

ESPACIOS DE INTERPRETACIÓN EN LA NECRÓPOLIS TEBANA

**Violeta Pereyra-Liliana M. Manzi-M. Silvana Catania
Mariano Bonanno-M. Laura Iamarino**

**Instituto de Historia Antigua Oriental
“Dr. Abraham Rosenvasser”
Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires – 2018**

Autoridades

Facultad de Filosofía y Letras

Decana: Dra. Graciela Morgade

Vicedecano: Lic. Américo Cristófalo

Secretario General: Lic. Francisco J. Gugliotta

Secretaria de Asuntos Académicos: Lic. Sofía Thisted

Secretario de Hacienda: Cdora. Marcela Paula Lamelza

Secretaria de Investigación: Dra. Cecilia Pérez de Micou

Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil: Dra. Ivanna Petz

Secretario de Posgrado: Dr. Alberto Damiani

Secretario de Transferencia y Desarrollo: Alejandro Valitutti

Subsecretario de Publicaciones: Ed. Matías Cordo

Subsecretaria de Bibliotecas: Mg. María Tosa Mostaccio

Subsecretaria de Relaciones Institucionales e Internacionales: Silvana Campanini

Instituto de Historia Antigua Oriental

“Dr. Abraham Rosenvasser”

Directora: Dra. Susana B. Murphy

Secretario Académica: Dra. María Violeta Pereyra

Secretaria de Publicaciones: Dra. Silvia A. Lupo

Esta edición digital de *Espacios de interpretación en la necrópolis tebana*, representa una versión ampliada de los resultados alcanzados en el proyecto del mismo nombre (Programación UBACYT 2010-2012), con adiciones originadas en investigaciones individuales desarrolladas en el marco del proyecto “Huellas en el paisaje. Constructos histórico-culturales del Éufrates al Nilo” (Programación UBACYT 2013-2016).

Ambos proyectos fueron desarrollados en el Instituto de Historia Antigua Oriental “Dr. Abraham Rosenvasser” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Índice de contenidos

	Pág.
Presentación	9
Parte 1. Consideraciones en torno al oeste tebano	
Capítulo 1. La necrópolis de Tebas en la mirada de los pioneros de la egiptología	21
Capítulo 2. Los abordajes de la arqueología del paisaje	29
Capítulo 3. Las percepciones de la necrópolis. Amarna y Tebas	41
Capítulo 4. El espacio sagrado y sus rituales. Simbología y representación en la micro-escala de los monumentos (las tumbas y los templos) y la macro-escala de la ciudad ceremonial	45
Parte 2. Prácticas rituales y representación en la necrópolis tebana	
Capítulo 5. Las prácticas rituales en la antigua Tebas occidental	61
Capítulo 6. Los monumentos de la necrópolis en la iconografía y las inscripciones funerarias	65
Capítulo 7. La representación de los elementos del paisaje	75
Capítulo 8. Los circuitos y trayectos rituales en la epigrafía funeraria privada	79
Parte 3. Construcciones y construcción del espacio	
Capítulo 9. La construcción de monumentos en la necrópolis.	93
Capítulo 10. Los templos del occidente de Tebas	99
Capítulo 11. Las tumbas de la necrópolis de los nobles tebanos	105
Capítulo 12. Las vías de circulación en Tebas Occidental	115
Parte 4. Jerarquías sociales y espaciales	
Capítulo 13. Las disposiciones espaciales en la necrópolis de los funcionarios	123
Capítulo 14. El sarcófago: otro espacio de transformación	139
Capítulo 15. Espacios y construcción de paisajes: consideraciones finales	149
Bibliografía	153
Índice de ilustraciones: figuras y láminas	167
Índice de tablas y cuadros	168

Presentación

El espacio sería un conjunto de objetos y relaciones que se ejercen sobre estos objetos; no entre estos específicamente, sino para los cuales ellos sirven de intermediarios. (Santos 1995: 5.10)

La pretensión de interpretar el espacio de la antigua Tebas en una perspectiva multidimensional se fundó en una serie de consideraciones entre las cuales cabe mencionar: en primer lugar, las diversas connotaciones que revisten las relaciones entre los individuos y su entorno natural que, al ser históricamente modificado, se transforma en un espacio dotado de contenido simbólico y social. En segundo lugar, esa interacción se produce en forma dinámica -en tiempo y espacio- entre un agente social y un marco físico, a pesar de que a este último se lo aprecia como el sustrato sobre el que se desenvuelven las acciones humanas. En definitiva, se trata de una relación culturalmente construida que adquiere una dimensión fundamentalmente social y decodificable a partir del reconocimiento de la red de interacciones llevadas a cabo por los sujetos que se apropian de un espacio dado, para operar en y a través de él en la producción de signos y representaciones mentales que necesitan de una materialidad que les dé sustento y las perpetúe en ausencia del comportamiento que dio origen y sentido a la práctica social.

Los mecanismos que hicieron posible el control de un segmento de la realidad física y su valoración simbólica y social en el presente caso se indagan a través de procesos de ocupación y usos de sectores del paisaje, y de los dispositivos para regular las relaciones entre los agentes sociales, en términos de acceso material y simbólico de dichos agentes. Estas cuestiones fueron tenidas en cuenta para interpretar la dinámica histórica del ordenamiento territorial de Tebas, atendiendo a la selección de lugares y a la conformación de ambientes ritualmente erigidos en un centro ceremonial del antiguo estado egipcio. Los resultados alcanzados por los autores en sus investigaciones están enmarcados en los proyectos *Espacios de interpretación en la necrópolis tebana* y *Huellas en el paisaje: constructos culturales del Nilo al Éufrates*¹ apelan a una perspectiva espacial amplia y toman como eje las diversas connotaciones de la espacialidad del comportamiento humano cuestiones.

En el abordaje del espacio construido de la antigua Tebas se consideraron la relevancia y pertinencia de las unidades geomorfológicas identificadas en la margen occidental del Nilo y de los contrastes que presenta el relieve para el desarrollo de las prácticas mortuorias de la elite del Reino Nuevo. Se asume que el comportamiento humano es un producto histórico que permite acceder a una secuencia en la que pueden reconocerse procesos de continuidad y cambio cultural que hacen posible su comparación.

Del conjunto de prácticas mortuorias reconocidas se consideraron las de carácter ritual, dejándose de lado las referidas a fines útiles para la disposición de momias y culto, y a las acciones destinadas a la obtención de un monumento funerario, dado que éstas se produjeron en condiciones

¹ Ambos proyectos se realizaron en el marco de la programación UBACYT respectivamente 2010-2012 y 2013-2016, dirigidos por M. Violeta Pereyra.

socialmente definidas y que los fundamentos para su otorgamiento fueron los medios para dar materialidad a distintos sectores de la realidad física que conformaba la parafernalia ritual. Ellas fueron expresión de los usos sociales destinados al mantenimiento de los dispositivos que definían las inclusiones y exclusiones jerárquicas -sean individuales o parentales- de los miembros de la elite en el acceso a diferentes segmentos del espacio, que en el caso de Tebas era de naturaleza marcadamente ceremonial.

Así, y tal como señalara Maurice Godelier (1978: 11) respecto de la apropiación de la naturaleza, el concepto de "propiedad" (en este caso funeraria) y los privilegios que estaban asociados a ella implicaron un conjunto de regulaciones abstractas que determinaron el acceso a los monumentos funerarios y a su equipamiento (material y simbólico), a los ritos de enterramiento y al culto funerario, pero también a su control, uso y transmisión, negociados a partir de los beneficios adquiridos, en particular por la elite. De esta manera, la conceptualización de Godelier resulta aplicable a cualquier realidad tangible o intangible, tal como la de los monumentos y artefactos preservados en el registro arqueológico de la necrópolis tebana, y puede tenerse en consideración en el estudio de las relaciones sociales que mediante su desarrollo, dinamizaban el área dándole sentido a su dotación simbólico-material.

En definitiva, el espacio geográfico estudiado tuvo la particularidad de registrar las transformaciones acaecidas, resultantes de la dinámica de la sociedad que lo ocupó y construyó como un paisaje significativo, convirtiéndolo en una diferente realidad física de funcionamiento unitario. En él se expresaron en conjunto las relaciones entre individuos y estamentos sociales -cargos que existen con prescindencia de las personas que los ocupan- y en el que se desarrollaron y plasmaron cambios en sus formas, funciones y sentidos, incluso de aquellos que trascienden el dominio de lo visible.

En nuestro análisis hemos tenido en cuenta la matriz del espacio de Tebas, su relieve y componentes son naturales, y como tales posibilitaban determinadas percepciones del entorno, a la vez que podrían tener connotaciones simbólicas. Se trata preeminentemente de una naturaleza transformada a partir del establecimiento primario de estructuras arquitectónicas y de otras diversas clases de objetos materiales. Éstos serían los que le atribuyeron un nuevo significado o bien reformularon o enfatizaron el preexistente, justificando su elección y dando como resultado un espacio diferenciado e incluso jerarquizado. Dieron así muestras de que algunos sectores resultaron más intensamente ocupados, al permitir que se moldeara una distinción de rangos y estatus entre los miembros de la elite, y a su vez admitieron distintos grados de acceso a ciertos lugares, deviniendo en fundamento de su carácter ritual.

Como es sabido, todas las acciones sociales constan de prácticas y de representaciones, por lo que las últimas constituyeron una dimensión de su materialidad que da cuenta de la formalización de las primeras. Se trata de conceptos y percepciones resultantes de la compleja y dinámica red de interacciones propias de la vida social, que era mediatizada por la toma de decisiones en cuanto al acceso a espacios, como expresión de jerarquías y alianzas de naturaleza familiar. En consecuencia, la apropiación de este espacio culturalmente jerarquizado puede ser definida como una acción que imprimía formas físicas al mundo ceremonial, precisando las

funciones de los monumentos y su localización, en adecuación con una estructura social estandarizada que, en última instancia, creaba los significados que debían ser atribuidos a los elementos materiales dentro del propio sistema cultural, direccionando de este modo su interpretación y uso correcto en la práctica ritual, y garantizando que el beneplácito de los homenajeados redundaría en beneficios para sus actores.

La diversidad de la evidencia analizada demandó la utilización de diferentes abordajes metodológicos comprendidos desde las distribuciones de las estructuras mortuorias en el territorio y de los conjuntos artefactuales hasta el análisis de sus representaciones en las inscripciones e iconografía, cuya interpretación se propuso en forma integrada. A esta complejidad del objeto investigado pueden dar respuesta una multiplicidad de enfoques disciplinares que tienen en consideración tanto las peculiaridades de los materiales como sus localizaciones y vínculos relacionales.

En este estudio el espacio se encuentra definido a partir del dominio de lo visible y lo perceptible (formas, volúmenes, colores, olores, y sonidos), en tanto que su configuración estaba jerarquizada por el emplazamiento de los monumentos -tumbas, templos y vías de circulación- en el área tebana, lo que implica la configuración de un paisaje cultural, construido y modificado ideológicamente, a medida que la dinámica histórica se verificaba. Atendiendo a que la construcción de un paisaje se dirige a la creación de imágenes, cuya aprehensión es selectiva y se funda en un sistema de creencias y prácticas socialmente compartidas por la comunidad que las crea y recrea, es que proponemos una decodificación de los componentes simbólicos acorde con las creencias y prácticas documentadas por la literatura e iconografía funeraria contemporánea de los monumentos.

Tales realidades fueron asimismo abordadas a partir del espacio plástico de representación del paisaje que la iconografía graficó simbólicamente y como componente relevante de un lenguaje que configuró espacios de interpretación para esos constructos culturales. Así es como también las paredes y los distintos sectores que conforman esas diferentes estructuras arquitectónicas están dotados de discursos, que se expresan a través de inscripciones e iconografía, mientras que la localización de aquellas en el paisaje local, mientras que las relaciones de proximidad que mantienen entre sí son expresivas de las prácticas rituales, ajustadas a un ordenamiento territorial que las hace posibles.

Por medio de las formas de representación figurativa y lingüística que conformaron los registros analizados se decodificaron los espacios físicos en los que se describieron paisajes rituales, expresivos en distintas escalas de la integración y fragmentación simbólica de la religiosidad y de la vida social en el Reino Nuevo.

Este segmento temporal comprende las dinastías XVIII, XIX y XX (siglos XV a XIII a.C.), momento en el cual se retoma y amplía el impulso constructivo de tumbas y templos que se había iniciado en dinastías precedentes -VI y XI-. Las estructuras con cronologías más tempranas se articularon en la consolidación del paisaje tebano con las nuevas obras que se fueron disponiendo en relación a las preexistentes y reforzando su sentido, o con el fin de menoscabar su presencia y significación. Muchas de ellas pudieron continuar en uso o fueron abandonadas. En ambos casos condicionaron la distribución de la nueva dotación material del espacio, sea en función de los

mensajes que contenían o del mero hecho de ocupar un lugar en el espacio. El paisaje resultó así antropizado y en él están registrados los rastros materiales de los usos que le fueron otorgados en el transcurso del tiempo. En ese lapso se construyeron, remodelaron y desmantelaron distintas estructuras arquitectónicas con el fin de hacerlas funcionales a la exhibición de las ideologías dominantes en los sucesivos reinados, que fueron representadas y sustentadas de manera enfática por el culto funerario.

La alusión en el título a “espacios de interpretación” hace referencia tanto a líneas de trabajo como a información cultural, para lo cual se articularon los saberes propios de la disciplina histórica con los provenientes de la arqueología, para interpretar la actividad ritual que involucró a la necrópolis tebana en su carácter de espacio sacralizado. Los resultados de la investigación que se exponen a continuación consideran, además de la heterogeneidad del paisaje -que supone multiplicidad y supervisión de funciones, de factores y de actores-, la diversidad de espacios de interpretación, generados por los análisis de distribución de estructuras en la conformación de paisajes arqueológicos, fueron también concurrentes para la elucidación del registro iconográfico preservado tanto en la decoración parietal de los monumentos del área como en algunos artefactos procedentes de estos, sean los conservados *in situ* o en depósitos secundarios.

