ciertas actividades. De ese modo, muchos extranjeros ocuparon puestos de autoridad en los escalafones más elevados del aparato burocrático egipcio. Por lo general, se trató de individuos letrados y/o con ciertas habilidades que gozaban de la plena confianza del rey y cuyo origen étnico no constituía ningún tipo de impedimento para que terminaran formando parte del círculo social próximo a la elite egipcia. Un testimonio temprano nos lo proporciona un hombre nubio llamado *Seneb* que —habiendo vivido durante el Reino Antiguo— disfrutó de la confianza de un noble egipcio y, debido a ello, se desempeñó como portador de su sello (Gordon, 2001: 544). No obstante, el involucramiento de los extranjeros en algunos de los sectores más relevantes del aparato estatal llegará a un nivel significativo a partir de la dinastía XVIII. Contamos con el ejemplo del asiático *Aper-El*, quien habiendo sido educado de niño en la corte egipcia, de adulto llegó a desempeñarse como visir de Amenhotep III (Strouhal, 1993; Zivie, 1997). De igual forma, la ascendencia hurrita de *Paser* no le impidió ejercer el visirato durante los reinados de Seti I y de Ramsés II (Donohue, 1988). Haber nacido de una mujer asiática tampoco representó un problema para Neferrenpet, quien no solo accedió al cargo de visir de Tebas al final del reinado de Ramsés II y continuó desempeñándolo durante los primeros años de gobierno del faraón Merneptah, sino también al alto puesto de sumo sacerdote de Ptah, cuya función era reemplazar al faraón en los ritos sagrados y dirigir el clero de Menfis (Parra, 2007: 34). Finalmente, sabemos de la presencia de asiáticos egipcianizados que llevaron el título de mayordomo real, un alto cargo de carácter doméstico al servicio exclusivo del monarca (Janssen, 1951; Sauneron y Yoyotte, 1951; Malek, 1988; Schulman, 1986, 1990; Bresciani, 1991 [1990]: 267 y 268).

Al mismo tiempo, el manejo de lenguas y conocimiento de otras costumbres convertía a las distintas personas de origen extranjero que comenzaron a circular dentro de las esferas de poder en mediadores étnicos privilegiados a través de los cuales el faraón podía transmitir y obtener información (Zapata, 2022). Por lo cual no sorprende que dichos sujetos formaran parte de las comisiones oficiales de mensajeros que la corona enviaba al exterior con fines políticos y diplomáticos, llegando a actuar como embajadores y/o funcionarios estatales encargados de establecer alianzas o zanjar conflictos en asuntos de fronteras y control territorial, o bien para canalizar intercambios comerciales con Egipto (Bresciani, 1991 [1990]: 256 y 257; Galán, 2011) (ver figura 12).



Fig. 12. Un traductor ejerciendo de intermediario entre el faraón y delegaciones de Siria-Palestina (imagen procedente de la tumba tebana del general Horemheb) (Cornelius, 2010: 330)

Los faraones adoptaron como política de Estado la introducción en el universo cortesano egipcio de ciertas personalidades importantes del mundo exterior, como los hijos de los gobernantes asiáticos y nubios, como una estrategia política dirigida a que el faraón pudiera asegurarse el apoyo de sus padres para gobernar fuera de Egipto; paralelamente, durante el tiempo que los hijos de los dignatarios extranjeros residían en calidad de «rehenes» eran educados en la escuela real (*kap*) en la cultura e ideología faraónicas, de modo que una vez que retornasen de adultos a su lugar de origen, constituyeran personas lo suficientemente egipcianizadas para que priorizaran y defendieran los intereses egipcios en la región (Bresciani, 1991 [1990]: 259 y 268; Schneider, 2010: 155) (ver figura 13).⁵



Fig. 13. Representaciones egipcias de emisarios extranjeros (Imagen del Palacio de Ramses III) (Fotografía perteneciente a la Burstein Collection/Corbis/VCG via Getty Images)

La política orientada a fortalecer los lazos del Estado egipcio con los reinos vecinos mediante la firma de tratados implicó, finalmente, otra que favoreció la entrada de mujeres extranjeras, ya que varios de estos acuerdos entre soberanos fueron sellados mediante matrimonios diplomáticos. Hasta la actualidad, sabemos de la existencia de una princesa hitita, tres del reino hurrita de Mittani y dos babilonias. Las princesas de otras casas reales, futuras esposas del faraón, eran seguidas además por un nutrido séquito de

cortesanos, servidores, camareras y doncellas de compañía, continuando de ese modo el tránsito de ideas, gustos y elementos foráneos a la corte egipcia (Desroches Noblecourt, 1948; Schulman, 1979; Bresciani, 1991 [1990]: 268; Kontopoulos, 2012).

La presencia demográfica y social de extranjeros en los círculos próximos a la realeza fue tan relevante que, en algunos casos y bajo ciertas condiciones sociopolíticas, significó el ascenso de dinastías extranjeras que se consolidaron en el Estado durante algunos períodos de la historia faraónica. El primero de esta serie de episodios en que la sociedad egipcia se vio subyugada por un pueblo extranjero fue conocido como Segundo Período Intermedio y tuvo por protagonistas a algunos jefes asiáticos que consiguieron hacerse con las riendas del poder en el norte del país y establecer su base de operaciones políticas y económicas en Avaris. Estos reyes de origen sirio-palestino, conocidos como hicsos o gobernantes de tierras extranjeras —rótulo con el que se les identificó posteriormente y que incluso ellos mismos llegaron a emplear—, se mantuvieron en el poder hasta su definitiva expulsión por parte de los faraones tebanos de la dinastía XVII, quienes además debieron luchar para repeler a los nubios que habían aumentado la presión desde el sur y amenazaban con una posible alianza militar con los hicsos para terminar de una vez por todas con el gobierno de los faraones egipcios (Haring, 2005: 171; Flammini, 2012, 2013 y 2016; Schneider, 2010: 158 y 159). Durante el Tercer Período Intermedio, los libios lograron apropiarse de la realeza y fundar progresivamente sus propias dinastías. Siglos más tarde, valiéndose de las disputas políticas existentes en el valle del Nilo a raíz de la existencia de distintas dinastías paralelas gobernando el país, los reyes nubios de Kush se hicieron con el gobierno de las Dos Tierras luego de una conquista militar (Leahy, 2001; Liskza, 2013: 2713; Lloyd, 2007 [2000]). A tales grupos étnicos les resultó fácil integrarse plenamente a la cultura faraónica y mezclarse con la elite egipcia debido a que ya contaban con un grado de aculturación significativo y, con el tiempo, fueron consolidándose en altos puestos dentro de la jerarquía estatal.

