

XIV Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África (ALADAA): ¿Asia y África. Conexiones, intercambio y nuevos abordajes académicos desde América Latina?-Homenaje a Kazuya Sakai. ALADAA-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 2013.

La ofrenda funeraria en Egipto (Htp) y Mesopotamia (ki-si3-ga). Una interpretación del ritual de ofrenda funeraria como espacio-tiempo de integración al Más Allá.

Rodrigo Cabrera y Silvana Yomaha.

Cita:

Rodrigo Cabrera y Silvana Yomaha (2013). *La ofrenda funeraria en Egipto (Htp) y Mesopotamia (ki-si3-ga). Una interpretación del ritual de ofrenda funeraria como espacio-tiempo de integración al Más Allá*. XIV Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África (ALADAA): ¿Asia y África. Conexiones, intercambio y nuevos abordajes académicos desde América Latina?-Homenaje a Kazuya Sakai. ALADAA-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, La Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/rodrigo.cabrera.pertusatti/3>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pg7z/qZH>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

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



XIV Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África (ALADAA):

“Asia y África. Conexiones, intercambio y nuevos abordajes académicos desde América Latina”

Homenaje a Kazuya Sakai

13-17 de agosto, 2013

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

(Universidad Nacional de La Plata)

La Plata, Provincia de Buenos Aires, República Argentina

Mesa: “El lenguaje del secreto en Cercano Oriente antiguo y contemporáneo: ¿verdades ocultas, metáforas de ajenidad?”

Coordinador@s:

Prof. Dra. Susana MURPHY

Prof. Mónica SCORDAMAGLIA

Prof. Rodrigo CABRERA PERTUSATTI

(Instituto de Historia Antigua Oriental “Dr. Abraham Rosenvasser”-

Cátedra Libre de Estudios Árabes-

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires)

La ofrenda funeraria en Egipto (*htp*) y Mesopotamia (*ki-si₃-ga*).

Una interpretación del ritual de ofrenda funeraria como espacio-tiempo de integración al Más Allá

Silvana Lorena YOMAHA* & Rodrigo CABRERA PERTUSATTI**

1. Introducción

En las sociedades del Próximo Oriente antiguo, la concepción de la muerte y el tránsito póstumo de los muertos hacia el Más Allá aparecen representados –tanto en Egipto como en Mesopotamia– en un *corpus* exhaustivo de fuentes literarias y representaciones y/o decoraciones de tumbas. Para el caso egipcio, durante el Reino Nuevo, contamos con la recensión tebana denominada *Libro para Salir al Día* y, para el área mesopotámica, dicho pasaje hacia el “País sin Retorno” se encuentra plasmado en diversas colecciones cuneiformes. Nos interesa analizar cómo se organizaba una topografía del ‘Más Allá’ con el fin de negar simbólicamente la expiración póstuma y, de qué manera, a partir de la ejecución del rito de *ofrenda funeraria*, se habilitaba el *paso* hacia el Más Allá. Este ‘pasaje’ ritual constituye una instancia *revelada* o *conocida*, mientras la espacialidad inframundana se manifiesta como un plano *no revelado* o *desconocido* en las experiencias escatológicas egipcias y mesopotámicas y, por lo tanto, debe ser asociado con la vida terrena. Para el caso egipcio, la fórmula de ofrenda *Htp di nsw* (“ofrenda que el rey da”) tenía la intención, junto con los rituales funerarios, de provocar la resurrección del muerto, su rehabilitación para la integración en el plano cósmico. Con el objeto de explicar las prácticas rituales en el contexto mortuario como actos de integración del difunto a la vida comunitaria, analizaremos la decoración de las tumbas privadas de los nobles de la necrópolis de Tebas, específicamente durante la dinastía 18. La decoración de los muros de los sepulcros

* Doctora en Historia por la FFyH, UNC. Jefa de Trabajos Prácticos en Historia Antigua General y docente de seminarios de historia y cultura egipcia en la FFyH, UNC. Investigadora de SECyT y del proyecto UBACyT: “*Espacios de Interpretación en la necrópolis tebana*”, a cargo de la Dra. M. Violeta Pereyra (FFyL, UBA-CONICET). Mail: silvanayomaha@yahoo.com.ar.

** Egresado de la carrera de Historia por la FFyL, UBA. Docente de Historia Antigua I (Oriente) y de seminarios de lenguas orientales y de arqueología del Cercano Oriente antiguo en la FFyL, UBA. Actualmente, realiza el doctorado en Historia en la misma casa de estudios, con el proyecto de tesis titulado “*La noción de ofrenda funeraria (ki-si₃-ga, nidba y siškur) en textos mesopotámicos*”, bajo la dirección del Dr. Manuel Molina Martos (Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo-CSIC, España). Investigador del proyecto UBACyT “*Huellas en el paisaje. Constructos histórico-culturales del Éufrates al Nilo*” a cargo de la Dra. M. Violeta Pereyra (FFyL, UBA-CONICET). Mail: cabrera.pertusatti@gmail.com.

expresa el proceso ritual del hombre egipcio quien se sentía siempre en camino por lo que el espacio funerario se convierte, entonces, en el escenario de un eterno peregrinaje hacia la vida eterna. Para el caso mesopotámico, la noción de *ki-si₃-ga* (“ofrenda funeraria”), en súmerico y *kispum* en acadio, y los espacios construidos para los difuntos, evidencian el modo en que se busca conectar el mundo de los muertos con el de los vivos. En las inscripciones reales, las que aluden al *ki-a-naĝ* o “sitio de las libaciones”, edificado para depositar ofrendas en honor a los reyes muertos, se muestran los bienes que circulaban para evocar a los funcionarios difuntos. En la presente comunicación, analizaremos un *corpus* de fuentes epigráficas y literarias que dan cuenta de las prácticas rituales y los bienes que circulaban en calidad de ofrenda para los muertos, con el fin de delimitar en qué contextos la ofrenda garantiza el ingreso al *Kurnugi* –Más Allá– y en qué otros integra simbólicamente al muerto en el Inframundo, atendiendo a las particularidades del sentido de la muerte en la cosmovisión mesopotámica y la percepción religiosa de la misma en el antiguo Egipto.

2. La ofrenda funeraria en Egipto (*htp*)

2.1. Las imágenes de la muerte: la muerte como ausencia en Egipto

Desde el momento del entierro, las ceremonias realizadas en el interior de la tumba egipcia tenían como objetivo traer al presente los arquetipos y activar con los ritos las fuerzas de vida en el Más Allá. Sobre esto último, es necesario reconocer que el mito indica la “tradicción normativa” (Assmann, 2005, p. 17), por lo que el acceso al plano divino sólo está asegurado para el difunto por el cumplimiento de los ritos debidos y en un todo, de acuerdo con las prescripciones establecidas en cada contexto histórico en tanto estrategias implementadas por el aparato estatal para *construir el recuerdo*.

El programa decorativo incluye la ‘estructura’ así como la ‘subestructura’ (Bolshakov, 1997, pp. 24-25, en Staring, 2008, p. 129). La primera se refiere al monumento con sus paredes ornamentadas, sus elementos de soporte y su integración con la necrópolis a través del patio, en tanto la subestructura remite a la cámara funeraria. La interpretación de las escenas, que decoran la superestructura en las tumbas privadas de Tebas, admite correlacionar el conjunto de significados epigráficamente expuestos con la subestructura por cuanto éste era el espacio de descanso material del noble difunto.