Los espacios físicos estudiados también comprenden distintas escalas de análisis que se expresan desde lo estrictamente local hasta lo suprarregional, a través de las paredes de los monumentos que contienen registros epigráficos de áreas y sectores con significación específica en la práctica ritual. Estas clases de registros sustentan una materialidad que, aunque no de manera exclusiva², conforma el registro arqueológico constituido por estructuras arquitectónicas, expresiones iconográfica y artefactual de bienes de procedencia exótica, cuyo acceso o conocimiento solo pudo ocurrir mediante el comercio y transporte a largas distancias, y por la evocación discursiva de acontecimientos ocurridos en el extranjero o en algunas de las fronteras del estado egipcio.

En las propuestas explicativas que hemos considerado se asume que las concepciones en torno a lo que correspondía al ámbito de los *vivos* y al de los *muertos* incidieron en la estructuración del espacio, lo cual se manifiesta en el área occidental de Tebas en la configuración de un paisaje antrópico con alto contenido simbólico, y en el que se diferencia un sector de necrópolis de los nobles y otro de culto mortuario real -templos de millones de años³-. En cada uno de esos ámbitos, las tumbas de la elite contribuyeron a preservar el cuerpo y a mantener la memoria de los funcionarios del estado, mientras que los templos mortuarios privilegiaron la realización de festividades, ritos y procesiones dirigidas a exaltar la figura del faraón, de sus ancestros, de Amón y de los dioses funerarios. No obstante, la participación de los miembros de la elite en ellos implicó su resignificación como beneficiarios de las celebraciones rituales realizadas en el occidente de Tebas.

Por su parte, el espacio construido dio origen a un paisaje antrópico que articulaba factores de localización naturales tales como la visibilidad del entorno, la topografía local, la conectividad

² También hay un registro artefactual que aquí no es considerado.

³ Nos hemos concentrado en las necrópolis del Valle de los Nobles, omitiendo el tratamiento y discusión de los conocidos como Valle de Reyes, Valle de Reinas y Deir el Medina, dado que ofrecen problemáticas específicas que exceden los objetivos y límites de nuestro proyecto.

visual entre estructuras arquitectónicas y sectores del espacio, y las distancias al río, con percepciones culturales -mejor ubicación panorámica, cercanía a construcciones de parientes e individuos socialmente importantes- y la orientación cardinal, siendo esto identificable en la disposición de las tumbas privadas con respecto a los templos mortuorios reales. En este paisaje simbólicamente construido la disposición de cada estructura arquitectónica -tumbas de funcionarios y templos de millones de años- otorgó y adquirió sentido de acuerdo con su ubicación específica en una unidad geomorfológica -colina, planicie de inundación, farallones y montañas- y/o con las estructuras mortuorias del entorno.

Puede señalarse, finalmente, que la reconstrucción de las prácticas rituales funerarias privadas y del culto real dan cuenta de la conformación del ámbito ceremonial tebano como un todo significativo en el que las elites se integraron dejando profundas huellas en el espacio. No obstante, es sabido que la creación del paisaje se produjo por incrementos, sustituciones e innovaciones que respondían a lógicas históricas y se adecuaban a una funcionalidad que era sistémica (Santos 1995: 5.6) e igualmente histórica, tal como es dable reconocer en Tebas. La materialidad construida de la necrópolis se constituyó en fuente de las relaciones sociales que se produjeron en el espacio por la mediación de los monumentos y los artefactos. El paisaje adquiere así un carácter histórico que permite hoy llevar a cabo recortes interpretativos, ya que expresa la realidad de un instante en un espacio que con el transcurso del tiempo se moviliza, cambiando y rehaciéndose como paisaje, como suma y síntesis que es siempre reelaborada y que funciona como dato del proceso social para trascender su carácter de ámbito de inserción territorial de los procesos sociales (Santos 1995: 5.11-5.12).

Muchos de los contenidos que integran esta obra fueron presentados en diferentes eventos científicos. Su reunión en un texto unitario, revisado y aumentado se consideró adecuada para diseminar los resultados alcanzados por las investigaciones individuales y grupales de las autoras y que se encuentran dispersos en las diferentes actas, que en algunos casos quedaron inéditos mientras que en otros fueron publicados (véase lista abajo). La presente publicación en formato digital, es una edición revisada y ampliada de la original de 2013.

Buenos Aires, noviembre de 2017

Lista de trabajos publicados o inéditos de los resultados alcanzados por los autores en las investigaciones desarrolladas en el marco de los mencionados proyectos UBACyT:

2010

- MANZI, Liliana; PEREYRA M. Violeta. 2010. "La muerte en el más allá y su negación en el aquí y ahora a través de la construcción de paisajes culturales", En: IV Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales y Humanidades: "Imágenes de la Muerte", Universidad Salgado de Oliverira – Universo. Niteroi, 26-30/07/2010.
- PEREYRA, María Violeta. 2010a. "The Great Temple of Amen in the Epigraphic Record of Neferhotep's Tomb-Chapel", *Kmt. A Modern Journal of Ancient Egypt* 21, pp. 30-33 [En GRAUE, Birte; PEREYRA, M. Violeta; BRINKMANN, Susanne y VERBEEK, Christina, "Laser Cleaning Tomb Paintings at Luxor (TT49)", pp. 18-33].
- PEREYRA, María Violeta. 2010b. "La representación de la arquitectura en la iconografía funeraria egipcia", *Avances, Revista del Área Artes*, pp. 251-267.

2011

- CATANIA, M. Silvana. 2011a. *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*. Tesis Doctoral Inédita. Universidad Nacional de La Plata.
- CATANIA, M. Silvana. 2011b. "La recepción del difunto en tumbas tebanas privadas y las relaciones con las concepciones reales". En: *XIII Jornadas Interescuelas Departamentos de Historia*. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca San Fernando del Valle de Catamarca, 10-13/08/2011.
- MANZI, Liliana. 2011a. "Mirando paredes. Análisis de la estratigrafía vertical en la tumba de Neferhotep –TT49-, Tebas occidental, Egipto". En: *Actas de las IV Jornadas de Investigación y III Jornadas de Extensión*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República. Montevideo: UDELAR, CD ROM.
- MANZI, Liliana. 2011b. "Una tumba y su entorno: vinculando el monumento mortuario de Neferhotep -TT49- con el Valle de los Nobles, Tebas occidental, Egipto". En: III Jornadas Nacionales de Historia Antigua y II Jornadas Internacionales de Historia Antigua. 7 al 9 de octubre de 2010. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, pp. 34-44.
- MANZI, Liliana. 2011c. "Expresiones de poder en el paisaje tebano, Egipto". En: *I Jornadas Jóvenes Investigadores del Cercano Oriente Antiguo*. Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Buenos Aires, 1-2/11/2011.
- PEREYRA, María Violeta. 2011a. "El gran templo de Amón en la tumba de Neferhotep (TT49)", *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental* 17, pp. 17-26.
- PEREYRA, María Violeta. 2011b. "Las calles de la necrópolis tebana y la circulación de artefactos. El caso del cono de TT205 encontrado en TT49". En: *Actas de las IV Jornadas de Investigación y III Jornadas de Extensión*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República. Montevideo: UDELAR, CD ROM.

- CATANIA, M. Silvana. 2012a. "La recepción del difunto en el Más Allá. Evidencia iconográfica en las tumbas tebanas postamarnianas". En: ARAUJO, Luís M. y SALES, José das Candeias, *Novos Trabalhos de Egiptologia Ibérica*, I. Instituto Oriental e Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa Lisboa: Clássica, pp. 279-298.
- CATANIA, M. Silvana. 2012b. "Solar Journey Images in Private Tombs: Material and Symbolic Configuration". En: *Fourth International Congress for Young Egyptologists: Cult and Belief in Ancient Egypt*. Bulgarian Institute of Egyptology, New Bulgarian University. Sofia, 22-25/09/2012
- CATANIA, M. Silvana. 2012c. "Recepción e integración del difunto como umbral hacia el mundo divino en las tumbas postamarnianas egipcias". En: Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África. *Asia y África: abordajes al desafío de la interculturalidad*. CONGRESO NACIONAL ALADAA. Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras (UNT).
- CATANIA, M. Silvana. 2012d. "La interpretación de los motivos del viaje solar. Una propuesta metodológica integradora de las figuras y los textos al espacio funerario", *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental* 18, en prensa.
- CATANIA, M. Silvana; YOMAHA, Silvana L. 2012a. En: ARAUJO, Luís M. y SALES, José das Candeias, *Novos Trabalhos de Egiptologia Ibérica*, I. Instituto Oriental e Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lisboa: Clássica, pp. 299-216.
- CATANIA, M. Silvana; YOMAHA, Silvana L. 2012b. "El espacio divino de regeneración vital: Hathor y Nut, diosas propiciatorias de vida". En: *XI Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y VI Congreso Iberoamericano de Estudio de Género. "Alteridad y Representaciones" Construcción e Inclusión política de las Diferencias*. Facultad de Humanidades, Filosofía y Artes, Universidad Nacional de San Juan, San Juan, 12-14/09/2012.
- MANZI, Liliana. 2012. "La jerarquización del espacio a través de la distribución de tumbas privadas en Tebas Occidental, Egipto". En: ARAUJO, Luís M. y SALES, José das Candeias, *Novos Trabalhos de Egiptologia Ibérica*, I. Instituto Oriental e Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa Lisboa: Clássica, pp. 637-655.
- MANZI, Liliana; PEREYRA M. Violeta. 2012. "Espacios creados, espacios representados en Tebas Occidental, Egipto". En: *VI Reunión de Teoría Arqueológica de América del Sur y III Jornada de Arqueología do Cerrado*. Goiania, 17- 21/09/2012.
- MANZI, Liliana; LÓPEZ FRESE, Carlota; PEREYRA M. Violeta. 2012. "Lecturas para el reconocimiento de cambios ideológicos en la antigua Tebas". En: *I Jornadas Interdisciplinarias de Estudios Religiosos. "Tiempo sagrado y experiencia religiosa"*. Buenos Aires, 30-31/10 - 01/11/2012.
- PEREYRA, María Violeta. 2012a. "Espacio y tiempo ritual en la antigua Tebas. Consideraciones en torno a su representación", *Revista Mundo Antiguo (NEHMAAT-UFF/PUCG)* Año I, vol. I, pp. 68-85.
- PEREYRA, María Violeta. 2012b "El palacio real en el umbral del Más Allá". En: ARAUJO, Luís M. y SALES, José das Candeias, *Novos Trabalhos de Egiptologia Ibérica*, II. Instituto Oriental e

Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa Lisboa: Clássica, pp. 871 a 883.

PEREYRA, M. Violeta; MANZI, Liliana. 2012. "Corporeidad y renovación litúrgica. La evocación femenina en la necrópolis tebana". En: *XI Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y VI Congreso Iberoamericano de Estudio de Género. "Alteridad y Representaciones" Construcción e Inclusión política de las Diferencias*. Facultad de Humanidades, Filosofía y Artes, Universidad Nacional de San Juan, San Juan, 12-14/09/2012.

2013

IAMARINO, María Laura. 2013. "Las estelas de la ciudad de Akhetaton y su tratamiento como fuente histórica". En: *Actas de las XVI Jornadas Interescuelas*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2 al 5 de octubre de 2013 (Argentina). Disponible en: <http://jornadas.interescuelashistoria.org/public/ficha/resumenes/ficha.php?idresumen=1870>

PEREYRA, María Violeta. 2013. "Images of Power in Neferhotep's Tomb: Between Tradition and Renovation", en JIMÉNEZ SERRANO, Alejandro (ed.), *Mohamed El-Bialy Festschrift*. Studia Varia. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, en prensa.

PEREYRA, M. Violeta; MANZI, Liliana. 2013. "La misteriosa renovación del cosmos". En: *Actas del XIV Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África*. La Plata, 13-17/08/2013. La Plata: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLPlata), publicación electrónica.

PEREYRA, M. Violeta; MANZI, Liliana; BROITMAN, Livia. 2013 "La tumba tebana 49 y su propietario en el paisaje sacralizado del occidente tebano, Egipto", *Arqueología* 19 (Dossier), pp. 103-123.

PEREYRA, M. Violeta; MANZI, Liliana; SÁNCHEZ, Julián. 2013b. "The fragmentary record of TT49's human remains". En: *8th World Congress on Mummy Studies*. Museu Nacional, Rio de Janeiro, 6-9/08/2013.

2014

MANZI, Liliana; PEREYRA M. Violeta. 2014. "El banquete funerario Fiesta del Valle en Tebas occidental", *NEARCO. Revista eletrônica da Antiguidade* año VII vol. I, pp. 238-259.

2015

IAMARINO, María Laura; MAYDANA, Sebastián. 2015. "Las estelas fronteriza y falsa puerta como delimitadoras del espacio físico y simbólico", *Sociedades Precapitalistas*. La Plata. Disponible en: <http://www.sociedadesprecapitalistas.fahce.unlp.edu.ar/article/view/SPv05n01a02/6956>.

MANZI, Liliana. 2016. "Monumentalización e evocación en el paisaje de Tebas occidental, Egipto", *Revista Mundo Antigo* 5 (9), pp. 191-205. Dossiê Egiptologia V. Disponible en: <http://www.nehmaat.uff.br/revista/2016-A/RevistaMundoAntigo2016-A.pdf>.

PEREYRA, M. Violeta; de SOUZA LEMOS, Rennan; MANZI, Liliana. 2015. "O ritual como materialização de projetos políticos: uma comparação das representações rituais em tumbas de Amarna e Tebas", *NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade* año VIII vol. II, pp.111-140.

2016

BONANNO, Mariano 2016 “El sarcófago de Amenirdis del Museo Etnográfico de Buenos Aires: su significación como espacio de transfiguración”. En: *Conferencia Latinoamericana de Egiptología*.. Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Buenos Aires, 5-7/09/2016.

IAMARINO, María Laura. 2016. “La fundación de Akhetatón ¿ruptura o corolario?”. En: BRANCAGLION, Antonio; SOUZA LEMOS, Rennan (eds.) *Estudos de Egiptologia - III SEMNA, Rio de Janeiro 2-5/12/2015*. Disponible en: <http://www.seshat.com.br/wpcontent/uploads/2014/07/Semna-Estudos-de-Egiptologia-III-FINAL.pdf>

2017

BONANNO, Mariano. En prensa. “The lid of the coffin of Amenirdis (Inv. 28104) - Ethnographic Museum”. En: *Proceedings of the Second Vatican Coffin Conference*. Ciudad de Vaticano.