Los siglos venideros verían a Egipto perder completamente su independencia tras las sucesivas conquistas de asirios, primero, y persas después, seguidas por la expansión de Alejandro Magno y, más tarde, por la dominación imperial de los ptolomeos y de los romanos. No obstante, la sociedad egipcia preservó varios de sus valores, costumbres y creencias estando bajo el poder y la influencia de diferentes dinastías extranjeras, aun cuando en los hechos ello significara que los egipcios vivieran en carne propia aquello que tanto temían y que el rey-dios debía evitar a toda costa: el ingreso y la victoria del caos representado en el extranjero. «Aparentemente, la cultura egipcia era lo bastante fuerte y flexible como para sobrevivir a largos períodos de dominio libio, kushita, persa y ptolemaico sin que se viera afectada la identidad de los egipcios como nación» (Shaw, 2007 [2000]: 429).

En efecto, más allá de la diversidad de lazos que los egipcios mantuvieron con otros colectivos étnicos y de la importante presencia de extranjeros en la propia sociedad nilótica, la percepción negativa sobre las poblaciones que habitaron sus alrededores se mantuvo indemne. En el siguiente apartado trataremos de explicar a qué se debe este aspecto llamativo —y aparentemente contradictorio— de la civilización egipcia.

Los extranjeros en la cultura egipcia: topos y mimesis

Los egipcios concebían al extranjero como un elemento extraño a su sociedad y, a menudo, como un enemigo al cual había que enfrentar y derrotar; al mismo tiempo, no tenían ningún tipo de problema para que cualquier extranjero se integrase a su cultura si este demostraba haberse egipcionizado, lo que significaba básicamente que dejó de hablar su idioma y aprendió egipcio, que abandonó sus costumbres y se familiarizó con las locales y, sobre todo, que se ponía al servicio del faraón. Como bien lo expresó Erik Hornung, «Por su manera de ver el mundo, los egipcios siempre habían sentido un profundo desprecio por todo lo extraño, por todo lo que no perteneciera al orden egipcio; pero, por su sentido práctico, se servían de todo lo extranjero... y [de ese modo] el extranjero dejó de ser

para los egipcios lo caótico-extranjero...» (2000: 98).

Entonces, ¿cómo podemos explicar este desfase entre, por un lado, las formas de representar a los extranjeros como poblaciones cósmicamente marginales y, por otro lado, las relaciones sociales entabladas por la sociedad egipcia con hombres y mujeres de carne y hueso procedentes de otras culturas? Esta divergencia —entre el plano de los discursos y representaciones socialmente aceptadas y el plano de las relaciones efectivamente entabladas— que operaba en la construcción del vínculo de Egipto con el mundo exterior y sus poblaciones solo resultará comprensible si la analizamos a la luz de la particular mentalidad de los antiguos egipcios (Belova, 1995).

De acuerdo al egiptólogo español Josep Cervelló Autouri (1996: 18–20), los antiguos egipcios constituyen un claro ejemplo de una sociedad de «pensamiento mítico o integrado», un tipo de pensamiento en el cual —a diferencia del pensamiento científico-racional moderno— los planos de lo dicho y lo hecho se hallaban entrelazados en toda instancia de la vida social y cualquier elemento y/o proceso de esta última expresado en los textos y/o en la iconografía no solo tenía un único valor simbólico per se, sino que puede remitir a otra serie de significados del contexto en el que se integra. Un mismo elemento podía ser objeto de sentidos muy disímiles, perfectamente yuxtaponibles, incluso aquellos dispares e incompatibles entre sí —según nuestros términos—, pudiendo ser conceptualizado de una manera u otra según el contexto sin que una perspectiva excluyera a otra. Ello se debe a que la realidad era «poliocular» o «multiplánica» para los antiguos egipcios. Es en virtud de esta característica del pensamiento egipcio, denominada «multiplicidad de aproximaciones» por el egiptólogo Henri Frankfort (1998: 65), que los discursos polivalentes sobre los extranjeros en la cultura egipcia adquieren sentido.

En efecto, los extranjeros podían ser los enemigos a los que el faraón debía combatir y aplastar sin tregua y, al mismo tiempo, desempeñarse como soldados acérrimos en la defensa de Egipto; podían representar al caos que amenazaba desde el exterior con alterar el orden y, al mismo tiempo, hallarse viviendo dentro del país y plenamente integrados a la población. Estas situaciones pretendidamente extremas no resultaban para los egipcios hechos paradójicos ni tampoco contradictorios, como lo podrían ser desde la perspectiva del discurso lógico occidental; por el contrario, todas fueron percibidas como compatibles e, incluso, como interrelacionadas. Eran, desde la perspectiva egipcia, los distintos modos en que podía expresarse la visión del extranjero dentro de su cultura, a cuya complejidad de conjunto solo es posible acceder por esta vía analítica poliédrica.

Sin embargo, más allá de la pluralidad de miradas, las oscilaciones en la imagen de los extranjeros se hallaban reguladas por un dualismo que el egiptólogo italo-alemán Antonio Loprieno ha sintetizado utilizando dos conceptos antitéticos: *topos* y *mimesis* o, en otras palabras, lo *ideal* o lo *real*. El primer concepto parte de la consideración de la cosmovisión oficial que se cimentaba en la percepción del mundo alrededor de las figuras del faraón y de los dioses como garantes del orden universal (o *maat*) frente al caos (o *isfet*). El segundo concepto, por el contrario, presenta una perspectiva de ciertos hechos e ideas de la realidad menos ceñida a convenciones ideológicas oficiales y más próxima a lo particular y cotidiano (Loprieno, 1988). Según esta perspectiva, la imagen tópica enfatiza la noción de los egipcios como superiores a los *otros*, mientras que la imagen mimética expresa la práctica diaria de las relaciones con los extranjeros que va más allá del expediente violento que subyace al primer concepto. Los egipcios aludirían, entonces, a una u otra imagen dependiendo de qué aspecto del vínculo de Egipto con individuos de origen extranjero se quiera enfatizar.