La orientación de una pared es un aspecto externo para Staring (2008: 131) y la dupla imagen-texto con la que fue decorada la pared es el aspecto interno. En efecto, la escena se plasma con un sentido de ‘relato’, de allí que encontremos representaciones que interpretamos como íconos constitutivos inexorables del relato contextual¹.

Para estudiar los procesos de ritualización, a partir del programa decorativo, nos abocaremos al análisis de las prácticas comunitarias y las prácticas personales/parentales que se plasmaban en el interior de las tumbas de los nobles de la dinastía 18. Las prácticas comunitarias son aquellas escenas que muestran al noble acompañado de su esposa y además de otros miembros² -de la familia, de la institución a la que el funcionario pertenece-, en tanto las prácticas personales se vinculan con los actos de adoración y ofrenda -como oferente o como receptor en tanto el nicho de las estatuas de los propietarios se constituye como ‘el lugar’ de entrega de las ofrendas- en los que el difunto se muestra solo o en todo caso junto con su mujer. En la articulación de imagen y texto, esto también es distinguible por cuanto en aquellos textos referidos a rituales colectivos el beneficiario aparece referenciado en segunda o tercera persona, en tanto en aquellas recitaciones de carácter privado o personal aparece la referencia en primera persona (Hays y Schenck, pp. 97-115, en Dorman y Bryan, 2007). Sin embargo, la particularidad del discurso polivalente de la decoración funeraria reside en la articulación entre las imágenes y los textos ya que, por ejemplo, en la representación de la procesión funeraria, que sin dudas es un ritual de interacción colectiva, los textos hacen referencia específica a quién es el agente operante -el sacerdote ritualista-exclusivo para mencionar las palabras precisas con el objeto de actualizar el mito.

2.2. La noción de ofrenda funeraria en Egipto: circunscripción mítico-literaria

La ‘ofrenda de alimento’ se asocia con el mito osiriano, el cual relata la recomposición del cuerpo de Osiris que logra Isis y por medio de la cual logra concebir a Horus como establecedor del orden terrestre. Para que este ordenamiento en el plano social se replique en el divino y viceversa, deben ser ‘alimentadas’ las divinidades para conjurar el caos latente y actuar a favor del grupo social. En este sentido, las escenas que evocan el acto de ofrendar nos permite

¹ Catania (2008 y 2011) ha explicado la vinculación entre imagen-texto y soporte en relación al ciclo de solarización del culto y este antecedente nos permite acordar con la idea de que una imagen comunica un mensaje y éste se comprende dependiendo de su ‘lugar’ de ejecución (van Walsem, 2005, p. 71).

² Hays y Schenck identifican como tales las llamadas escenas del ‘banquete’ (en Dorman y Bryan 2007: 98), en tanto Strudwick y Strudwick (1999: 161) reconocen como tales las ‘escenas de la vida cotidiana’ y Manniche (1988: 33) hizo especial hincapié en las expresiones de la Fiesta del Valle como actividades de ritos colectivos en el que se integraba el culto al propietario de la tumba privada.

considerar la ofrenda, en primer término, como un símbolo que está determinado por su objeto dinámico, es decir, el soporte que permite la activación del sentido profundo y mítico del elemento, y, en segundo lugar, como ícono propiamente, ya que en este caso la ofrenda se presenta como signo determinado por su objeto dinámico “en virtud de su misma naturaleza interna” (Calabrese, 1997, p. 144). Esa naturaleza deviene de su fundamento mítico como evocativo del mito de la regeneración y, por ello, se justifica su representación en el contexto funerario.

Tanto las imágenes como los textos constituyen ‘marcas’ definitorias en la vida social y trascendente del noble. En efecto, si bien debemos tener en cuenta que los conjuros escritos en papiro se colocaban con frecuencia entre los vendajes de la momia para acentuar el efecto de la magia por el contacto, también es dable considerar que las fórmulas expresaban indicaciones acerca del buen vivir y que esta acepción estuviese vinculada con el giro restaurador en la organización política con el advenimiento al trono de Tutankhamón, tras la reforma de Akhenatón. Por su parte, las rúbricas registradas en el *Libro para salir al día*³ prescribían las acciones rituales que debían ejecutarse y las circunstancias en que debían llevarse a cabo, confirmando el carácter mágico de su poder.

Todos los preceptos para ejecutar los ritos tienen la función de afirmar que las prácticas fueran efectivas y a la vez constituían una enseñanza a transmitir, protegiendo los lazos de la conectividad social y así inscribir la “memoria pública”⁴. La rúbrica del conjuro 18 del LM, por ejemplo, estipula que:

“Si alguien recita este conjuro siendo puro, podrá salir a diario después de haber sido sepultado (...); mas cualquiera por quien este conjuro sea recitado⁵, él prosperará en la tierra y emergerá de todo fuego sin que le ocurra nada malo. Esto es un millón de veces verdadero” (Faulkner, 1998 [1994], pl. 14).

Tanto las estelas presentes en los patios de las tumbas, como los himnos de adoración a Ra y Osiris, y las escenas registradas en los muros del primer pasaje son manifestaciones de un culto solar que permanece y se renueva acorde con los cultos tradicionales restaurados. Las escenas

³ *Libro de los Muertos*, en adelante LM.

⁴ Al respecto Assmann refiere: “Ella [la “memoria pública”] no trata de almacenar sino de hacer visible las cosas para crear un orden simbólico (...) (y), como es típico en la cultura egipcia, el orden simbólico está unido con la ambición de perennidad en el sentido de una presencia que sobreviva a la muerte” (2008, p. 118).

⁵ Se interpreta que en vida. Esta referencia, lo mismo que la siguiente, llevaron a considerar que el LM formaba parte de la literatura que los egipcios leían en vida (Kemp, 2008 [2007], p. 36), no obstante la falta de evidencia arqueológica.

posamarnianas que muestran al propietario de la tumba y su esposa adorando al sol saliente pueden ser puestas en relación con el conjuro 15 del LM, que con idéntico sentido expresa:

“Adoración a Ra Harakhty cuando sale por el horizonte oriental del cielo. Adoración de Ra cuando se pone [detrás] de la Montaña de la Vida. Adoración a Atum (cuando llega) en paz a la Montaña de la Vida. El Osiris N, justificado, debe decir: ¡Oh Ra, Señor de la refulgencia!, resplandeces sobre la cabeza del Osiris N justificado. Él te adora al alba y te satisface durante el crepúsculo. Haz que su alma vaya contigo al cielo, que él pueda navegar en la barca mandyet, realizar el viaje (...) Los habitantes de la Duat salen para encontrar a tu Majestad y ver tu hermoso semblante. Yo también me he acercado para estar contigo y ver tu disco cada día: ¡haz que yo no sea retenido!, ¡haz que yo no sea rechazado!” (Faulkner, 1997, p. 37)

Así como se revela un proceso de identificación del difunto con su nueva condición de transfigurado, la inscripción formularia del LM hace mención a la necesidad de activar aquellas manifestaciones que harán posible su vigorizada existencia en el Más Allá. El mismo conjuro 15 enuncia más adelante:

“(...) que se renueven mis miembros en la contemplación de tus glorias como todos tus favoritos, porque yo soy uno de aquellos que te han honrado en la tierra. Déjame alcanzar la tierra de la eternidad y de la perpetuidad (...). El Osiris N, justificado, dice: ‘¡Salud a ti!, que sales de día por el horizonte y atraviesas el cielo en paz justificado. (...) Déjame avanzar como tú avanzas, sin detenerte (...)” (Faulkner, 1997, p. 37)

Las representaciones de la procesión funeraria y de la presentación de la momia ante su tumba se corresponden con la recitación del conjuro 2⁶ “Para salir al día y vivir después de la muerte”:

“¡Oh tú sol!, el único, quien resplandece en la luna. Pueda yo salir de aquellas de tus multitudes que están afuera (...) y pueda la Duat abrirse para mí cuando salgo al día para hacer lo que es mi deseo en la tierra de los vivientes” (Faulkner, 1997, p. 36).