BONANNO, Mariano. 2017. “Un estudio sobre el concepto de Mirada en el sarcófago de Amenirdis”. En: *XIII^{as} Jornadas Nacionales de Historia de las mujeres. VIIIº Congreso Iberoamericano de estudios de género: “Horizontes revolucionarios. Voces y cuerpos en conflicto”*. Interdisciplinario de Estudios de Género. Quilmes, 24-27/07/2017.

BONANNO, Mariano 2017 “La unión del *ba* y el cadáver en los Textos de los Sarcófagos. Un antecedente de la sexta hora del Libro del Amduat”. En: BRANCAGLION, Antonio; CHAPOT, Gisela (eds.), *SEMNA - Estudos de Egiptologia IV*, Rio de Janeiro 28/11-2/12/2016. Rio de Janeiro: Seshat/Kline, pp. 104-124.

CHARLIN, Judith; MANZI, Liliana, M. 2017. “Estudio de las representaciones de Neferhotep en las paredes norte y sur de la TT49 a través de la morfometría geométrica”. En: BRANCAGLION, Antonio; CHAPOT, Gisela (eds.), *SEMNA - Estudos de Egiptologia IV*, Rio de Janeiro 28/11-2/12/2016. Rio de Janeiro: Seshat/Kline, pp. 215-229.

IAMARINO, María Laura. 2017. “La ciudad de Akhetatón como espacio reflejo de las relaciones de poder”. En: *Actas de las X Jornadas de Jóvenes Investigadores en Ciencias Antropológicas*. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL), Buenos Aires, 14-18/09/2015. Disponible en: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/cinapl-se/article/view/10653/9517>.

IAMARINO, Maria Laura (2017): “La iconografía de la reforma: Tebas y Amarna”, *Revista Mundo Antigo* (NEHMAAT-UFF/PUCG), Campos dos Goytacazes, Rio de Janeiro. Disponible en: <http://www.nehmaat.uff.br/revista/2016-2/artigo05-2016-2.pdf>

IAMARINO, María Laura y NEIRA CORDERO, Elisa Soledad. 2017. “La solarización de la realeza y su correlato material”. En: BRANCAGLION, Antonio; CHAPOT, Gisela; (eds.), *SEMNA - Estudos de Egiptologia IV*, Rio de Janeiro 28/11-2/12/2016. Rio de Janeiro: Seshat/Kline, pp. 241-254.

NICORA, M. Victoria; MANZI, Liliana; YOMAHA, Silvana. 2017. “Un paisaje socialmente construido: la necrópolis de Tebas. Una propuesta para interpretar la circulación ritual”. En: BURGOS BERNAL, Laura, PÉREZ LARGACHA, Antonio, VIVAS SAINZ, Inmaculada (eds.). *Actas V Congreso Ibérico de Egiptología*. Colección Estudios 157. Cuenca: Universidad de Castilla La Mancha, pp. 1185-1197.

PARTE 1

Consideraciones en torno al espacio tebano



La necrópolis de Tebas en la mirada de los pioneros de la egiptología

Las descripciones de Egipto que hicieron ya en la antigüedad Herodoto⁴, Diodoro de Sicilia, Estrabón y Plutarco, revelan el interés y prestigio del que gozó tempranamente su civilización, considerada por los griegos como origen de la sabiduría (Traunecker 1999) y estimada a través de los siglos⁵. Desafortunadamente no centraron su preocupación en la antigua Tebas y su necrópolis en particular, percibiéndola como un espacio significativo, sino que se preocuparon por reunir información acerca de las costumbres de los antiguos egipcios y de sus monumentos, entendidos como las de “otros” en muchos otros lugares de su vasto territorio.

Aproximadamente un milenio más tarde, en la introducción de su célebre publicación *Monumenti dell' Egitto e della Nubia* (1832) decía Rosellini acerca de los registros de los viajeros griegos: “I Sacerdoti dell' Egitto per soddisfare alle questioni d'Erodoto (...) svolgerano ceti sacri volumi, over è creibile si coservassero documenti preziosissimi di ogni maniera di scienza storica e filosofica. Ma di quei scritti non pervenne a noi più studiosi di raccogliere l'egiziane memorie, una parte almeno di quelle *sacre scritture* si conservasse. Tra gli antichi che, prima di Erodoto, viaggiarono l'Egitto e che impresero a descriverne i costumi ed i monumenti, va innanzi a tutti il greco Ecatèo, quel di Mileto, non già l' abderita, il quale percorse le sponde del Nilo e visitò Tebe posteriormente ad Erodoto, regnando il primo de i Tolomei. Dopo il milesio Ecatèo venne Ellanico di Lesbo; ma dell' uno e dell' altro anduvieron perdute le opere.” (1844: I. ii).

En sus consideraciones respecto de los primeros autores que escribieron sobre Egipto, Rosellini destaca en referencia a Herodoto, que en su opinión es el más relevante de los historiadores antiguos: “(...) consacrò una parte del suo libro delle Storie a descrivere tutto ciò che aveva veduto ed imparato in Egitto. Ma già a quel tempo il furore persiano ne devastava da parecchi anni le amenissime e ricche contrade: il popolo gemeva sotto il peso di una dominazione straniera. (...) Ond' è che toccarono ad Erodoto tempi infelici a poter conoscere addentro le cosse dell' Egitto: en el considerar molti fatti, o dottrine che si presentano ora chare a noi per l' insegnamento dei monumenti contemporanei, vedremo comme la gelosa ignoranza dei sacerdoti d' Egitto all' época persiana, lasciò talora digiuna, e talor trasse in inganno la curiosità del grande Storico d'Alicarnasso (...). Teopompo, Eforo, Eudosso, Filisto di Siracusa scrissero, dopo Erodoto, storie e descrizioni dell' Egitto, le quali però non resserio al tempo, e appena ne giunse a noi la notizia.” (1844: I. iii-iv).

⁴ Véase el estudio realizado por Abraham Rosenvasser: *Herodoto en Egipto* (Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires).

⁵ Estos autores clásicos se convirtieron en valiosas fuentes, utilizadas tanto por los autores de la *Description de l'Égypte*, lo mismo que por los estudiosos contemporáneos.

Como puede observarse, a través de los siglos los europeos llegaron al valle del Nilo atraídos por su renombre y según las condiciones políticas lo permitían, pero es sabido que solo en los albores del siglo XIX surgió un interés por recuperar el pasado de su civilización que en la actualidad podríamos reconocer como científico.

La llegada de la expedición francesa a Egipto en 1799 constituye el hito reconocido como responsable del nacimiento de la egiptología como disciplina científica y del conocimiento de la antigua Tebas. A partir del trabajo de la *Commission de Savants* que acompañó a los ejércitos napoleónicos en su itinerario a lo largo del país se llevó a cabo la enciclopédica *Description de l’Egypte*, publicada entre 1809 y 1828 en nueve volúmenes de texto, once volúmenes de ilustraciones con 900 láminas y un atlas en folio de tres volúmenes.

Esta obra monumental constituye la última expresión de la Ilustración (Fidanza 2013) y fue vinculada al género utópico en boga entre los siglos XVI y XVIII (Traunecker 1999). En ella se recoge una detallada información de la geografía, la fauna, la flora, los monumentos y las costumbres de la sociedad de la época, organizada en tres partes: “Antigüedades”⁶, “Estado moderno” e “Historia natural”. Descriptiva en esencia, tal como su nombre lo indica, los textos dan una información somera pero individualizada de cada monumento, en tanto que las ilustraciones contienen cartas topográficas, planos de edificios, cortes longitudinales y transversales de monumentos, reconstrucciones en colores de los interiores de los templos; vistas en perspectiva, elementos de la arquitectura, estatuas y fragmentos de esculturas; escenas documentadas en los templos, las tumbas de los funcionarios y las tumbas reales; obeliscos, inscripciones jeroglíficas, repertorios de objetos, sarcófagos, momias humanas y de animales, papiros funerarios monedas y medallas, escarabajos y amuletos, estatuillas, estelas, vasos y lámparas de aceite, personas, vestimentas, etc. Las referencias y dibujos de la antigua Tebas se concentraron principalmente en las ruinas de sus templos, en los elementos decorativos y en los artefactos que llegaban a sus manos.

Director de la *Commission de Savants*⁷, Dominique Vivant Denon, que asociado a la expedición militar francesa fue además uno de los dibujantes que la integraban y a quien se deben algunos registros tempranos de Tebas, publicados en su *Voyage dans l’Haute et la Basse Égypte* (1802), fue hombre de la Ilustración, y su contribución con esta obra se compone de un relato del viaje con dibujos de excelente calidad y descripciones de los monumentos que encontraba a su paso, mientras acompañaba al ejército napoleónico en su rápido avance a lo largo del país. Lamentablemente, las referencias que hace a la necrópolis no son muchas porque no tuvo oportunidad de permanecer en ella, de acuerdo al relato del propio Denon en el apartado que titula *Thèbes*:

⁶ Que comprendía cuatro volúmenes de textos y cinco de láminas reuniendo la información de los sitios antiguos recogida a lo largo del valle del Nilo, desde Filae hasta Alejandría.

⁷ Entre los 167 científicos y artistas que la integraron se contaban ingenieros, arquitectos, naturalistas, matemáticos, astrónomos, dibujantes y otros hombres pertenecientes a la elite cultural francesa de la época. Con anterioridad diversos viajeros dejaron registro de su paso por la necrópolis, pero sus observaciones no proveen aportes relevantes para la investigación de la necrópolis tebana que hemos realizado.

Entre midi et une heure, nous arrivâmes à un désert qui était le champ des morts: la roche, taillée dans son plan incliné, présente dans les trois faces d'un carré des ouvertures régulières, derrière lesquelles de doubles et triples galeries et des chambres servaient de sépultures. J'y entrai à cheval avec Desaix, croyant que ces retraites sombres ne pouvaient être que l'asile de la paix et du silence; mais à peine fûmes-nous engagés dans l'obscurité de ces galeries que nous fûmes assaillis de javalots et de pierres par des ennemis que nous ne pouvions distinguer; ce qui mit fin à nos observations. Nous avons appris depuis qu'une population considérable habitait ces retraites obscures; qu'y contractant apparemment des habitudes farouches, elle était presque toujours en rébellion avec l'autorité, et devenait la terreur de ses voisins: trop pressés pour faire plus ample connaissance avec les habitants, nous rétrogradâmes avec précipitation; et pour cette fois nous ne vîmes Thèbes qu'au galop. (Denon 1802).

No obstante lo negativo de las condiciones en que debió llevar a cabo su trabajo, que limitaban extremadamente el tiempo que podía dedicar a documentar cada monumento reconocido⁸ y, a pesar de tales circunstancias adversas, las observaciones de Denon le permiten identificar algunos de los que ya se tenía noticia por los autores clásicos (1802).

Junto a la somera información que recoge en Tebas occidental se destacarán algunos apuntes tomados a mano alzada en tanto que reflejan la fisonomía del paisaje local con sus monumentos dispuestos en un espacio que todavía conservaba su aspecto de cementerio (Fig.1).

La actuación de Vivant Denon como dibujante en la campaña napoleónica a Egipto sentó las bases para el cotejo de fuentes que recrean el mundo material y también el de las ideas de la antigua civilización faraónica, incluidos los jeroglíficos aún antes de su desciframiento por Champollion. Su libro *Voyage dans la Basse et la Haute Égypte, pendant les Campagnes du Général Bonaparte* constituye una fuente histórica insoslayable, puesto que fue donde volcó sus descripciones y dibujos de Egipto, con anterioridad y en forma aparte de la obra mayor que años después publicó la Commission de les Sciences et de les Artes: la *Description de l'Égypte*.

La edición inglesa de *Voyage*, traducida por A. Aikin, fue casi simultánea con la francesa (Gladstone Bratton 1967: 59), por lo que el conocimiento de las antigüedades egipcias se difundió rápidamente en los albores del siglo XIX. Su efecto más destacable fue el estímulo dado a los viajes al valle del Nilo, llevando a numerosos visitantes, artistas, copistas y anticuarios⁹ cuyos registros fueron en algunos casos publicados¹⁰ y en otros manuscritos conservados en diversos museos.

⁸ "Mon sort était de séjourner des mois à Zaoyé, à Bénisouef, à Girgé, et de passer sans m'arrêter sur les grands objets que j'étais venu chercher. Nous arrivâmes un moment après à un temple, que je dus juger des plus anciens à son délabrement, à sa couleur de vétusté plus prononcée, à sa construction moins perfectionnée, à l'excessive simplicité de ses ornements, à l'irrégularité de ses lignes, de ses dimensions, et surtout à la grossièreté de sa sculpture. Je me mis bien vite à en faire un dessin, puis, galopant après les troupes qui marchaient toujours, j'arrivai à un second édifice beaucoup plus considérable et bien mieux conservé. Je trouvai en chemin une statue de granit noir, je dis granit, en attendant qu'il soit décidé quelle est cette matière que l'on a longtemps appelée basalte, et dont sont faits les magnifiques lions égyptiens qui sont au bas de la rampe du Capitole." (Denon 1802).

⁹ Además de espoliar el país en su propio beneficio o para algún gobierno europeo, muchos de ellos reprodujeron monumentos y artefactos. Este sería el caso de William John Bankes, y de Giovanni Batista Belzoni quienes llegaron a Egipto pocos años después (Gladstone Bratton 1967: 67-70).

¹⁰ Algunos de los artistas cuyos dibujos no fueron publicados son: Robert Hay de Limplum, conocido como el "príncipe de los copistas", viajó por Egipto entre 1820 y 1840 y cuyos manuscritos (dibujos de escenas, plantas arquitectónicas y notas de viaje) conservan en el Museo Británico de Londres. Los bocetos y notas de su asistente, Edward William Lane, también se encuentran entre los registros más relevantes de los artistas de esa época temprana y fueron publicados recién a comienzos del siglo XXI.

Muchos de ellos describieron en notas y copiaron en dibujos a mano alzada y con cámara lúcida las inscripciones y las escenas representadas en pinturas y relieves parietales, y en ocasiones dejaron incluso testimonio escrito de su estancia en el lugar. La información que proveen es de particular interés porque con el transcurso de los siglos y la depredación de la necrópolis, muchas evidencias desaparecieron y los datos se modificaron notablemente.



