

# El imperio aqueménida y su relación con las religiones de los otros. Prácticas de Dominación y de Gobierno

*The Achaemenid Empire and its  
relationship with the religions of the others.  
Dominance and Government Practices*

Sebastián Paura Bersán

*FHCS-UNPSJB*

spaurab@hotmail.com

## Resumen

En este escrito se replantea el estudio de la política de tolerancia religiosa de los persas aqueménidas, desplazándolo hacia el de *práctica religiosa* y proponiendo que la misma se piense desde una óptica diferente. Para ello, se revisan las discusiones sobre el tema y se propone la incorporación de los pensamientos de Michel Foucault. Como punto de partida nos realizamos las siguientes preguntas: ¿Cuáles son los sucesos que marcarían este tipo de práctica?, ¿Cómo se suele pensar la tolerancia religiosa de los persas?, ¿Pueden pensarse las distintas maneras en que estos se relacionaron con las religiones como una práctica imperial que refleja, al decir de Foucault, una experiencia social?, ¿Cómo se relaciona lo anterior con el concepto de gobernabilidad?

El objeto del presente trabajo es postular el método propuesto por Foucault a través de analizar *focos de experiencias*, con el fin de lograr una historia del pensamiento. Se pretende de esta forma encontrar nuevas herramientas para el entendimiento e interpretación de las sociedades antiguas, y lograr una exposición distinta de las mismas en las investigaciones históricas y en la práctica docente.



## Abstract

In this paper the study of the policy of religious tolerance of the Achaemenian Persians is rethought, shifting its use towards religious practice and proposing that it be thought from a different perspective. For this, the discussions on the subject are reviewed and the incorporation of the thoughts of Michel Foucault is postulated. As a starting point, we would ask ourselves: What are the events that would mark this type of practice? How do we usually think about the religious tolerance of the Persians? Can we think about the different ways of relating to religions as an imperial Persian practice that It reflects a social experience according to Foucault, how does it relate to governability?

The purpose of this paper is to postulate the method proposed by Foucault through the analysis of *focus of experiences*, in order to achieve a history of thought. The aim is to find new tools for the understanding and interpretation of ancient societies, and achieve a different exposure of them in historical research and teaching practice.

## Palabras Claves

Prácticas imperiales, Dominación, Técnicas de gobierno, Foco de experiencia.

## Key words

Imperial practices, Domination, Government techniques, Focus of experience

## Introducción

A mediados del siglo VI a.C., el Cercano Oriente se vio convulsionado por el proceso expansivo que significaba la constitución de un nuevo imperio. En esta oportunidad, el avance conquistador provino de la periferia<sup>1</sup>, más precisamente de la meseta iraní. Durante más de 220 años, desde el reinado de Ciro II en el 553 hasta la derrota del aqueménida Darío III contra el ejército de Alejandro Magno en el año 330 a.C., los persas mantuvieron su gobierno sobre el resto de los pueblos de la región.

Ciro II (conocido como Ciro el Grande) daría comienzo a la construcción de uno de los imperios más vastos creados en el mundo antiguo, en cuanto a su tamaño territorial, y a la cantidad de recursos humanos y bienes materiales.

Su ámbito de control e influencia se extendería tanto en las regiones más pobladas –Mesopotamia, Egipto, el corredor Sirio-Palestino, las ciudades griegas en Anatolia (actual Turquía)– como también desde la Meseta iraní hasta el río Indo, hacia el Este, y Tracia y Macedonia, hacia el Oeste (Ver Imagen N° 1).

Teniendo en cuenta la considerable extensión de su imperio, desde el inicio los reyes aqueménidas debieron valerse de ciertas técnicas o *prácticas imperiales* que permitieran mantener la dinámica del dominio sobre las vastas regiones conquistadas<sup>2</sup>, las que se presentaron de diversas formas y se relacionaron con distintas dimensiones, tanto económicas como sociales, pasando por las políticas, legislativas y religiosas, entre otras.

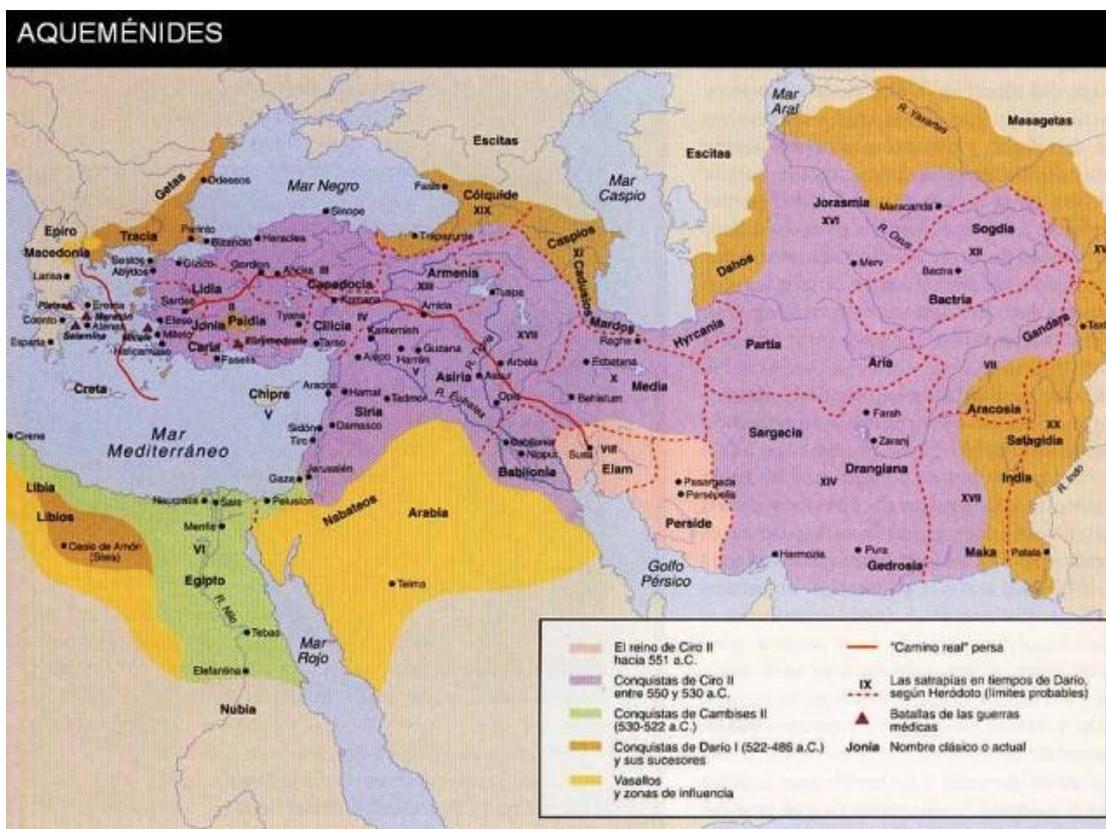


Imagen 1: Territorio del imperio persa, satrapías y áreas de influencia

Fuente: Cursos de Historia del Arte de la Universidad de Burgos

(Disponible en <https://goo.gl/hqFuwo>)



El presente trabajo es la primera aproximación de investigación sobre las *prácticas imperiales* persas a través del método propuesto por el francés Michel Foucault sobre los *focos de experiencia*. Considerando lo dicho, inicialmente se explicará el uso de las conceptualizaciones sobre Estado antiguo, Imperio y *prácticas imperiales*, pues ello permitirá abrir paso a otros apartados en los que se realizará una exposición sobre el rol de la religión como instancia legitimadora de las formas sociales en cuestión y las razones de su uso en el estudio sobre los persas.