Las palabras que pronunciaba el sacerdote oficiante en el rito de Apertura de la Boca permitían la animación de la momia y posibilitaba así el traspaso del umbral siguiente -el segundo pasaje- en la progresión hacia la capilla.

La expresión icónica del duelo y la presencia de quienes representan la sociedad humana de la que el noble parte pueden relacionarse con la fórmula del conjuro 25 del LM, “Para hacer que el difunto sea recordado en el dominio de los muertos”, que hace alusión a lo que Assmann

⁶ Lo mismo que las viñetas correspondientes al conjuro 1.

denomina la ‘memoria cultural’: “*Un nombre me fue dado en el Per-wer; mi nombre fue recordado en el Per-neser, en la noche de calcular los años y de contar los meses (...)*” (Faulkner, 1997, p. 52).

El acto de nombrar adquiere significado por cuanto permite presentar al difunto ante su comunidad y, en un sentido autorreferencial, el difunto reconoce la perdurabilidad de su nombre en la necrópolis a partir de la aceptación su ingreso al mundo divino. Esa aceptación le asegura poder salir de la tumba y volver a entrar, proveerse de alimentos y recuperar sus capacidades vitales. La fórmula del conjuro 26 indica que el difunto debe decir:

“¡Que mi corazón (ib) sea para mí en la morada de los corazones (...)! ¡Que me sean entregadas mi boca para hablar, mis piernas para andar y mis brazos para derrotar a mis enemigos! Las puertas del cielo se abren para mí; ¡que Geb, príncipe de los dioses abra mis mandíbulas y abra mis ojos que están cerrados y estire mis piernas, que estaban contraídas, y que Anubis fortalezca para mí mis muslos que estaban juntos (...)!” (Faulkner, 1997, p. 52).

El pasaje que debe superar el difunto en su recorrido es posible porque está provisto de las condiciones necesarias. Así, el conjuro 26 agrega más adelante:

“Yo estaré consciente de mi corazón, yo tendré poder en mi corazón y tendré poder en mis brazos y en mis piernas. Yo tendré poder para hacer lo que mi ka desea. Mi alma en mi cuerpo no estarán prisioneros en las puertas del Occidente cuando yo entre o salga en paz” (Faulkner, 1997, p. 53).

La representación en las tumbas de la recepción del difunto por la Diosa del Occidente (Davies, 1933, I, XX) se halla en correspondencia con este último enunciado. Del mismo modo, la representaciones parietales que muestran al difunto recibiendo agua y pan de la Diosa Árbol, por ejemplo en el segundo pasaje en TT49 (Davies, 1933, I, XL), pueden ‘controlarse’ desde una perspectiva iconológica por medio de los conjuros 59 y 61, que respectivamente indican que el difunto debe decir: “*¡Oh Sicomoro de Nut, dame el agua que está en ti!*” y “*Yo soy él, yo el que sale de la inundación, a quien le fue dada la abundancia. Que yo pueda por eso tener poder sobre el río*” (Faulkner, 1997, p. 68).

Al trasponer el segundo pasaje -umbral-, el difunto como *sakhu* se integra al circuito cósmico. Esto se sostiene a partir de las acciones de la vida terrena, que en el juicio póstumo debían ser justificadas. Se opera así ritualmente, para activar los principios míticos reguladores del orden social, puesto que, cuando advenía la muerte, los egipcios creían que el universo no volvía a

estar en equilibrio hasta que el difunto no recibiera sepultura con el ritual apropiado para acceder a la vida eterna. De ahí que las escenas contribuyesen a ‘activar’ el renacimiento del difunto.

2.3. *Htp di nsw* y los sitios para la memoria en Egipto

La presentación de las ofrendas indica el acto de consustanciarse con la perpetuidad de la vida, la conjura de la muerte, en el sentido teleológico del término. El mensaje se activa entonces formando una respuesta en el oferente, se debe asegurar la contribución al circuito material y simbólico de producción de vida.

La asociación que buscamos establecer a partir de la comunicación icónica se vincula con el “mensaje de la comunicación visual” (Calabrese, 1997, p. 144). Las escenas de ofrenda a los dioses y a la pareja de propietarios de la tumba constituyen un ‘signo’ de esa comunicación por cuanto se ubicaron espacialmente como componentes de un ámbito sacro, vinculado con la transfiguración del difunto y la posibilidad del acceso a la vida en el Más Allá.

En la tumba de Neferhotep (TT49), la estela sur (la única que se ha preservado) tiene una composición en dos planos, uno superior, con dos sub escenas y uno inferior. Uno de los componentes figurativos principales de la estela sur es la escena central que muestra a la pareja de Neferhotep y su esposa Merytra, seguidos por los padres del funcionario, realizando plegarias a Anubis y Hathor a la derecha y a Osiris a la izquierda, en sus respectivos tronos. El texto de la estela enuncia el acto de entrega de la “*Ofrenda a Amón-Ra*⁷, señor de los tronos de las Dos Tierras, el que preside en Karnak (...) toda la humanidad lo alaba al unísono [a causa] de su amor⁸. Tú eres Ra quien navega en el cielo; tú inundas las Dos Tierras con tu belleza. Tú eres el dios de los dioses, gobernante de la compañía de dioses”⁹.

Como componente del equipamiento funerario, la ofrenda de alimentos constituye un elemento a destacar porque permite establecer una vinculación directa entre el mito¹⁰ en cuanto mandato fundacional y el rito como activación permanente de ese mandato, la ofrenda constituye el eje que vertebra la acción y la recompensa rememora el ‘acto’ de entrega del don.

⁷ Se re-activa el sistema de don y contra don a partir de la entrega de ofrendas a los dioses que a su vez permiten las ofrendas con las que se alimentará el difunto.

⁸ Un estilo formulario ya reconocido en los himnos procedentes de las tumbas amarnianas.

⁹ De forma similar se expresa idéntico concepto en el Himno a Atón en TA25.

¹⁰ Como postula Eliade: “toda construcción se funda en última instancia en una revelación primordial que, *in illo tempore*, reveló al hombre el arquetipo del espacio sagrado, arquetipo que luego se copió y repitió hasta el infinito en la creación de cada nuevo altar, de cada nuevo templo o santuario” (1992 [1963], p. 38).

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, diosa de la necrópolis de Tebas. La figuración de las ofrendas en las paredes del sepulcro y especialmente en la capilla permite entender la necesidad del *ka* del difunto de contar con alimento. Así, arquitectónica y plásticamente se articularon los planos material y simbólico para construir un discurso habilitante.