Fig. 1. Tebas occidental: 1. Vista de el-Qurna; 2. Vista del Ramesseum

Así como Vivant Denon refiere a Herodoto como el primer responsable en la descripción de las construcciones egipcias, sus dibujos y sus propias descripciones sirven de herramienta en la actualidad para el análisis y la interpretación de las fuentes iconográficas y arqueológicas y contribuye a la reconstrucción del pasado contando con evidencias de un momento anterior a su moderna depredación¹¹. Sus descripciones refieren a los distintos momentos de la travesía acompañando al ejército napoleónico, desde las dificultades hasta el medio geográfico y las costumbres de los diferentes grupos humanos encontrados. En nuestro interés por el paisaje es interesante señalar la habilidad de Vivant Denon para combinar el lenguaje narrativo con el dibujo, para describir el espacio físico, los monumentos e incluso las emociones y los estados físicos que ese entorno le provocaba.

¹¹ Su trabajo permite una comparación entre el estado actual de los monumentos y los registros fidedignos tomados *in situ* antes de que su espolio se exacerbara gracias al éxito obtenido con la publicación de su *Voyage* (1802).

Respecto de las intervenciones históricas en los monumentos, la mirada de Vivant Denon lo lleva a mencionar, en una de sus anotaciones posteriores a la visita a una tumba en la margen oeste de Tebas, los incendios de momias realizados con anterioridad a la llegada de la expedición, con el consiguiente resultado de la destrucción de los cuerpos momificados y el deterioro de sus paredes a raíz de las resinas y el humo que las afectaba. Señala además que se usaban antorchas u otros elementos para iluminar los interiores de las tumbas, ocupadas ocasionalmente por nómades o ladrones que buscaban los objetos que eran parte de los ajuares funerarios y que podían comercializarse.

La Expedición Franco-Toscana dirigida por Jean François Champollion e Ippolito Rosellini fue la primera cuyos miembros contaban con una sólida formación académica y con ella llega a su fin la exploración temprana del Egipto antiguo, dando paso a un estadio más sistemático de su estudio. Sus respectivas publicaciones fueron las de verdaderos pioneros de la egiptología y por ese motivo la información que recogieron y dieron a conocer tiene un valor extraordinario, ya que su interés se enfocó en lograr las más completas y detalladas descripciones de los monumentos en el estado en que entonces se encontraban e ilustrarlo.

La mirada de Rosellini respecto de estas fuentes antiguas podríamos decir que hasta cierto punto es próxima a la contemporánea. De Herodoto pondera su perspectiva descriptiva -y en ocasiones valorativa- de todo lo que vio y aprendió durante su visita a Tebas. Incluso cuando remite más adelante a Manetón y su *Ægyptiaca*, también señala el carácter cronístico de la extensa historia de los antiguos egipcios que narra. Encuentra, finalmente, que los autores árabes, que sucedieron a los griegos, fueron “(...) osservatori diligentissimi, che descrissero i luoghi e i monumenti egiziani con sagacità d’ ingegno e con apparecchio di non vana dottrina.” (Rosellini 1844: ix) y que sus escritos sirvieron de base a los posteriores de viajeros y entusiastas del Oriente¹².

Su espíritu crítico le permite ponderar las obras que precedieron a la suya, en la que se propone rectificar aquellas inexactitudes que se hubieran escrito sobre Egipto y Nubia, lo que justifica que su inicio de cuenta de las dinastías y los reinados, y establezca las referencias cronológicas pertinentes. La monumental publicación de Rosellini contenía 400 láminas y 10 tomos de texto de alrededor de 350 páginas cada uno.

Al presentar la estructura de su obra, Rosellini (1844: xi-xii) explica que reunió y compendió todo lo escrito y transmitido por la antigüedad clásica, confrontando en particular la lista de Manetón (según el Africano y Eusebio), con el método seguido por el historiador Sincello y teniendo en cuenta las variantes existentes. Su preocupación por lograr precisión temporal lo lleva a incluir, precediendo el desarrollo de su primer volumen: *Monumenti Storici*, un cuadro cronológico elaborado en base a sus fuentes, en el que reconstruye la historia de las dinastías y publica láminas con las cartelas de los reyes del antiguo Egipto que había reunido durante su expedición con Champollion. El segundo volumen, *Monumenti Civili* está dedicado a la vida mundana, la escritura, el arte y las costumbres, tal como quedaron registrados en los monumentos. El tercer volumen, *Monumenti del Culto*, fue publicado en 1844 en un tomo único de texto con algunas ilustraciones.

¹² Como en el caso de la *Description de l’ Égypte*, trad. De l’ Arabe etc. Par Sylvestre de Sacy. Paris 1810.

Uno de los capítulos está dedicado a Tebas y se describen allí, por separado, los monumentos tebanos de la ribera oriental (§§ 3 y 5) y los de la occidental (§§ 7 y 8). Aunque Rosellini reconoce a Karnak y Luxor como palacios fundados respectivamente por Tutmose I y por Amenhotep III (1844: 313-321; 325-338) y al de el-Qurna de Seti I por Merenptah (1844: 339-343), e identifica un templo dedicado a Amón en el wadi el-Assasif que corresponde a Deir el-Bahari. Finalmente, bajo la denominación de *Necropoli tebana* describe algunas de las tumbas del Valle de Reyes, accesibles en la época, como las de Merenptah y de Ramsés VI (1844: 348-382), y en el tomo de láminas recoge escenas de las tumbas reales y privadas.

Si nos hemos detenido en este autor en particular es porque expresa los intereses de la época, todavía ocupada en el acopio de información¹³ e interesada en definir un contexto fáctico y cronológico que permitiera ubicar en un entorno temporal las estructuras y artefactos que se juzgaban de interés, pero despreocupándose del espacio geográfico.

Los materiales publicados como resultado de la expedición franco-toscana, que recorrió todo Egipto hasta la segunda catarata fueron ricos en información acerca de la necrópolis de Tebas, a pesar de haberse publicado por separado en Italia y en Francia¹⁴. No obstante, ni uno ni otro presenta una visión conjunta de los monumentos, sino que se trata de una nueva colección selecta de inscripciones, escenas y monumentos relevados: escenas representadas en pinturas murales y en bajo-relieves, y vistas generales y parciales de los monumentos (templos, tumbas reales y de miembros de la elite), además de detalles de la arquitectura.

En cuanto a los monumentos reproducidos por Champollion, la mayoría no se encontraba en la *Description de l'Égypte* y en particular eran inéditos los de la Nubia. La obra integró, finalmente, cuatro volúmenes con repertorios de animales y de objetos de todo tipo, arqueológicos o reproducidos en la decoración de los monumentos (vasos, muebles, paletas de escriba, orfebrería, cajas, cofres, etc.).

La publicación de Rosellini se llevó a cabo inmediatamente después de la muerte de Champollion y en la introducción de su obra pondera tanto la función que le corresponde como el papel cumplido por la antigua Grecia en la transmisión del conocimiento de la civilización faraónica:

Sogliono i compilatori delle memorie dei popoli antichi cominciar dal raccogliere quelle notizie che, quantunque piene di favolosi ed incredibili racconti, ottengono tuttavia, per difetto di cose più ragionevoli, il nome di Storia dell' Egitto il primo posto per eccellenza di antichità e per grado d' importanza: poichè tutti in questo consentono, che sia derivata dal sapientissimo Egitto quella dottrina che illustrò tanto la Grecia, dalla quale, come fiaccola in specchio, brillò riflessa sopra di noi, che la ricevemmo quasi eredità de' nostri padri. Ma niun' uomo di sano intelletto, dopo di aver percorso la pagine che portano titolo di Storia dell'Egitto, potrà mai persuadersi di aver letto una vera storia. Imperocchè, nè la mente può ricevere per veridici tanti racconti che sorpassano tutti i limiti del probabile e del possibile; nè il cuore sa commuoversi all' affetto di cose che alla ragione ripugnano; e la memoria a fática ritiene quei fatti che vanno sconnessi e vaganti nel vórtice oscuro dei secoli, senza che la luce dell' origine li rischiarì, e che la scienza dei tempi li disponga e li collochi al loro posto. (Rosellini 1844: I, i-ii)

¹³ El diario de la Expedición da información similar a esta en cuanto a su desinterés por el paisaje, aún cuando sus registros en refieren general a eventos de la expedición.

¹⁴ La revolución en Francia al regresar Champollion de Egipto en 1830 llevaron a que Rosellini, como director de la misión, publicara el primer volumen. La temprana muerte de Champollion impidió que se concretara entonces la planeada publicación en común.

Otro importante copista fue Nestor L' Hôte, dibujante y amigo Champollion¹⁵, quien formó parte de la Expedición Franco-toscana, que lo llevó a Egipto entre 1828 y 1830 (Harlé 1993). De su segundo viaje (1838-1839), en el que se propuso relevar todos los monumentos que Champollion no había podido documentar, quedaron una cantidad de dibujos de notable interés, entre los que se cuenta una vista de la necrópolis en la que se destaca el monumento que empleó transitoriamente como vivienda¹⁶.

La sección egipcia de la colección de manuscritos del siglo XIX (Robert Hay *et al.* Egyptian antiquities. 29812-69, 31054-38094) contiene copias de Robert Hay de Linplum, Joseph Bonomi, Adolphe Dupuy James Burton y Edward William Lane, que reproducen con extraordinaria fidelidad y detalle el espacio y los monumentos de Tebas.

Entre ellos se destacan los manuscritos del primero, el “príncipe de los copistas”, que en muchos casos trabajó con cámara lúcida. El vol. XIV Add. 29816 de la R. Hay Egyptian Collection, contiene un plano de el-Qurna que forma parte del gran plano de Tebas de 1831, además de panorámicas de el-Qurna con las fachadas de las tumbas, una vista del valle de el-Assasif con las construcciones de ladrillos de adobe, una vista panorámica del templo de el-Qurna y una del valle de los Reyes además, y el Add. 29821 conservó una vista panorámica de el-Qurna y el-Assasif, y en el vol. XVI, Add. 29827 es una panorámica de Tebas oriental. Teniendo en cuenta la naturaleza de algunos de los dibujos manuscritos de la colección, resulta interesante destacar que Hay fue el único cuyos diseños muestran su preocupación por captar el paisaje de la Tebas como totalidad. Es probable que por esa razón simulara las vistas panorámicas de 360° que llamó “Panoramas of Thebes”.¹⁷

En su *Diary* (Add 31054) Robert Hay describe la Tebas de su tiempo, introduciendo algunas copias esquemáticas e inscripciones jeroglíficas entre sus notas, descriptivas del acontecer cotidiano. Hay había viajado acompañado por dibujantes y arquitectos como Joseph Bonomi, Frederick Catherwood y Francis Arundale (Thompson 1992), con quienes compartiría sus actividades durante su estancia en Luxor.

Otro de los tempranos visitantes de Egipto que se interesó por los monumentos tebanos fue Edward William Lane. Su *Description of Egypt: Notes and Views on Egypt and Nubia Made During the Years 1825, -1826, -1827, and -1828*¹⁸ incluía minuciosas descripciones y detallados dibujos de lo que encontraba, aunque no se interesó en particular por el registro del paisaje. Lane realizó, no obstante, dibujos que reflejaban el ambiente de la necrópolis tebana en esa época, como la vista del

¹⁵ De acuerdo a una etiqueta del Louvre que reza: Nestor L' Hôte “ami et compagnon de Champollion” (Harlé 1993: 171).

¹⁶ Uso habitual entre los europeos que se instalaban en Tebas, tal como haría en su momento Wilkinson, quien ocupó la tumba de un visir (TT83) y la amplió con construcciones adicionales (Harlé 1993: 169 y fig. 3).

¹⁷ Los dos de mayores dimensiones tienen cada uno más de siete páginas (tamaño folio) que alcanzan cerca de tres metros de largo (Grutz 2003).

¹⁸ El manuscrito fue publicado más de un siglo y medio después de su preparación, editado por Jason Thompson (2000).

templo de el-Qurna enmarcada en su entorno (Add 34.085)¹⁹ y un plano de Tebas (Add 34.088) que integraría *The Topography of Thebes* de John Gardner Wilkinson (1835).

La llegada de John Gardner Wilkinson y de James Burton a Tebas permitió que se formara un grupo de “egiptólogos” aficionados que trabajaron nucleados por el primero, quien contaba con algún conocimiento de los jeroglíficos. Si bien la documentación que hicieron de los edificios y su decoración es de relevancia, hasta mediados del siglo XIX las excavaciones fueron azarosas.

La interpretación que Wilkinson hizo de las escenas parietales, sin embargo, permitió proponer una interpretación de la vida de los egipcios en la antigüedad que tuvo vigencia hasta hace unas pocas décadas y con su difusión a mediados del siglo el conocimiento de la civilización egipcia se popularizó notablemente. Entre sus publicaciones, *Manners and Customs of the Ancient Egyptian*, una suerte de manual que abordaba tanto la religión como la vida social y militar del antiguo Egipto, fue una de las obras que mejor sirvió a este objetivo.

Estas actividades que siguieron a la expedición de Champollion y Rosellini, si bien dieron lugar al inicio del estudio científico del antiguo Egipto, produjeron daños enormes en el área²⁰. Nuestro interés en reseñarlas buscó reconocer su importancia en una perspectiva que, sin dejar de señalar su valor y aportes específicos, difirió en la mirada integrada de la antigua necrópolis de Tebas que aquí se propone. Inclusive una obra específica como la *Topography of Thebes* de Wilkinson segmenta la información que provee. No obstante, aún cuando consideramos que solo a partir de una aproximación totalizadora es posible decodificar el sentido más pleno del espacio sagrado tebano, valoramos la mirada de los viajeros del siglo XIX, que nos permite intentar hoy su reconstrucción apelando a su observación de los detalles que completan aquello que hoy está perdido.

A fines del siglo XIX, acorde al estadio de la disciplina, la Egypt Exploration Fund da comienzo a una serie de expediciones cuyo carácter era más científico. En ese contexto bajo la dirección de Edouard Naville se llevaron a cabo excavaciones en el área de Deir el Bahari y de las tumbas privadas, actividades a las que, a comienzos del siglo 20, se agregaría la Expedición del Metropolitan Museum (Gladstone Bratton 1967).

La investigación de Tebas occidental asumía así una madurez cuya naturaleza era ya científica, en cuanto a sus métodos, pero fuertemente interesada por la arquitectura y la decoración. Las perspectivas más abarcadoras de los monumentos y su espacio de implantación llegarían a la egiptología en las últimas décadas del siglo pasado, de la mano de los arqueólogos y de los historiadores del arte, quienes fueron los primeros en terminar con los recortes de la realidad que estudiaban.