La evocación de una imagen tópica o mimética del extranjero dependerá, además, del efecto de un sistema de reglas y normas implícitas existentes dentro de la cultura de la elite egipcia que, englobadas teóricamente bajo la noción de *decorum* (o «decoro») por el egiptólogo inglés John Baines (1996: 343 y 344), prescribían lo que podía ser representado

pictográficamente, expuesto o incluso escrito, así como también en qué contexto y de qué forma se lo haría. Entonces, cuando a los escribas y artistas se les requería plasmar temas o conceptos asociados al extranjero en textos e iconografía respectivamente, debían respetar una serie de convenciones de elaboración y exhibición que rigen el contexto en el que se realizaba la tarea.

De tal modo, el discurso prevaleciente en contextos oficiales y/o sagrados —como, por ejemplo, himnos religiosos, textos de execración, inscripciones de templos, palacios y/o estelas fronterizas— identificará a los extranjeros como enemigos que debían ser derrotados, sometidos y expulsados por el soberano egipcio. La *Enseñanza de Merikara*, un conocido documento del Reino Medio, ejemplifica claramente esta percepción tópica de los extranjeros a través de los consejos que el faraón Kheti III le profiere al joven príncipe cuando advierte sobre la peligrosidad de estos:

Esto es lo que debe decirse del arquero: Oh, el miserable asiático, él es vil a causa del lugar en el que está, faltar de agua y desprovisto de madera, sus senderos son muchos y difíciles debido a las montañas; él no mora en un lugar, el alimento propulsa sus piernas; lucha desde el tiempo de Horus sin conquistar ni ser conquistado; él no anuncia el día del combate, como un ladrón que golpea por sorpresa [...] Pero yo arresté a sus habitantes, tomé su ganado, hasta que los asiáticos aborrecieron Egipto (Citado en Litcheim, 1973: 103 y 104. Traducción nuestra).

A su vez, la proyección visual de este discurso se manifestó —como hemos visto *supra*— en un programa iconográfico en el que los artistas y artesanos egipcios emplearon algunas técnicas, como el énfasis en la simetría y dimensión de la representación, para dar mayor solemnidad a la figura del monarca dentro de la escena en tanto responsable último de la seguridad de Egipto, mientras que retratan al extranjero de acuerdo con códigos y epítetos iconográficos precisos que lo hacen fácilmente reconocible como *antagonista externo* en contraste con el *ser egipcio*.

Por otra parte, el discurso dominante en contextos profanos —como textos literarios, autobiografías, escenas de capillas funerarias de tumbas privadas— se aparta de esa imagen monolíticamente negativa y, en cambio, presenta otra visión del extranjero de carácter positivo, en la que los individuos venidos de fuera del valle del Nilo son retratados en situaciones de trato cordial con los egipcios o bien viviendo en el país como súbditos del faraón y realizando distintas actividades. Ciertas composiciones literarias de ficción anónimas, tales como la *Historia de Sinuhé* (una pieza literaria del Reino Medio centrada en las aventuras que protagonizó este funcionario egipcio tras su exilio voluntario en el Levante y posterior retorno a Egipto) y/o el *Viaje de Unamón* (un escrito de fines del Reino Nuevo sobre la dificultosa travesía de este emisario egipcio hacia la costa del Líbano para obtener madera de cedro de Biblos y sus incontables errores en materia diplomática y comercial), son obras de particular relevancia en las que es posible apreciar no solo una mayor atención al universo cultural más allá de las fronteras de Egipto, sino también una valoración positiva del extranjero en términos individuales, quienes aparecen presentados con cierto aprecio y reconocimiento al demostrar que los egipcios estaban condicionados —por motivos y necesidades— a entrar en contacto con ellos y/o aceptar su llegada al país.

En el caso de la plasmación gráfica de esta visión mimética, el extranjero egipcianizado se revela a sí mismo como oriundo de otro lugar solo a través de su nombre (Roth, 2015), ya que todos los elementos de las escenas apuntan con gran vivacidad y color a que se trata de un egipcio de pleno derecho, tal como permiten corroborarlo las representaciones del asiático *Benia* (o Paheqamen) y del nubio *Heqanefer* en sus respectivas tumbas, dos extranjeros que se desempeñaron como funcionarios a mediados de la dinastía XVIII.

En un mundo atravesado por diversas polaridades contrastantes, la mirada arquetípica de los extranjeros (que los retrataba como sujetos potencialmente dañinos y

peligrosos que se abatían sobre el país y a los que el monarca debía mantener a raya) y la mirada no arquetípica (que los presentaba como sujetos sometidos y controlados al servicio del faraón) aludían correspondientemente a las nociones de caos y orden, esas dos fuerzas opuestas y complementarias en permanente lucha. Por lo tanto, el extranjero podía ser una cosa y otra al mismo tiempo, sin que esto les resultase contradictorio o ilógico a los antiguos egipcios, ya que ambas formas de entender la alteridad resultaban ser aspectos de una realidad de naturaleza poliédrica, necesarias para mantener el equilibrio dinámico y que en su oposición/complementariedad permitían la proclamación del orden cósmico instaurado por los dioses y mantenido por el faraón.