Una vez postulado el lugar de la religión –y las concepciones sobre la supuesta tolerancia de los persas vinculada a la misma–, se propone el uso de la categoría de *práctica religiosa* para la interpretación del accionar del imperio sobre “los otros”. Para finalizar se procederá a una relectura (o análisis), realizada desde las conceptualizaciones y planteamientos realizados por el pensador francés, recuperando su visión sobre el foco de experiencia, el poder y el gobierno.

## Las prácticas imperiales en la antigüedad

Una primera dificultad para el estudio de las sociedades antiguas es la relativa a la viabilidad de la utilización de categorizaciones y conceptualizaciones modernas para su análisis. El uso de conceptos como estado, ciudad-estado, imperio para explicar formas organizacionales del Cercano Oriente Antiguo, ya es parte del quehacer profesional de la disciplina histórica para abordar estas temáticas. Pero... ¿hasta qué punto es correcto esto?

Como parte de un desplazamiento en los estudios de dichas sociedades, y

quizás en concordancia con postulados que llevan décadas de confrontación a visiones eurocentristas, se ha logrado dar un firme basamento a la defensa del uso de la palabra “estado” para hablar de las formaciones políticas de la antigüedad.

Se debe considerar que la idea de estado no debe ser rígida; tiene que poseer cierta flexibilidad que permita explicar las características de las organizaciones socio-políticas según el contexto estudiado y con un fin de instrumento heurístico como lo plantean Goldstone y Haldon (2009).

El presente trabajo adhiere a la noción de estado como entidad no acotada a la modernidad, sino que más bien “reconoce muy diversas formas de aparición, transformación, colapso y reaparición, en función de realidades históricas precisas” (Di Bennardis, 2011, p. 98). Se establece para ello cierta necesidad vinculada a la caracterización de rasgos que nos permitan particularizar estas formaciones sociales e identificarlas como estados. Por ejemplo, se puede constatar la presencia de una formación estatal antigua considerando su capacidad de centralización de excedentes, sector social dominante, monopolio de la coacción y dominio territorial (Ibíd.).

A colación a esta afirmación sobre el uso del concepto estado antiguo y la caracterización del mismo, se puede utilizar como herramienta analítica el planteo de Campagno (1998) sobre la posibilidad de hablar de “prácticas estatales”, entendiéndolas como aquellas acciones, formas de actuar, creación de instituciones y representaciones existentes en una sociedad (en estos casos, antiguas) que permitieron un tipo de organización particular (con un sector dominante y otro dominado). Al selec-

cionar este eje conceptual, este autor logra explicar cómo el accionar de un grupo (la élite) legitima su lugar y permite formar una organización social que poseería una lógica entre sus relaciones internas vinculables a las características propias.

A partir de esta noción particular de estado, y considerando que los persas lograron formar uno propio en el actual Irán<sup>3</sup>, el uso de *prácticas estatales* en dicha región fue la base de la constitución de posteriores *prácticas imperiales*. Estas últimas pueden ser consideradas como la forma de explicar, por un lado, el ejercicio de poder que tenía un pueblo por sobre el *otro* y, por el otro, cómo el dominante actuaba y accionaba para mantener el equilibrio y el control sobre los territorios que se iban anexionando (Goldstone y Holdan, 2009).

Si se quiere, las *prácticas imperiales* serían las acciones, instituciones y organizaciones que se vinculan con la dominación y el gobierno que una sociedad con práctica estatal logra ejercer sobre otras sociedades. El punto determinante en este tipo de prácticas es cómo se ejerce la relación con “los otros”. En su accionar los imperios exteriorizan el gobierno sobre dichos “otros”, restringiéndolos para así obtener nuevos beneficios, algo que se logra a través de la dominación, control, limitación, interferencia y regulación de sus actos (dos Santos, 2011).

En el presente caso, con un contexto tempo-espacial<sup>4</sup> particular, los persas afrontaron la gobernabilidad del Cercano Oriente antiguo a través de la instauración de ciertas *prácticas* consideradas como imperiales<sup>5</sup>, que caracterizaron su forma de relacionarse con los distintos pueblos de la región. Una de las reconfiguraciones políticas propias de este caso

se encuentra en la idea de gobernabilidad, considerando la complejidad de dicho concepto donde la dominación se posiciona ante un espacio a gobernar a través de una serie de prácticas (como puede ser la de un panteón religioso ampliado) y no sólo como simple dominación y coerción. El gobernar implicaría constituirse en un sujeto inteligible como gobernante para aquellos que son gobernados y para los dioses de estos últimos.

Es posible que el vínculo de gobernabilidad que se dio entre las sociedades en cuestión estuviese entrelazado a través de la institucionalización de estas *prácticas*. De acuerdo al ámbito en cuestión, se pueden encontrar distintas dimensiones de las *prácticas imperiales*, como por ejemplo:

- en lo económico se censaban los territorios para saber cuánto se podía producir, y por ende cuánto se podría recaudar;
- en lo tributario, además de las recaudaciones calculadas, se exigía un pago en especie según la especialidad de la región;
- en lo político, se impuso un sátrapa (muchas veces persa) para gobernar cada región, y otros funcionarios para controlarla y vigilar al sátrapa;
- en lo militar, se le exigía a cada sátrapa el aporte de un ejército estable para sumarse al persa;
- en lo judicial, se mantuvieron las leyes regionales, pero por debajo de una ley persa: la decisión del rey regía en el imperio;
- en lo religioso, los reyes persas tuvieron a Ahuramazda como deidad ofi-

cial y central, pero mantuvieron una cordial relación con las religiones de los pueblos dominados, al tal punto que realizaban los rituales propios de cada una de ellas (por lo menos de las principales).

Estas son algunas de las *prácticas imperiales* que se pueden identificar como parte del funcionamiento del estado persa, las cuales usaron como medio para mantener su dominio.

En lo inherente a la *práctica religiosa imperial*, con ella nos referimos al accionar que tuvieron los persas en relación al resto de las religiones. Inicialmente se puede corroborar a través de fuentes que los reyes intentaban relacionarse con los sacerdotes y las élites de cada región conquistada, conociendo así cuáles eran los rituales y las celebraciones a realizar. Además, hay registros que demuestran que durante su gobierno los persas mantuvieron los templos de otras religiones (Dandamaev y Lukonin, 1980), como es el caso de Egipto, donde también se realizaban las obras públicas requeridas (Serrano Delgado, 2009).