¹⁹ Que se conserva en las colección de manuscritos del British Museum y fue incluida en su publicación como Figura 89.

²⁰ La crítica que es posible realizar a las excavaciones que llevaron a cabo al promediar el siglo Richard Lepsius y Auguste Mariette se vincula con la práctica científica de la época y su estadio de desarrollo, que algunos arqueólogos como William Matthews Flinders Petrie contribuyeron a mejorar con nuevos métodos.

Los abordajes de la arqueología del paisaje

El concepto de paisaje tiene múltiples acepciones. La más intuitiva y por ello más frecuentemente utilizada alude a su dimensión fisiográfica. Partiendo de ella es posible definirlo como una sucesión de fisonomías, que pueden corresponderse con rasgos geológicos o ambientes -generalmente naturales-, que se articulan a lo largo de un recorrido -noción de distancia- o en relación a un área -referencia a una superficie-, conformada por elementos naturales -producto de su evolución geológica- y culturales, producto de su ocupación por poblaciones humanas.

Un paisaje cultural o antrópico queda definido, entonces, a través de la estructuración de los diversos elementos que los individuos manipulan y depositan en el transcurso del tiempo sobre determinados sectores. Estos incluyen el sustrato geológico y los recursos naturales que sus habitantes seleccionan dentro de una gama de elementos representados, y con los cuales establecen interacciones cuyas clases, características e intensidades -presión sobre los recursos- están mediatizadas por las prerrogativas de estatus y los roles que los individuos ejercen dentro de una población o sociedad específica. Esta forma de entender el paisaje puede a su vez adquirir otras denominaciones dependiendo de qué aspecto de la conducta humana es enfatizado. Así por ejemplo en el caso de la necrópolis tebana es posible hablar de paisaje ritual, sacralizado, funerario o mortuario.

El común denominador entre las distintas definiciones que abonan la idea de paisajes fisiográficos, en donde la variable ambiental es resaltada, y de paisajes culturales, en donde el comportamiento humano es destacado, es que en ambos lineamientos los paisajes resultan modificados, debido a que operan sobre ellos tanto agentes naturales como culturales, con ritmos e intensidades diferentes. En el primer caso, los tiempos involucrados para su manifestación se mide en cientos, miles o millones de años, al apoyarse en la idea de tiempo geológico, mientras que en el segundo, la escala temporal opera en años, décadas o siglos, puesto que se sustenta en la expectativa de vida de los individuos y en la continuidad poblacional del lugar.

Desde la investigación arqueológica, las superficies o áreas de interés son aquellas que fueron ocupadas por poblaciones humanas y dieron origen a paisajes culturales. Este último destaca la idea de que se trata de un constructo elaborado a partir de una multiplicidad de percepciones y actividades ocurridas en el tiempo. Por ende, se refieren no solo a la distribución espacial de artefactos y estructuras y al uso de ambientes naturales, sino que aluden también al proceso de construcción y reconstrucción de significados explícitos e implícitos en cada uno de ellos. Sin embargo, los paisajes pueden asimismo registrar cambios en la percepción y en la significación que generan sobre los individuos, dependiendo del contexto histórico del que participan, a pesar de que puedan mantener sus fisonomías más o menos estables.

Los rasgos que se suceden a través del espacio son una expresión de la continua actividad de los agentes naturales y culturales sobre los materiales previamente depositados, cuyo accionar les provoca cambios contextuales o termina destruyéndolos. La sumatoria de esas transformaciones es la que define un paisaje arqueológico, donde la distribución de ítems no es un reflejo fiel y preciso de todo lo ocurrido, sino que es más precisamente la evidencia de un uso recurrente de un área o región, puesto que no necesariamente involucra la utilización de los mismos sectores. Por ese motivo, solo a través de su análisis puede otorgársele inteligibilidad temporal y espacial, de modo que puedan observarse y explicar los cambios y las perduraciones de ciertas manifestaciones del comportamiento humano.

El ordenamiento territorial que se observa en un presente determinado toma sentido a partir de los individuos que lo utilizan o analizan, puesto que es comprendido mediante la decodificación de los discursos que expresan, y depende de la interpretación efectuada por los actores sociales que vivencian el hecho histórico o social mientras está sucediendo o de los sujetos que lo vivencian *a posteriori*. Esto es lo que demuestran, por ejemplo, las diversas miradas de los viajeros que visitaron la necrópolis, las que a su vez difieren de las de quienes la vivenciaron como lugar de práctica funeraria, la habitaron en tiempos modernos o la visitan en el presente. No obstante, su mensaje primordial, el que fundamenta la distribución de rasgos culturales en relación a ciertas formas naturales del paisaje es parte de un aprendizaje tanto formal -transmitido de forma instrumentada y planificada dentro de un determinado grupo social- como informal -por mera observación, copia o alusiones a comportamientos o prácticas particulares-.

Las vías interpretativas utilizadas se dirigen a reconocer, en primera instancia, que expresan simbólicamente los distintos rasgos del paisaje natural, mediante el reconocimiento de geoformas o unidades geomorfológicas, en el sentido de si su elección pudo haber tenido alguna connotación simbólica vinculada a aspectos míticos, garantizar visuales del entorno o a la existencia de espacios pasibles de ser utilizados y que estaban aún disponibles. En segunda instancia, nos preguntamos cuáles fueron los criterios utilizados para dotar culturalmente el paisaje, dando por resultado un espacio escénico apto para el desarrollo de prácticas rituales de devoción y beneplácito de dioses y personajes divinizados, y de culto a la memoria de difuntos y difusión de acciones políticas, que sirvieron de anclajes evocativos de representaciones mentales en ausencia de celebraciones rituales y donde el protagonismo de los actores sociales variaría en función de los rangos y roles de los individuos involucrados. En tercera instancia, se procede a reconocer la naturaleza discursiva que alecciona a los participantes y demás observadores sobre la forma esperada de utilización del paisaje, a través del reconocimiento de las funciones que desempeñaba cada obra arquitectónica y de las trayectorias seguidas durante la circulación ritual por los participantes en la procesiones.

Como puede observarse, las intervenciones encargadas por los faraones, sea por la modificación y/o destrucción intencional de ciertos rasgos naturales o arquitectónicos como por las nuevas asociaciones que buscaron establecer entre estos, estuvieron inducidas por el uso continuado que tuvo la necrópolis tebana -ca. 2500 años-. Se entiende así por qué se considera que el comportamiento humano cumple un importante rol como modelador de paisajes, puesto que algunos individuos, a través de la toma de decisiones y otros mediante la ejecución de aquellas

directivas, se desempeñan como agentes productores, transformadores o destructores de rasgos naturales del paisaje y de la evidencia material que este pudo sustentar. En esta línea es posible analizar la conformación del paisaje mortuario desde una perspectiva ocupacional, dónde la arquitectura funeraria da cuenta de la construcción, remodelación, reasignación o usurpación y desmantelamiento de monumentos, y desde una perspectiva mental, dónde las relaciones sociales dan sentido simbólico al otorgamiento, mantenimiento y resignificación de las estructuras.

En el caso del Egipto antiguo, la evidencia material es también soporte y significativa de las fuentes documentales recuperadas. En este sentido la articulación del registro epigráfico (textos e iconografía) con la evidencia arqueológica, contribuyen al reconocimiento de la perduración como de los cambios ocurridos en las prácticas mortuorias, haciendo posible reconocer cómo variaron el poder y la aceptación de la que gozaba cada faraón en vida y después de su muerte.

El modelo de toma de decisiones es una herramienta de análisis que además de haber demostrado su utilidad en estudios económicos permite indagar algunos de los criterios que subyacen a otras clases de selecciones culturales bajo el supuesto de que los individuos tienen por meta lograr la maximización de los resultados (beneficios) que fueron previstos *a priori* de la acción. Sin embargo, tiene como inconvenientes, aceptar que las elecciones efectuadas son siempre racionales y que han sido evaluadas o al menos previstas por los actores sociales que actúan de forma individual cuando es sabido que, como en el caso de Tebas, las decisiones fueron gestionados desde un poder político altamente centralizado, por lo cual representan básicamente a los estamentos más altos de la sociedad, y cuando se accede al conocimiento de algunos niveles sociales de menor jerarquía, se observa estos muestran frecuentemente acciones que están en consonancia con aquel. A esto se agrega que, a pesar de que en un sentido analítico pueden diferenciarse los distintos agentes que intervinieron en la conformación del registro arqueológico y las formas en que cada uno de ellos operó sobre la realidad histórica, sus acciones resultan en muchas circunstancias ambivalentes, dado que quienes estuvieron vinculados con la edificación de ciertas estructuras (agentes formadores de registro) pueden ser, a la vez, responsables del desmantelamiento o de la reutilización de otras (agentes transformadores o perturbadores).

Por su parte, la construcción de nichos (*sensu* Odling-Smee *et al.* 2003 es un concepto comparable al de memoria cultural, *sensu* Assmann 2008) es otra herramienta analítica que sirve para analizar las relaciones entre actores sociales y, a pesar de que también puede interpretarse que se sustenta en la toma de decisiones, deja márgenes para prever que ellas pudieron ser efectuadas tanto de forma consciente como inconsciente, individual como colectiva, planificada o como paliativo a condiciones imperantes. Más allá de que resulten acordes con las expectativas de los estamentos sociales en los que se desempeñaron los actores con capacidad de decisión y afectando el entorno natural, las intervenciones practicadas estuvieron dirigidas a la adecuación de lugares y se reconocen a través de la distribución de materiales arqueológicos en el espacio.

En consecuencia, las relaciones establecidas entre actores sociales y paisajes lleva a que estos resulten modificados a partir de la elección de rasgos específicos o de sectores, presionan a favor de su ocupación a expensas de otros lugares, llevando a que se observe una mayor diferenciación a nivel fisonómico, a la vez que se les agrega o reformula su valoración simbólica. En

consecuencia, el espacio como un todo resulta categorizado a partir de las construcciones que son levantadas y de las que son desmanteladas, a pesar de que los predios que ocuparon permanezcan sin ser reutilizados, y de las relaciones de proximidad que mantienen, siendo tales intervenciones indicadores arqueológicos de las interrelaciones sociales en tiempo y espacio.

En nuestra investigación nos enfocamos en el área reconocida como Tebas²¹, que comprende en la actualidad la moderna ciudad de Luxor, ubicada a ca. 600 km de el-Cairo, en el Alto Egipto. Su jurisdicción comprende las márgenes occidental y oriental del Nilo, las que desde la Antigüedad estuvieron organizadas de manera diferente, a pesar de su integración funcional (véase Lámina 1). En este paisaje funerario quedaron representados comportamientos rituales que fueron comunes también al Bajo Egipto, operando a través de las esferas política, económica y social, que necesitan para su análisis de la interrelación de escalas espaciales locales (tumbas), regionales (distritos) y suprarregionales (estado egipcio).

La margen occidental funcionó como un espacio reservado para la realización de prácticas mortuorias, materializadas a través de la construcción de tumbas reales y privadas y de templos de millones de años. En el primer caso, los monumentos funerarios tenían por meta conservar las momias de los difuntos allí enterrados y mantener su memoria en tanto soberanos o funcionarios del estado. En cuanto a los segundos, si bien reproducían el espacio de culto consagrado Amón, estaban también dedicados a la memoria de los distintos faraones y de sus ancestros, y contaban con estructuras levantadas en honor a diversas deidades objeto de veneración en la necrópolis. Además de cumplir funciones económicas de redistribución de bienes, tales estructuras arquitectónicas, desde una perspectiva geográfica y de localización, se presentan agrupadas sobre ciertos sectores del espacio, a partir de los cuales pueden diferenciarse los distritos de Dra Abu el-Naga y Deir el-Bahari y, en el norte, además de Dra Abu el-Naga, el-Assasif, el-Khokha, Sheikh Abd el-Qurna, y Qurnet Murai, que en conjunto se conocen como Valle de Nobles²². Mientras que, en la margen oriental, se encuentran emplazados los complejos de templos de Karnak y de Luxor.

Al oeste se reconocen (véase Lámina 2): la planicie aluvial, que antaño resultaba periódicamente inundada; el sector de planicies alternadas por colinas bajas, que sucede al anterior; y los farallones de las montañas que preceden al desierto, que presentan zonas deprimidas en donde se localizan valles. En cuanto al uso diferencial del espacio tebano, las mayores concentraciones de tumbas privadas, que fueron excavadas en el sustrato geológico, se registran en torno a las colinas que se encuentran entre la planicie de inundación del Nilo y los farallones del sistema montañoso.

El proceso de ocupación de la necrópolis tebana habría tenido inicio en la dinastía VI, momento en que fueron excavadas algunas tumbas en el-Khokha (Fig. 2) y continuó hasta el período Ptolemaico, evidenciando diferentes ritmos constructivos (Porter y Moss 1972, 1985; Redford 2000; Strudwick y Strudwick 1999).

²¹ En alusión a la antigua denominación otorgada por los griegos durante la ocupación de Egipto.

²² En los límites del proyecto, nuestra investigación no abarcó otros sectores del occidente de Tebas, como el Valle de Reyes, el Valle de Reinas, Deir el-Medina y Malkata.



Fig. 2. Área norte de la necrópolis tebana en 2004. Localización de tumbas del Reino Antiguo

Entre los factores de localización que habrían incidido en la elección de lugares es posible que haya sido considerado el marco natural ofrecido por las montañas y la cima de el-Qurn, conjugando fines prácticos y simbólicos. En el primer caso, aprovechando el relieve para la excavación de hipogeos -tumbas horadadas en el sustrato geológico- y en el segundo, adhiriendo a la materialización del mito de la creación, en cuyo relato el mundo ordenado surgía a partir de la montaña primigenia que emergía de las aguas del caos. Posteriormente, en el Reino Medio, se registró en Deir el-Bahari la construcción del templo de millones de años de Mentuhotep II; siendo la primera estructura de carácter oficial erigida en el área. En el Reino Nuevo, luego de la expulsión de los gobernantes hicsos del territorio de Egipto (1532 a. C.) comenzó la expansión hacia Palestina, al norte, y hasta la segunda catarata del Nilo, en Nubia, al sur (David 1995); instaurándose como potencia política y económica de la antigüedad y produciendo cambios simbólicos y estandarizando ciertos rasgos culturales. En este momento, también se registra un aumento en la cantidad de tumbas privadas que fueron otorgadas por el faraón a funcionarios de diferentes rangos. Sin embargo las formas en que este espacio fue utilizado y las modificaciones que su uso le imprimió fueron distintas, dependiendo de la unidad o fragmentación política del estado, de la importancia que como centro político cíclicamente adquiría Tebas, del poder efectivo que gozaba cada faraón durante su reinado y del estamento de la nobleza al que pertenecían los nobles que obtenían el beneficio de tener asignada una tumba.