Breves conclusiones

A lo largo de este trabajo hemos visto que las formas en que los antiguos egipcios describieron y retrataron a los extranjeros localizados dentro y fuera de su territorio no siempre se correspondieron con el tipo de actitudes que los habitantes del país del Nilo desarrollaron con aquellos en la realidad cotidiana. Y ello obedece a que, como muchos otros aspectos de la sociedad del Egipto faraónico, el vínculo de los egipcios con el mundo que les rodeaba —y, sobre todo, con las gentes que los habitaban— estuvo atravesado por una oscilación propia de su matriz ontológica. Por un lado, la perspectiva ideológica indicaría que la etnicidad era un diacrítico difícil de sortear, haciendo que los extranjeros nunca dejaran de ser ante los ojos egipcios un extraño cuyo control y subyugación por el monarca era vital para garantizar no solo la tranquilidad del reino, sino también —y especialmente— la estabilidad del orden cósmico. Por otro lado, es igualmente cierto que existieron experiencias históricas de interacción y convivencia sociocultural no inscriptas dentro del esquema del conflicto y la violencia en las que los egipcios se vincularon con grupos extranjeros y en las que estos últimos, a su vez, pudieron adecuarse a las costumbres y modo de vida de los egipcios. Tales situaciones resultaron posibles a partir de la articulación de los intereses y necesidades de la monarquía y las familias nobles egipcias con las motivaciones y expectativas que poseían los individuos y/o grupos de origen extranjero de incorporarse a las diferentes estructuras políticas, económicas y sociales del país del Nilo.

Aunque los ejemplos de interacción y colaboración conjunta mencionados aquí de ninguna manera agotan lo que seguramente constituyó un amplio campo de situaciones de contacto intercultural, tales situaciones alcanzan para evidenciar una fluida y multiforme relación entre egipcios y no-egipcios, rompiendo la clara línea divisoria entre ambas categorías étnicas esgrimida por el imaginario egipcio. En efecto, las diferentes situaciones de contacto y convivencia cotidiana con esos otros volvían franqueables los límites de la propia identidad étnica, haciendo que todo extranjero mestizado fuese percibido y tratado como un egipcio cualquiera. En ese sentido, acordamos con Gema Menéndez cuando afirma que

[los egipcios] aparentemente llegaron a aceptar la diferencia cultural [de los extranjeros] y a asimilarlos con normalidad. Los aspectos que distinguían a los extranjeros como miembros de una etnia y/o cultura no egipcia fueron paulatinamente diluyéndose. Aunque los rasgos físicos que les pudieron caracterizar inevitablemente permanecían, no aparecen reflejados en sus monumentos de tipo religioso o funerario, adoptando, como imagen de sí mismos, los estereotipos egipcios. Su especificidad cultural se fue transformando a medida que asimilaban la cultura egipcia [...] La asimilación cultural provocó una realidad social donde las diferencias étnicas y culturales se confunden. (2009: 170)

Después de todo, los diversos entrelazamientos, intercambios y dinámicas de etnogénesis y mestizaje resultaron procesos centrales protagonizados por ese complejo mosaico de varones y mujeres que, hace miles de años, realizaban distintas actividades en

los poblados aldeanos y en las ciudades día a día a orillas del Nilo, siempre bajo la atenta mirada del soberano de las Dos Tierras.

Notas En este trabajo entenderemos por *etnicidad* (o identidad étnica) al modo de identificación colectiva en el que se encuentran involucradas tanto cuestiones *materiales*, entendiendo de este modo las alusiones a lo biológico (diferencias mentadas como «físicas», «de sangre»), como *simbólicas* (culturales en sentido amplio) que caracterizarían a un particular grupo humano. Estos elementos se combinan en un proceso complejo y dialéctico, conduciendo a la conformación de un tipo de identidad que implica un componente emotivo, al suministrar seguridad y «compañía» a un gran número de población que se siente o visualiza como colectivo, pero a la vez un componente político, al ofrecer una imagen susceptible de ser manipulada, controlada, transformada, resistida y negociada.

2 Dentro de la cultura y mentalidad egipcia, la noción de *ma'at* era una entidad divina así como también una expresión nativa que conjugaba una multiplicidad de significados (justicia universal, integridad, rectitud, equilibrio y armonía cósmica) (Assmann, 1989: 119-147; Frankfort, 1998: 132; Hornung, 1999 [1971]: 197).

3 De acuerdo a R. H. Wilkinson (1991: 83-99), el sentido del concepto «nueve arcos» puede explicarse de la siguiente manera: mientras el arco resultaba ser una de las armas más poderosas empleadas en las luchas de aquel entonces (por su capacidad de derribar enemigos con precisión lanzando flechas desde la seguridad de la distancia), para sugerir la idea de totalidad de las cosas los egipcios apelaron al número nueve en tanto estos comunicaban la noción de pluralidad dibujando tríos de elementos, por lo que tres veces tres definía el plural de los plurales. Más allá de que no existe acuerdo si la expresión «nueve arcos» se refiere únicamente a los extranjeros o a la totalidad de los seres humanos, no hay duda de que se trataba de un término mediante el cual los egipcios aglutinaban al conjunto de «fuerzas humanas potencialmente peligrosas» (Valbelle, 1990: 46) provenientes del mundo egipcio (como los súbditos del monarca que conmovían el orden violando las leyes y/o rebelándose contra la autoridad del faraón) y de las naciones extranjeras que el soberano egipcio no gobernaba pero podía indudablemente llegar a hacerlo dado la inconmensurabilidad de su poder.