El conocimiento de las *prácticas religiosas* locales permitió que las mismas fueran llevadas a cabo por los nuevos gobernantes, fortaleciendo de esta forma la concepción de que los reyes eran reconocidos por los dioses como tales. Esta práctica es la que, en la historia del imperio persa, se suele asociar a la idea de “tolerancia religiosa” y que podría explicarse como la aceptación de las formas culturales de los otros, y también como la asimilación de las mismas a la práctica legitimadora del dominio propia del estado imperial.

Con posterioridad a una conquista persa, ser tolerante implicaría la “reali-

zación de un pacífico y normal estar los unos junto a los otros” (Jiménez Lozano, 2005, p. 9), vale decir que significaría la búsqueda de una convivencia apacible con los pueblos sometidos. Al efecto, los reyes realizan los cultos y las acciones que se requerían para formar parte de la red del poder y se intentaba, así, cumplir con las prácticas que eran reconocidas por los locales como representación de un “estar/ser” de la realeza.

### Los persas y las religiones de los otros

“...Cuando entré pacíficamente en Babilonia, erigí, en medio de vítores y aclamaciones, la sede del señorío en el palacio del soberano, Marduk, el gran señor, [...] a mí el gran corazón, [...] de Babilonia, me preocupé a diario de su culto...”.

Fragmento del Cilindro de  
Ciro II

El fragmento precedente corresponde a los dichos del ya Rey de Reyes, Ciro II el Grande. Se refiere a la conquista de Babilonia por parte de los persas en el año 539 a.C. y la consiguiente presentación de Ciro II como el libertador del pueblo babilónico, el restaurador del culto a Marduk. Podría considerarse este suceso como aquel que genera el nacimiento de la práctica de tolerancia religiosa que mantuvieron los persas en relación a los pueblos conquistados. Puede interpretarse como la generación de un ambiente de “respeto” hacia la creencia del otro.

Esta práctica religiosa se repite en diferentes momentos y lugares durante

la permanencia del imperio persa aqueménida<sup>6</sup>. La misma es conocida y tratada por historiadores actuales (Briant, 1982; Hincks, 1991; Campos Mendez, 2006; Liverani, 2008; del Olmo Lete, 2009; van der Spek, 2014) como una política de *tolerancia religiosa* según la cual los reyes persas “toleraban las religiones más diversas cuya vida interior se trataba de fomentar para poder tener así satisfechos y pacíficos a los pueblos sometidos” (Campos Mendez, 2006, p. 2). Para ello, se vincularon con los sectores de élites y de sacerdotes de las deidades de distintos rincones del imperio con el fin de legitimarse y crear precondiciones favorables para la estructura imperial a conformar (Weisehöfer, 2009).

Otro caso, en relación a esta práctica religiosa, se da luego de la conquista de Babilonia, momento en que Ciro toma contacto con los hebreos que habitaban el corredor Sirio-Palestino. Las escrituras bíblicas reflejan este suceso donde Ciro será nombrado por los hebreos como el “ungido de Yaveh” y considerado un *enviado* de la deidad que toma el encargo de permitir el regreso a su región natal de los cautivos en Babilonia (según Esdras 1, 1-4, a todos los seguidores de Yaveh que se encuentren en otros lados). También se menciona en la Biblia que en su primer año de gobierno, como parte de su presentación como nuevo rey de reyes, el persa fundador del imperio concedió a los hebreos el beneficio de la reconstrucción del templo a Yaveh con el fin de darle una “Casa en Jerusalén”<sup>7</sup>.

A la muerte de Ciro II llegó al trono persa Cambises II y su primer accionar reconocido como rey fue la conquista de Egipto. En consonancia con la práctica instaurada por su antecesor, y a través

de la intermediación de los sacerdotes, será coronado como rey del Alto y Bajo Egipto. Si bien en un primer momento se registraron adversidades a su gobierno, existió un proceso de construcción de una imagen de Cambises II como faraón (Kuhrt, 2014) que mejoró la visión sobre su reinado. Existen fuentes<sup>8</sup> que reflejan estas prácticas donde se puede considerar que Cambises “era la encarnación terrenal del dios Horus y sacerdote de todas las divinidades de Egipto” (Zingarelli, 1994, p. 88).

Los reyes posteriores continuaron la *práctica religiosa* de su iniciador Ciro II, el Grande. Aunque, a diferencia de los dos primeros reyes, Darío I instauró el culto al dios Ahuramazda como oficial del imperio, esta incorporación no significó el desconocimiento de los demás dioses, ni por Darío, ni por ninguno de sus descendientes<sup>9</sup>.

Con Darío I, se amplió el territorio de dominio persa. Su influencia imperial llegó hasta los territorios escitas del Norte, al río Indo al Este, y a Tracia y Macedonia al Noroeste. El gran tamaño espacial que controlaban los persas (ver Imagen N.º 1) no impidió mantener una *práctica imperial* favorable hacia el resto de las religiones.

Como parte de dichas *prácticas imperiales*, los persas buscaron tener ciertos controles sobre los templos locales de los dominados (entre ellos la administración y los ingresos). Se les exigió pago de tributo y la entrega de hombres para trabajar las tierras del rey. Una excepción a dicha obligación fue el caso del templo de Apolo en Magnesia (Anatolia), al cual Darío eximió por haber otorgado un augurio favorable para los persas, previa lucha contra Lidia. Esto también es parte de la demostración del respeto

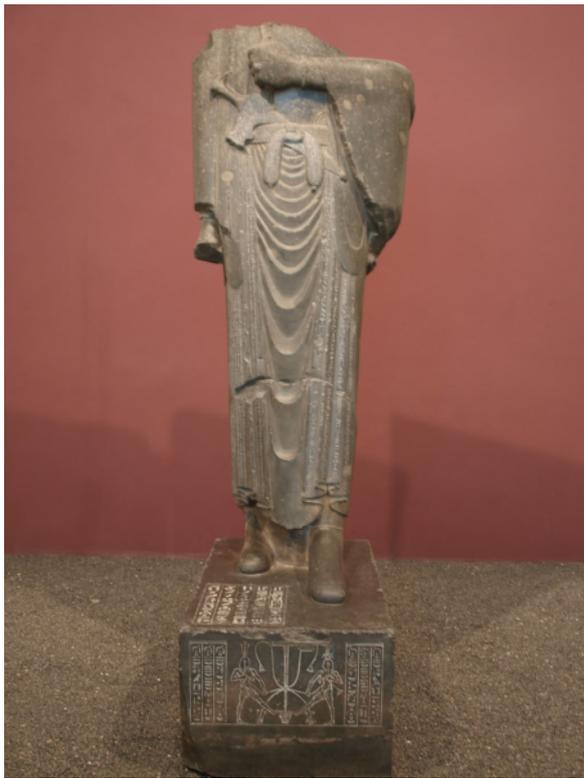


Imagen 2: Estatua de Darío.