En el primer pasaje de la tumba de Huy (TT40), encontramos la representación reiterada de la adoración por parte del difunto. Asimismo, un antecedente importante en lo que respecta a la lógica de la acentuación del concepto de reciprocidad para con las divinidades funerarias lo hallamos en TT181. Esta tumba fue pensada en mitades, ya que las distintas escenas se encuentran duplicadas en relación con cada uno de los funcionarios. En lo que respecta al primer espacio definido del sepulcro, los ritos funerarios se expusieron compartidos por mitades por Nebamon e Ipuki (Davies, 1925, pl. XIX). A veces, aparece cada uno por separado y a veces compartiendo la composición escénica (Davies, 1925, pl. XVIII). A la entrada, hay un corte en la roca, que posiblemente fuera una mesa para colocar las ofrendas y, en referencia al ingreso a la tumba, luego de haber sido habilitado para salir, se expuso una imagen de Apuki retornando a la tumba luego de visitar el templo (Davies, 1925, p. 28, pl. XVIII) y una inscripción que dice:

“Viniendo en paz desde el templo... a su tumba [de eternidad]. Él recibió una buena vida y está transcurriendo un retiro honorable. Él viene decidido (?) en paz a... un pectoral de oro... en la Presencia... [Él dice:] ‘Grande, señor de eternidad, que pueda estar contigo en To-joser; (para) ser uno contigo... quien aborrece estar en falta. Para el ka de Osiris, el controlador Apuki” (Davies, 1925, p. 28).

La sala transversal en la tumba de Parennefer Uennefer (TT -162-) contiene, en la primera nave, la decoración del lado norte de la pared este con un prolífico desarrollo de la procesión de Amón entre Karnak y Luxor y el banquete junto a los almacenes del templo (Kampp, 1994, pp. 186-187, Tf. 27a), disposición escénica que recuerda las dispuestas en tumbas amarnianas¹¹. En el lado sur, la pared este también está organizada en tres registros donde se observa la barca en el Nilo en su recorrido de ida y regreso delante del canal del templo de Karnak, una barca de gran tamaño, caballos y por último la escena del banquete¹², realizadas en pintura (Kampp, 1994, pp.

¹¹ TA5 (Penthu) y TA6 (Panehesy) principalmente.

¹² Esta representación podría asemejarse a la expuesta en la pared norte, lado este de TT333 (si nombre conocido), en cuyos registros se pueden observar grupos de invitados y jarras de bebidas.

187-188). A lo largo de la pared sur de la sala transversal se muestra la llegada de Parennefer y el acompañamiento en carro delante del Templo de Amón, junto a numerosos barcos con mercancías, caballos y carros, en forma semejante a la composición en las tumbas amarnianas de Tutu (TA8) y de Mahu (TA9).

En la TT181, en las paredes de la sala vestibular podemos detectar hombres transportando mesas de jarras, vasijas y alimento y los sacerdotes haciendo ritos de libación y quemando incienso ante una pila de ofrendas. El texto junto a la primer pareja enuncia: “[Su padre (?)] el favorito de [Osiris ser]vidor en la casa del Faraón [en la ciudad servidor] de la diosa [en el] templo Iunef, [Amenhotpe]”, y ella: “[Su esposa] la señora de la [casa Mut]emwia quien ha accedido a su recompensa” (Davies, 1925, p. 55)¹³.

La presentación de ofrendas ante Osiris también es un tópico recurrente en este sector de las tumbas de Tebas. La figura de Osiris se acompaña del texto: “gran Isis, Señora del cielo” (Davies, 1925, p. 41). Parte del discurso encima de la cabeza de Nebamon se ha preservado y dice: “Nebamun, [jefe de los escultores del Señor de los Dos Egiptos] en Ast-josret adoran[do] a Osiris, haciendo una reverencia en honor a Onnofer. Él dice; saludo [a ti Osiris], [hijo] eterno de Geb, gran dios, quien se muestra/hace público [desde] ... Osiris-Khentementiu, a quien las divinas Isis y Nefitis protegen, cuyas palabras engrandecen... de cuya pronunciación Horus (...)” (Davies, 1925, p. 41).

Este concepto lo encontramos reiterado en una tumba tebana, cuyo propietario se desconoce hasta el momento (TT333), la tumba de Amenmose (TT254), de Roy (TT255) y de Neferhotep (TT49). El sector oeste del vestíbulo de TT324 muestra escenas relativas a la agricultura y a la recepción de las ofrendas por Hatiay y su esposa. Sobre el lado oeste de la pared norte se ve al visir Usermontu y a Nebamón, sentados con una mesa de ofrendas entre ambos, en el registro superior, en tanto en el inferior se observa un lago con peces, palmeras y una barca. Sobre el lago se encuentra la diosa árbol, quien provee agua al difunto, su esposa y los *baw* de cada uno de ellos. Debajo se encuentra una segunda escena en la cual se reconocen los Campos de Iaru y un texto semejante al conjuro 110 del LM. Así, la efectividad del ritual se indica con las palabras que debían pronunciarse, por ejemplo, en TT181: “Para el ka de mi padre y mi madre. Puro,

¹³ Ambos tienen los epítetos *maakheru*, propios de los difuntos y sus mesas de ofrendas respetan los patrones de aquellas consagradas a los muertos. Aunque se ve el unguento sobre sus cabezas, sus prendas no están teñidas, y ambas mujeres en la escena tienen la tez amarilla clara que parece preferible para fallecidos o las mujeres de edad, si bien de ningún modo se limita a tales casos (Davies, 1925, p. 55).

puro. ¡Oh, Osiris Neferhet! ¡Miles de panes, cerveza, carne, aves, vestimenta, incienso, aceite, ofrendas y exquisiteces! ¡Puro, puro, puro, puro! Para tu ka! (Davies, 1925, p. 36). En la escena, que muestra a Ipuky, se reafirma la intención y se expone: “(...) *agua fresca, vino y leche, y todas cosas buenas y puras, las cuales son traídas ante Amon, rey de los dioses. ¡Puro, puro, puro, puro! Para el ka de mi padre y madre*” (Davies, 1925, p. 36); y quienes parece actuaron como habilitantes para la recepción fueron sus parientes, el texto en este sentido dice: “*Ipuki, director de Ast-josret, director de las balanzas del Señor de los Dos Egiptos*”, y su pariente como “*el supervisor de los artesanos en el templo Herihirmeru, el director Sennenuiter (y) su esposa amada, la señora de la casa Netermose*” (Davies, 1925, p. 36).

Las escenas de ofrendas a los dioses funerarios constituyen una regularidad en las capillas y esto lo rastreamos en una de las tumbas previas al momento reformista (TT181) donde Ipuki se muestra acompañado por su mujer Henetnofret y Nebamon por su madre Thepu en las paredes de la sala vestibular en tanto en la capilla hay dos pares de estatuas sin nombres y podrían indicar que son estas parejas (Davies, 1925, p. 57 ss.). La cámara funeraria se encuentra inacabada y, según Davies, la tormenta política que estaba a punto de romper en Tebas puede haber repercutido en esta tumba¹⁴ (1925, p. 65). Sin embargo, ambos propietarios dejaron explícita su intención de contar con una cámara funeraria finamente decorada y dos inferiores sepulcros (Davies, 1925, p. 14).

Ante una mesa de ofrendas, Nebamun se encuentra vestido de gala, con una peluca ornamentada, un collar elaborado, brazaletes, y un servidor acomodando sus vestimentas, pone aceite sobre un montón de alimentos para ofrendar colocados sobre dos braceros. Es una ofrenda ardiente ya que el texto indica que se quema incienso, lo mismo que ocurre en la ofrenda a Ra por parte de Neferhotep en TT49. La inscripción sobre la cabeza del sirviente¹⁵ dice: “[*incienso sntr para Amon*], *rey de los dioses, presentado por (literalmente ‘de las manos de’) [Nebamun] de la mano del escultor Nebnufer.*” (Davies, 1925, p. 30). La parte de la sub-escena muestra cuatro hombres ciegos, caminando como mirando al cielo, acompañando el sacrificio haciendo palmas con sus manos juntas, enunciando:

“(...) *oraciones al cielo, asistentes (?) en la barca Sektet, loas a través de los dos Egiptos, para [Amón], en todos [sus servidores], en todos sus lugares sagrados, sur, norte, oeste y este! Las*

¹⁴ Por lo que a entender de Davies constituye uno de los últimos monumentos de refinado estilo de ejecución en la necrópolis durante largos años venideros (1925, p. 65).

