

XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2013.

Las estelas de la ciudad de Akhetatón y su tratamiento como fuente histórica.

Iamarino Maria Laura.

Cita:

Iamarino Maria Laura (2013). *Las estelas de la ciudad de Akhetatón y su tratamiento como fuente histórica*. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-010/4>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

XIV Jornadas
Interescuelas/Departamentos de Historia

2 al 5 de octubre de 2013

ORGANIZA:

Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional de Cuyo

Número de la Mesa Temática: 1

Título de la Mesa Temática: Prácticas sociales, rituales y planos discursivos en el Cercano Oriente antiguo

Apellido y Nombre de las/os coordinadores/as: Juárez Arias, Marta (Universidad Nacional de Salta) – Yomaha, Silvana (Universidad Nacional de Córdoba) – Cabrera Pertusatti, Rodrigo (Universidad de Buenos Aires)

**LAS ESTELAS DE LA CIUDAD DE AKHETATON Y SU TRATAMIENTO COMO
FUENTE HISTÓRICA**

María Laura Iamarino.
Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras
e-mail: mlauiamarino@gmail.com

“El objetivo de todo poder es el de mantenerse ni gracias a la dominación brutal ni basándose en la sola justificación racional. Para ello, no existe ni se conserva sino por la transposición, por la producción de imágenes, por la manipulación de símbolos y su ordenamiento en un cuadro ceremonial.”(Balandier, 1994: 19)

Pese a la lejanía temporal, e incluso espacial, la antigüedad tiene con el presente varios puntos en común. Es interesante ver cómo Egipto es una de las primeras sociedades donde se ensayan las formas iniciales del manejo y exposición del poder a nivel estatal. Entender la lógica del poder en estas primeras civilizaciones es esencial para comprender lógicas futuras, e incluso presentes, en otras sociedades estratificadas.

Abordar el tratamiento de las estelas de la ciudad de Akhetatón como fuente histórica presenta una complejidad que es su lejanía en el tiempo. Aunque es cierto que esta dificultad la presentan los hechos históricos por sí mismos, las sociedades del Próximo Oriente –por estar alejadas 5.000 años de nuestro presente- harán que su estudio tenga una distancia temporal mayor que la que podría tener la investigación de otras sociedades. De ahí que el tratamiento de sus fuentes históricas deba ser precavido, pues quizá se tenga menos en común con los hombres de la antigüedad de lo que se podría tener con los hombres de un pasado más cercano en el tiempo.

Como occidentales del mundo contemporáneo revestimos un carácter de “extranjeros” en el mundo egipcio antiguo y esto se traducirá en una limitación para entender muchos hechos que nos son ajenos, pues estamos frente a dos cosmovisiones muy diferentes. Fundamentalmente, porque el egipcio antiguo es lo que Eliade (1981 [1957]) llamó un ‘hombre religioso’. Decir esto no conlleva que el hombre de la actualidad occidental esté ajeno a la religión -de hecho el cristianismo marcó gran parte de su historia- pero sí reconocer que el egipcio antiguo entabla otro tipo de relación con la esfera religiosa, que al occidental moderno le resulta si no ajena, por lo menos extraña. Profundizaremos más éste tema a lo largo de las siguientes páginas.

La especificidad del período a estudiar (Egipto en época amarniana) requerirá que nos detengamos en el especial trato que tendrán sus fuentes históricas. Las fuentes egipcias de las que disponemos hoy son mayormente estatales puesto que existía todo un aparato de estado operando para que esta información llegue a nuestras manos. La existencia de

fuentes de información bien conservadas tiene que ver con una intención trascendente que tenía el estado, ya que buscaba mostrarse eterno y tener presente esto será de gran ayuda a la hora de analizar el corpus de fuentes de información histórica que nos dejó el periodo amarniano.

Otra peculiar característica que conlleva nuestro estudio es que si durante la historia egipcia la intención fue trascender, la época de amarna fue una etapa que los sucesores de Akhenaton buscaron ocultar. Por eso, una vez desaparecido el faraón, los rastros materiales y textuales dejados por la reforma fueron en su mayoría destruidos (Kemp, 1992 [1989]). De ahí la necesidad de interactuar con otras disciplinas que puedan complementar la información con que contamos.

Las fuentes en el Antiguo Egipto

Este trabajo se propone una introducción en lo que puede ser un método interdisciplinario de abordaje para la investigación del antiguo Egipto y el análisis de las fuentes como una totalidad material y visual.

Entendemos que el estudio de esta sociedad tiene dos importantes puntos en los que quisiéramos ahondar: uno es la interpretación de la imagen iconográfica como fuente histórica, la cual -la mayoría de las veces- queda relegada como mero accesorio estético o es analizada de modo transparente, como una `aclaración` del texto, siendo éste último componente lo que se considera verdaderamente importante para la interpretación histórica (Angenot, 2002). El otro punto a analizar es el estudio del espacio, el cual –generalmente- queda reservado a los arqueólogos. Tanto el estudio de la imagen como el del espacio invitan a un entendimiento de la fuente como un todo, relacionando los diferentes componentes de la fuente: su texto, su iconografía (si es que la hay) y el espacio en que se encuentra y que la rodea –toda vez que no sea ese mismo espacio el que nos sirva de fuente histórica-.