Fuente: <http://imperiopersaaquemenida.blogspot.com.ar/2016/>  
(Fecha de consulta: 20/07/2017)

hacia otros dioses y la visualización de la creencia politeísta de estos reyes (Dandamaev y Lukonin, 1980).

En las referencias al estudio de la dominación persa en Egipto puede vislumbrarse que, tanto Cambises como Darío I, tuvieron una práctica voluntaria respecto a intentar adquirir el conocimiento y las formas propias de un faraón egipcio. Ya sea con la titulación (aparecen en las fuentes como “rey del Alto y Bajo Egipto) o la ceremonia de entronización y coronación oficial, como también adquiriendo un protocolo onomástico.

Como parte de esta *práctica religiosa*, en Susa fue encontrada una estatua (Imagen N.º 2) que posiblemente

procedía de Egipto. En la inscripción incorporada en la misma se puede ver como Darío encarna la tradición, simulando la forma de ser representado como el dios Horus, y con los atributos propios del mismo. Assmann también indica al respecto que Darío “fue el primero y el último rey persa que levantó un templo [en Egipto]” (2005, p. 463), en referencia a la construcción del mismo en El-jargé.

Como selección final para el presente apartado sobre cómo ejemplificar la supuesta continuidad de la tolerancia, avanzamos temporalmente hasta el rey Artajerjes III (358-338 a.C.). En el siguiente fragmento puede verse lo prolongado que fue el culto al dios Ahuramazda, pero puede también atestiguarlo como persistió el reconocimiento a otros dioses: “*El rey Artajerjes dice: pueda Ahuramazda y el dios Mithra preservarme, mi país, y lo que ha sido construido por mí*”<sup>10</sup>. Los persas, aún en el ocaso de su imperio, mantuvieron esta práctica de acato a las deidades ajenas, aunque podría mantenerse la duda acerca de si la tolerancia se extendió durante todo la vigencia del imperio, o si hubo períodos de ruptura de la convivencia pacífica entre conquistadores y conquistados.

### ¿Prácticas no tolerantes? Análisis historiográficos

Campos Méndez (2006) recupera sucesos acontecidos dentro del imperio persa que pueden generar cuestionamientos en lo relativo a la supuesta tolerancia. En su trabajo, este autor también trae a colación posibles resoluciones que sirven para conservar la tesis sobre la misma. A continuación, enumeramos cuales son, a su juicio, algunos de los sucesos que llevan a cuestionarla:

- a) La destrucción de templos y la muerte del toro Apis en Egipto por parte de Cambises;
- b) Jerjes con la destrucción de templos en Anatolia, Atenas y Esagila.

Campos Mendez encuentra justificaciones que demostraría la continuidad de la tolerancia:

- a) En relación a Cambises y su supuesta falta de aceptación hacia otras religiones, Zingarelli (1993) he encontrado en diversas fuentes que no hubo destrucción de templos (aunque sí una baja en la contribución para los mismos), mientras que por datación de otras fuentes se demuestra como falaz la muerte del Apis. El intento de desprestigiar a Cambises se habría originado en un sector insatisfecho de sacerdotes egipcios, los que habrían malinformado a Heródoto.
- b) Respecto a las referencias a Jerjes y la destrucción de templos, y en cuanto a las edificados en Anatolia y Esagila, se puede decir que los atacados fueron aquellos que se rebelaron contra el imperio, y los cultos vinculados a los mismos. En el caso de los ubicados en Atenas, destrozarse los lugares sagrados puede considerarse una especie de escarmiento ante aquella ciudad que tanto se opuso a los persas.

¿Hubo otras interpretaciones opuestas a la visión histórica sobre una supuesta tolerancia persa? Por ejemplo, aquella que toma como su fuente crítica la inscripción de Jerjes contra las daevas, en la cual el rey decretaba que:

“... Por la gracia de Ahura-Mazda destruí las guaridas de las daevas y pro-

clamé que no lo adorarían más a las daevas. Donde anteriormente eran adoradas las daevas, yo adoré a Ahura-Mazda...” (Berr, 1952, p. 289).

A partir de esta inscripción Berr y sus colaboradores, a mediados del siglo xx, interpretaban que se podía demostrar el intento persa de imponer una religión. Sin embargo, Shmitt (2000) argumenta que dicha interpretación puede considerarse como errónea, y aduce que se desconoce el contexto de la inscripción., ya que la misma fue realizada luego de oprimir una rebelión en Anatolia y de castigar a los cultos que la apoyaron.

Otro caso que podría ser planteado para finales del imperio persa, es el retorno al control sobre Egipto en el año 341 a.C. ya que, luego de varias décadas, los persas volvieron a gobernar este estado, haciéndolo con una brutalidad e incompetencia que generó el odio del pueblo dominado (los egipcios) contra los soberanos extranjeros (Lloyd, 2007). Se podría interpretar, en primer lugar, que este accionar fue una respuesta a la sublevación y la separación generada por los egipcios hacia 404 a.C.. En segundo lugar, también podría considerarse que nos encontramos en el ocaso del imperio, momento en el que el equilibrio dinámico del mismo se estaba perdiendo, y no se encontró otra forma de reacción más que la violencia bruta.

Ejemplos como los trabajados en el presente apartado son parte del derrotero en la historización del imperio de los persas. Nos podrían conducir a concluir, al menos, que es defendible una afirmación sobre la utilización de la política de tolerancia en relación a las religiones de los pueblos sometidos por parte de los persas (aunque en el presente trabajo se intenta colocar sobre el tablero otra opción).



## Tolerancia ¿con qué fin?

Habiendo visto algunas discusiones sobre la existencia o no de tolerancia, se considera en el presente escrito que sí la hubo en lo religioso. Quedaría preguntarse sobre el objeto de su práctica. ¿Cuál era el fin de los persas al respetar y realizar las ceremonias correspondientes a los distintos cultos de los pueblos dominados? Como se mencionó anteriormente, son muchos los autores que resaltan este accionar persa, y en base a ellos se tratarán de explicar los motivos de su tolerancia.

Si comenzamos a retomar a los distintos historiadores especializados, podemos encontrar diferentes respuestas en relación a este punto. Una primera tendencia consiste en relacionar la idea de la tolerancia con una posible vinculación sincretista, noción planteada por Briant (1982) y Cook (1983). Este último plantea que existe una especie de sincretismo (esa es la palabra utilizada por el autor, al hacer referencia a la búsqueda de semejanzas) entre ciertas divinidades reconocidas en distintos lugares por los iraníes, que se mezclan posiblemente en el imaginario de los gobernantes persas o sus sátrapas. Puede relacionarse también con su expansión, ya que para el autor, esta actitud de los reyes persas implica que “prestaron su apoyo a las religiones establecidas de sus súbditos más notables [como] disposición a adaptarse a la tendencia sincretista que estaba en el aire” (Cook, 1983, p. 148). Con ella, se legitimaba su movilidad humana, expansión territorial, e intromisión en el gobierno.

