

XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009.

La tumba como espacio ritual.

Yomaha, Silvana L.

Cita:

Yomaha, Silvana L. (2009). *La tumba como espacio ritual. XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-008/224>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ehyf/pSq>

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>.

La tumba como espacio ritual

Yomaha, Silvana (UNC)

Introducción

En la arquitectura egipcia el espacio es considerado en tanto que permite el desplazamiento, el movimiento en el interior del edificio, principalmente para dirigirse desde la entrada a un punto clave o central del edificio, en el que podía hallarse la estatua de un dios o la figura de un difunto (Giedion, 1997). Esta visión del espacio egipcio como lugar de paso, de tránsito, nos permite interpretar a la tumba como un espacio de desarrollo de prácticas rituales funerarias. La decoración de los muros de los sepulcros expresa la idea de que el hombre egipcio se sentía siempre en camino, el espacio funerario se convierte, entonces, en el escenario de un eterno peregrinaje hacia la vida eterna. Esto no sólo es simbolizado por el eje longitudinal a partir del cual se trazaron las tumbas privadas de época imperial, sino también por la circulación que se generaba en relación con los espacios intermedios, por ejemplo entre las columnas de las salas hipóstilas, entre los pilares o la integración del nicho de las estatuas con el resto del espacio de la capilla. La sucesión de espacios definidos en un contexto sepulcral macro acentúa el sentido de la espacialidad y subraya el movimiento del peregrinaje egipcio.

Si entendemos una tumba como un espacio que sintetiza las relaciones sociales, podemos asumir que la ‘fuerza emocional’ que se manifiesta en el momento del enterramiento del difunto deriva de una instancia de ruptura en el ciclo vital. Para conjurar ese quiebre la tumba está provista de un equipamiento cuyo propósito es procurar la regeneración de la vida aún después de la muerte física. En este sentido, la estructura funeraria adquiere significado a partir de las prácticas de carácter ritual que se desarrollan en su interior, por lo que el problema del sentido de las prácticas rituales reside, entonces, en la propia acción, además del simbolismo expuesto a partir de la decoración funeraria. Frente a esto nos proponemos abordar las prácticas rituales expuestas en la capilla de culto de tumbas tebanas de fines de la dinastía XVIII, con el objeto de desentrañar el sentido de las mismas en relación con el momento histórico de gran importancia que constituye la transición postamarniana.

Proponemos un abordaje integral de la epigrafía del monumento funerario a partir de lo que Jan Assmann (2003) denomina ‘las imágenes de la muerte’ y consideramos que si bien la muerte significa un momento de aislamiento social, la tumba se compone de un equipamiento que propicia el advenimiento de una nueva vida y una reintegración al circuito de interacciones sociales.

El método interpretativo que empleamos se basa en la hermenéutica de las imágenes, a partir de las cuales podemos asociar textos e íconos junto con su estructura soporte -es decir, muro, columna, pilar, etc.-, de acuerdo con el sentido de la circulación que consideramos se desarrollaba durante la ejecución de los actos rituales requeridos por el culto. Desde esta perspectiva teórica, pensamos que el ritual sintetiza la intersección de procesos sociales múltiples que generan la práctica de conjurar la muerte y propiciar la vida eterna. Así, el ámbito funerario constituye una estructura material preparada para asegurar la vida en el Más Allá no sólo del difunto, sino de la comunidad toda, que sigue perpetuando sus valores y patrones de comportamiento a partir de las prácticas rituales.

Esta idea del ritual ‘como una intersección transitada’ (Rosaldo, 1991: 28) sostiene que los momentos y lugares en los que el ritual se hace acto involucran a numerosos sujetos, significados y expectativas que repercuten en la vida social terrena porque derivan de ella; por eso es imprescindible no sólo seguir con la obligatoriedad del rito sino con su aplicabilidad en la vida diaria de los intervinientes. Al respecto dice Douglas, ‘el ritual es orden y la orden es ritual’ (en Rosaldo, 1991: 25).

I- La arquitectura funeraria

El sentido unívoco del monumento funerario puede entenderse a partir de las dos dimensiones que abarca, el plano arquitectónico y el plano plástico. Aunando ambos aspectos nos adentramos en el sentido estético de la cultura egipcia, que exhibía a través de las construcciones la relación intrínseca establecida entre lo material y lo simbólico indicando el ‘consumo conspicuo’ (Claessen, 1989).

Por lo general, cuando el espacio lo permitía, una tumba rupestre tebana contenía los siguientes elementos arquitectónicos: un antepatio, una o varias estancias y un foso que bajaba desde el antepatio o desde una de las salas hasta la cámara funeraria (Manniche, 1994: 165). Ahora bien, la configuración completa de una tumba comprende por lo menos dos dimensiones: la del diseño arquitectónico y la de su decoración

(imagen y texto). La forma de “T” invertida que presenta una tumba típica del período del imperio debe ser analizada entonces a partir de esto y pueden establecerse nexos significativos entre ambas dimensiones.