¹⁵ Que no fue mutilada por la herejía posterior.

puertas del cielo están abiertas, las puertas de Kebeh son atravesadas, un camino está abierto de la necrópolis hacia la montaña, para que [Nebamun] pueda vivificarse, que la comida emplazada pueda ser otorgada a ti, raciones celestiales colocadas para él, e himnos cantados para él en la barca solar, mientras él presenta las ofrendas sagradas a [Amon rey de los dioses], a Re, a su ojo, a su mano, a su cuerpo, y a Osiris-Khentamentet, que ellos puedan interceder buena fortuna/vida para el niño de la [guardería] Nebamun” (Davies, 1925, p. 31-32).

En el sector de la capilla de TT181 se distinguen tres clases de banquetes: una es la comida habitual del difunto cercana a una estela o capilla y se acompaña de texto/fórmula; otra es la celebración con motivo de la conmemoración de su muerte, de la cual el difunto participa y una tercera es la representación del banquete funerario, en la cual se ve a la pareja de propietarios sentados, recibiendo ofrendas consagradas por un sacerdote para su alimento. La estructura compositiva parece indicar, en otra representación, que se trataba de una de las celebraciones ante un nuevo año de conmemoración de la muerte de Nebamon¹⁶. Esta escena no exhibe signos de silencio o privacidad, por lo que podríamos argumentar que esta celebración se llevaba a cabo en el patio como conmemoración y contribución al mantenimiento de los lazos de conectividad social. Aquí, además, la comida fue ritualmente ofrecida ante el difunto, en compañía de sus amigos y parientes, hay música y risas¹⁷. El tercer tipo de alimento es el que Davies considera situado en la cámara de los registros, donde se conmemoran principalmente los placeres del pasado¹⁸. Ningún sacerdote debe intervenir aquí porque el difunto ya ha sido justificado. Las hijas de la casa se presentan con la copa, las guirnaldas, el unguento y muestran la alegría de traer los emblemas de Hathor (Davies, 1925, p. 52) en un ámbito que refleja vitalidad por doquier.

En la escena en la que se muestra a Huy (TT40), agradeciendo su promoción por parte de Tutankhamón, en el Templo de Amón, se inscribió un texto en el que se hace referencia a las ofrendas, aludiendo al concepto de reciprocidad al que ya nos hemos referido y que conforma un patrón amarniano: *“La ofrenda de todas las cosas buenas y puras, miles de panes y cerveza, bueyes y ganso, un millar de todo [tipo de] vegetales, un millar de libaciones, un millar de vino, un millar de incienso, un millar de todos los tipos de flores, un millar de todas las cosas*

¹⁶ Si es que fue el primero en ser enterrado allí y luego Ipuky (Davies, 1925, p. 51).

¹⁷ Contrario al llanto y los signos de dolor manifiestos en la procesión funeraria y el traslado del sarcófago hasta la tumba.

¹⁸ Respecto de la comida en la cámara de los recuerdos donde se evocan los placeres de la vida pasada, Davies explica que aquí no hace falta que intervengan los sacerdotes (1925, p. 52).

[agradables] y dulces, colocar la mirra sobre el fuego para Harakhte, para Sokar Osiris, el señor Shetit, [para] Nefertem y [para] Onnofris, y [para] todos los dioses de la tierra sagrada, aquellos que están sobre (¿) la Isla de los Justos; por el hijo del rey de Cush, el supervisor de los países del sur, el portador del abanico a la derecha del rey, Amenhotep, justificado” (Davies y Gardiner, 1926, pp. 13-14).

3. La ofrenda funeraria en Mesopotamia (ki - si₃ - ga)

3.1. Las imágenes de la muerte: la muerte como ausencia en Mesopotamia

La muerte se sintetiza simbólicamente en la *Weltanschauung* mesopotámica como una situación de penurias, vinculadas a circunstancias de privaciones alimenticias, carencia de agua y/o despojo de las prendas, e.g. en *El descenso de Inanna al Inframundo* (Katz, 1995). En este sentido, las ofrendas de alimentos y agua otorgaban vitalidad a los muertos y funcionaban como “contra-imágenes de la muerte” que vindicaban al difunto en su tránsito liminar.

Desde el Dinástico Temprano IIIa, las fuentes literarias y las inscripciones reales y administrativas dan cuenta de las prácticas rituales y los bienes que circulaban en calidad de ofrendas para los muertos. No obstante, los textos literarios explican el sentido que adoptaba la muerte en la cosmovisión mesopotámica y la percepción religiosa de la misma.

Por otro lado, los contextos arqueológicos nos permiten contrastar la información que proveen las fuentes epigráficas y, así, establecer el rol que poseían los bienes depositados, como ofrendas funerarias, y de los espacios consagrados para la recepción de los mismos. A tal efecto, se establecía una disyuntiva entre los textos literarios, donde se da una apreciación negativa de la existencia *post-mortem*, distinta a la manifiesta en fuentes materiales (Barrett, 2007). Además, creemos oportuno señalar la función que poseían las ofrendas, ya sea para asegurar el acceso de los muertos al *Kurnugi*, como regalo a los dioses del Inframundo y/o para la vida de ultratumba.

3.2. La noción de ofrenda funeraria en Mesopotamia: circunscripción mítico-literaria

La palabra para “ofrenda funeraria” es ki - si₃ - ga en súmerico y *kispum* en acadio¹⁹. Para el caso mesopotámico, se reconocen, además, otros dos conceptos, que se localizan en algunas

¹⁹ Existen otras expresiones vinculadas a la circulación de bienes en los espacios consagrados a los muertos, así como a las prácticas de enterramiento, los cultos y/o rituales mortuorios, e.g.: ġiš...tag (“hacer una ofrenda religiosa”, “sacrificar”) (*SL*, p. 106); kadra₂ (“regalo”, “ofrenda”) (*SL*, p. 134); ki...dar (“hacer una ofrenda a los

inscripciones de época neosúmera y paleobabilónica: *ki-si₃-ga, nidba* (PAD.^dINANNA) y *siškur. nidba* se compone de los términos *pad* e ^d*Inanna*; es decir, “ración” y el nombre de la divinidad de la fecundidad y la guerra²⁰. Asimismo, *siškur* en algunos casos indica un tipo de libación vertida y también se conecta con la “idea de sacrificio”; e.g. *SISKUR_x.MEŠ dammiqa epša* = “hacer sacrificios abundantes” (KAV 174: 20 en CAD N2, p. 255). En las fuentes administrativas, sobre todo, aquellas que se refieren a la circulación y compra-venta de bienes muebles y la adquisición de bienes inmobiliarios de los fallecidos, muchas aluden a la concentración del patrimonio en manos de los herederos y los rituales dispensados por estos en honor a los otros (Foxvog, 1980; Rede, 2004).