Es así como Anitha aparece asimilada a Afrodita y el propio Mitra lo es, en la región de Anatolia, al dios griego Apolo. Según esta lectura de Cook, también planteada por Briant (1982), podemos pensar que los persas estarían viendo en

aquellos dioses foráneos características que resultan semejantes a los propios, al punto tal que “Ahuramazda pudo ser equiparado con Zeuz y con Bel, y los aqueménidas quizá hayan visto un reflejo de él en Yaveh” (Cook, 1983, p. 148).

Desde otra perspectiva, si se retoma a Dandamaev y Lukonin (1980), la práctica persa en cuanto a la religión “extranjera” no se debía a algo meramente político, sino que más bien pudo haber existido una verdadera creencia en la veneración de esos otros dioses, como si confiaran en que dicha actitud les permitiría obtener el favor de los mismos. Según estos autores, la realización de los rituales propios de las distintas religiones, pudo estar motivado por el propio credo de los persas, quienes reconocían que esas divinidades eran las que dirigían el bienestar de esa región y, por eso, se justificaba realizar el ritual que correspondiese. Del Olmo Lete, al estudiar las apariciones narrativas de los persas en la biblia hebrea rescata que no hay que obviar que ciertas restauraciones de templos foráneos por parte de Ciro vendrían a ser “consecuentes con su politeísmo, respetando a todos los dioses” (2009, p. 76), y las considera un modo de lograr incorporar a su causa expansionista a quienes se encontraban sometidos por otros extranjeros, de los cuales se los había “liberado”.

Desde esta óptica sería entendible por qué Jerjes ordenó enviar parte de sus sirvientes a restaurar algunos bienes que se encontraban en el templo en Atenas, luego de imponer su destrucción el día anterior. Se puede pensar, entonces, que el ataque a los templos y su demolición hayan tenido el sentido de la destrucción de edificios y elementos representativos de los dioses construidos por los pueblos conquistados, mientras

que a continuación los nuevos conquistadores procederían a la reconstrucción de los mismos, con el fin de mostrar su respeto a dichas divinidades (Dandamaev, y Lukonin, 1980) y obtener así su reconocimiento como administradores de esas tierras, al mismo tiempo que sus habitantes podían percibirlos como generosos y como dadores de bienestar<sup>11</sup>.

Desde otra perspectiva interpretativa, como la sostenida hace tiempo por Briant (1982) y más recientemente por Campos Méndez (2006), se plantea directamente que la tolerancia sostenida por los persas encontraba su justificación en una política estatal. Según estos autores, eran conscientes de la necesidad de mantener los rituales, para poder dominar los pueblos.

Se puede coincidir parcialmente con Campos Méndez en vincular a los dioses con los pueblos, aunque no de forma nacional, como él plantea. Parecería más apropiado apelar a la concepción que se propone como una forma de relacionamiento territorial-poblacional, más cercano a lo que proponen Dandamaev y Lukonin. Por ejemplo, en la Biblia, los pasajes de Esdras anteriormente mencionados hablan del retorno de los cautivos, quienes tenían que trasladarse *“a Jerusalén con la ayuda de Yaveh y edifiquen allí la Casa de Yaveh, Dios de Israel, el Dios que está en Jerusalén”*.

Según lo expuesto en el párrafo precedente, se considera particularmente importante tomar recaudos sobre el peligro que puede significar pensar a las sociedades antiguas desde una racionalidad actual, perdiendo de vista que la lógica con la que comprendían y aprehendían el mundo es distinta a la de la actualidad, como subraya Campagno (1998). La forma de racionalización de

las sociedades antiguas se realizaba a través de una interacción entre naturaleza, dioses, humanos y cosmos, conocida como lógica de pensamiento complejo (Frankfort, 1976) o pensamiento integrado (Cervelló Áutori, 1996). Es en este ambiente que se construyen sus visiones sobre el mundo, las que explican los hechos y vivencias de cada uno; una lógica que permitía la permanencia en el poder de alguien que era enviado por los dioses, o era un dios mismo.

Es por ello que al considerar el acercamiento que se produjo entre los persas y los sectores de elite y encargados de la práctica religiosa (sacerdotes), debe recordarse la respetuosa (y a veces temerosa) vinculación que tenían estas sociedades antiguas con los dioses. La gobernabilidad persa se sostenía sobre la base del pensamiento integrado: por un lado, las creencias (como la planteada por Dandamaev y Lukonin [1980] y, en cierto punto, por Cook [1983]); y por otro lado, lo relativo a la política (Briant, 1982), y todo esto en el marco de un mundo sociocultural complejo bajo su imperio.

Posiblemente los persas buscaban conocer, comprender y dominar cada región, vinculándose con los dioses a través de los sectores anteriormente mencionados. Estas relaciones les permitieron tener las herramientas necesarias para obtener el consenso necesario, preservando sus conquistas y legitimando una expansión militar con diversas políticas de movilidad humana –deportaciones, migraciones masivas y el traslado del rey persa para realizar los cultos en cada capital de satrapía como forma de legitimación–.

Es por esto que se debería comenzar por modificar el discurso y hablar de



una *práctica religiosa*<sup>12</sup> vinculada al poder imperial, más que una política religiosa de tolerancia (o sin la misma, según qué autor lo analice). Y es desde este planteo que se pretende retomar el postulado sobre la forma de hacer *historia del pensamiento* que nos legó Michel Foucault, pero en este caso como medio para analizar los *focos de experiencia* que él propone (Foucault, 2011).

### La *práctica religiosa* como estudio de experiencia en el imperio persa aqueménida

Durante los años 1982 y 1983 Foucault dictó un curso en el Collège de France donde expuso ciertos trabajos propios (como sus estudios sobre la sexualidad y la locura), que pueden tomarse como formas de analizar experiencias dentro de una sociedad.

Cuando expone la idea de experiencias, y más precisamente de *focos de experiencia*, se refiere a la forma de hacer historia del pensamiento en la cual se analiza la articulación de tres elementos:

primero, las formas de pensar un saber posible; segundo, las matrices normativas de comportamiento para los individuos; y por último, los modos de existencia virtuales para sujetos posibles (Foucault, 2011, p. 19).

Según el pensador francés, seguir en forma de etapas el estudio de cada uno de estos elementos, y proceder a su posterior articulación, le sirvió

para ver cuál debía ser la forma de reelaboración que era preciso encarar en los métodos y los conceptos de análisis a partir del momento en que se

aspiraba a estudiar esas cosas, esos ejes, primero como dimensiones de una experiencia y segundo en cuanto había que vincularlos unos a otros (Ibíd., 2011, p 20).

Este proceso, que le permitió estudiar problematizaciones sociales como la locura o la sexualidad ¿puede ser utilizado como historización del accionar de gobierno de los persas? La *práctica religiosa* ¿es una experiencia a problematizar a través del método propuesto por Foucault? A continuación se propone un intento de configuración del mismo.