Por lo general, las superficies expuestas a la intemperie se decoraron con relieve pintado y las paredes internas con decoración pictórica¹, en tanto que la decoración se hallaba temáticamente diferenciada de acuerdo a su localización en cada zona. Según Lise Manniche, el repertorio temático de las tumbas tebanas se centraba en los motivos funerarios y en las escenas de la vida cotidiana del difunto. Estas últimas se incluían porque formaban parte de las creencias funerarias ya que los egipcios creían que la escritura daba vida y, de este modo, la representación de las escenas de recolección, pesca, caza, ejecución de labores funcionariales y demás, tendría su paralelo en el mundo del Más Allá. “Es como si, además de ser un lugar en el que depositar un cuerpo, la tumba ayudara a su propietario a viajar sin peligro hacia el más allá al mismo tiempo que le servía de monumento conmemorativo” (Manniche, 1994: 166).

Del mismo modo, el análisis de las representaciones escénicas pueden ‘controlarse’, en el sentido en que emplea el término Erwin Panofsky (1972) a partir de las fórmulas que se recitaban para permitir al difunto ‘salir al día’, es decir, regenerarse, volver a integrarse en un circuito social y simbólico proveído de nuevas fuerzas vitales.

La arquitectura de la tumba remitía a una diferenciación de espacios que se definen materialmente por el volumen, sin embargo, éste no siempre coincide con la forma material que lo delimita, pudiendo variar mediante los niveles interiores (proporción), el color y las texturas (dimensión visual) y las disposiciones (su dirección). Los distintos niveles de una tumba rupestre permiten pensar en una consecución de etapas descendentes hacia el seno de la roca con la cual el sepulcro termina integrándose a partir del foso funerario. Los colores y las técnicas resolutivas de las escenas también indican significados precisos ya que manifiestan acontecimientos relevantes en la vida del noble y su participación en ellos. La dirección, el ‘*axis mundi*’ (Eliade, 1992) con orientación este-oeste sobre el que se erige una tumba, indica la conexión con el resto de la necrópolis y, en última instancia, con la montaña de la que forma parte integral.

¹ No obstante, existen notables excepciones: TT 11 (tumba de Djehuty), TT 55 (tumba de Ramose) y TT 57 (tumba de Khaemhet), por ejemplo, en las que el uso del relieve es más profuso.

Podemos establecer las semejanzas no sólo entre las imágenes que componen la decoración de las tumbas privadas tebanas sino también al descomponer las estructuras escénicas. En este aspecto, las figuras y los textos que integran la decoración hacen posible el acto de adquirir nueva vida para el difunto e integrarse renovado al ámbito de las relaciones sociales. Entonces, un elemento ‘visible’ para acercarse a lo ‘invisible’ sería el *Kheri-Heb*, el sacerdote lector de la fórmula precisa quien pronuncia las palabras que irán adquiriendo significado a medida que el ritual funerario se desarrolla y así se ‘activan’ las fuerzas regeneradoras de la vida. El difunto ‘revitalizado’ adquiere nuevamente sus capacidades a partir de la recitación de las fórmulas y, de este modo, personifica/encarna a las potencias de las divinidades hasta adquirir el status de Osiris.

Al centrar nuestra atención en las tumbas de las postrimerías de la época imperial, TT49² se presenta como una tumba de transición, entre los sepulcros en forma de “T”, propios de la dinastía XVIII (hasta el reinado de Amenofis III) y las tumbas más complejas, por la construcción de una o más salas hipóstilas, propias del período posterior y amarniano (megatumbas de Kheruef y Ramose). La sala más externa de TT49 responde al estilo antiguo, tiene un vestíbulo, del que se pasa a una sala sostenida por pilares, eliminándose el largo corredor propio de la tumba tebana típica. Ante esta evidencia arquitectónica, el análisis de las prácticas rituales que se desarrollaban en el interior del sepulcro debe ser coincidente con el momento histórico del que esta tumba da cuenta como ‘documento’.

II- Interacciones

Assmann (1999) propone dos máximas a partir de las cuales abordaremos nuestro objeto de análisis en esta ocasión, por un lado “El uno vive cuando el otro lo acompaña” y, por otro, “Un hombre vive cuando su nombre es pronunciado”. En ambos casos se hace referencia a instancias de la vida pero a su vez refieren etapas en el proceso de la muerte por cuanto la primera máxima indica la condición de vida terrenal de la persona que vive en comunidad y la segunda especifica el momento de la acción

² Se puede afirmar que el rey que aparece representado en el vestíbulo de TT49 es Ay, teniendo en cuenta la reconstrucción de la cartela real llevada a cabo por Davies en la década del '30 y la restauración fotográfica de Carlota López Frese (2002). La interpretación se basó en la documentación fotográfica original y coincide con la copia publicada por Davies en 1933.

ritual por medio de la cual el difunto vuelve a adquirir vida 'social' pues cuenta con el reconocimiento por parte de sus deudos y de la comunidad que celebra su entierro.