Para analizar al hombre en el espacio, el concepto de paisaje (o *landscape*) nos será especialmente útil pues se refiere a la topografía y la forma de la tierra de una determinada región aunque entendida como una realidad social e históricamente construida cuyo sentido dependerá de la posición social, edad, género, etc., de quien lo observa (Soler Segura, 2003: 51-53). Este concepto fue enriquecido en los últimos años por los arqueólogos mediante una aproximación crítica al problema del espacio que apunta a considerarlo como “...algo

más que un mero soporte pasivo de la acción humana” (*Ibidem*: 50) -relacionado exclusivamente con elementos económicos o adaptativos- para pasar a entender el espacio, o territorio, como un paisaje que incluye formas específicas de comprenderlo a partir del lenguaje simbólico del mismo.

El paisaje es percibido y alterado como parte de un sistema de símbolos y no es, únicamente, una entidad física estática y natural sino que también es una construcción social en constante relación con quienes conforman esa sociedad. Según el planteo de Criado Boado (1999: 12-15), mientras que en las sociedades capitalistas la relación con el espacio y la naturaleza responde a la racionalidad económica maximizadora de beneficios y propia de una economía de mercado, una sociedad no capitalista puede responder a otros objetivos. Tener en cuenta este punto nos ayudará a entender la especificidad de cada contexto socio histórico ya que en las sociedades de oriente antiguo hay una interacción y no una competencia o enfrentamiento con la naturaleza.

Asimismo, la construcción del espacio aparece como una parte esencial del proceso social de construcción de la realidad. Es realidad y produce -o construye- realidad. La espacialidad conlleva un aspecto dual: es construida por la estructura social, al mismo tiempo que construye y `refuerza´ las estructuras sociales (Acuto, 1999: 35). Por esto sería muy inocente definir al espacio o a la “cuestión material” como un mero hecho físico del cual deben encargarse sólo los arqueólogos, pues todo lo expuesto evidencia el carácter activo de la `cuestión material´ en general y de la `cuestión espacial´ en particular en cuanto a la incidencia para construir y mantener (o producir y reproducir) relaciones sociales de poder (o dominación). Vemos así que el espacio no es neutro sino que está cargado de ideología, buscando plasmar la ideología estatal¹.

El paisaje reflejará en cierto sentido la estructura de la sociedad que lo produjo, ya que las estructuras y relaciones espaciales son la forma material de la estructura y las relaciones sociales. Entonces, siendo que el paisaje está significativamente constituido, nos dice qué se espera del comportamiento de la sociedad que lo pensó (Gamble, 2002). Es por eso que para analizarlo tendríamos que descifrar los mensajes no verbales: ¿quién puede acceder a

¹ En relación con esto resaltamos la importancia de observar los cambios en el espacio antes, durante y después de la época amarniana pues entendemos que habrían tenido una importante carga simbólica (y política) a la hora de producir y reproducir la realidad impuesta por el Estado.

determinados espacios y cuál es el rol de cada uno que accede? ¿Cómo es la circulación en ese espacio? ¿Quién accede a cada lugar? En nuestro caso nos preguntamos ¿Cómo es la distribución de las Estelas dentro de la ciudad? ¿Cuál es su lógica de localización?

Entendemos que el poder no se mantiene exclusivamente por la violencia, sino que se conserva gracias a la producción de imágenes y manipulación de símbolos que intentan dar a conocer un mensaje dado (Godelier, 2000). El lenguaje del poder, expresado muy enfáticamente en el paisaje, hace manifiestas las diferencias dentro de la sociedad y, en sociedades donde no existe una ficción de igualdad, la explicitación de la división entre gobernantes y gobernados es la primera necesidad que tienen los dominadores para continuar siéndolo ya que el mantenimiento del poder depende de la reproducción continua y visible de esa diferencia fundante.

La necesidad de hacer visible el dominio de unos sobre otros obliga, entre otras cosas, a una política de los lugares y de las obras monumentales para inmortalizar el poder en una materia imperecedera, materializándolo de forma tal que esté presente para todos y en cada espacio y momento de la vida social -no solamente en rituales especiales-, haciendo de la vida social un ritual en si mismo (Balandier, 1994).

En definitiva, vemos como el análisis del paisaje ofrece nuevas posibilidades para el estudio arqueológico -y con ello para la historia- buscando trascender las limitaciones que la materialidad del registro arqueológico impone a los estudios del pasado. El espacio no constituye una entidad universal susceptible de ser analizada independientemente de un lugar o tiempo completo y la experiencia espacial no es ni inocente ni neutra, sino que los significados de ese espacio están envueltos en una dimensión subjetiva. Asimismo, la voluntad conciente de hacer visibles ciertos aspectos y no mostrar otros formará parte de las estrategias que reflejan lógicas de acción cultural.