4 De hecho, esta última escena de la época de Sesostri II nos recuerda, además, que el tránsito de los nómadas pastores hacia Egipto y de regreso a Asia no solo constituyó —de acuerdo a la época del año y al grado de acogida por parte de la población egipcia del Delta— un proceso enmarcado en los circuitos tradicionales de trashumancia pastoril de estas poblaciones, sino también un mecanismo inherente a las redes de intercambio que involucraba a diversas regiones del Oriente Próximo. Durante mucho tiempo, dentro de los estudios egipciológicos y orientalistas en general, los vínculos entre las poblaciones sedentarias y nómadas fueron interpretadas desde la óptica del enfrentamiento, en gran medida como producto de la influencia de las teorías evolucionistas del siglo XIX en la investigación histórica y antropológica, que veían en el nomadismo un nivel de evolución sociocultural anterior y, por lo tanto, inferior al sedentarismo (pues se trataba de poblaciones que no cultivaban la tierra, que no tenían asentamientos permanentes y que poseían muy limitados bienes materiales) y sostenían la tesis de que el objetivo de los grupos nómadas era transformarse en comunidades sedentarias, ya que este sería el camino natural y correcto. Dichas tesis han sido puestas en discusión en las últimas décadas y nuestros conocimientos actuales del universo social y simbólico de las poblaciones nómades del Próximo Oriente antiguo han aumentado notablemente (cfr. Briant, 1982; Silva Castillo, 2004; Schwartz, 2006 [1995]; Szuchman, 2009), probando que ambas formas de vida podían convivir pacíficamente y complementarse, de manera que los nómades podían no solo brindar cierta gama de productos de los que carecían las sociedades urbanas a cambio de otros, sino también prestar una serie de servicios durante los meses en que estuvieran en contacto con las ciudades. No es de extrañar, entonces, que la mirada sobre las relaciones entre la población egipcia, especialmente aquella del Delta,

con las poblaciones que ingresarían a territorio egipcio haya sido profundamente modificada (Vidal, 2006).

5 El *kap* fue una institución egipcia cuyo principal propósito era educar a los hijos del faraón, de las familias más influyentes de la élite de Egipto y de la periferia imperial, de manera que todos aquellos individuos que concurrían a esta institución del palacio compartían durante su adultez un mismo capital simbólico centrado en la figura del rey-dios. Traídos a Egipto eran, a su vez, conducidos al *kap*. Por tanto, durante el tiempo que permanecían en el *kap*, los príncipes extranjeros interactuaban con la familia reinante y otros integrantes de la élite, convivencia que habría permitido establecer unos vínculos de solidaridad asimétrica entre el heredero al trono y los estudiantes extranjeros que, en un futuro, la corona podía capitalizar a través de redes transgeneracionales de alianzas y subordinación política (Mathieu, 2000).

Bibliografía

- ALLAM, S. (2001). Slaves. En REDFORD, D. B. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*. Vol. I (págs. 293-296). El Cairo: The American University in Cairo.
- ALONSO GARCÍA, J. F. (2009). *Los hombres del faraón. El ejército a finales del Reino Nuevo en el Antiguo Egipto*. Bilbao: Universidad de Deusto Publicaciones.
- ASSMANN, J. (1989). *Maat. L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*. París: Julliard.
- BAINES, J. (1990). Restricted Knowledge, Hierarchy, and Decorum: Modern Perceptions and Ancient Institutions. *The Journal of the American Research Center in Egypt*, 27, 1-23.
- BAINES, J. (1995). Origins of Egyptian kinship. En O'CONNOR, D. y D. P. SILVERMAN (eds.), 95-156). Leiden: E. J. Brill.
- BAINES, J. (1996). Contextualizing Egyptian Representations of Society and Ethnicity. En COOPER, J. y G. SCHWARTZ (eds.), *The study of the ancient Near East in the twenty-first century* (págs. 339-384). Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- BAINES, J. (2005-2006). Definiciones tempranas del mundo egipcio y sus alrededores. *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental «Dr. Abraham Rosenvasser»*, 12-13, 111-148.
- BOLAÑOS GONZÁLEZ, J. I. (2003). El Valle del Nilo: de la geografía al mito. *Cuadernos Geográficos*, 33, 75-103.
- BRESCIANI, E. (1991 [1990]). El extranjero. En DONADONI, S. (comp.), *El hombre egipcio* (págs. 249-279). Madrid: Alianza.
- BRIANT, P. (1982). *État et pasteurs au Moyen-Orient ancien*. París: Édition de la Maison des Sciences de l'Homme.
- BRIONES, C. (1996). Culturas, identidades y fronteras: una mirada desde las producciones del cuarto mundo. *Revista de Ciencias Sociales*, 5, 121-133.
- BRIONES, C. y CAIRÓ, C. (2015). Prácticas de fronterización, pluralización y diferencia. *Universitas Humanística*, 80, págs. 13-52.
- BROOKE ANTHONY, F. (2016). *Foreigners in Ancient Egypt. Theban Tomb Paintings from the Early Eighteenth Dynasty (1550-1372 B.C.)*. Londres: Bloomsbury.
- CAMPAGNO, M. (1998). *Surgimiento del Estado en Egipto: cambios y continuidades en lo ideológico*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- CAMPAGNO, M. (2000-2001). Antropozoomorfos, serpopardos, grifos. El surgimiento del Estado (y de los seres imaginarios) en el Valle del Nilo. *Trabajos y Comunicaciones*, 26-27, 45-58.
- CAMPAGNO, M. (2002). *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del Estado en el antiguo Egipto*. Barcelona: Aula Aegyptiaca-Studia.
- CAMPAGNO, M. (2018). *Lógicas sociales en el Antiguo Egipto. Diez estudios*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- CARNAGEY, G. A. (1997). Pharaoh's Nine Bows. *Chafer Theological Seminary Journal*, 3 (1), 1-19.
- CORNELIUS, S. (2010). *Ancient Egypt and the other. Scripture*, 104, 322-340.
- CREASMAN, P. P. y WILKINSON, R. H. (eds.) (2017). *Pharaoh's Land and Beyond. Ancient*

Egypt and its Neighbors. Oxford: Oxford University Press.

CRUZ ANDREOTTI, G. y MACHUCA PRIETO, F. (2022). *Etnicidad, identidad y barbarie en el mundo antiguo*. Barcelona: Síntesis.

DELL'ELICINE, E., FRANCISCO, H.; MICELI, P. y MORIN, A. (2018). Regímenes de territorialidad y prácticas historiográficas. En DELL'ELICINE, E.; FRANCISCO, H.; MICELI, P. y MORIN, A. (eds.), *Prácticas estatales y regímenes de territorialidad en las sociedades premodernas* (págs. 9-16). Los Polvorines: UNGS & Prometeo.

DERCHAIN, P. (1962). Le rôle du roi d'Égypte dans le maintien de l'ordre cosmique. *Annales du Centre d'Etude des Religions*, 1, 61-73.