A escala iconográfica, la decoración y los textos registrados en las tumbas de los funcionarios proporcionan los elementos desde los que se comprende la realización de las ceremonias a la manera de un ritual. Estos actos se expusieron en las tumbas y, en particular, en el contexto de la capilla funeraria donde podemos inferir las formas de interacciones sociales que se manifiestan allí.

El núcleo de las ceremonias se basa en el momento de la hierofanía en que se hace manifiesta la divinidad y, en función de la ideología de la que se hallaba investida y del simbolismo que la rodeaba, se centró en un acto de escenificación de la práctica concreta del mecanismo de don y contra-don desempeñado por el agente operante: el faraón que promueve al funcionario en el caso de las tumbas amarnianas (Davies, N. de G., 1903-1908; Porter y Moss, 1968) y el dios/los dioses que habilitan al funcionario para el ingreso al Más Allá en las tumbas de Tebas (Davies, N. de G., 1933; Porter y Moss, 1970; Kampp, 1996 y 1997, Manniche, 1988 a y b; Muhammed, 1966).

La simbología expuesta en las paredes de las mismas cuenta con un trasfondo tangible porque se representa en las escenas de ritualización y su finalidad se centra en ampliar una práctica efectivamente extendida y controlada como es la ceremonia de entierro del difunto e ingreso a la vida eterna.

La representación de los rituales funerarios en las salas de las tumbas privadas de Neferhotep (TT49) y Nay (TT271) y de mesas cargadas con alimentos como ofrenda, en las capillas funerarias, expresan la intención comunitaria de cumplir con los cánones de interacción social impuestos tras el reformismo amarniano. La tumba 271, junto con la TT49³, son los únicos sepulcros pertenecientes al reinado de Ay. En la TT271 (Porter y Moss, I, 1970: 350) se ha conservado la capilla con algunos paneles y fragmentos de decoración que permiten reconocer mesas de ofrenda y escenas de transporte de ofrendas. En TT49 la capilla de culto contiene una profusa decoración parietal y además cuenta con cuatro pilares y un nicho con tres pares de estatuas. La temática regular de la decoración es la ofrenda que Neferhotep y Merytra realizan a distintos dioses funerarios, la Diosa de Occidente, Anubis, Osiris, Ra Harakhti y Amenofis I y Ahmes Nefertari (Davies, N. de G., 1933; Pereyra *et. al.*, 2006). Al respecto, es lícito observar

³ En ambos sepulcros el reconocimiento de la decoración parietal se realizó *in situ*, durante la campaña de trabajo de campo 2006 de la Misión argentina del Proyecto de Relevamiento Gráfico y Epigráfico de la tumba tebana de Neferhotep. La misma se desarrolla bajo la dirección de la Dra. María Violeta Pereyra.

el cambio en la decoración al compararla con los paneles decorados de la tumba de Neferhotep, hijo de Amoneminet (TT50) (Bénédite, 1898). Esta tumba pertenece al reinado de Horemheb y permite inferir el cambio en las prácticas funerarias a partir de la decoración en el sepulcro del funcionario. No se registra una actividad promotora por parte del rey como ocurre en la decoración de las tumbas de Amarna (Davies, N. de G., 1903-1908) y, según ciertos resabios vigentes también en TT49 (Davies, N. de G., 1933; Pereyra, *et. al.*, 2006), son los dioses quienes operan ‘activando’ las ceremonias y hacen posible el ingreso al Más Allá (Hari, 1985: pl. XXVI, por ejemplo).

Para que el orden se imponga es necesario repeler al caos, a los enemigos que acechan al difunto para nutrirse del alimento ritual, según se expone en el Capítulo LII del Libro de los Muertos: (en referencia al Osiris difunto) “(...) ¡Que yo no deba beber cosas fétidas, que yo no deba avanzar al revés! Yo soy poseedor del pan de Heliópolis, que tiene el alimento en el cielo con Ra y alimento en la tierra con Geb. Es la embarcación de la noche la que me ha llevado a la morada del dios grande en Heliópolis. (...) Yo navego en el Oriente del cielo y como lo que comen ellos. Yo vivo con lo que ellos viven. Yo como el pan en la morada del Señor de las Ofrendas. Lo que yo detesto son las inmundicias: ¡que yo nunca deba alimentarme con ellas!⁴, a entender de Assmann (2003) se trata de ritos apotropaicos que, iniciando y clausurando la liturgia de la ofrenda alimenticia, están destinados a preservar la unidad espacio-temporal en la cual se inscribe la ceremonia y a desechar todo mal.

La concepción acerca de la vida que es posible para el difunto a partir del acompañamiento indica una necesidad social de despedirlo y posibilitar su reintegración a la comunidad. Por ello, la procesión funeraria se expuso en las paredes del espacio semi-público que es el vestíbulo de las tumbas, con el objeto de conmemorar el inicio del circuito de regeneración que debía transitar el noble acompañado de sus familiares y sus pares. Las distintas escenas que decoran las paredes muestran cómo el difunto es acompañado por diferentes ‘agentes operantes’ que precisamente habilitan el tránsito hacia el Más Allá.