A modo de digresión, y antes del análisis relacionado al *foco de experiencia*, cabría aclarar que el planteo está asociado al postulado foucaultiano sobre el poder. Según el mismo, al pensar el imperio persa, no tendríamos que vernos envueltos en el simplismo de considerar que la dominación aqueménida se dio gracias al acuerdo con un sector de la élite o a su sumisión total. Para gobernar, los persas debieron inmiscuirse en la red en que se ejerce el poder. Según esta concepción, todos los individuos están relacionados con la misma, pudiendo sufrirla o ejecutarla, pero dentro de esos parámetros (Foucault, 2000, p. 38).

Foucault concibe que el poder debe analizarse como algo que circula, y que dentro de este fluir, “el individuo es un efecto del poder [...] transita por el individuo que ha constituido” (Ibíd., p. 38). Ya sea que se pertenezca al sector que gobierna o al sector gobernado, en la participación en el poder todos tendrían su lugar, el cual estaría determinado por el mismo y no por la decisión de una persona o de un grupo.

Es en este punto también en el que sería viable recuperar la concepción de

Foucault referente al gobierno del sí y de los otros. Según su perspectiva, en una sociedad, los gobernados (los otros) esperan de sus gobernantes cierta forma de actuar que, como veremos más adelante, podría estar vinculada a la matriz normativa que se establece en la sociedad.

Por otro lado, el gobernante, conociendo lo que debe hacer para legitimarse y reflejarse como el líder esperado, tiene que saber cómo actuar, qué hacer y qué no hacer. Es en este punto en el que debe aprender a controlarse para mantenerse en los límites de lo esperable, logrando adquirir las técnicas del sí.

Habiendo recuperado algunas nociones de Foucault sobre el poder y su interpretación sobre las técnicas del sí (o gobierno del sí), se propondrá el análisis del caso persa como *foco de experiencia*, según los planteos del autor mencionado.

Cuando nos referimos al caso de los persas, se debe considerar su presencia en una diversidad de regiones, lo que requirió la obtención del consenso de por lo menos un sector social que conociera los modos de vivir de cada comunidad (como por ejemplo las élites de los espacios conquistados) y les otorgase las herramientas que, de hecho, permitieron traspasar las fronteras político-culturales de la época y el vasto territorio a controlar. Este grupo social cumpliría su función de productor del saber, tal lo pensado por Mannheim (1993). Este autor adjudica a los sacerdotes el rol de constructores y conductores de las formas de legitimar una forma de organización socio-político en épocas antiguas medievales, acercando de este modo los deseos de los conquistadores a las necesidades de los pueblos conquistados, ejemplo de lo cual son la realización de ciertos rituales o la producción de bienes materiales simbólicos.

En este punto, se estaría en el primer paso postulado por Foucault: la formación de los saberes. Al pensar en estos últimos no se pretende simplificar el rol de los sacerdotes, élites o sectores relacionados con la religión a meros inventores de dioses. Nos encontramos ante sujetos que reproducían una práctica social, vinculada a creencias y a su conservación. Este grupo era el que mantenía la relación entre los humanos y los dioses, y era el responsable de perpetuar las prácticas discursivas, simbólicas y cósmicas que legitimaban a los gobernantes (para el caso, al rey persa) en los distintos territorios.

El relato bíblico de Esdras 7 de 1-28 puede ser considerado un ejemplo en relación a esto. En el mismo, los escritores hebreos mencionan cómo Artajerjes permite el retorno de Esdras a Judá, y cómo lo exime de tributos, y concluye el relato diciendo “*Bendito sea el Señor, Dios de nuestros antepasados, que pre-dispuso el corazón del rey*”<sup>13</sup>. El rey persa, gracias a su relación con los dioses, se presenta predispuesto a actuar benévolutamente sobre el pueblo hebreo. De esta forma, podría considerarse también que los sacerdotes israelitas legitimaban el gobierno persa.

También, se podría ejemplificar recuperando un fragmento de la inscripción en las estelas del canal donde los funcionarios egipcios describían la aparición de Darío como: “*el nacido de Neith, imagen de Ra, aquél a quién él mismo (Ra) ha colocado sobre su trono para completar lo que él había comenzado*” (Serrano Delgado, 2009). El sector social con capacidades discursivas que reproducirían los saberes de ese estado estaría legitimando la función del rey persa como Faraón.

En cuanto a Babilonia, van der Spek (2014) retoma la interpretación que hace Waerzeggers y menciona que hay una posible lectura del Cilindro de Ciro por la cual lo que se intenta remarcar es cómo la élite local y cierto sector sacerdotal consideran que debe manifestarse la realeza para ser legitimada. La interpretación que hace la historiadora es que el Cilindro explica las condiciones en las cuales el accionar de Ciro como gobernante de Babilonia sería aceptable, en particular como el elegido de Marduk. Esta práctica de legitimación a través de los dioses regionales se hace evidente también en la copia de la inscripción de Behistún enviada por Darío a Babilonia. En la misma se reemplaza la mención a Ahura-Mazda por la del dios Bel (van der Spek, 2014).

Eran muchas las regiones que poseían sus propias religiones y que, por lo propuesto aquí, cada una tenía un saber que le permitía relacionarse con sus dioses. Gracias a esa estructura organizacional ideológica se podría pensar que se instauró de forma particular en cada región una matriz normativa de comportamiento.

Aquí nos encontraríamos con el segundo punto de Foucault. Se podría decir que cada sociedad tiene una (o al menos una) forma de relacionarse con los dioses, y por lo tanto de obtener la legitimidad. Esta vinculación se lograba a través de la realización de ciertos rituales que aseguraban al rey ser reconocido como tal<sup>14</sup>, de la difusión de mensajes (Briant, 1982)<sup>15</sup> donde se reproducía el discurso inteligible por esa sociedad particular y por medio de sus deidades (considerando que estos pueblos buscaban su gracia).

Comprendiendo cómo son las matrices normativas de los discursos y

prácticas de cada región, podríamos avanzar al tercer punto que considera Foucault: el análisis de la constitución del modo de ser del sujeto. Y lo que el autor plantea aquí, es que las formas de subjetivación podrían analizarse a través de las técnicas de la relación consigo mismo, por ejemplo, a través del manejo de la “verdad”, algo que nota en particular en los antiguos griegos y los discursos “veraces”. Debido a que lo pensado por Foucault se refiere a situaciones distintas a la estudiada en el presente trabajo, aquí se propone el desplazamiento de la idea de discursos “veraces”, por prácticas y discursos “inteligibles”.

Para el autor, analizar el manejo del discurso veraz permite trascender la historia de la dominación y llegar a encontrar una historia de la gobernabilidad. Su análisis consiste en dilucidar el entendimiento entre gobernante y gobernado, según la discursividad propia del lugar. En el presente trabajo se interpreta cómo la *práctica religiosa* del imperio persa produjo un discurso (y *práctica*) inteligible para cada región conquistada y sus respectivos dioses y cultos. Por ende, desde estos mecanismos, la formulación del saber y las formas de discursividades supone poner en movimiento prácticas de poder.