La idea de tránsito al *Kurnugi* o ‘País sin Retorno’ constituye uno de los grandes asuntos abordados en las fuentes literarias mesopotámicas, donde la «posibilidad-de-ser» se conecta a la manipulación de los entes numinosos que gobiernan el cosmos, *i.e.* los *me*, y su carencia es interpretada como sinónimo de muerte (Katz, 1995; Cabrera Pertusatti y Núñez Bascuñán, 2010). En *El descenso de Inanna al Inframundo*, la muerte de la diosa ocurre cuando es despojada de todos los *me* y su reintegración a la comunidad de los vivos está conectada con el acceso a las ofrendas de agua y alimentos, que el *kurgarra* y el *galaturra* le proporcionan (Sladeck, 1974). La descripción del tránsito al mundo de los muertos es marcada en los textos literarios como traumática e, incluso, la topografía de la vida póstuma, está poblada por imágenes lúgubres, carentes de toda luminosidad, donde el polvo es el alimento y la arcilla aparecen como el “pan” (Barrett, 2007, p. 8). En *Gilgameš, Enkidu y el Inframundo* (Versión A de Nippur y Ur), se afirma: “¿Has visto el espíritu de aquel que no tiene ofrendas (funerarias)?” “Sí, lo he visto” “¿Cómo hace?”. “Recoge sobras, come migajas de pan (¿de ofrendas?) [...] tirado en la calle” (Cf. *ETCSL* c. c.1.8.1.4, 292-293). Por lo tanto, la topografía de ultratumba se presentaba como un espacio negativo, donde los que no contaran con las respectivas ofrendas alimenticias, se encontraban desfavorecidos en la oscuridad del *Kurnugi*. En este sentido, los difuntos necesitarían de forma obligada la provisión periódica de los servicios de ofrenda; *i.e.* se precisaría de la salvaguardia por parte de los familiares del difunto del culto mortuorio.

muertos”) (*SL*, p. 138); *mun-du* (“ofrenda como desayuno para los muertos”) (*SL*, p. 180); *niš₂-giš-tag-ga* (“ofrenda para reyes o dioses”) (*SL*, p. 200); *ninda-ba* (“ofrenda de alimento”) (*SL*, p. 206); *ninda-ki-si₃-ga* (“ofrenda funeraria”) (*SL*, p. 206); *nindaba₍₂₎* o *nidba₍₂₎* (“ofrenda de alimento”, “ofrenda sacrificial”) (*SL*, p. 207); *siškur₍₂₎*, *siskur₍₂₎*, *sizkur₍₂₎* (“ofrenda”, “sacrificio con entrañas”, “plegarias”, “ritos”) (*SL*, p. 236); *šuku*, *šukur₂*, *šug* (PAD) (“ofrenda de alimento”) (*SL*, p. 270).

²⁰ La etimología de *nidba* indica que en sus orígenes sería una suerte de ofrenda asociada al culto de Inanna.

No obstante, la evidencia arqueológica y diversas inscripciones administrativas aportan una visión más positiva que la ostensible en la literatura mesopotámica. Según C. E. Barrett, los objetos depositados en las tumbas habrían acompañado a los difuntos en sus viajes respectivos al Inframundo (2007, p. 10). Los ajuares funerarios podrían haber funcionado como ofrendas para los dioses del Inframundo, para que el muerto continuara realizando sus actividades mundanas o como simples objetos destinados con fines rituales. De este modo, la iconografía funeraria, así como los bienes depositados en los enterramientos, hablan de una vida póstuma placentera, distinta a la que se explicita en las fuentes literarias (2007, pp. 11 y 14). El *gidim/etemmu* o espíritu del muerto demandaba la provisión diaria de bienes y prácticas rituales para lograr su no desmembramiento social. En efecto, existiría un grupo de bienes necesarios para la vida póstuma y otro para el aprovisionamiento u obsequio a las divinidades del Inframundo. El pasaje por el *abul-la kur-ra* implicaba la entrega de un don a fin de acceder al mundo de los muertos (Katz, 2003, pp. 32-43; Núñez Bascañán y Cabrera Pertusatti 2012), como en *La muerte de Gilgameš* (Versión de Me-Turán, Segmento F): “*¡Vé hacia donde los Anunna, los grandísimos dioses, se asientan sobre las ofrendas funerarias (igi ĝen ki-si₃-ga)! Hacia donde el sacerdote ‘en’ descansa, donde el sacerdote ‘lagar’ descansa, hacia donde el sacerdote lumah [y] la sacerdotisa nindingir descansan (...) Él será un miembro de los Anunna, será un compañero de los grandísimos dioses, gobernante –en calidad militar– del Inframundo [(X)] X, él aprobará juicios y hará veredictos, sus expresiones, como las palabras de Ningišzida y Dumuzi, serán importantes (ETCSL c. 1.8.1.3, 63-65 y 82-86).*

Por otra parte, en *El descenso de Inanna al Inframundo*, la diosa engaña al portero del *Kurnugi*, Neti, alegando que su presencia en el ‘País sin retorno’ se debía a la muerte de Gudgalanna, esposo de su hermana Ereškigal, y los respectivos convites ceremoniales que se darían en su honor: “*La pura Inanna le respondió: ‘[Porque] mi gran hermana, la pura Gašankigal [i.e. Ereškigal], dado que su esposo, el señor Gudgalanna, murió, en su nombre rituales funerarios [i.e. “ofrenda funeraria”] se observarán (ki-si₃-ga-na i-bi₂ du₈-u₃-de₃)²¹, [ella] verterá grandes libaciones [de] cerveza [como] ‘ofrenda funeraria’(kaš ki-si₃-ga-na). Ése es el motivo” (ETCSL c.1.4.1: 86-87).*

²¹ El verso del poema afirma: *ki-si₃-ga-na i-bi₂ du₈-u₃-de₃*, i.e. la expresión “ofrenda funeraria” se utiliza en este caso como sinónimo de “ritual funerario”.

En *La muerte de Ur-Nammu y su descenso al Inframundo*, el rey de Ur, obsequia a los dioses del Inframundo diversos dones a fin de trasgredir ritualmente los portales del mundo subterráneo (abul-la kur-ra). No obstante, la palabra utilizada es *nidba*, que podría entenderse como un ‘don’ entregado a los Anunna y acceder a la ‘otra vida’: “*El recto pastor, los ritos del Inframundo, conocía bien*²², *el rey, las ofrendas [de alimentos] del Inframundo, regala, (lugal-e nidba kur-ra-ke₄ ġiš im-ma-ab-/tag-ge\), Ur-Nammu, las ofrendas [de alimento] del Inframundo, regala (Ur-^dNammu nidba kur-ra-ke₄ ġiš im-ma-ab-tag-ge) (ETCSL c.2.4.1.1: 84-86).*

En la *Plegaria a Nanna por Rīm-Sîn (Rīm-Sîn E)*, se menciona no sólo la consagración de un espacio destinado a las ofrendas para el rey, sino también se explicitan las libaciones vertidas en su nombre. En este caso, el concepto de ofrenda funeraria se asocia con el vocablo *sizkur*, que podría connotar una tipología de líquidos requeridos en los cultos mortuorios: “*El justo pastor Rīm-Sîn, por su vida, llevando [y] haciendo firme, el puro lugar de las ofrendas reales (KI.LUGAL.GUB kug) con la vasija šita adornó, vierte la(s) ofrenda(s) (¿libaciones?) para que se desborde de alegría*” (ETCSL c.2.6.9.5: 19-20).

Asimismo, la noción de ofrenda se conecta con la idea de “don”; es decir, con la entrega de determinados objetos a cambio de obtener el favor de las divinidades. En algunas fuentes literarias, además, se señalan los bienes que circulan hacia los templos, que podríamos pensar que están destinadas al culto cotidiano de las divinidades, quienes ‘exigirían’ cantidades regulares de determinados productos, como en un *Adab a Bau por Išme-Dagan (Išme-Dagan B)*: “*Tus ofrendas [de alimento] (nidba-zu) hacia el brillante Ekur no cesarán*” (ETCSL c.2.5.4.02: 54).