⁴ Extraído de la versión al español del Papiro de Ani, con comentarios, traducción y viñetas de Budge, E.A.W. 2002. *El Libro Egipcio de los Muertos. El Papiro de Ani*. Editorial Kier, Buenos Aires. Cfr. Budge, E.A.W. 1899. *The Book of the Dead: Facsimiles of the Papyri of Hunefer, Anhai, Kerasher, and Netchemet with Supplementary Text from the Papyrus of Nu*. British Museum, London.

III- Las ‘habilitaciones’ sociales

De acuerdo con la cosmovisión egipcia, el circuito solar circunscribe la vida del cosmos, por lo que la muerte es considerada una instancia integrante de esa vida. Por ello, el ingreso del difunto momificado y la procesión funeraria ya en el interior de la tumba se corresponden espacial e icónicamente con el recorrido de la divinidad solar. Este recorrido se explicita iconográficamente cuando el difunto es trasladado en el catafalco e ingresa a la tumba iluminado por la luz diurna, las representaciones en las salas vestibulares de las tumbas privadas de la necrópolis tebana manifiestan la recitación de las palabras ‘mágicas’ por parte del sacerdote ante la momia y son precisamente estos actos rituales (como el de la apertura de la boca) los que hacen posible la creación de un soporte tangible para el cuerpo momificado. La importancia de ‘pronunciar’ el nombre del difunto radica con la manifestación de sus vínculos parentales y de sus prácticas de sociabilidad. Una vez que se profieren las fórmulas rituales el difunto está ‘habilitado’ para continuar el camino procesional que es el eje de la tumba. En ese espacio de ingreso, y no exclusivamente en la capilla funeraria, el *ka* del difunto empieza a ‘exteriorizarse’ hacia el plano material que es en definitiva la necrópolis. Al difunto ‘justificado’ le son aplicados a partir de las imágenes y los textos todos los elementos del discurso mágico referencial: divinidades, espíritus, entidades benéficas o maléficas, etc., son evocados con la intención de ‘activar’ acontecimientos míticos fundantes y así propiciar la regeneración de la nueva vida.

La fraseología empleada en los himnos solares inscriptos en TT49 indica una personalización de la alabanza por parte del difunto (Catania, 2003: *passim*). Éste tiene una relación personal con los dioses y esto permite inferir aspectos de la época inmediata posterior al reinado de Akhenatón que difieren por cuanto éste se presentaba, en las tumbas de los nobles amarnianos, como el nexo vinculante entre la divinidad y el difunto. En cambio, Neferhotep y Merytra (Davies, N. de G., 1933, pl. XIX, por ejemplo) se muestran adorando al dios sin intermediarios ni emulando las acciones del rey sino vinculándose directamente con Amón, ya sea por medio del culto y las ofrendas que el difunto entrega o por la recepción del bouquet como recompensa y vida eterna (Fantechi y Zingarelli, 2003: *passim*).

IV- Las ‘habilitaciones’ estructurales

Los distintos espacios de los que se compone la tumba operan como umbrales para permitir el ingreso hacia la profundidad de la montaña, identificada con Hathor. La figuración de las ofrendas en las paredes el sepulcro y especialmente en la capilla permiten entender la necesidad del *ka* del difunto de contar con alimento. Así, arquitectónica y plásticamente se articulan los planos material y simbólico del discurso habilitante.

Esta inferencia permite plantear una especie de ‘artificio topológico’ acerca de dónde se representa cada elemento en la tumba. Así, la composición figurativa y/o textual adquiere significado a partir del contexto inmediato, es decir, la pared en la tumba y ésta en la necrópolis, así como también en su contextualización histórica pertinente. Planteamos el análisis en dos planos, uno simbólico asociado a la perspectiva religiosa y trascendente, y uno material, vinculado a las prácticas concretas. Al respecto, reconociendo el sentido de tangibilidad, así como en Amarna hay determinadas escenas más o menos fijas en ciertos lugares⁵, en Tebas, tras la reforma, se revisan las localizaciones epigráficas y se presentan nuevas escenas con significado histórico contemporáneo.

El patio de la tumba de Neferhotep, en la colina de el Khokha, presenta dos estelas⁶ y en ellas se observa al difunto adorando a Osiris, de un lado y a Anubis, del otro. La presencia de estos dioses antiguos también se encuentra en el pasaje, en el dintel exterior y las jambas. La sala transversal muestra en la pared este la procesión fúnebre a cuyo término el difunto es recibido por la diosa del Oeste y las plañideras cubren sus rostros y cabellos de lágrimas y cenizas representando las ideas mitológicas vinculadas al ciclo osiriano y la renovación permanente de la existencia (el mito del eterno retorno) en el cosmos (Pereyra de Fianza y Zingarelli, 2004: *passim*). Se ven mesas de ofrendas ante la vaca Hathor que asoma de la montaña tebana. Hathor se presenta aquí como la vaca sagrada, conectada con la tierra y la tumba, simbolizadas por la montaña escarpada desde la que se asoma para alimentarse con los dones del difunto. Esta composición indica el mecanismo recíproco de sustento ya que el difunto dispone de ofrendas para la diosa con el objeto de asegurarse una cálida y protectora bienvenida al mundo del Más Allá y a su vez la diosa necesita de las ofrendas del difunto para corresponderle en sus favores.