DESROCHES-NOBLECOURT, C. (1948). Les enfants du Kap. Actes de XXle Congrès International des Orientalistes (págs. 68-70). París.

DESROCHES-NOBLECOURT, C. (1999 [1986]). *La mujer en tiempos de los faraones*. Madrid: Editorial Complutense.

DONOHUE, V. A. (1988). The vizir Paser. *The Journal of Egyptian Archaeology*, 74, 103-123.

ESPINEL, A. D. (2006). *Etnicidad y territorio en el Egipto del Reino Antiguo*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.

FLAMMINI, R. (2007). Lecturas egipcias de la alteridad asiática. *Cahiers Caribéens d'Égyptologie*, 10, 99-116.

FLAMMINI, R. (2012). Configuraciones sociopolíticas en una coyuntura de descentralidad estatal: el Segundo Período Intermedio en el Antiguo Egipto (c. 1800-1530 a.C.). En DELL'ELICINE, E.; FRANCISCO, H.; MICELI, P. y MORIN, A. (eds.), *Pensar el Estado en las sociedades precapitalistas. Pertinencia, límites y condiciones del concepto de Estado* (págs. 19-50). Los Polvorines: UNGS & Prometeo.

FLAMMINI, R. (2013). Élités emergentes en el sistema-mundo nilótico-levantino: prácticas de legitimación de la dinastía de los Hicsos (ca. 1640-1530 a.C.). En DI BERNARDIS, C.; RAVENNA, E. y MILEVSKI, I. (eds.), *Diversidad de formaciones políticas en Mesopotamia y el Cercano Oriente. Organización interna y relaciones interregionales en la Edad del Bronce* (págs. 165-191). Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.

FLAMMINI, R. (2016). Disrupción en el sistema-mundo nilótico-levantino (c. 1800-1530 a. C.). En FLAMMINI, R. y TEBES, J. M. (eds.), *Interrelaciones e identidades culturales en el Cercano Oriente Antiguo* (págs. 125-157). Buenos Aires: IMHICIHU-CONICET.

FLAMMINI, R. (2017). Strangers in Our Midst: Xenophobia and Integration. En BABEJ, M. E. (ed.), *Yesterday-Tomorrow. A work on Aspective Realism* (págs. 115-121). Heidelberg: Kehrer Verlag.

FRANKFORT, H. (1998). *La religión del Antiguo Egipto*. Barcelona: Laertes.

GALÁN, J. (2011). Intérpretes y traducciones en el Egipto imperial. *Sémata. Ciencias Sociais e Humanidades*, 23, 295-313.

GARCÍA, J. L. (1996). *Antropología del Territorio*. Madrid: Taller de Ediciones.

GEULEN, C. (2010 [2007]). *Breve historia del racismo*. Madrid: Alianza Editorial.

GONZÁLEZ-TABLAS NIETO, J. (2011). La interacción entre egipcios y nubios a finales del Reino Medio: del *topos* a la vida cotidiana». *El Futuro del Pasado*, 2, 117-130.

GORDON, A. (2001). Foreigners. En REDFORD, D. R. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Vol. 1 (págs. 544-548). El Cairo: The American University in Cairo.

GUERRERO ARIAS, P. (2002). *La cultura. Estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

HAESBAERT, R. (2011). *El mito de la desterritorialización. Del fin de los territorios a la multiterritorialidad*. México: Siglo XXI Editores.

HALL, E. S. (1986). *The Pharaoh smites his Enemies. A Comparative Study*. Munich: Deutscher Kunstverlag.

HARING, B. (2005). Occupation: foreigner ethnic difference and integration in Pharaonic Egypt. En VAN SOLDT, W. H.; KALVELAGEN, R. y KATZ, D. (eds.), *Ethnicity in Ancient Mesopotamia* (págs. 162-172). Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.

HARVEY, D. (1994). The Social Construction of Space and Time: a relational theory. *Geographical Review of Japan*, 67 (2), págs. 126-135.

IBADA AL-NUBI, S. (1991 [1990]). El soldado. En DONADONI, S. (comp.), *El hombre egipcio* (págs. 179-209). Madrid: Alianza.

JANSSEN, A. (1951). Fonctionnaires Sémites au service de l'Égypte. *Cahiers*

d'Egyptologie, 26, 50–62.

JANZEN, M. D. (2013). *The Iconography of Humiliation: The Depiction and Treatment of Bound Foreigners in New Kingdom Egypt*. Memphis: University of Memphis.

KOENIG, Y. (2007). The Image of the Foreigner in the Magical Texts. En KOUSOULIS, P. y MAGLIVERAS, K. (eds.), *Moving across the Borders: Foreign Relations and Cultural Interactions in the Ancient Mediterranean World* (págs. 223–238). Rodas: Orientalia Lovaniensia Analecta & Peeters.

KONTOPOULOS, G. (2012). *Diplomatic Marriage in New Kingdom Egypt: The foreign wives of the Pharaohs and the diplomatic correspondence around them*. MA Thesis. Liverpool: University of Liverpool.

KRISTEVA, J. (1991). *Extranjeros de nosotros mismos*. Barcelona: Plaza y Janés Editores.

KROTZ, E. (1994). Alteridad y pregunta antropológica. *Alteridades*, 4 (8), 5–11.

LEAHY, A. (1995). Ethnic diversity in ancient Egypt. En SASSON, J. (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*. Vol. 1 (págs. 225–234). New York: Charles Scribner's Sons.

LEAHY, A. (2001). Foreign incursions. En REDFORD, D. B. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*. Vol. 1 (págs. 548–552). El Cairo: The American University in Cairo.

LEPROHON, R. J. (2015). Ideology and Propaganda. En HARTWING, M. K. (ed.), *A Companion to Ancient Egyptian Art* (págs. 309–327). New Jersey: Hoboken & Wiley Blackwell.

LICHTHEIM, M. (1973). *Ancient Egyptian Literature*. Vol. I. Berkeley: University of California Press.

LISÓN, C. (1997). *Las máscaras de la identidad*. Barcelona: Ariel.