Para estudiar esta sociedad -diferente por muchas razones de la contemporánea- hace falta rastrear y comprender su propia lógica social, política y económica. Estudiar las sociedades en su contexto significará estudiarlas en tiempo y espacio, pero especialmente en lo que se refiere a su especificidad, lo que imposibilita el encasillarla en una tipología fija o en un juicio de moral desde la actualidad. La muy reiterada pregunta acerca si el período de amarna es un germen monoteísta -así como la incompreensión de la `flexibilidad´ de las creencias religiosas egipcias- es un ejemplo de esta mirada poco histórica desde el presente

a la antigüedad (Frankfort, 1993:61), lo que comprueba que esto no sólo ocurre con la historia más reciente. Lo mismo ocurrirá con el término `oriental`, utilizado para referirse al antiguo Egipto. Frente a esto es importante entender que –a pesar que el concepto puede ser muy útil a los fines operativos para reconocer a grandes rasgos diferencias con las sociedades occidentales contemporáneas- el orientalismo no es una cualidad física, geográfica ni mucho menos cultural sino un concepto construido por Europa para manipular la cuestión oriental con fines políticos e ideológicos (Amin, 1976).

El hecho de ver monoteísmo en el periodo amarniano y de calificar a variadas sociedades – con variadas características- con el término `oriental` tiene un interés actual (como siempre que se interpela al pasado), aunque no es eso lo que hace que el planteo sea equivocado. A nuestro juicio el error al utilizar estos conceptos es, básicamente, que son categorías presentes que se intentan amoldar a los hechos pasados. Conceptos como monoteísmo y politeísmo u oriental y occidental no deberían ser aplicados con tanta ligereza, no sin antes entender la particularidad o especificidad del tiempo y espacio egipcio y amarniano que hacen discutible el uso de esos conceptos.

Consideramos que mientras el arqueólogo se basa en nuevas herramientas y renueva su enfoque para analizar el paisaje –sirviéndose de otras disciplina-, el historiador deberá apoyarse en estos nuevos enfoques para enriquecer sus estudios, pues muchas veces no alcanza –únicamente- con basarse en fuentes escritas para hacer historia y es la arqueología quien brinda herramientas muy útiles que el historiador no puede dejar de atender para complementar su trabajo.

Además de la espacialidad, el estudio de la imagen es el otro punto importante para el estudio histórico del antiguo Egipto.

En general, la imagen fue empleada por el historiador como un documento que se concebía por completo como transparente, lo que muestra la fuerte elocuencia del poder de evocación de lo figurativo pero -a la vez- representa para el investigador el riesgo de perderse en su juego, de `leer` esa imagen como si no fuera una construcción social que intenta emitir un mensaje (Tefnin, 1984)

Toda construcción social, como vimos que ocurría en el caso de la espacial, responde a un lenguaje simbólico temporal y espacialmente determinado. Mientras el lenguaje pertenezca a un pasado tan lejano -como es la antigüedad egipcia- poseerá diferencias abismales con el

lenguaje que maneja quien observa una imagen desde el presente. Esto quiere decir que la imagen construida en el pasado, precisamente, estaba destinada a habitantes de ese tiempo y observar una imagen sin tener en cuenta la necesidad de manejar su lenguaje simbólico específico, conlleva el peligro de realizar un análisis erróneo -con parámetros exclusivamente actuales y por lo tanto anacrónicos- de la imagen. Roland Tefnin argumenta que se suele realizar una lectura `natural´ de la imagen, perpetrada por el simple ejercicio de la mirada, como si ésta no estuviera íntimamente asociada a la percepción según los códigos culturales que tienen que ver con ese tiempo y ese espacio; como sí -a diferencia del lenguaje escrito- el lenguaje figurativo produjera en todo caso, significados evidentes y universales, que no justifican una decodificación.

Considerando que la percepción de imágenes es “...un acto de animación, [y] es una acción simbólica que se practica de manera muy distinta en las diferentes culturas...” (Belting, 2007: 16), entendemos, siguiendo el planteo de Belting, que cuando el hombre se enfrenta con una imagen, ésta cobra vida en su interior aunque, dependiendo de las experiencias previas de quien observe, la imagen cobrará vida de una manera o de otra, tendrá diferentes significados y provocará sentimientos diversos. Las imágenes públicas intentan provocar el mismo efecto en todos los individuos, creando así representaciones colectivas por medio de las cuales las imágenes, vueltas a la vida en el interior de cada observador, y los significados y sentimientos que estas provoquen en cada uno sean los mismos. Creemos que es justamente esto lo que el Estado egipcio buscaba generar a través de una política planeada de imágenes y espacios.