⁵ De acuerdo con el relevamiento bibliográfico (Davies, N. de G., 1903-1908 y Kemp, 1978 y 1991) y el control *in situ* realizado.

⁶ Cfr. Catania (2003: *passim*).

En la pared oeste, lado sur, a la derecha está plasmada la ceremonia de recompensa al difunto por parte del rey y la reina en la Ventana del palacio. Hay servidores con ofrendas y Merytra recibiendo el collar del honor de manos de la reina en la Ventana de Aparición del harén. En un registro inferior se ve a Neferhotep que en su carro deja el palacio mientras sus servidores transportan provisiones hacia su casa.

En la pared oeste, lado norte, el difunto y su esposa ofrendan a Osiris y Hathor. Osiris está entronizado en su pabellón.

Traspuesto el vestíbulo, en la pared este, lado sur de la sala de pilares se ve al difunto con su esposa e hijas quemando incienso como ofrenda. También en la pared este, lado norte, el difunto está con su esposa y mujeres con ofrendas de flores frente a una mesa de ofrendas.

En la pared norte se ve a Neferhotep recibiendo el bouquet de Amón en el templo de Karnak, lo que se explica a partir del cargo desempeñado por el funcionario en ese templo. A continuación, el difunto entrega el bouquet a su esposa en los jardines del templo, indicando el traspaso de la vida, simbolizado en las flores y plantas que componen el bouquet. Se muestran barcos arribando y escribas registrando esclavos, ganado y plantas. También se han representado aquí los almacenes del templo con jarras de vino apiladas y los escribas contabilizando productos varios.

La reiteración de escenas que muestran al difunto ofreciendo dones a Osiris y los dioses del Oeste nuevamente expone la relación de reciprocidad establecida entre hombres y dioses.

La interpretación del texto de Ockinga (1997) permite aseverar que existe una lógica iconográfica que tiende a expresar el núcleo argumentativo en el registro superior pero en el inferior se representan aquellas actividades que posibilitan lo de plano superior. En este sentido afirmamos que si la tumba cuenta un relato consagratorio, debía mostrar en sus componentes arquitectónicos (muros, estatuas, pilares) los diferentes núcleos temáticos y las diversas etapas del ritual que allí se practicaba.

V- Las prácticas y su significado simbólico

Todo rito actualiza un relato mítico, lo hace presente, le otorga sentido en un tiempo y espacio determinado. Rito y mito constituyen un complejo de relaciones simbólicas y materiales que buscan dar respuesta a un acontecer vivido por la

comunidad⁷. El mito rememora un acontecimiento primordial, lo establece y consecuentemente insta un orden primero.

El eje del análisis de la tumba, y específicamente la capilla como un espacio donde se desarrollan prácticas ritualistas, se circunscribe al sacrificio de los animales y las quemaduras de incienso así como la acción de derramar leche o agua como ritos purificadores (Goyon, 1972). La ofrenda se consagra al difunto para asegurar su vida en el Más Allá, por eso el nicho con las estatuas en conexión arquitectónica y figurativa con la sala de pilares se identifica como una unidad de sentido desde la cual entendemos que la pareja de propietarios de la tumba⁸ operan como los receptores perpetuos de los ritos que actualizan el relato mítico fundamental: la actuación para promover la vida eterna. Si, como apunta Kamrim (1999), la tumba habilita la integración del difunto al cosmos, el rito debe ejercer un control mágico sobre lo incontrolable ya que la muerte no amenaza solamente la integridad física del hombre, sino también su integridad social. En este sentido, para Assmann (2005 y 2006), el status, el nombre, la esfera social del hombre son amenazados por la muerte en la misma medida que la integridad física; a la imagen de la muerte como desgarramiento físico le corresponde la del aislamiento social, en virtud de la cual la muerte aparece como principio de exclusión, de deshonra y de envilecimiento. Para conjurar esta posibilidad de desaparición (en el sentido de aniquilamiento perpetuo) la acción del ritual de glorificación, por la cual el muerto es transfigurado en espíritu ancestral, se ejerce en la esfera social tanto como en la física, estando ésta representada por Isis, Nephtys y Anubis, las divinidades regeneradoras y aquella por Horus y Thot, y demás dioses funerarios, promotores de la transfiguración *per se*.