LISZKA, K. (2013). Foreigners, Pharaonic Egypt. En BAGNALL, R. S.; BRODERSEN, K.; CHAMPION, C. B.; ERSKINE, A. y HUEBNER, S. R. (eds.), *The Encyclopedia of Ancient History* (págs. 2710–2713). Londres: Blackwell.

LUPO, S. (2007). Territorio y territorialidad en el antiguo Egipto. *Cuadernos del Sur* (Historia), 35–36, 13–41.

Territorio y territorialidad en el antiguo Egipto. *Cuad. Sur, Hist.* [online]. 2007, n. 35–36, págs. 13–41. ISSN 2362–2997.

LOPRIENO, A. (1988). *Topos und Mimesis. Zum Ausländer in der ägyptischen Literatur*. Wiesbaden: Harrassowitz.

LOPRIENO, A. (1991 [1990]). El esclavo. En DONADONI, S. (comp.), *El hombre egipcio* (págs. 211–245). Madrid: Alianza.

MALEK, J. (1988). The Royal Butler Hori at Northern Saqqara. *Journal of Egyptian Archaeology*, 74, 125–126.

MASSEY, D. (2012). *Un sentido global del lugar*. Barcelona: Icaria Editorial.

MENÉNDEZ, G. (2009). Población extranjera en Deir el-Medina: documentos y problemas de identificación (D. XVIII–XIX). *Aula Orientalis*, 27, 153–170.

MENÉNDEZ, G. (2010). Documentación relativa al empleo de trabajadores extranjeros en la necrópolis tebana (D. XVIII). *Gerión*, 28, 7–26.

MICHALOWSKI, P. (1986). Mental Maps and Ideology: observations on Subartu. En WEISS, H. (ed.), *The Origins of Cities in Dry-Farming Syria and Mesopotamia in the Third Millennium B. C.* (págs. 129–156). Guilford: Four Quarters.

MUHLESTEIN, K. (2008). Execration ritual. En WENDRICH, W.; DIELEMAN, J.; FROOD, E. y BAINES, J. (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology* (págs. 1–4). Los Ángeles: University of California.

PARRA ORTIZ, J. M. (2003). *Gentes del Valle del Nilo*. Madrid: Editorial Complutense.

PARRA ORTIZ, J. M. (2007). Los extranjeros en Egipto: imagen y cotidianidad. En MANGAS MANJARRÉS, J. y MONTERO HERRERO, S. (coords.), *Ciudadanos y extranjeros en el mundo antiguo* (págs. 9–35). Madrid: Ediciones 2007.

PARRA ORTIZ, J. M. (2016). *La vida cotidiana en el Antiguo Egipto*. Madrid: El Ateneo & La Esfera de los Libros.

PINCH, G. (1995). *Magic in ancient Egypt*. Texas: University of Texas Press.

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

RITNER, R. K. (1993). *The mechanics of ancient Egyptian magical practice*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.

ROTH, A. M. (2015). Representing the Other: Non-Egyptians in Pharaonic Iconography.

En HARTWING, M. K. (ed.), *A Companion to Ancient Egyptian Art* (págs. 155-174). Chennai: Wiley Blackwell.

SACK, R. (1986). *Human Territoriality. Its Theory and History*. Cambridge: Cambridge University Press.

SARETTA, P. (2016). *Asiatics in Middle Kingdom Egypt. Perceptions and Reality*. Londres: Bloomsbury.

SAUNERON, S. y YOYOTTE, J. (1951). Traces d'Etablissements Asiatiques en Moyenne-Egypte sous Ramses II. *Revue d'Egyptologie*, 7, 67-70.

SCHNEIDER, T. (2010). Foreigners in Egypt: archaeological evidence and cultural context. En WENDRICH, W. (ed.), *Egyptian Archaeology* (págs. 143-163). Londres: Wiley-Blackwell.

SCHULMAN, A. R. (1979). Diplomatic marriage in the Egyptian New Kingdom. *Journal of Near Eastern Studies*, 38, 177-193.

SCHULMAN, A. R. (1986). The Royal Butler Ramessessami'on. *Cahiers d'Egyptologie*, 61, 187-202.

SCHULMAN, A. R. (1990). The Royal Butler Ramessessami'on. An addendum. *Cahiers d'Egyptologie*, 65, 12-19.

SCHWARTZ, G. (2006 [1995]). Pastoral Nomadism in Ancient Western Asia. En SASSON, J. M. (ed.), *Civilizations of Ancient Near East*. Vol. 1 (págs. 249-258). Massachusetts: Hendrikson Publishers.

SEIDLMAYER, S. J. (2001). Execration texts. En Redford, D. B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Vol. 1 (págs. 487-489). Oxford: Oxford University Press.

SESTO, C. (2005). La alteridad en la historiografía: un modelo multidisciplinario. *Actas de las X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Rosario: Universidad Nacional del Rosario & Universidad Nacional del Litoral.

SHAW, G. J. (2013). Slavery, Pharaonic Egypt. En BAGNALL, R. S.; BRODERSEN, K.; CHAMPION, C. B.; ERSKINE, A. y HUEBNER, S. R. (eds.), *The Encyclopaedia of Ancient History* (págs. 2710-2713). Londres: Blackwell.

SILVA CASTILLO, J. (2004). Nomadism through the ages. En SNELL, D. (ed.), *A Companion to the Ancient Near East* (págs. 125-140). Oxford: Blackwell.

SIMÓN, F. M.; PINA POLO, F. y REMESAL RODRÍGUEZ, J. R. (coords.) (2019). *Xenofobia y racismo en el mundo antiguo*. Barcelona: Universidad de Barcelona.

SMITH, A. (1994). The problem of national identity: ancient, medieval or modern? *Ethnic and Racial Studies*, 17 (3), págs. 375-399.

SPALINGER, A. J. (2005). *War in Ancient Egypt*. Malden: Blackwell.

STROUHAL, E. (1993). L'étude anthropologique et paléo pathologique des restes du vizir 'Aper-El et de sa famille: premiers résultats. *Bulletin de la Société Française de Egyptologie*, 126, 24-37.