El estudio de la imagen egipcia presenta, además de la -poco útil para la historia- mirada como objeto de estética, las valoraciones que se le dan desde el presente, con categorías que cobran importancia en la actualidad y -especialmente- en relación al arte de la antigüedad clásica: es bella o no lo es; es realista o no lo es; es naturalista o no lo es; es simétrica o no lo es; es más o menos espiritual; es armónica o no lo es. De esta manera -según muchos especialistas en historia del arte- el arte egipcio (y el del Próximo Oriente) sería menos armonioso y realista que el arte greco-latino, y por lo tanto menos bello y más tosco. Este hecho es otro obstáculo que la imagen egipcia debe sortear antes de merecer el estatus de fuente de información histórica, hecho que nos dice poco del pasado pero mucho de los juicios valorativos presentes que todavía hoy comparten numerosos investigadores. Más

aún, una cuestión relacionada con este tipo de aproximación es la propia caracterización del registro iconográfico como `arte`.

La tendencia al no reconocimiento del carácter específico del discurso figurativo frente a las otras fuentes de información disponibles (textos y material arqueológico) genera una preponderancia de éstas, dejando relegada la riqueza que tiene el estudio de la imagen para los análisis históricos. El estudio de la palabra fue durante muchos años considerado el análisis más fructífero y legítimo a la hora de hacer historia, pues evidenciaba un lenguaje y un código cultural mientras que en campos como la arqueología y el arte fue más difícil notar que detrás de los objetos materiales y las imágenes había también un lenguaje cultural.

Como dijimos más arriba, cuando se crea una imagen se están teniendo en cuenta los diferentes puntos de vista del observador –o receptor-, la presencia activa del espectador es una parte importante en la construcción de la imagen pues comprobamos que todo está pensado para los movimientos de lectura de un potencial espectador exterior (Angenot, 2010:25). Creemos que esto se contempla a la hora de construir un discurso como un todo, un discurso que tiene coherencia entre imagen, texto y objeto. En otro formato o con otro medio para transmitir el mensaje, éste podría perder su coherencia original, mismo si se lo desvincula del espacio en el que fue pensado, pues también es importante la relación que esa imagen -y medio- tiene con el microcosmos que se genera con el espacio. Por ejemplo: los espacios internos y externos de los templos poseen mensajes diferentes, pues no accedían al interior todas las capas sociales. Los mensajes cobran sentido en un espacio dado y si estos son desvinculados del espacio en el que originalmente fueron concebidos, el sentido pasará a ser otro.

Así como en este trabajo proponemos estrechar lazos con la arqueología, procuramos, también, establecer una relación más próxima con el estudio de la imagen. Observar la imagen sin analizarla como un todo ubicado en tiempo y espacio no permitiría entender que ésta fue confeccionada a partir del manejo de un determinado código o lenguaje susceptible de ser descifrado, y no revelaría nada para la historia.

Como señalamos antes, el egipcio antiguo posee una particularidad a tener en cuenta cuando se pretende estudiar su historia: es un `hombre religioso`. El hombre religioso es para Eliade (Eliade, 1981 [1957]: 15-25) un hombre que aspira a vivir en conexión

permanente con lo divino, para él la dimensión de lo sagrado es lo verdaderamente real. Espacial y simbólicamente, el punto donde está el vínculo o la conexión entre lo terrenal y lo divino sería el centro del mundo, el *axis mundi* o el lugar sagrado, un espacio que es materializado en lugares reales como templos, palacios y, como en nuestro caso, ciudades enteras. Este hecho hace que los espacios sean sacralizados y diferenciados de otros espacios pues son vistos como microcosmos en sí mismos. Siendo que esta manifestación de lo sagrado fundamenta el mundo para el egipcio antiguo, la dimensión divina influirá en la forma de percibir y hacer uso de los espacios. Esta es parte de la lógica a tener en cuenta a la hora de enfrentar el análisis del paisaje y de la iconografía del antiguo Egipto.

Amarna en la historia

Analicemos ahora la ciudad de Akhetatón y sus estelas teniendo en cuenta que su espacio es social y fue modificado en forma absolutamente premeditada. En consecuencia, la ciudad y las estelas –como todos sus monumentos- poseen una lógica, que puede ser descifrada siempre y cuando consideremos la cosmovisión particular del egipcio antiguo y las circunstancias operantes en ese lugar y en ese tiempo.

Las ciudades y sus diferentes espacios no hacen más que plasmar y reproducir las diferencias sociales, es por ello que los monumentos fueron concebidos para ser visibles espacialmente y para vencer el paso del tiempo. Son parte de un paisaje creado y modificado por el hombre para hacerlo más funcional a sus intereses, que se propone mostrar un poder sobrenatural –eterno- y que cause una fuerte impresión en los espectadores.

En la ciudad de Akhetatón –como en otras ciudades del Antiguo Egipto- evidenciamos una reproducción a escala de la creación, de la lucha y el triunfo del orden sobre el caos (Lacovara, 1999: 68). Siendo que reproducir y recrear ese triunfo da sentido al mundo religioso y `encamina´ los comportamientos en la sociedad, se define así qué lugar le toca a cada uno en el ritual, en la vida social y en el espacio.