A pesar de estas posibles situaciones que inducen a que se registren cambios en las prácticas mortuorias puede observarse que el comportamiento funerario en el antiguo Egipto renovó y perpetuó las tradiciones ancestrales que sirvieron de instrumento de control ideológico y se expresaron también en la construcción de paisajes culturales, cuyos rasgos y estructuras eran parte de un discurso, que a la manera de los documentos, debían ser “leídos y comprendidos” por los distintos estamentos de la trama social. Por tal motivo, la arquitectura real y privada alcanzó un gran dinamismo, al desarrollarse como el soporte material que enmarcaba las celebraciones propiciadas por el estado.

Así es posible enfatizar que en el marco de un relieve con escasos contrastes, los rasgos más destacados en la geomorfología del área tebana son las colinas, que podrían haber sido dotadas con alusiones míticas y a la vez haber facilitado contactos visuales con los templos de millones de años localizados en la margen oriental y el Nilo, en el marco de la celebración de distintas festividades y rituales. La distribución de tumbas, por su parte, pudo estar en relación a estructuras consideradas como “centroides”, tal podría ser el caso de los templos de millones de años, a partir de los cuales se habría motorizado el proceso de ocupación del espacio, y estableciendo nexos de proximidad con y entre lugares que emanaban poder real. Finalmente se consideran los ejes de circulación -vías procesionales y calles de la necrópolis- que habrían actuado como organizadores del espacio, al canalizar y orientar la atención de los participantes en las prácticas rituales.

El sector de planicies presenta una inclinación predominante en sentido este-oeste, que se ubica en torno a unos 20°, y un grupo de colinas (Dra Abu el-Naga, el-Khokha, Sheik Abd el-Qurna), que en promedio alcanzan unos 120 m. sobre el nivel del mar, y en relación a las cuales se distribuye un elevado número de tumbas privadas. Ambas situaciones habrían funcionado favorecido a que este sector funcionara como “gradas naturales” contribuyendo a la participación de la elite en la celebración de rituales, al permitir el contacto visual desde las tumbas, excavadas en las colinas, con el río, los templos de millones de años y las vías procesionales, localizados en un nivel topográficamente más bajo.

En este mismo espacio, se diferencia el distrito denominado el-Assasif, que se presenta deprimido y que podría tratarse de un drenaje natural desde las vertientes montañosas o bien de un canal artificial, que en la actualidad se encuentra en parte colmatado, por el cual las barcas rituales accedían hasta el sector de montañas ubicado hacia el este (*sensu* Sullivan 2008). También aquí fue identificado un conjunto importante de tumbas privadas, cuya ubicación puede atribuirse principalmente a su “vista preferencial”, en razón de su proximidad a las vías procesionales que, una vez cruzado el río desde el complejo de Karnak, continuarían en línea recta siguiendo hacia los templos de Deir el-Bahari: el de Mentuhotep II en el Reino Medio y los de Hatshepsut, Thutmose I y de Thutmose III en el Reino Nuevo.

Luego, un sistema montañoso se despliega hacia el occidente y tiene la particularidad de estar principalmente conformado por paredes que alcanzan una altura promedio de 200 m con una pendiente superior a los 70°, que caen prácticamente a pique sobre el sector de planicies. Aquí se destaca la cima de el-Qurn, que se levanta 90 metros por encima de la cúspide de ese farallón.

Sobre estos contrafrentes se localizan los templos de Mentuhotep II y una serie de tumbas privadas cronológicamente atribuibles a las dinastías XI y XII, y los templos construidos en relación al anterior, que comprenden a los de Hatshepsut y Thutmose III. Erigidos con posterioridad, estos habrían intentado apropiarse de la alta valoración simbólica otorgada al templo de Mentuhotep II, por tratarse del faraón que había logrado la reunificación de Egipto después del Primer Período Intermedio y cuyo culto se habría mantenido durante la dinastía XII. En consecuencia, se considera que el de Mentuhotep II habría desempeñado un “efecto fundacional” en lo que se refiere a la construcción de paisajes, dotando de materialidad y significado a un sector del espacio que había sido escasamente utilizado en períodos precedentes²³.

Como puede observarse, en cada uno de esos sectores se constata una dotación diferencial de rasgos culturales, acordes a los diferentes usos que les fueron otorgados. Así es reconocido el templo de Amenhotep III, que fue construido dejando una parte del mismo dentro del área inundable, mientras que otros templos asignables a las dinastías XVIII (Thutmose III, Thutmose IV y Amenhotep hijo de Hapu), XIX (Seti I, Ramsés II, Merenptah y Tauseret) y XX (Ramsés IV) fueron dispuestos a lo largo de la misma, pero fuera del sector afectado directamente por las crecidas. La localización de esos templos podría ser explicada en función de una posible “ubicación preferencial” en relación al Nilo, por ser el primer lugar de contacto de las barcas procesionales que durante las celebraciones rituales cruzaban el río y proponerse que sus embarcaderos fueran los primeros sitios alcanzados a través de los canales excavados *ad hoc* (véase Lámina 3).

En este sentido, puede sostenerse que la muerte ejerció un rol ordenador y dinamizador del paisaje construido, cuyas connotaciones mentales, plasmadas en el recuerdo y la evocación de las celebraciones rituales, se encontraron avaladas en la distribución de los monumentos funerarios y de modo plástico en las representaciones epigráficas. Estos en conjunto generaron y respaldaron relaciones jerárquicas dirigidas al mantenimiento de las ideologías dominantes que fueron ejecutadas desde y por el poder faraónico, con la participación de la burocracia administrativa y militar que contribuyó a sustentarlas. La configuración de esas prácticas se adecuó asimismo a una concepción de la muerte como contraimagen de la vida mundana y conformadora de cultura (Assmann 2003: 17-43). Tales acciones pueden operar de forma consciente para ciertos actores e inconsciente para otros, dependiendo de los lugares que cada uno de ellos ocupaba dentro de la trama sociopolítica, a la vez que pudieron estar dirigidas a la justificación y legitimación de jerarquías sociales, o simplemente corresponder a una reiteración de actividades específicas en función de los roles desempeñados.

Las construcciones fueron realizadas por una elite de artesanos que se desempeñaba bajo la dirección del estado. Su trabajo se habría llevado a cabo a partir de planos rectores que, con algunas variantes, determinaban los sectores o las dependencias que cada clase de monumento debía contener para cumplir con las funciones simbólicas y económicas para las que fueron edificadas. En este proceso se espera que una estrategia recurrente haya sido que el faraón pudiera disponer de las obras preexistentes a su gobierno y así proceder a la reasignación de tumbas

²³ Solo algunas tumbas asignables a la dinastía VI, localizadas en el-Khokha, y otras del Primer Período Intermedio, excavadas en la proximidad del área de Deir el-Bahari.

privadas, además de disponer la construcción de otras nuevas. En el caso de los templos de millones de años se constó la usurpación y el desmantelamiento de algunos, ya sea porque el culto al faraón que lo construyó había sido abandonado o porque se intentaba borrar su memoria. De esta forma, algunas construcciones fueron usadas como canteras secundarias, siendo reutilizados bloques canteados, principalmente de areniscas, diversas partes arquitectónicas y ladrillos de adobe²⁴.

Podría especularse, asimismo, que esta acción se sustentaba en la necesidad creciente de materias primas, posiblemente a causa de un incremento de las construcciones reales y privadas, dada la expansión que habría alcanzado el estado en el Reino Nuevo, como, también al aumento de las dimensiones alcanzadas por algunos templos de culto funerario en función del estatus que gozaron algunos funcionarios. En tanto, la excavación de tumbas en el sustrato geológico tenía como limitante la estabilidad de la estructura, dado que estos monumentos estaban conformados por cámaras y pasajes subterráneos y su propia profundización, como los desarrollos de hipogeos preexistentes pudieron haber impuesto límites a la extensión de las nuevas obras. Esto ocurriría en particular cuando, por diversos motivos, ciertos espacios fueron recurrentemente elegidos como lugares de emplazamiento de construcciones.

En todo el territorio de Egipto se verifica la destrucción de estructuras funerarias y Tebas no es ajena a este hecho. En muchas ocasiones el daño es atribuido a cambios ideológicos, mayormente vinculados con el paso de un reinado a otro o con el abandono del culto de un gobernante, donde el faraón reinante sería el mentor de la destrucción y los funcionarios su brazo ejecutor. En ciertas ocasiones la intención de dañar la memoria se reconoce como la causa que llevó a que resultaran total o parcialmente destruidas partes de inscripciones, escenas y estatuas, observándose la rotura o 'borrado' de los rostros -privándolos del hálito vital- y los nombres -derecho a la memoria que los proyectara más allá de los tiempos- de los personajes y dioses anatémizados.

Desde el Reino Medio se registran casos de desmantelamiento de estructuras de pirámides construidas en épocas anteriores, con el fin de incorporar esos materiales en las estructuras de otros templos (David 1995) y en época del Reino Nuevo se constata en la destrucción parcial de los templos de millones de años. Esto se observa en forma notable respecto del templo de Amenhotep III, que fue en gran medida desmantelado por Merenptah para reutilizar sus bloques en la construcción del suyo (Redford 2000: 367).

El desmoronamiento y fractura de las estructuras arquitectónicas también pudo ser causado por la actividad sísmica, que produjo y produce en la actualidad desprendimientos y derrumbes. Este sería el caso del templo de Thutmose III de Deir el-Bahari siendo algunos de sus bloques empleados en la construcción de templos en Medinet Habu, y del que dan cuenta otros templos del área que resultaron también destruidos en la dinastía XX, como el de Thutmose II (Strudwick y Strudwick 1999).

En relación a ciertas estructuras, los mismos agentes que contribuyen al mantenimiento de algún monumento actuaron también como agentes modificadores al introducirles cambios. Como ejemplos pueden citarse los templos de Mentuhotep II (dinastía XI), en el que Sesostri III (dinastía

²⁴ En Tebas occidental la práctica de reutilización de materiales de construcción se mantuvo hasta el presente.

XII) hizo ubicar varias estatuas; el de Hatshepsut en el cual esta reina mandó construir una capilla en honor a Thutmose I (dinastía XVIII) y el de Seti I (dinastía XIX), quien dedicó otra en memoria de su padre Ramsés I (Strudwick y Strudwick 1999). En otras situaciones se constatan modificaciones al cambiar el beneficiario de ese espacio de culto. Este es el caso de la reutilización del templo de Hatshepsut por Ramsés II y del templo que Tutankhamón comenzó a construir y luego usurparon Ay y Horemheb. Aunque este último, constituye una excepción destacable y tal vez fundada, en las circunstancias que caracterizaron la lucha por la sucesión del trono después de la temprana muerte del primero. Situaciones distintas de reutilización presentan los templos de Mentuhotep II y Thutmose I en Deir el-Bahari que siguieron siendo utilizados, mencionados o representados en el registro epigráfico de las tumbas privadas mucho después de haber concluido los reinados de esos faraones.

Sin embargo, el abandono de lugares de culto y el desmantelamiento y reutilización de partes de su estructura no necesariamente implicaron que su significación hubiera finalizado, puesto que recurrentemente se observa que los espacios de emplazamiento de los templos que resultaron abandonados raramente fueron reocupados con nuevas construcciones (Manzi 2011). Ejemplo de ello son los templos de Amenhotep hijo de Hapu en Medinet Habu, Thutmose III, Siptah, Tauseret, Merneptah en el-Qurna y Ramsés IV en Assasif. Por el contrario, los predios usualmente se mantuvieron diferenciados y reconocibles, conservando incluso elementos que permitían identificar al faraón que lo había construido y a las deidades a las que había sido dedicado.

Más recientemente, los agentes que contribuyen a la dispersión de materiales son principalmente el coleccionismo privado y el institucional -museos-²⁵, además de la remoción de fragmentos por parte de la población local que habitó la necrópolis hasta comienzos del siglo XXI, con fines no especificados.

Entre los agentes acumuladores pueden identificarse las ocupaciones del período cristiano, durante el cual se utilizaron algunas tumbas como monasterios o como refugios, y el Supremo Servicio de Antigüedades Egipcio, organismo que a comienzos del siglo 20 -ca. 1913- implementó medidas para la conservación de los monumentos de la antigüedad mediante la recolección y almacenamiento de elementos de relevancia histórica y/o arqueológica. Los de mayor valoración artística, cultural o con potencial de tráfico, fueron reubicados en museos, mientras que el resto se preservó en otras clases de depósitos, tales como almacenes especialmente construidos en lugares próximos a los sitios arqueológicos y en el interior de algunas tumbas. También desempeñaron un rol concentrador de materiales los investigadores que arribaron en distintos momentos a Tebas y las familias que residieron en el interior de los monumentos.

²⁵ En particular a partir del siglo 19 con la intensificación de la presencia de europeos en el área.