SZUCHMAN, J. (ed.) (2009). *Nomads, Tribes, and the State in the Ancient Near East*. Chicago: The University of Chicago Press.

TODOROV, T. (1991). *Nosotros y los otros*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

TRIGGER, B. (1993). *Early Civilizations: Ancient Egypt in Context*. New York: Columbia.

URRUELA QUESADA, J. J. y CORTÉS MARTÍN, J. (2018). *La civilización del Egipto faraónico*. Madrid: Marcial Pons.

VALBELLE, D. (1990). *Les neuf Arcs. L'Egyptien et les étrangers de la préhistoire a la conquete d'Alexandre*. París: Armand Colin.

VALERIO, M. (2019). The Egyptians' Ambivalent Relationship with Foreigners: The Case of the Prisoners of War in the New Kingdom. En MYNÁROVÁ, J.; KILANI, M. y ALIVERNINI, S. (eds.), *A Stranger in the House. The Crossroads III. Proceedings of an International Conference on Foreigners in Ancient Egyptian and Near Eastern Societies of the Bronze Age (Prague, September 10-13, 2018)*. (págs. 371-385). Praga: Faculty of Arts Charles University.

VIDAL, J. (2006). La participación de tribus nómadas en el comercio internacional del Levante mediterráneo durante el Bronce Reciente. *Aula Orientalis*, 24, 127-133.

VIDAL, J. (2015). Soldados nubios en las cartas de Amarna. *Anuario de la Escuela de Historia (UNR)*, 27, 101-110.

VIVAS SAINZ, I. (2018). Representaciones de enemigos extranjeros y cautivos de guerra del reinado de Tutankhamon. Historicidad y nuevos modelos iconográficos. En CARMONA FERNÁNDEZ, F. y GARCÍA CANO, J. M. (eds.), *Guerra y violencia en la Literatura y en*

la Historia. Vol. 5 (págs. 17-25). Murcia: Universidad de Murcia.

WARD, W. A. (1994). Foreigners living in the Village. En LESKO, L. H. (ed.), *Pharaoh's workers. The Villagers of Deir el Medina* (págs. 61-85). Ithaca: Cornell University Press.

WENGROW, D. (2007). *La arqueología del Egipto Arcaico. Transformaciones sociales en el Noreste de África (10.000-2.650 a. C.)*. Barcelona: Bellaterra.

WILKINSON, R. H. (1991). The Representation of the Bow in the Art of Egypt and the Ancient Near East. *Journal of Ancient Near East Studies*, 20, 83-99.

ZAPATA, H. M. H. (2019). ¿Por qué es importante estudiar la Historia del Cercano Oriente Antiguo? Reflexiones desde (y para) una perspectiva intercultural. *Historiar*, 2 (2), págs. 1 - 45. En línea : <http://editorial.unca.edu.ar/Publicaciones%20online/Historiar%20I/PDF%20II/Zapata.pdf> (Consultado: 15-07-2023)

ZAPATA, H. M. H. (2020). ¿Tiene sentido estudiar Historia Antigua del Cercano Oriente hoy? Tres razones y algunas reflexiones. *Revista Brasileira de História*, 40 (84), 193-216. En línea: <https://www.scielo.br/pdf/rbh/v40n84/1806-9347-rbh-40-84-193.pdf> (Consultado: 15-07-2023)

ZAPATA, H. M. H. (2021). Extranjeros en el antiguo Egipto: una aproximación al estudio de los «otros» en el país del Nilo. En: RODRÍGUEZ, R. R. (coord.), *Sociedades Antiguas del Creciente Fértil. Territorios, memorias e identidades*. Vol. 3, Tomo II (págs. 167-239). Ushuaia: Remitente Patagonia.

ZAPATA, H. M. H. (2022). Acerca del rol de los intermediarios culturales en las expediciones comerciales del Estado egipcio durante el Reino Antiguo: reflexiones a partir (y más allá) de la Autobiografía de Herkhuf. En RODRÍGUEZ, P. y GAYUBAS, A. (eds.), *Aproximaciones históricas y didácticas al Antiguo Egipto y sus periferias* (págs. 56-81). Salta: ICSOH-CONICET & Universidad Nacional de Salta. En línea: <http://www.icsoh.unsa.edu.ar/new/libros.php?lib=33> (Consultado: 15-07-2023)

ZIVIE, A. (1997). Le nom du vizir Aper-EI. En SIGRIST, M. (ed.), *Études égyptologiques et bibliques à la mémoire du Père B. Couroyer* (págs. 115-123). París: J. Gabalda et Cie Éditeurs.

Horacio Miguel Hernán Zapata

Es Profesor de Historia por la Universidad Nacional de Rosario, Diplomado Superior en Enseñanza de las Ciencias Sociales y de la Historia por FLACSO, Diplomado Superior en Antropología Social y Política por FLACSO, Especialista en Historia Regional por la Universidad Nacional del Nordeste y Magister Internacional en Ciencias Sociales por la UNESCO.

Cursa el Doctorado en Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Se desempeña como Profesor Titular Regular en la cátedra de Historia del Cercano Oriente Antiguo del Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste, como Profesor Adjunto Regular en la cátedra de Historia Económica Mundial y Argentina de la Subsele Regional de la Facultad de Ciencias Económicas de la UNNE y como Profesor Titular e Interino en el Instituto Superior de Formación Docente "Profesor Agustín Gómez" (Paso de los Libres, Corrientes).

Participa de equipos y proyectos de investigación sobre sociedades antiguas financiados por el Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta y radicados en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades (ICSOH) del CONICET. Es Miembro de Número de la Junta de Historia de la Provincia de Corrientes y del Instituto de Investigaciones Históricas y Culturales de Corrientes. Es evaluador "ad hoc" de diversas revistas académicas de Argentina, Brasil, Colombia y España. Ha participado como expositor en diversas jornadas y congresos nacionales e internacionales, como así también publicado varios capítulos de libros y artículos en revistas académicas nacionales y extranjeras sobre temáticas de Historia Antigua, Etnohistoria Indígena e Historia e Historiografía Regional