Para el entendimiento del espacio amarniano es necesario dar cuenta del qué, cómo y por qué de los rasgos visuales de su paisaje. ¿Cuál podría ser la intención de quien diseñara el paisaje? Una primera respuesta sería decir que el estado está buscando transmitir un mensaje, evidentemente es el estado –y no un individuo- pues es el único que posee los recursos para llevar a cabo los cambios acaecidos en el paisaje. El mensaje estaría dirigido

a los súbditos de ese estado, aunque también se dirige a extranjeros y enemigos, y está codificado de forma tal que sea comprendido tanto por elites (quienes además podrán leer los mensajes escritos en jeroglíficos) como por el resto de la sociedad egipcia y no egipcia. ¿Cuál es el mensaje general que observamos a través del paisaje y las estelas? A primera vista es un anuncio del poder del estado (personificado en el faraón) y su dominación. No hay inhibición ni ocultación de las modificaciones sino -por el contrario- un continuo mostrar de esa acción; una exhibición de los resultados y efectos de un hombre emparentado con la deidad. Claramente, las intenciones de visibilidad no tienen miras únicamente al presente sino que también se busca que estas acciones se observen en el futuro. La ciudad y sus estelas se hicieron con intención de permanencia en el tiempo, no para dejarnos un legado `histórico´ como hoy lo entenderíamos sino que su diseño tenía fines prácticos y concretos para los contemporáneos, pues su uso así lo requería: las estelas funcionaban como límite geográfico y como umbral, o signo que distinguía y oponía los mundos sagrado y profano; la ciudad entera, con sus templos y tumbas, era un *axis mundi* que necesitaba quedar en pie eternamente para dar cuenta del triunfo de Atón y para mostrar el poder del faraón. De ahí la importancia que cobra destruir la ciudad de Akhetatón una vez desaparecido su faraón: eliminar el mensaje de un estado que ya no tenía vigencia como reforma y suprimir el microcosmos que ordenaba un caos exterior –de Amón- que ahora era orden. El orden de las cosas se había invertido y la reforma había durado poco, la mejor manera de olvidarla era destruyendo las imágenes que la volvían real.

Siendo que las estelas son construcciones del estado que hacen notoria su intervención en la naturaleza vemos como en el caso de la ciudad que nos compete no se eligió utilizar límites naturales pues hay una notoria intención por modificar el paisaje. Esto es así porque no había interés en reducir el espacio de la ciudad a una única ribera del Nilo, la ribera oeste tenía también su importancia pero, por ejemplo, no funcionaba como necrópolis como sí lo era en otras ciudades. El hecho de ubicar la necrópolis amarniana en la ribera este es también de una importante carga simbólica y religiosa que no podemos dejar de mencionar aunque también podría evidenciar un relevamiento del río Nilo como organizador espacial exclusivo, dando esta función a las estelas, erigidas por el estado reformador.

Además de las estelas delimitar el espacio de la ciudad, la calle procesional operaba como eje organizador dentro de la ciudad, dándole lógica a su cotidianeidad. La calle principal de la ciudad es el lugar de tránsito obligado del faraón en sus diarios itinerarios, los edificios por los que pasa el faraón en su procesión tendrán un estatus especial, pues se encuentran jalonando el camino real (Imagen 1). Esto impone y reproduce diferencias y dominación, al tiempo que muestra quién es el centro de la ciudad y quien da impulso a la vida cotidiana en la ciudad, o sea, el faraón. La obra de la ciudad de Akhetatón en sí, como nueva capital es ya una muestra de poder al resto de Egipto, al Egipto que estaba en desorden. De ahí la progresiva identificación de las tradicionales Menfis y Tebas como Horizontes de Atón, como servidoras de Atón y como homónimas de la ciudad construida en Amarna (Angenot, 2008).

Dado el carácter simbólico que inviste la ciudad de Akhetatón nos interesa aquí el aspecto cosmológico que parecen poseer ciertos edificios –como palacios y templos dedicados a Atón-. En especial analizaremos el palacio real, sus diferentes tipos, y el rol que éste juega dentro de la ciudad ante la necesidad de funcionar como una estructura que opera para mantener el orden (O’Connor, 1989: 82). Como lo expuso O’Connor, los palacios varían en tamaño y en importancia, al tiempo que los faraones a veces tenían más de uno y se utilizaban en diferentes momentos, siendo habitados y construidos no solamente en las ciudades más importantes. Asimismo, este autor evidencia que hay pequeñas diferencias – que residen fundamentalmente en los usos que cada uno tiene para el Estado- entre los palacios ceremoniales y gubernamentales, mientras que estos dos se diferencian más marcadamente con los palacios residenciales. Arquitectónicamente el palacio ceremonial es más parecido a un templo, pues es marcadamente rectangular, siendo el palacio gubernamental bastante parecido al ceremonial, solo que tiene otras proporciones (*Ibidem*: 83-86). Creemos que las similitudes arquitectónicas entre el palacio ceremonial y el templo tienen que ver con que son dos espacios donde el faraón recrea el cosmos y por eso es condición que sean similares arquitectónicamente. Por su parte, los palacios residenciales, tienen otra lógica de construcción pues sus funciones serán diferentes.