Para ello, no se debe perder de vista, como ya se comentó antes, que la lógica sobre la vida social que tenían los persas pudo no haber sido muy distante, en gran medida, de aquellas que poseían buena parte de otros pueblos del cercano oriente antiguo. Su respeto por las religiones se condice con su creencia politeísta, y la relación que ellos le otorgaban a cada dios con su región quizá no deba ser menospreciada.

Se debe considerar que al momento de su expansión imperial provenían de un reino de no mucho más de 150 años, con una cultura menos sofisticada que las que ya se encontraban en Egipto, en Babilonia, en el corredor Sirio-Palestino, en Anatolia y en Atenas (Zinagrelli, 1994). Estos pueblos llevaban siglos de prácticas estatales y, en la lógica de pensamiento de la época, esta permanencia estaba relacionada a los favores otorgados por los dioses locales. El hecho de que los persas adoraran a estos dioses puede vincularse con esta continuidad. En su visión politeísta, venerarlos significaba obtener el reconocimiento de las deidades y también legitimarse ante los habitantes del pueblo conquistado (principalmente ante ciertas élites), siendo este punto la representación de la dominación de los otros. Por ello, en cuanto al ejemplo de la constitución subjetiva, la afirmación a través de una técnica de sí, con un discurso propio de la época en que vivieron los persas, que busca ser inteligible para cada uno de los pueblos dominados, puede ser representado a través de las distintas fuentes legadas por los mismos o por “los otros”. Algunas de ellas han sido rescatadas en el presente trabajo, quedando para futuros escritos la profundización de la temática y la interpretación de otros registros históricos. La idea aquí planteada es que no debe agotarse el estudio sobre estos imperios en una construcción política con una técnica de dominación que podemos vincular a las religiones.

### Puntos suspensivos....

Este avance de investigación es el primer acercamiento escrito para el aporte al conocimiento histórico que poseemos sobre el Imperio Persa aqueménida. Se plantea repensar el debate tolerancia-intolerancia que se dio sobre este caso en particular, entendiendo que las *prácti-*

*cas* que se pueden vincular a esa discusión pueden ser más complejas que un “peligroso” etiquetamiento sobre pueblos lejanos en el tiempo y, eventualmente, también en el espacio.

Es por ello que se pueden recuperar los autores citados, y avanzar sobre los recaudos a tener cuando se investigan las *prácticas imperiales* por parte de los estados del Cercano Oriente Antiguo, recordando que se trata con formas lógicas y racionalidades distintas a las que reconocemos entre nosotros. Por ende, es válido el replanteo sobre la factibilidad de considerar una forma de vincularse con las religiones como tolerante o como de interés político, siendo que ello puede significar la tergiversación de las intencionalidades y creencias de pueblos en cuestión.

En consecuencia, la incorporación de las ideas de *foco de experiencia* y *técnica de gobierno* tiene como finalidad brindar nuevas ópticas al estudio de estas sociedades lejanas temporal y espacialmente, intentando respetar la diferencia de racionalidad existente entre las mismas y nuestra actualidad (no pensando con ello en que una es más o es menos racional, sino que provienen de diferentes formas de hacer inteligible el espacio-tiempo donde se habita) y comprendiendo lo que esto significa. Dentro de la óptica que conlleva recuperar los postulados de Michel Foucault, se propone el uso de la noción de *práctica religiosa* del imperio persa como una experiencia social y como intento de abrir el camino hacia nuevas formas de interpretar estos antiguos procesos.

### Notas

- 1 Considerando los planteos de Mario Liverani, en lugares como Mesopotamia y Egipto

- pueden ubicarse centros culturales, sociales, económicos, políticos y religiosos, entre otras cosas, en el Próximo Oriente Antiguo, mientras que regiones como la Meseta Iraní y Península Arábiga representaban la periferia de dicho mundo, lugar para la obtención de recursos.
- 2 Desde los planteos de Goldstone y Haldon (2009) la persistencia de un imperio tiene una relación directa con el mantenimiento del equilibrio en la dinámica de funcionamiento del mismo.
  - 3 Los persas, a diferencia de los medos, obtuvieron las prácticas estatales de sus vecinos los Elamitas, herramientas que les permitieron adquirir el potencial para formar un imperio (Liverani, 2008; Wiesehöfer, 2009).
  - 4 Se coincide con Campagno y Lewkowicz (1998), quienes plantean la importancia de vincular las prácticas que se realizan según cada lugar y cada momento histórico, y cada sociedad a analizar.
  - 5 Pensando las prácticas como algo que puede devenir ya sea en la materialización de un objeto, como una estatua o sello cilíndrico, o en algo inmaterial como la realización de los rituales pertinentes para la asunción en un reino (por ejemplo, Cambises convirtiéndose en el Horus sagrado).
  - 6 Los estudios realizados en el presente trabajo, sólo pretenden centrarse en la línea sucesora del rey Aquemenes, fundador del reino persa.
  - 7 En relación al uso de la Biblia como fuente directa de la época, Pfoh (2017) plantea la necesidad de tomar recaudos sobre su uso, advirtiendo puede que sus escritores hayan estado más interesados en resaltar su religión, que en resaltar las características del imperio persa y sus reyes. En consonancia con Pfoh, del Olmo Lete (2009) plantea que los cronistas bíblicos tradujeron las órdenes de Ciro sobre el retorno de las personas y el regreso de todas las estatuas y riquezas como una mención directa hacia los hebreos. Al respecto, este autor considera que se apropiaron del mensaje incluido en el Cilindro de Ciro, ver sobre la manipulación narrativa que realizan los hebreos. Si bien, estos análisis nos llevan a tomar recaudos respecto al modo de considerar a la Biblia como fuente histórica, por las posibles tergiversaciones e inscripciones con intencionalidades reconocibles, al mismo tiempo nos hablan de un trasfondo a recuperar (como puede ser la tolerancia de los persas hacia otras culturas). También debe considerarse la advertencia de van der Spek (2014) respecto a que se debe tener cuidado de no construir a los persas como los paladines de la tolerancia religiosa, siendo la misma una práctica conocida por varios imperios.
  - 8 La “Inscripción de Udyahorresne” y las “Estelas del Serateum” son las fuentes que Zingarelli (1994) rescata al tratar la relación entre Cambises y la religión egipcia.
  - 9 Sería viable plantear que la práctica de tolerancia religiosa se fue desgastando y perdiendo fuerza, y los vínculos con las élites se fueron quebrando. Esto puede pensarse por ejemplo con la pérdida durante más de cinco décadas del dominio del territorio egipcio, entre el 405 a.C. y el 343 a.C. aproximadamente (años en el que el separatismo de la élite egipcia permitió el regreso de faraones locales).
  - 10 Inscripción de Artajerjes III en las escalinatas del Palacio de Darío en Persépolis, tomado de <http://www.tertullian.org/rpearse/mithras/display.php?page=cimrm7> (Fecha de consulta: 20/07/2017, traducción propia)
  - 11 Téngase en consideración que son *sociedades con pensamiento integrado*, por ende su racionalidad se sustenta en la idea de que los hombres, los dioses, el cosmos y la naturaleza son un todo relacional. En esa vinculación armónica se constituye el bienestar, por lo que si hay ruptura en ese equilibrio el caos comienza a avanzar en forma de enfermedades, pestes, sequías/inundaciones. Para esto el gobernante, como elegido de los dioses para gobernar su territorio, debe ser honrado, respetar los cultos y garantizar las celebraciones rituales junto al mantenimiento de/los templos.
  - 12 Como en cierta forma lo plantea Briant dejando un poco de lado la frase “tolerancia religiosa”.