En determinadas circunstancias, el concepto de ofrenda, también, se circunscribe a los rituales y/o sacrificios consumados en nombre a las potencias vivificadoras del medio, encarnadas por las divinidades, a fin de mantener el ordenamiento cósmico. En *Las instrucciones del agricultor*, una de las prerrogativas fundadas es la ejecución de ceremonias ligadas a la agricultura y su respectiva fecundidad: “*Cuando el grano esté limpio (por ti), colócalo bajo la vara de medir. Haz la ofrenda (sizkur₂) durante la tarde y la noche*” (CAD N2: 252).

²² La transliteración es la siguiente: sipad zid ġarza kur-ra-ke₄ šag₄-ga-ni mu-un-zu. El acceso al Inframundo, se abre para el difunto cuando se le revela el conocimiento de los ġarza, es decir, el conjunto de prácticas rituales propias del *Kurnugi*.

3.3. Ki-si₃-ga y los sitios para la memoria en Mesopotamia

Las prácticas funerarias, también, necesitaban de la circunscripción de un área específica. La edificación de un espacio sagrado destinado, tanto a ayudar el pasaje del muerto hacia el Más Allá así como a preservar su memoria, obliga a repasar los criterios del territorio y la territorialidad. Esto se debe a que los muertos reafirman ciertos derechos de acceso a los bienes inmobiliarios y ‘asienten’ la no desintegración de este patrimonio (Rede, 2004) y la circulación de cierto mobiliario (bienes de prestigio), apropiado por los descendientes más poderosos. Por lo tanto, los ancestros establecen y aseguran derechos, relaciones y posicionamientos sociales entre los miembros de la comunidad de los vivos (Porter, 2002, pp. 166-167).

A tal efecto, el estudio de los conceptos asociados a las ofrendas funerarias obliga a reconsiderar los parámetros vinculados a la espacialidad y los contextos de depositación de los bienes para los difuntos. Entre la terminología ligada a los sitios de inhumación y respectivo culto a los muertos, encontramos, e.g.: KI.LUGAL.GUB(-ba), alal_x o šiten_x (“sitio para las ofrendas reales”) (SL, p. 140); e₂-ki-si₃(-ga) (“tumba”, “enterramiento”, “casa de la ofrenda funeraria”) (SL, p. 56); ki-a-naḡ (“sitio de las libaciones” o “de ofrendas líquidas a los muertos”) (SL, p. 137). El vocablo KI.LUGAL.GUB sería una estancia dentro de las residencias reales destinada al culto de los soberanos muertos. De la misma forma, el vocablo e₂-ki-si₃-ga, equivalente al acadio *bît kispim* se encuentra en diversas inscripciones. El *bît kispim* se encuentra entre las estructuras arquitectónicas palaciegas de época neoasiria (Rede, 2004, p. 130). Precisamente, no sería una simple ‘tumba’, sino una estancia del palacio, como también se anuncia en el *Poema de alabanza de Ur-Nammu*, el *Poema de alabanza de Šulgi* y/o la *Plegaria a Nanna por Rīm-Sîn*. Seguramente, dichas fuentes literarias neosúmeras y paleobabilónicas, que se incorporan dentro de la himnología mesopotámica de la época, sugieren el culto a los soberanos muertos, llevado a cabo en el KI.LUGAL.GUB por los descendientes.

Por otro lado, como postula Rede, “el culto a los ancestros exige no sólo espacios, sino también objetos sagrados”, que se inscribían en todos los contextos al acaparamiento del mobiliario por los primogénitos (2004, p. 129). Un ejemplo de ello, lo constituyen las mesas-*banšur*, que serían objetos ligados al culto de los familiares muertos. Las mesas-*banšur* se asocian con las mesas-*banšur-zagula*, una suerte de bandejas de ofrenda, conectadas a los contextos rituales (Rede, 2004, p. 126). Las mesas-*banšur* se mencionan en el siguiente poema de *Poema de alabanza de Ur-Nammu* (*Ur-Nammu C*): “La mesa (de ofrendas)(^{ḡiṣ}banšur sikil) pura del amado Suen,

el Ekišnugal, la mesa (de ofrendas) pura del amado Suen, el rey, el ornamento del sitio de las ofrendas reales (lugal KI.LUGAL.GUB-la), que ocupa el excelso patio (...) Como Gibil [el dios del fuego], frunciendo el entrecejo, a la vez, genero obediencia. Las ofrendas (nidba-bi) para (que) Nanna las pueda disfrutar en el Ekišnugal (ETCSL c.2.4.1.3, 11-13 y 39 y 42).

Asimismo, en el anterior poema, se menciona el KI.LUGAL.GUB, sitio destinado a la recepción de ofrendas alimenticias –en este caso, se las llama nidba. Las ofrendas de alimento parecerían ser consumidas por las divinidades, como lo hace el dios lunar en el poema precedente. Por otro lado, se describiría un espacio consagrado al culto mortuorio del rey Ur-Nammu –que estaría representado por una estatua levantada en una estancia del templo–, como también se observa en el siguiente *Poema de alabanza de Šulgi (Šulgi A): “Yo soy Šulgi, quien hace que las cosas sean abundantes, presenté ofrendas (de alimento) (ninda), como un león, desde el sitio de las ofrendas reales (KI.LUGAL.GUB), causando terror en el Egalmah de Ninegalla me agaché y me bañé en las aguas, me prosterné y comí las ofrendas (de alimento) (ninda hu-mu-ni-gu₇) (ETCSL c.2.4.2.01, 55-59).*

Los antepasados (en-en-ne₂-ne en súmero) serían inhumados e instalados en espacios destinados a la memoria propiamente dicha. Como postula Jagerma, luego del enterramiento, las ofrendas de alimento continuarían en el ki-a-naḡ, cuyos espacios son mencionados en documentos administrativos ya desde el Dinástico Temprano IIIa, donde también figura un personal adscrito a los servicios ceremoniales regulares (cf. lu₂ ki-ḥulu barag-nam-tar-ra-ka ir₂ sig₇-me = “son personas que lloran en el sitio de las lamentaciones”) (2007: 293-294). Asimismo, las descripciones del ki-a-naḡ son registradas en textos administrativos; no obstante, es notable la ausencia de tales descripciones en las inscripciones reales, donde se detallan las obras encaradas por los monarcas de cada época. Para Kobayashi, la ausencia del “sitio de las libaciones” en dichos textos se debería a que no estarían destinados a deidades, sino a los meros mortales (1985, p. 10).

Otra de las características de los cultos mortuorios y los sitios consagrados a los mismos apunta a la elaboración de “estatuas” (alan) de los difuntos. En las inscripciones reales presargónicas, se menciona con poca frecuencia la confección de estatuas reales, en contraste con las que corresponden a las deidades, como aparece en las inscripciones de Lagaš de Ur-Nanše (Kobayashi, 1984, pp. 51-52). Si bien encontramos diversas estatuas de reyes ya en el Dinástico Temprano, su cantidad no supera la estatuaria de la época neosúmera.