A cada construcción de la ciudad de Akhetatón se le dio una ubicación de forma premeditada, congruente con su rol simbólico como edificio, siendo que además debía encuadrarse con el plan urbano como totalidad cósmica. Los rituales que se dan en el

templo, como los que se dan en los palacios, contribuyen con la recreación del cosmos y es por eso que son considerados *axis mundis*, al igual que la ciudad de Akhetatón y el resto de las ciudades egipcias que se proclaman bajo la órbita del dios Atón. La valorización cultural del espacio aporta a la comprensión del contexto político y religioso específico en el que tiene lugar la construcción de Akhetatón y sus estelas. Observamos, por ejemplo, una fusión con la naturaleza reflejada en la similitud del paisaje amarniano con el jeroglífico an \times (horizonte). La elección de ese lugar, de ese paisaje, y no otro, tiene una importante carga simbólica pues la ciudad de Akhetatón no sólo está a mitad de camino entre la ciudad de Menfis al norte y la ciudad de Tebas al sur, sino que es simbólica y materialmente un lugar donde surge el sol, donde Atón se hace visible y el rey renueva la creación primigenia en forma cotidiana (Imagen 2).

Vemos aquí una utilización de la interacción con la naturaleza muy diferente a la que se da en la actualidad. Creemos que esto es así por la continua convivencia que el antiguo egipcio estaba obligado a mantener con su entorno natural, principalmente, por una cuestión de supervivencia, ejemplo de esto es que muchos de sus dioses eran representados como animales (Hornung, 2000: 117). De esta forma, mientras que las sociedades actuales optan por controlar o dominar a la naturaleza, los antiguos tenían otro tipo de relación, más interactiva, porque se percibían como parte de ella. El hecho que los templos dedicados a Atón estén abiertos también tiene una importante carga simbólica y devela una especial relación con la naturaleza, que en este caso no es sólo naturaleza sino presencia de la deidad suprema: el sol como manifestación de Atón (Hornung, 1999: 70).

Líneas arriba hacíamos alusión al estudio del arte como herramienta para entender la historia. Frente a esto, el cambio en el estilo de representación, en relación al arte egipcio llamado `clásico`, que se da en el período amarniano es especialmente revelador de muchos aspectos de la reforma. Mientras algunos especialistas lo atribuyen –entre otras cosas- a un cambio en la `moda`, una posible deformidad del faraón o una enfermedad (Angenot, 2008), entendemos aquí que este giro artístico podría ser otra estrategia política para hacer efectivo el giro político y religioso y para construir y reproducir el poder del estado.

El modo de representar al faraón no es azaroso y concuerda con la línea de cambio, utilización que se da del paisaje y el mensaje político/ religioso de reforma que se atestigua en las fuentes históricas textuales. La imagen de un faraón que se muestra diferente, que

representa un quiebre con los anteriores (y posteriores) se condice perfectamente con la reforma que éste intenta realizar: con la re-centralización del poder político y religioso en sus manos, con la intención de mostrarse a sus súbditos como el elegido de Atón, como un ser sobrenatural y apto para ser su mediador (Aldred, 1968).

Vemos cómo en Akhetatón el paisaje es construido para ser funcional a una determinada política, inclusive con la representación de los espacios arquitectónicos en los que se desarrolla la vida social conducida por el faraón. En nuestro caso, esta política está íntimamente enlazada con la reforma religiosa que reemplaza al dios Amón por Atón como dios principal en el panteón egipcio, y es por medio de este lazo que el faraón busca centralizar el poder en sus manos, con la asistencia de los 'hombres nuevos', que también fueron representados en la escenificación documentada en sus tumbas. En relación a esto, las estelas fronterizas ponen límites sociales (además de los ya mencionados cósmicos y geográficos) a la elite, y al resto de los habitantes de Akhetatón y Egipto, incluso a extranjeros pues son una muestra del poder del faraón.

En cuanto al análisis de las estelas debemos decir que se construyeron con dos campos visuales bien diferenciados: uno en el que predomina la escritura en jeroglíficos y uno en el que predomina la imagen con el típico estilo amarniano de representación (Davies, 1903 [2004]: 22-23). Asumimos que un campo es dirigido a la elite y el otro, el de la imagen, al resto de la sociedad, que es iletrada, y que de esta forma se hace visible -al mismo tiempo que está afirmando y reproduciendo- el poder que el faraón tiene sobre sus súbditos y las diferencias internas que hay entre los mismos.

En la parte textual de las estelas M, K y X que figura la 'Primera Proclamación' y en ella el llamado juramento de pertenencia por el cual Akhenatón pide ser enterrado en su ciudad si llegara a fallecer fuera de ella (Murnane y Van Siclen, 1995), también aquí se da cuenta de la explicitación de las relaciones de poder y de la correcta utilización del paisaje: el faraón debe ser enterrado en su tumba y dentro de los límites de su ciudad, sólo así podrá ocupar su lugar en la eternidad.