- 13** Habiendo explicado los recaudos que deben tenerse en lo referente a la biblia como fuente histórica, se aclara que el presente uso de la misma tiene como fin el entendimiento de las formas discursivas de la época. Es por ello que se intenta reforzar los postulados del actual trabajo con otras fuentes.
- 14** Ser el libertador enviado por Marduk en Babilonia, el ungido de Yahveh en Jerusalén, el poseedor del ka en Egipto.
- 15** Según Briant depende del destinatario, podían haber mensajes orales, escritos o figurados.

## Referencias bibliográficas

Assmann, Jean (2005). *Egipto: historia de un sentido*. Madrid: Abada.

Briant, Pierre (1982) "Forces productives, dépendance rurale et idéologies religieuses dans l'empire Achéménide". En Pierre Briant, *Rois, tribut et paysans: études sur les formations tributaires du Moyen-Orient ancien*. Besançon: Les Belles Lettres.

Berr, Henri (Dir.) (1952). *L'Iran Antique, Elam et Perse. La civilisation iranienne*. Paris: Albin Michel.

Campagno, Marcelo (1998). *Surgimiento del estado en Egipto: caminos y continuidades en lo ideológico*. Buenos Aires: Instituto Abraham Rosenvasser.

Campagno, Marcelo e Ignacio Lewkowicz (1998). *La historia sin objeto: prácticas, situaciones, singularidades*. Buenos Aires-México: Gráfica.

Campos Méndez Israel (2006): "La razón de estado en la política religiosa de los reyes aqueménidas: ¿tolerancia o intolerancia religiosa?". En *Gerion*, N.º 24, Madrid.

Cervelló Áutori, Joseph (1996). "Egipto y África. Origen de la civilización y monarquía faraónica en su contexto africano". En *Aula Orientalis Suplementa*, N.º 13, Barcelona.

Cook, John Manuel (1983). *The Persian Empire*. London: Richard Clay Ltd.

Dandamaev M.A. y Lukonin V.G. (1980). *Cultura y economía del Irán antiguo*. Madrid: AUSA.

Del Olmo Lete, Gregorio (2009). *Persia y los persas en la biblia hebrea*. En G. del Olmo Lete (Dir.), *Aula orientalis-suplementa*. Barcelona: AUSA.

Di Bennardis, Cristina (2011). "¿Discutir el origen del estado o discutir las especificidades de los estados en la antigüedad? El caso Mesopotamia III y II Milenio a.C.". En *Terceras jornadas nacionales de Historia Antigua y Segundas jornadas internacionales de Historia Antigua*. Córdoba, U.N.C.

dos Santos, Silvana B. (2011). "Poder y alteridad, orden y caos en las prácticas imperiales heteas durante los siglos XIV al XIII a.C.". En *Terceras jornadas nacionales de Historia Antigua y Segundas jornadas internacionales de Historia Antigua*. Córdoba: U.N.C.

Foucault, Michel (2011). *El gobierno de sí y de los otros: curso en el Collège de France: 1982-1983*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2000). *Defender la sociedad: curso en el Collège de France: 1976*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Frankfort, Henri (1976). *Reyes y Dioses*. Madrid: Alianza Universidad.

Goldstone, Jack y John Haldon (2009). "Ancient States, Empires and Exploitation. Problems and Perspectives". En I. Morris y W. Scheidel (ed.), *The Dynamics of Ancient Empires. State Power from Assyria to Byzantium*. Oxford: Oxford University Press.

Hincks, Jim (1991). *Los persas*. Buenos Aires: Folio.



- Jiménez Lozano, José (2005). “La tolerancia y sus constructos”. Conferencia pronunciada en Campus FAES. Navacerrada.
- Kuhrt, Amélie (2014). “The Persian Empire, C. 550-330 B.C.” En P. Leriche (dir.), *Art & Civilisations de l'Orient Hellenise*. Paris: Syria Archéologie et histoire.
- Liverani, Mario (2008). *El Antiguo Oriente: historia, sociedad y economía*. Barcelona: Crítica.
- Lloyd, Alan B (2007). “La Baja Época (664-332 a.C.)”. En I. Shaw, *Historia del Antiguo Egipto*. Madrid: La esfera de los Libros.
- Mannheim, Karl (1993). *Ideología y Utopía: introducción a la sociología del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pfoh, Emmanuel (2017). “Notes on Ethnographic Method and Biblical Interpretation”. En *Biblische Notizen*, 172, pp. 43-52. Disponible en: [https://www.academia.edu/23493582/\\_Notes\\_on\\_Ethnographic\\_Method\\_and\\_Biblical\\_Interpretation\\_Biblische\\_Notizen\\_172\\_2017\\_43-52](https://www.academia.edu/23493582/_Notes_on_Ethnographic_Method_and_Biblical_Interpretation_Biblische_Notizen_172_2017_43-52) [Fecha de consulta: 03/05/2017]
- Schmitt, Rudiger (2000). *Corpus Inscriptionum Iranicarum Part I. Inscriptions of Ancient Iran*, Vol I, Old Persian Inscriptions. T.II. The Old Persian Inscriptions of Naqsh-I Rostam and Persepolis. London: Wiesbaden Reichert.
- Serrano Delgado, José Miguel (2009). “La baja época”. En J.M. Parra Ortiz (Coord.), *El antiguo Egipto: Sociedad, Economía, Política*. Madrid: Ediciones de Historia.
- van der Spek, Robert J. (2014). “Cyrus the great, exiles, and foreign gods: A comparison of Assyrian and Persian Policies on Subject Nations”. En *Studies in ancient oriental civilization*, N.º 68, Chicago, Illinois.
- Wiesehöfer, Josef. (2009). “The Achaemenid Empire”. En I. Morris y W. Scheidel (Ed.), *The dynamics of ancient empires: state power from Assyria to Byzantium*. Oxford: Oxford University Press.
- Zingarelli, Andrea. (1994). “La política religiosa de Cambises en Egipto”. En *Revista de Estudios de Egiptología*, N.º 5, Buenos Aires.
- Fecha de recepción: Julio 27 de 2017.  
Fecha de aprobación: Agosto 1º de 2017.