4. A modo de balance

En la presente comunicación, hemos analizado de qué manera se revelaba la espacialidad inframundana (re-construida en el plano material y discursivo) como una instancia desconocida – tanto en Egipto como en Mesopotamia–, ante la que se entretejían las metáforas negadoras de la muerte. En el caso egipcio, hemos observado cómo la misma tumba y su dotación material e iconográfica eran las que posibilitaban una buena vida eterna. Para el caso mesopotámico, la construcción de una morada para la eternidad –como se evidencia en los contextos arqueológicos–, también, explicitaba la necesidad de recrear una “contra-imagen de la muerte”. En este sentido, los productos naturales destinados a la ‘alimentación’ regular del difunto integraban un ‘circuito de ofrendas’ simbólico y auguraban una continuidad en los ritos de acción colectiva. Justamente, la representación iconográfica de las ofrendas, así como su descripción y alusión recurrentes en diversas fuentes epigráficas, cumplían la función de alimento con potencial simbólico para alimentar al difunto y, como la concepción dual integra la potencialidad alegórica a partir de un desarrollo material del proceso de regeneración, se debía representar tanto la ofrenda como su contexto de producción tangible. Este círculo productivo y regenerativo es el que se manifiesta con la mesa de ofrenda ante el difunto y los dioses en las tumbas de Egipto y/o el que se detalla minuciosamente en los documentos de transmisión patrimonial y en los relatos mitológicos de Mesopotamia.

5. Bibliografía

- CAD: AA. VV. (2005 [1956]) *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Chicago-Illinois: University of Chicago Press.
- Assmann, J. (2005) *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- Assmann, J. (2008) *Religión y memoria cultural. Diez estudios*. Buenos Aires: Lilmod.
- Barrett, C. E. (2007). “Was Dust their Food and Clay their Bread? Grave Goods, the Mesopotamian Afterlife, and the Liminal Role of Inana/Ishtar”, *JANER* 7: 7-65.
- ETCSL: Black, J. A.; Cunningham, G.; Flückiger-Hawker, E.; Robson, E.; y Zólyomi, G. (1998) *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (<http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/>). Oxford: Oriental Institute of The University of Oxford.

- Cabrera Pertusatti, R. y Núñez Bascuñán, R. (2010) “La «posibilidad-de-no-ser» en la escatología próximo-oriental: Abordaje hermenéutico de *El descenso de Inanna al Inframundo* y el papiro Leiden II”, en: *Actas de las III Jornadas de Investigación y II Jornadas de Extensión, 22, 23 y 24 de noviembre de 2010*. Montevideo: FHCE, Universidad de La República.
- Calabrese, O. (1997) *El lenguaje del arte*. Buenos Aires: Paidós.
- Catania, M. S. (2008) “The solar journey in the funerary chapel of Neferhotep (TT49)”, en: *X International Congress of Egyptologists*. University of the Aegean, Rodas, 22-29 de mayo de 2008.
- Catania, M. S. (2011) *El viaje solar en la religión egipcia. Su interpretación a partir de la epigrafía funeraria privada en la transición de la dinastía XVIII a los ramésidas*. Universidad Nacional de La Plata: Tesis de Doctorado (Inédita).
- Davies, N. de G. (1925) *The tomb of two sculptors at Thebes*. New York: The Metropolitan Museum of Art.
- Davies, N. de G. (1933) *The Tomb of Nefer-hotep at Thebes*. Egyptian Expedition. New York: The Metropolitan Museum of Art.
- Davies, N. de G. y Gardiner, A. (1926) *The Tomb of Huy: Viceroy of Nubia in the Reign of the Tut'ankhamun (N° 40)*. London: The Egypt Exploration Society.
- Dorman, P. y Bryan, B. (eds.) (2007) *Sacred Space and sacred function in ancient Thebes*. Occasional Proceedings of the Theban Workshop. SAOC 61. Chicago: Oriental Institute.
- Eliade, M. (1992 [1963]) *Mito y realidad*. Barcelona: Labor.
- Faulkner, R. (1993 [1972]) *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. London: British Museum.
- Faulkner, R. (1998 [1994]) *The Egyptian Book of the Dead. The Book of Going Forth by Day*. Cairo: American University in Cairo Press.
- Foxvog, D. A. (1980) “Funerary furnishings in an early Sumerian text from Adab”, en: Alster, B. (ed.): *Death in Mesopotamia*. Copenhagen: Akademisk Forlag, pp. 67-76.
- SL: Halloran, J. A. (2006) *Sumerian Lexicon. A dictionary Guide to the Ancient Sumerian Language*. Los Angeles: Logogram Publishing.
- Jagersma, B. (2007) “The Calendar of the funerary Cult in Ancient Lagash”, *BiOr* 64: 289-307.
- Kampp, F. (1994) “Vierter Vorbericht über die Arbeiten des Ägyptologischen Instituts der Universität Heidelberg in thebanischen Gräbern der Ramessidenzeit”, *MDAIK* 50: 175-188.

- Katz, D. (1995) "Inanna's Descent and Undressing the Dead as a Divine Law", *ZA* 85: 221-233.
- Katz, D. (2003) *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*. Bethesda: CDL Press.
- Kemp, B. (2008 [2007]) *Cómo leer el Libro de los muertos*. Barcelona: Crítica.
- Kobayashi, T. (1984) "On the meaning of the offerings for the statue of Entemena", *Orient* 20: 43-65.
- Kobayashi, T. (1985) "The ki-a-nag of Enentarzi", *Orient* 21: 10-30.
- Manniche, L. (1988) *The Tombs of the Nobles at Luxor*. Cairo: The American University Press.
- Núñez Bascuñán, R. y Cabrera Pertusatti, R. (2012) "El uso de las expresiones *abul-la kur-ra*, *iʿr* y *3ht* como fronteras liminales: el *punctum* escatológico en las vivencias religiosas próximo-orientales", en: *Asia y África: abordajes al desafío de la interculturalidad. Congreso Nacional ALADAA-Tucumán 2012 (Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos), Argentina, 11, 12 y 13 de octubre 2012*. San Miguel de Tucumán: Departamento de Publicaciones de la FFyL-Universidad Nacional de Tucumán.
- Pereyra, M.V. (dir.) (2011). *El Libro para salir al día*. Buenos Aires: Dunken.
- Porter, A. (2002) "Communities in Conflict: Death and the Contest for Social Order in the Euphrates River Valley", *NEA* 65: 156-173.
- Rede, M. (2004) "Práticas funerárias, culto aos ancestrais e transmissão do patrimônio familiar na Antiga Mesopotâmia", *RMAE* 14: 117-138.
- Sladek, W. R. (1974) *Inanna's Descent to the Netherworld*. Ph. D. diss. The Johns Hopkins University. Ann Arbor: University Microfilms.
- Staring, N. (2008) "Iconographic programme and tomb architecture: a focus on desert-related themes", en: Gashe, V. y Finch, J. (eds.): *Current Research in Egyptology 2008. Proceedings of the Nineth Annual Symposium University of Manchester, January 2008*. Bolton: Rutherford.
- Strudwick, H. y Strudwick, N. (1999) *A guide to the tombs and temples of Ancient Luxor. Thebes in Egypt*. London: British Museum Press.
- van Walsem, R. (2005) *Iconography of Old Kingdom in Elite Tombs. Analysis and Interpretation, theoretical and Methodological Aspects*. Leiden: Ex Oriente Lux.
- Yomaha, S. (En prensa) "La vid y su significado en la iconografía funeraria privada", en: *Simposio 'Problemas de interpretación de iconografía tebana' en las IV Jornadas del Instituto de Investigaciones de Arte y Cultura del Oriente Antiguo, junio de 2006*. San Miguel de Tucumán: IACOA.