El análisis de las fuentes como una totalidad incluye tener en cuenta todos sus posibles elementos como algo premeditado por quien la confeccionó: su parte textual, su parte iconográfica y sus características como objeto propiamente dicho. En el caso de las estelas fronterizas de Akhetatón hay una marcada interrelación entre estos componentes pues el

componente texto tiene una evidente relación con el componente iconográfico aunque – como vimos- no necesariamente la imagen cumplirá la función de aclarar el texto si lo complementará. En cuanto al carácter de ‘estela’ que posee nuestra fuente -es decir un objeto erguido, solar, cósmico y limitador (Kristensen, 1949)- éste obviamente debe tenerse en cuenta para encarar un análisis completo. No es azaroso que el mensaje estatal sea plasmado en este medio, siendo –además- el objeto estela parte del mensaje emitido por el texto y la imagen de forma relativamente más clara para el ojo moderno. En relación a esto es Belting quien sostiene que el concepto de imagen “...sólo puede enriquecerse si con el se habla de medio, como de las dos caras de una moneda, las cuales no se pueden separar para su observación” (Belting, 2007: 16).

Conclusión

A lo largo de estas líneas se esbozó un método de acercamiento a la historia de Egipto antiguo, abogando por una interdisciplinariedad que incluya el análisis del espacio desde la arqueología y la iconografía desde la teoría de la imagen. Partiendo de este objetivo se escogió ejemplificar el rico potencial de un análisis de ese tipo con la observación de algunos aspectos que engloba la ciudad de Akhetatón y sus estelas.

Se argumentó que el plan de construcción de la ciudad de Akhetatón fue cosmológicamente orientado y que la ciudad entera puede ser entendida como un *axis mundi*. La traza urbana de la ciudad dedicada a Atón estuvo enfocada en el poder de creación de la divinidad – fusionando lo cotidiano y social con lo simbólico, lo místico, lo excepcional- encontrándose ese poder esparcido por la ciudad, para que todos lo puedan ver, para que continuamente se haga evidente la fuerza creadora y regeneradora de Atón y su máximo servidor.

Akhenatón operó un cambio en la religión y en la política logrando que este cambio concuerde en todas las formas de transmitir su mensaje: a través de la iconografía, del espacio y textual. Pese al evidente objetivo reformado que se demuestra con la construcción y el posterior traslado de la capital egipcia a una nueva ciudad en honor al dios Atón, hay un mensaje conservador que continúa prevaleciendo, el mismo que emitía el estado desde el principio de sus tiempos: el poder debe estar centralizado en manos de un faraón emparentado con los dioses y capaz de refundar la creación.