En cuanto a los lazos de solidaridad orgánica que se expresan en la decoración de la capilla, la representación de las ofrendas del difunto para con los dioses indica que hay una correspondencia entre la divinidad suprema del ámbito funerario, Osiris, y las prácticas consagradoras del Osiris difunto. Esto es lo que Assmann (1999) denomina 'la dependencia recíproca más allá de la muerte' y, en este sentido, la decoración de la capilla traduce una inversión de la imagen de la muerte como aislamiento social. No

⁷ Sin intención de entrar aquí en la discusión acerca de la primogenitura del mito o del rito, postulamos una acción ritual a la manera de una respuesta y re-acción respecto del mito. El mito fundamenta y otorga sentido a un determinado acto y para asegurar la pervivencia del orden estatuido el rito se encarga de actualizar periódicamente ese acontecer fundante.

⁸ Así como sus padres, el otro par de estatuas identificado en el nicho de TT49, por ejemplo.

solamente el hijo entra en contacto con el padre que se ha ido y actúa para él porque lo ama, si no que sus acciones aspiran también y sobre todo, a reconstituir las constelaciones sociales del difunto y a reunirlo con sus familiares. Como jefe de familia, el hijo es responsable de la constancia en las relaciones del muerto con su casa y de su casa con el muerto. Así, los patrones de parentesco (ascendencia y descendencia) funcionan a la manera de articuladores de la integración social del difunto.

La máxima por la cual ‘un hombre vive cuando su nombre es pronunciado’ define la vida como categoría social. La vida no es, en efecto, cuestión de fuerza vital autónoma, interior, sino de integración social y de reconocimiento; dicho de otro modo, lo que es determinante en la vida es la medida en la que un hombre está vivo para los otros, es reconocido por los otros, es decir, su status. El status, en el sentido egipcio del término, se define respecto del reconocimiento; es lo que los otros ven en la casa de un hombre. No existe más que relacionado a los otros y se revela como tal en las reacciones de los otros; por lo tanto la evocación de esas reacciones juega un rol mayor en los himnos a los dioses y en las improntas de decoración funeraria.

Conclusión

Al considerar al monumento como una unidad indivisible en la que cada elemento ocupa un espacio e indica un tiempo ceremonial con significados propios, hemos podido analizar las tumbas en cuanto soporte material de la decoración y a la vez como un espacio ritual.

Desde la interpretación histórica intentamos comprender la dinámica evidenciada en la tumba a partir de la relevancia de la presencia de dioses como Osiris o Ra bajo la consideración de que las tumbas de fines de la dinastía XVIII revelan una resignificación del programa decorativo reivindicando a los dioses funerarios.

La decoración de las capillas funerarias de TT49 y TT271 proporciona indicadores del proceso de transición postamarniano pues la tumba es un lugar de culto y opera como un microcosmos en el cual se debía incluir todo el equipamiento (decorativo, material, simbólico) que asegurase el pasaje triunfal del difunto al Más Allá y la consecución de una vida eterna de acuerdo con los preceptos revisados de la religión funeraria después del cisma amarniano. Por ello, hemos considerado que el monumento funerario expresa un relato no informativo pero si comunicacional, en el sentido de Umberto Eco (2000) ya que los registros superiores van conectando ejes

temáticos vinculados con los acontecimientos míticos y los inferiores con la provisión material que hace posible las prácticas rituales; ambos constituyen las unidades temáticas y el significado se termina de comprender identificando el sentido espacial de la representación epigráfica: texto e iconografía en relación con la organización espacial de la tumba.

En efecto, sin la persistencia en la memoria social, la tumba material no tiene sentido, es un signo desprovisto de valor, simbólico y social. Es un lugar de percepciones múltiples y por ello se inscribe en la mentalidad egipcia como un espacio de conocimiento de los hechos fundamentales, por lo que la estructura rocosa y las escenas decorativas evocan actos de generación de vida, en tanto las ceremonias que se practicaban en su interior desde el momento del entierro tenían como objetivo traer al presente aquellos actos míticos y activar con los ritos las fuerzas para obtener vida en el Más Allá. Además, no podemos perder de vista que el mito indica la `tradición normativa` (Assmann, 2005: 17 *ss.*), por lo que el acceso al plano divino sólo está asegurado para el difunto siempre que se cumplan los ritos debidos, de acuerdo con el contexto histórico en cuestión.

En este sentido, para Baines (1984: 49), la pluralización social y cultural de la primera mitad del Imperio Nuevo hizo posible una variedad de opciones para un programa decorativo más unificado respecto de la orientación que debía seguirse en las escenas llamadas de la 'vida cotidiana' (Manniche; 1988: 40 *ss.*) y su circunscripción a la sala vestibular, concebido como espacio semi-público. El interés por ajustar la iconografía tras el período amarniano reside en la vinculación más estrecha del difunto para con los dioses funerarios y por ello se especifican códigos de representación característicos.

De este modo, la tumba se manifiesta como un conjunto equipado para conjurar la muerte física y habilitar al difunto para vivir eternamente y, en este sentido, es un ámbito ritualista por excelencia. Tefnin (1984: 57-58) ha considerado el sistema de significación del repertorio iconográfico en asociación con su soporte material y por ello reconoce que está sometido a imperativos lógicos del mismo orden que los que rigen los mecanismos rituales. En la antigua civilización egipcia los textos y las representaciones fueron concebidos asociados a un espacio arquitectónico y es significativo el posicionamiento de las distintas escenas de generación de la vida en los espacios definidos según las prácticas rituales llevadas a cabo allí.