Lámina 1. Vista aérea de Tebas oriental y occidental

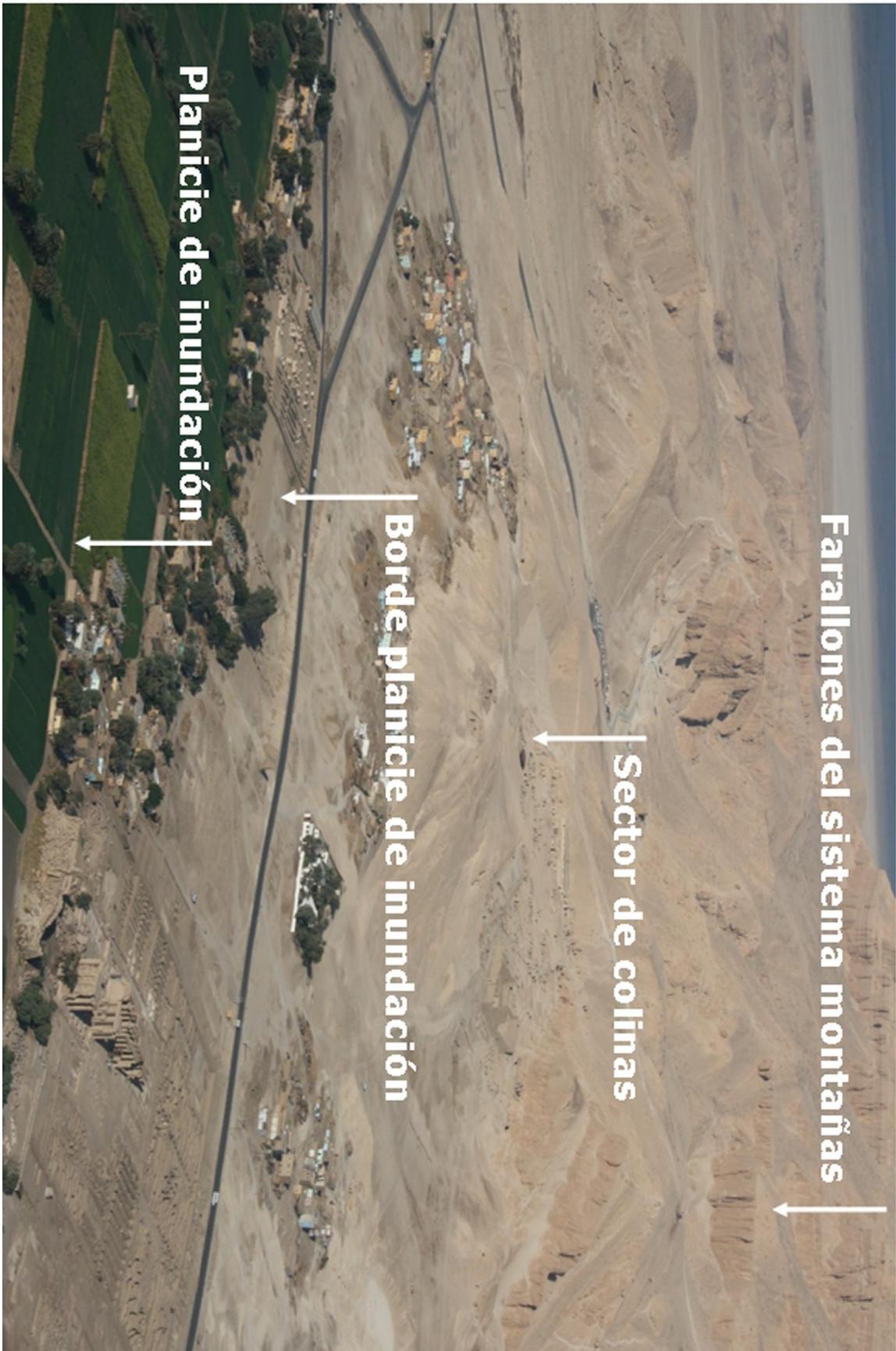


Lámina 2. Unidades geomorfológicas de Tebas occidental

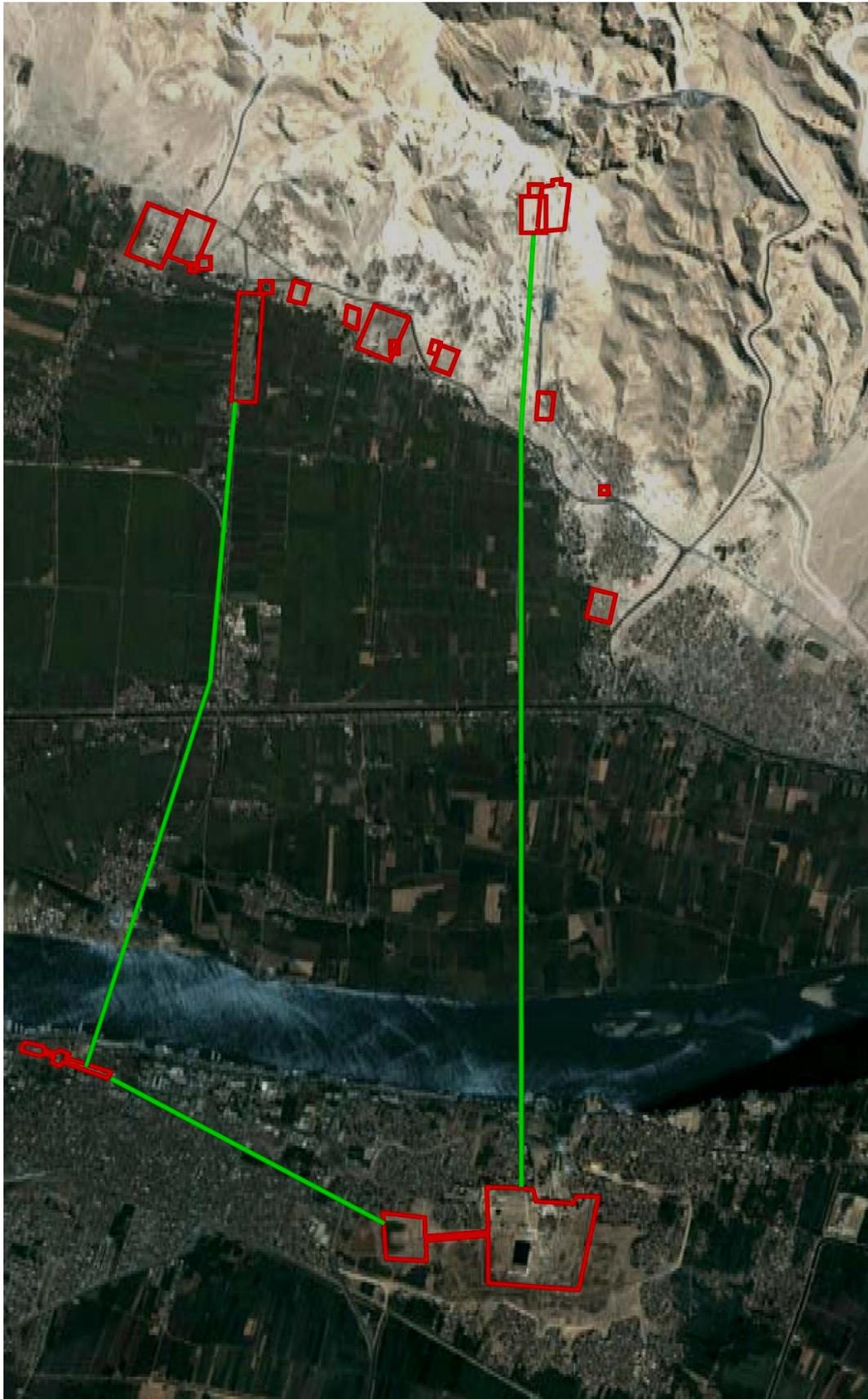


Lámina 3. Ubicación de la mayoría de los templos de millones de años (con distintas cronologías) y de las principales vías procesionales de Tebas (del reinado de Amenhotep III)

Percepciones de la necrópolis tebana en el Reino Nuevo. Amarna y Tebas.

Tanto la ciudad de Tebas como la de Amarna fueron importantes polos rituales y económicos en sus respectivos tiempos. No obstante, y como el concepto de tiempo no se entiende aquí como algo estático, tanto Amarna y su impronta se mantuvieron presentes, pese al *damnatio memoriae*, en las construcciones y representaciones de Tebas a finales de la Dinastía XVIII y XIX. Un gran número de representaciones halladas en la necrópolis tebana guardan relación con la manera en que los contemporáneos percibieron la época de Amarna. De esta forma, sería imposible negar que los funcionarios que construyeron y decoraron sus tumbas en Tebas lo hicieron mirando al pasado amarniano desde su presente.

La representación de los monumentos de la necrópolis tebana o su evocación por medio de algún rasgo no es una temática regular en las tumbas de los funcionarios del estado, fuera del caso de las tumbas, que se reitera en conexión con la procesión funeraria aunque con variantes destacables. Por ello interesa resaltar que existen tumbas en las que se representan componentes del paisaje, cuyo fin habría sido mostrar elementos cercanos a la realidad del propietario, como por ejemplo el vínculo entre algún edificio y el cargo del difunto. Entonces, estas representaciones hacen alusión al paisaje que rodeaba a los propietarios de las tumbas y el periodo amarniano fue icónico, entre otras cosas, por sus detalladas representaciones de la vida natural.

Varias tumbas en Amarna poseen escenas en las que aparecen templos y palacios de la ciudad con sus jardines y animales. El ejemplo más relevante es el de la tumba de Meryre que posee una escena donde figura lo que se cree era el Palacio Norte y sus jardines (citar Kemp, 2013, 51). Si bien durante toda la historia del antiguo Egipto la decoración de los edificios estaba muy influenciada por la naturaleza, con juncos, papiros, parras, palmeras datileras entre otras y animales como mariposas, peces, variedad de aves y caballos, por ejemplo; la época amarniana desarrolló esta faceta decorativa y la llevó al extremo puesto que su arte está identificado por algunos especialistas como “realista” o “naturalista. Esto es así porque en las típicas representaciones amarnianas se hizo especial hincapié en mostrar y resaltar la naturaleza que rodeaba y percibían los contemporáneos.

Si bien la presencia de templos en los monumentos²⁶ de la elite se justifica por la función específica que cada funcionario habría desempeñado durante su vida de servicio y el ámbito institucional en el que se había insertado (templo, palacio, ejército), los lugares representados son evocativos del espacio en el que se encuentra el difunto o bien que se proyecta sobre su vida póstuma.

²⁶ Aunque no las consideramos en nuestro análisis, cabe mencionar que también en los templos se representaron escenas en las que los propios templos formaron parte de la composición iconográfica.

Tanto el diseño interior como el posicionamiento en el paisaje suman elementos para la valoración de lo que el monumento debía simbolizar para el sujeto y para el colectivo social. A partir de éste, las representaciones del espacio exterior segmentaron rasgos físicos y culturales que se reorganizaron en un nuevo ambiente ritual que tomaba y combinaba elementos de la realidad histórica -como las escenas de recompensa real, de los ritos de enterramientos-, con los de la realidad mítica -como las de comparecencia ante los dioses y de recepción por los dioses y los ancestros en el Más Allá.

En Neferhotep TT49 identificamos la presencia del gran templo de Amón de Karnak y del santuario de Hathor de Deir el Bahari, en los respectivos extremos oeste de la pared norte de la capilla y este de la pared norte del nicho de las estatuas. La incorporación en el programa decorativo de TT49 de los dos centros de culto más importantes involucrados en la Sagrada Fiesta del Valle se dispuso en correspondencia con la localización real de ambos santuarios en el paisaje de la necrópolis y en la estructura de las escenas se indicaron -a través de las subescenas representadas- diferentes temporalidades. Más adelante se profundizará en el análisis que cada escena ocupa en el plan decorativo de la tumba como estructura.

La representación del templo de Amón en Karnak y sus jardines en esta tumba presenta características excepcionales por la importancia espacial que se le dio en el monumento (una pared completa) y por retratarlo en tanto institución económica a la vez que religiosa (el templo propiamente dicho y sus dominios productivos). Esto puede justificarse por la necesidad de recomponer los vínculos entre el clero y la monarquía sobre nuevas bases y con un nuevo equilibrio entre el poder real y el de Amón. Es posible que Horemheb llevara a cabo la *damnatio memoria* que sufrió, similar a la de otros monumentos de funcionarios asociados la época de Amarna o a sus protagonistas.

Las intervenciones en el paisaje daban por resultado transformaciones que lo hacían funcional a objetivos ideológicos. La alteración de la fisonomía del espacio sugería interpretaciones específicas de las formas, indicadas por la dotación cultural de significados que eran otorgados a las geoformas y por la disposición de los monumentos construidos. Pero así modificado, el paisaje se constituía también en un nicho cultural, sobre el cual se entablaban diversas relaciones físicas y alusiones mentales entre los elementos allí representados, a la vez que era reservorio fósil de un pasado que se pretendía reinterpretar a partir de los rasgos que se iban disponiendo y modificando en el transcurso del tiempo.

Si bien la “visita” del dios Amón de Karnak a la necrópolis era la que permitía renovar la vida de sus ocupantes, la decoración de las tumbas muestra que el efectivo motor del ritual es el rey, erigido así en actor principal. El hecho de poner al rey en el centro de la escena ritual a la par de los dioses plantea la continuidad que las Dinastías XVIII y XIX mantuvieron con la ruptura que significó Amarna.

En las tumbas de los funcionarios amarnianos fue representada la ceremonia de recompensa real desde la Ventana de Apariciones debido a que era un evento de mucha importancia en sus carreras. Los funcionarios recibían recompensas en la medida que mantenían su lealtad a la principal deidad de la ciudad y a la familia real pero el centro de las escenas siempre era

el faraón. A su vez, el desfile que la realeza efectuaba atravesando Amarna de norte a sur la ponía en el centro de la vida cotidiana de la ciudad. Es interesante resaltar que la procesión está representada en las tumbas como un camino 'de ida' en tanto que el regreso no fue evocado en la iconografía, probablemente porque correspondía a la etapa posterior del evento ritualizado, que no era el centro de significado de la celebración.

Posicionar a la realeza en el centro de todos los rituales se complementa con la decisión que se dio durante el período amarniano de omitir a Osiris y otras deidades en la iconografía e inscripciones de las tumbas. El difunto ya no debía rendir culto al dios de los muertos sino que ahora estaba obligado a tender relaciones exclusivamente con el faraón quien, a su vez, sería el único posible intermediario con la deidad Atón.

Si bien es posible sostener que algunas de las diferencias observadas en las estructuras de los monumentos (variaciones en las plantas de los templos y las tumbas) y en su decoración pueden ser atribuidas a variaciones estilísticas, entendidas como modificaciones en los diseños en cuanto recursos representativos, otras pudieron no tener significación simbólica en sí misma y responder a "modas", donde los cambios tuvieron fines meramente estéticos; dar cuenta de selecciones personalizadas en función de los rangos, cargos y roles cumplidos por los propietarios en el caso de las tumbas de funcionarios; o estar en sintonía con cambios en la ideología político-religiosa, como habría sido la restauración posterior a Amarna y la consolidación de la teología ramésida de Amón (Assmann 1995).