Anexo

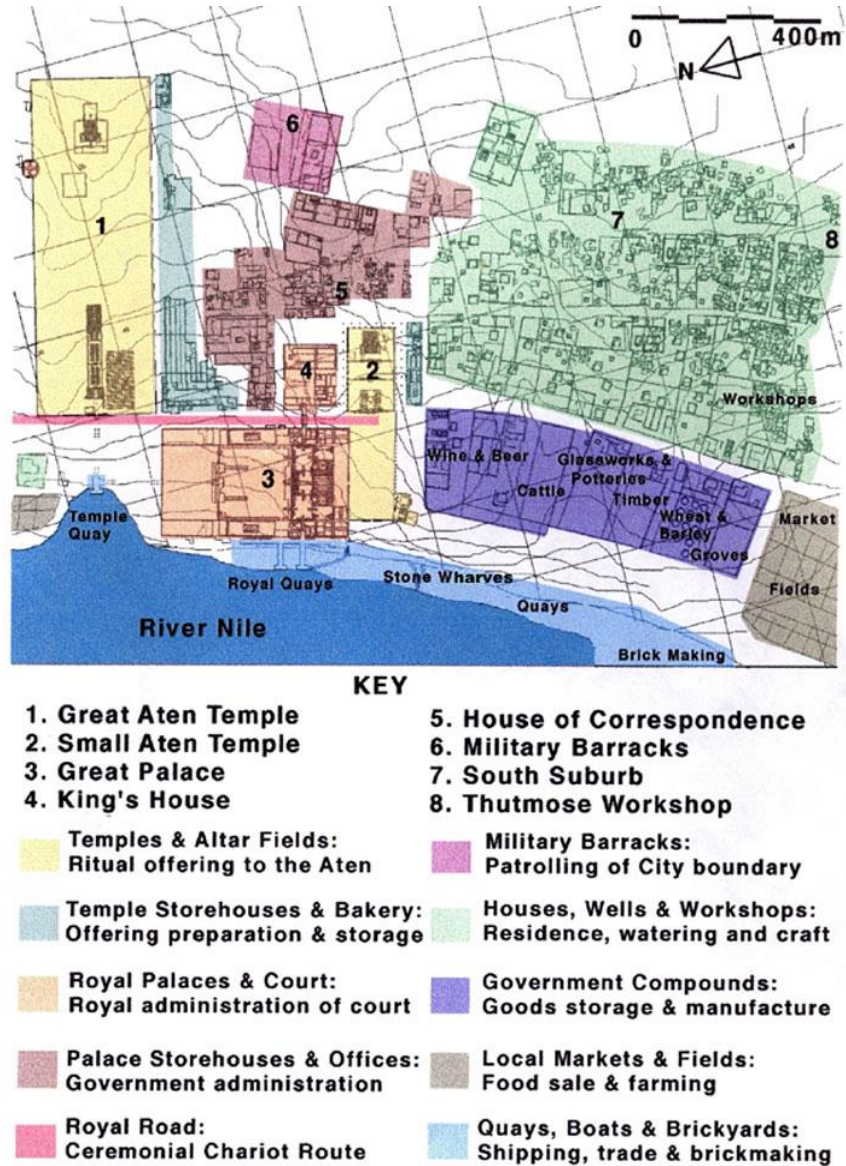


Imagen 1. Mapa Akhetatón.

Citado de: http://www.amarnaproject.com/pages/model_of_the_cityinteractive_map.shtml



Imagen 2.

Similitud del paisaje amarniano con el jeroglífico axt. Fotografía actual.

BIBLIOGRAFIA

ACUTO, FELIX, (1999), “Paisaje y dominación: la construcción del espacio social Inka” en Sed Non Satiata. *Teoría Social en la Arqueología Latinoamericana Contemporánea*, Acuto y Zaranki editores. Buenos Aires: Ediciones del tridente.

ANGENOT, VALÉRIE, (2002), “Discordance entre texte et image. Deux exemples de l'Ancien et du Nouvel Empire”, *Göttinger Miszellen 187*: pp.11-22.

----- (2008), “Horizon of Aten in Memphis?”, *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities 35*.

----- (2008), “Le rôle de la parallaxe dans l'iconographie d'Akhenaton”, *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie 171*: pp. 28-50.

----- (2010), “Cadre et organisation de l'espace figuratif dans l'Égypte ancienne”, in Thierry Lenain and Rudy Steinmetz (eds), *Cadre, seuil, limite. La question de la frontière dans la théorie de l'art*, Brussels: La Lettre Volée, 21-50.

BALANDIER, GEORGE, (1994), *El poder en escenas: de la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Paidós.

BELTING, HANS, (2007), *Antropología de la imagen*. Buenos Aires: KatzEditores.

CRIADO BOADO, FELIPE, (1999), “Construcción social del espacio y reconstrucción arqueológica del paisaje”. *Boletín de Antropología Americana N° 24*: 5-29 IPGH.

DAVIES, N.G., (1903) [2004], *The Rock Tombs of El Amarna*. Londres: Ed. Egypt Exploration Society.

FRANKFORT, HENRY, (1976) [1948], *Reyes y dioses*. Barcelona: Revista de Occidente.

GAMBLE, CLIVE, (2002), *Arqueología básica*. Barcelona: Ariel.

GODELIER, MAURICE, (2000), *Cuerpo, parentesco y poder: Perspectivas antropológicas y críticas*. Ecuador: Abya-Yala.

HORNUNG, ERIK, (2000), *Introducción a la egiptología. Estado, métodos tareas*. Madrid: Editorial Trotta.

----- (1999) *Akhenaten and the religion of Light*. Ithaca and London: Cornell University Press.

KEMP, BARRY, (2008) [1989], *Egipto, Anatomía de una Civilización*. Barcelona: Crítica.

KRISTENSEN, BREDEN, (1992) [1949], *Life out of death Studies in the religion of Egypt and Ancient Greece*. Louvain: Peeters Press.

LACOVARA, PETER, (1999), *The New Kingdom Royal City*. London and New York: Kegan Paul International.

ELIADE, MIRCEA, (1981) [1957], *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama, Punto omega 4ta. Edición.

MURNANE, WILLIAM J y VAN SICLEN, CHARLES, (1993), *The boundary stela of Akhenaten*, Studies in Egyptology, edited by Alan B. Lloyd, professor of classics and ancient history. London and New York: University College of Swansea Kegan Paul International.

O'CONNOR, DAVID, (1989), City and Palace in New Kingdom Egypt, *CRIPPEL 11*, pp.73-87.

SAID, EDWARD, (1990), *Orientalismo*, Barcelona: Ib Jaldun, Libertarias 1.

SOLER SEGURA, JAVIER, (2007), “Redefiniendo el registro material. Implicaciones recientes desde la arqueología del paisaje anglosajona”, *Trabajos de Prehistoria 64*, N° 1, Enero-Junio 2007, pp. 41-64, ISSN: 0082-5638

TEFNIN, ROLAND, (1984), “Discours et iconicité dans l'art égyptien”, *GM 79*: 55-69