Bibliografía consultada

- Assmann, J. 2005. *Egipto. Historia de un sentido*. Abada editores, Madrid.
- Assmann, J. y F. Kampp. 1996. *Die Thebanische Nekropole*, 2 vols. Theben 13. Philipp von Zabern, Mainz am Rhein.
- Assmann, J. 1999. *Images et rites de la mort. Dans l'égypte ancienne l'apport des liturgies funéraires*. Quatre Séminaires á L'École Pratique Deshautes Études Section des Sciences Religieuses. Avec un appendice sur la théorie de la "Parola Divine" (mdw ntr) chez jamblique et dans les sources égyptiennes. Édition revue par Christiane Zivie-Coche. Cybele.
- Assmann, J. 2006. *Religion and cultural memory. Ten studies*. Stanford University Press, Stanford, California.
- Baines, J. 1984. Interpretations of religion: logic, discourse, rationality. GM 76, 25-54.
- Bourdieu, P. 1985. "Lenguaje y poder simbólico", En: *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid, AKAL. 63-104.
- Budge, E.A.W. 1899. *The Book of the Dead: Facsimiles of the Papyri of Hunefer, Anhai, Kerasher, and Netchemet with Supplementary Text from the Papyrus of Nu*. British Museum, London.
- Budge, E.A.W. 2002. *El Libro Egipcio de los Muertos. El Papiro de Ani*. Editorial Kier, Buenos Aires.
- Catania, M.S. 2003. "Los Himnos solares de la tumba de Neferhotep (T.T. 49)." *Publicación de las IX Jornadas Escuelas / Departamentos de Historia*, Escuela de Historia, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Septiembre de 2003. Publicación en CD ROM. ISBN N° 950-33-0400-8.
- Ching, M. 1995. *Arquitectura: forma, espacio y orden*. México: G. Gilli.
- Claessen, H.J.M. "Tributo e impuesto o cómo financiar Estados tempranos". En: P. Briant – C. Herrenschildt; 1989. *Le tribut dans l'empire Perse*. París, Peeters.
- Davies, N. de G. 1903 - 1908. *The Rock Tombs of El Amarna* (6 vols.). Archaeological Survey of Egypt, London.
- Davies, N. de G. 1933. *The Tomb of Neferhotep at Thebes*. Metropolitan Museum of New York, New York.
- Eco, U. 1972. *Los límites de la interpretación*. Ed. Lumen, Barcelona.
- Eco, U. 2000. *Tratado de Semiótica General*. Ed. Lumen, Barcelona. (1976)
- Eliade, M. 1992. *Lo sagrado y lo profano*. Ed.Labor, Barcelona. (1957)

Fantechi, S.; Zingarelli, A. 2003. "El bouquet de Amón y su simbología en T.T. 49." *Publicación de las IX Jornadas Escuelas / Departamentos de Historia*, Escuela de Historia, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Septiembre de 2003. Publicación en CD ROM. ISBN N° 950-33-0400-8.

Fantechi, S.; Zingarelli, A. 2009. "El banquete funerario en las tumbas privadas tebanas de la dinastía XVIII". En: Ames, C.; Sagristani, M. (comps.): *Estudios Interdisciplinarios de Historia Antigua II*. Encuentro Grupo Editor, Córdoba. 111-118.

Faulkner, R. 1993. *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. 4ed. British Museum, London. (1972, ed. rev. de 1985).

Faulkner, R. 1998. *The Egyptian Book of the Dead. The Book of Going Forth by Day being the Papyrus of Ani*. American University in Cairo Press, Cairo. 1994.

Giedion, S. 1997. *El presente eterno: los comienzos de la arquitectura*, Alianza, Madrid.

Gombrich, E. H. 1979. *Arte e ilusión. Estudio sobre la psicología de la representación pictórica*. Editorial Gustavo Gili, S. A. Arte, Barcelona, (1959).

Goyon, J.C.P. 1972. *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte. Le rituel de l'embaumement, le rituel de l'ouverture de la bouche, les livres des respirations*. CNRS, Paris.

Habachi, L. y P. Anus. 1977. *Le tombeau de Naÿ à Gournet Mar'eï (n° 271)*, MIFAO 97. IFAO, Cairo.

Hari, R. 1985a. *La tombe du pere divin Neferhotep (TT50)*. Éditions de Belles Lettres, Gênéve.

Hari, R. 1985b. *New Kingdom Amarna Period. The Great Hymn to Aten*. J.E.Brill, Leyde.

Hartwig, M. 2004. *Tomb painting and identity in ancient Thebes, 1419-1372 BCE*. Monumenta Aegyptiaca X, Série IMAGO N° 2. Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, BREPOLs Publishers, n.v., Turnhout, Belgium.

Hodel-Hoenes, S. 2000. *Life and Death in Ancient Egypt. Scenes from private tombs in New Kingdom Thebes*. Cornell University Press, Ithaca and London. (1991)

Kampp, F. 1996. *Die Thebanische Nekropole zum wandel des Grabgedankens von der XVIII. bis zur XX. Dynastie*. 2 vols. Theben 13. Philipp von Zabern, Mainz am Rhein.

Kampp, F. 1997. "La superación de la muerte. Las tumbas privadas de Tebas. En: Schulz, R.; Seidel, M. (eds.). *Egipto. El mundo de los faraones*. Köneman Verlagsgesellschaft mbH. Colonia, pp. 249-263.

Kamrin J. 1999. *The Cosmos Of Khnumhotep II At Beni Hasan*. Kegan Paul International London And New York.

Kanawati, N. 1987. *The Tomb and its significance in ancient Egypt*. Prism Archaeological Series 3. Ministry of Culture, Egypt. Foreign Cultural Relations. Al-Ahram Commercial Presses-Cairo-Egypt.

Kemp, B. 1978. "Imperialism and Empire in New Kingdom Egypt." (c.1575-1087 B.C.). En: Garnsey, P.D.A. y Whittaker, C.R. (eds.), *Imperialism in the Ancient World*. The Cambridge University Research Seminar in Ancient History. Cambridge University Press, Cambridge.

Kemp, B. 1991. "Discovery And Renewal at Amarna." En: *Egyptian Archeology* 1, pp. 19-22.

Lopez Frese, C. 2000. "La cartela real en T.T. 49 -Tebas Occidental, Egipto". *Actas de las I Jornadas de Arte y Cultura del Oriente Antiguo*. I.A.C.O.A., Facultad de Artes, Universidad Nacional de Tucumán, Horco Molle, San miguel de Tucumán, Octubre de 2000. Publicación en CD ROM ISBN N° 950-554-318-2.

Manniche, L. 1988. *Lost Tombs. A study of certain eighteenth dynasty monuments in the theban necropolis*. Kegan Paul International, London and New York.

Manniche, L. 1988. *The Tombs of the Nobles at Luxor*. The American University Press, Cairo.

Moore, S.; Myerhoff, B. (eds). 1977. *Secular ritual*. Amsterdam, van Gorcum, 3-24.

Muhammed, A.Q. 1966. *The development of the funerary beliefs and practices displayed in the private tombs of the New Kingdom at Thebes*. General Organisation for Government Printing Offices, Cairo.

Ockinga, B.G. 1997. *A Tomb from the Reign of Tutankhamun at Akhmin* (Report 10). Australian Centre for Egyptology. Warminster: Aris & Phillips.

Panofsky, E. 1984. *Estudios sobre iconología*. Alianza Universidad 12. Alianza, Madrid.

Pereyra, M. V.; Zingarelli, A. 2004. "La celebración y el llanto en el pasaje al Más Allá". En: *Publicación de las VII Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y II Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, Comisión de la Mujer, GESNOA,*

Universidad Nacional de Salta, Salta, Julio de 2003. Publicación en CD ROM ISBN N° 987-9381-29-7.

Pereyra, M.V. *et. al.*: 2006. *Imágenes a preservar en la tumba de Neferhotep (TT49)*. I.A.C.O.A., Buenos Aires.

Poo, M.Ch.: 1984. *The offering of wine in ancient Egypt*. Dissertation information service. The Johns Hopkins University. 8423188.

Porter, B.; Moss, R. L. B. 1970. *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic*. Texts, Reliefs, and Paintings. I. The Theban Necropolis, part 1. Private Tombs, 2e (rev. y aum.), (1960). IV. Lower and Middle Egypt (Delta and Cairo to Asyut) (1968).

Rosaldo, R. 1991. *Cultura y verdad*. México, Grijalbo, 1989.

Tefnin, R. 1984. "Discours et iconicité dans l'art égyptien", *GM* 79: 55-69.

Turner, V.: 1982. "Acting in everyday life and everyday life in acting", en: *From ritual to theatre*. New York. PAJ.

Valentié, M. E. 1998. *De mitos y ritos*. Facultad de Filosofía, Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel de Tucumán.

Van Gennep, A. 1986. *Los ritos del paso*. Ed. Taurus, Madrid. (1930)

Van Walsem, R. 2005. *Iconography of Old Kingdom Elite Tombs. Analysis & Interpretation. Theoretical and Methodological Aspects*. Mededelingen En Verhandelingen Van Het. Doraziatisch-Egyptisch Genootschap "EX ORIENTE LUX", Mémoires de la Société d' Études Orientales, XXXV, Leiden.

Vandier D'Abbadie, J. 1939. "La Chapelle de Khâ". En *Deux tombes de Deir el-Médineh*: I. MIFAO 73. IFAO, Le Caire.

Vergnieux, R. 1981. "La organización del espacio. Parte 1 De lo sagrado a lo profano." *B.S.E.G.* N° 13.

Zandee, J. 1969. *Death as an enemy. According to ancient Egyptian conceptions*. Brill, Leiden.