El espacio sagrado y sus rituales. Simbología y representación en la en la micro-escala de los monumentos y en la macro-escala de la ciudad ceremonial

Pensar los espacios en la antigua Tebas implica en primer lugar visualizarlos como construcciones culturales perceptibles a partir de sus múltiples componentes. Una mirada global del paisaje requiere tener en cuenta los aspectos geomorfológicos, tales como los nudos montañosos y los valles que conforman, así como las áreas planas contiguas a las riberas este y oeste del Nilo, y en simultáneo, la perspectiva arquitectónica, que complementa y enfatiza ciertas formas del paisaje natural. La relación entre ambos en el proceso constructivo, puede ser abordada a través de la distribución de las tumbas, los templos y las vías comunicacionales, dada la red de interacciones que se van generando, modificando o afianzando.

Por su parte, la concepción del espacio material se proyecta en el caso egipcio hacia una esfera simbólica que otorga significación al área, entendida como la superficie que puede ser definida en términos de uso, el límite máximo en la distribución de evidencia material más allá de la cual, o bien no se realizan hallazgos, o bien estos decrecen hasta considerar su presencia poco significativa. En este sentido, la dimensión espacial conforma en nuestras investigaciones un elemento de valor teórico y metodológico, puesto que nos permite conectar e integrar los principios organizativos, decorativos y simbólicos al interior de los monumentos, así como también vincular los monumentos entre sí y las acciones rituales que forman el entramado ceremonial de la antigua Tebas, no es observable en la actualidad.

Centrándonos en los elementos arquitectónicos, seguimos el planteo de Ching (1995), quien señala la importancia de los planos y sus propiedades (tamaño, forma, color y textura) en el proceso de definición de un espacio. De las tres clases de planos genéricos -el superior, el de la base y el de la pared que conforman el espacio tridimensional de las tumbas-, nos interesa el último en particular, ya que los planos verticales visualmente son los más activos, con vistas a definir y cerrar el espacio arquitectónico (1995: 35), en este caso constituido por las tumbas o los templos. Asimismo, los elementos verticales poseen diferentes funciones: reciben y soportan planos de forjado y de cubrimiento de un edificio, controlan la continuidad visual y espacial entre el entorno exterior y el interior de una construcción y actúan a modo de filtro del flujo del aire, la luz y los sonidos (1995: 136). Esta situación se constata en la diferenciación de espacios dentro de una tumba rupestre (patio, sala transversal, pasaje, sala hipóstila, sala longitudinal, nicho, etc.), así como en los niveles en el monumento²⁷, que permiten pensar en una consecución de etapas

²⁷ En las tumbas tebanas pueden reconocerse tres niveles con funciones y significación particulares según Seyfried (1987: 219-222) que serán analizados más adelante.

descendentes hacia el seno de la roca con la cual el sepulcro termina integrándose a partir de la cámara funeraria.

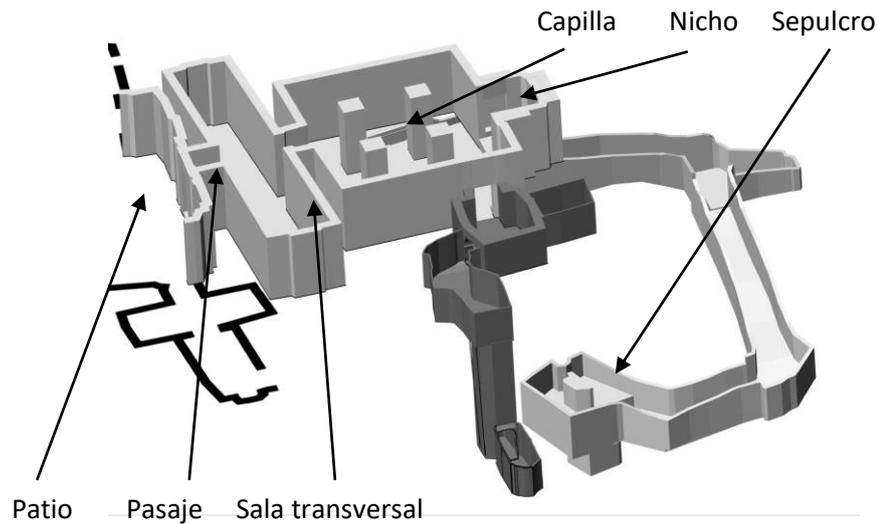


Fig. 3. Espacios y niveles de una tumba rupestre

Otro de los puntos de análisis que Ching propone se refiere a las características del espacio arquitectónico atendiendo a las propiedades de cerramiento; nos centramos en algunos de ellos como las aberturas, que por su tamaño y situación inciden en las características de la estancia en tres elementos:

- el grado de cerramiento que determina la forma del espacio;
- la luz en la iluminación de superficies y formas;
- las vistas que definen el foco central del espacio.

Asimismo, el autor enfatiza en los accesos porque ofrecen el punto de entrada, fijan los modelos de circulación y de uso, y establecen relaciones visuales con los espacios contiguos (Ching 1995: 175-177). En las tumbas tebanas, las aberturas y pasajes tanto externos como internos poseen un rol central en estas estructuras materiales ya que conectan los espacios contiguos, abren y cierran los espacios y determinan el grado de luminosidad del conjunto.

Como principios ordenadores, señala Ching que se pueden considerar seis: eje, simetría, jerarquía, ritmo/repetición, pauta y transformación (1995: 333). Entre ellos, en los monumentos egipcios se reconoce en primer término el eje longitudinal que atraviesa las estancias y organiza a sus lados los elementos. Esta situación se ejemplifica de manera especial en los templos y en las tumbas en asociación con las aberturas y pasajes antes mencionados, para potenciar el punto focal de visión, el recorrido por los espacios y la luminosidad. Asociado al eje longitudinal en primer lugar, pero también al transversal, reconocemos la simetría que hace posible la distribución de formas (pilares, pilastras, estatuas) y espacios (nichos, sub-sectores de las salas) con características

semejantes y en estrecha conexión con la idea de dualidad propia de la percepción del universo para el egipcio.

El reconocimiento de los diferentes espacios y sus cualidades materiales requiere además vincularlos en el conjunto. En este sentido, Ching ofrece diferentes modelos de relación espacial, entre los que se destacan el de continuidad y el de espacio en común, que se adapta a las tumbas tebanas, ya que permite una clara identificación de las estancias y responde a sus exigencias funcionales y simbólicas. En TT106 (Fig. 4a), por ejemplo, el patio y el primer pasaje están relacionados de manera continua por medio del plano vertical de la fachada con la abertura de ingreso, situación que se repite al interior de la sala transversal, al conectar y separar al mismo tiempo ambos sectores por medio de la hilera de pilares. Por su parte la modalidad de vinculación de espacios a través de otro de menores dimensiones se ejemplifica en la presencia de los pasajes que articulan las salas.

En el caso del templo de Khonsu erigido en Karnak (Fig. 4b) los pilonos operan como gran abertura de ingreso por la que se accede a un patio con pórticos dobles a ambos lados. Una rampa da acceso a una sala transversal con columnas, que a su vez se conecta con una segunda sala hipóstila por un pasaje central, pero también por una abertura más pequeña en el lado norte. La estancia continua, el santuario de la barca, presenta similares aberturas de comunicación entre ambas, que dan lugar a una vía de circulación secundaria. Este espacio, el santuario y el nicho, se conectan sucesivamente por pasajes. La primera y la segunda estancias presentan además una serie de aberturas que las vinculan con otras tantas capillas de culto dispuestas sobre sus lados.

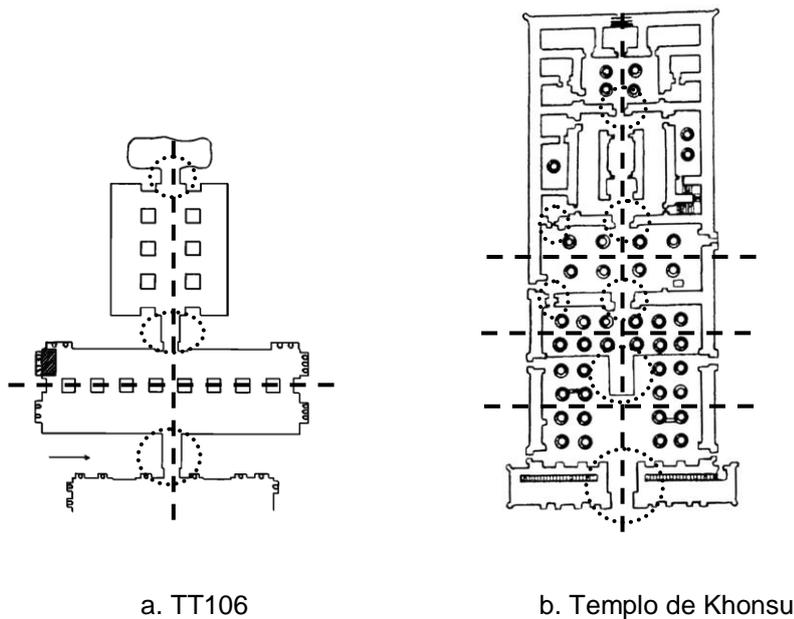


Fig. 4. Ejes longitudinal y transversales, simetría en componentes arquitectónicos y relevancia de pasajes y aberturas como conectores de estancias contiguas: a. en TT106; b. en el templo de Khonsu

Asociado a las relaciones entre los espacios interiores y las estructuras arquitectónicas, son de relevancia para nuestro estudio los modelos de circulación propuestos por Ching. Dicha

circulación es entendida como el hilo perceptivo que vincula las estancias de un edificio o que reúne cualquier conjunto de espacios interiores o exteriores (1995: 200-202). El autor presenta asimismo los componentes fundamentales del sistema de circulación, que influyen en la percepción de las formas y los espacios constructivos. En este sistema interactúan diferentes fases: aproximación (visión a distancia), acceso (desde el exterior al interior), configuración del recorrido (secuencia de espacios), relaciones recorridos-espacio (límites, nudos y finales del recorrido) y forma del espacio de circulación (pasillos, galerías, escaleras, ámbitos, etc.).

Cada uno de los componentes ofrece diversas modalidades que se constituyen en modelos aptos para ser aplicados tanto a las tumbas como a los templos egipcios para entender las relaciones entre las imágenes parietales (inscripciones y figuras) en los diferentes espacios. Ellas responden a la naturaleza ritual de la estructura en una micro-escala, como lo hacen a la vez respecto del espacio mayor de la necrópolis en el que interactúan, a través de la percepción y de las prácticas ceremoniales, las construcciones funerarias, los templos y los componentes geográficos con las acciones socio-religiosas llevadas a cabo en los entierros y durante las celebraciones que, en última instancia, son las que asignan una significación sacra al espacio tebano.

En el nivel de análisis micro, interesa además tomar en consideración los principios organizativos del programa que ornamenta las tumbas y los templos en cuanto a localización, composición, dirección y contenido de la evidencia figurativa y textual que conforma la decoración funeraria. Respecto de la gramática y la sintaxis de los monumentos, su análisis e interpretación, en este punto, es importante aclarar nuestra conceptualización del problema (Catania 2011: 41):

- que por criterio de composición entendemos la manera en que está organizada la escena y cuál es su soporte material, sea formando parte de una estela, pilar o pared, así como su disposición en registros o subregistros, y sus rasgos principales;
- que el criterio de direccionalidad marca la orientación principal de las acciones centrales y
- que el criterio de contenido se vincula con la temática global de la escena o el texto.

El abordaje integral del espacio y los rituales requiere también atender a la concepción simbólica del espacio funerario como articuladora de la significación social de ambos en el antiguo Egipto. Un primer elemento a considerar es la diferenciación existente entre el mundo de los vivos, ubicado en la ribera este del Nilo, y el mundo estrictamente funerario, en el lado oeste, que permite reconocer la importancia de río como eje articulador del espacio geográfico, que separa y comunica, y la simetría y dualidad de esferas simbólicas y de acción a partir del mismo. Esta disposición de los monumentos al este (templos de culto real y divino) y al oeste (la necrópolis con su compleja articulación de estructuras funerarias y de culto real y divino) tiene su fundamento en la concepción del viaje del Sol que integra el movimiento entre dos espacios y dos tiempos²⁸: la divinidad muere cada noche e ingresa al espacio del 'occidente' y renace diariamente en el 'oriente', movimiento

²⁸ Esta síntesis se sostiene a partir del estudio del *Amduat*, los himnos místicos, las adoraciones registradas en tumbas privadas así como la evidencia estrictamente figurativa presente en las tumbas privadas y en los conjuros del *Libro para salir al día* que permiten comprender la complejidad de las imágenes que componen el viaje solar y sus cambios en el período de análisis. Ver Catania 2011.

cíclico que efectiviza la idea de eternidad. Esta orientación solar²⁹ se reitera en la disposición y organización de los monumentos, en particular de las tumbas, que siguen una dirección este-oeste real o simbólica que rige también el movimiento de circulación al interior de ellos.

Como señalamos previamente, Seyfried (1987: 219-222) planteó que el complejo funerario de la tumba tebana estaba organizado en tres niveles a los que le correspondían funciones y significaciones, concepto que luego fue desarrollado por Assmann (2003):

- el nivel superior se expresa arquitectónicamente por medio de un nicho ubicado sobre la fachada con una estatua estelófora, una estructura con forma de capilla o una pirámide. La decoración de este nivel está relacionada con temas solares y como espacio ritual está directamente vinculado con la celebración del culto solar.
- el nivel medio comprende el patio y el interior de la tumba con sus salas y pasajes, e integra en su decoración temas de la vida terrenal, el culto y la vida luego de la muerte. La función de esta estructura está asociada a los rituales mortuorios y de adoración de las divinidades funerarias, y convierte a la tumba en monumento del difunto de carácter social³⁰.
- el nivel inferior corresponde a la infraestructura e incluye un complejo subterráneo con pozos, pasajes descendentes y sinuosos, ante-cámaras y cámaras para el sarcófago. La vida en el Más Allá es el tema de la decoración (en los casos en que está decorado) y su función tiene conexión con el mundo de Osiris y su culto, que convierte a este espacio en el lugar de descanso de la momia.

Centrándose en las escenas al interior de las tumbas -que corresponderían al nivel medio-, Hartwig sostiene que la continuidad del eje este-oeste constituye así una metáfora de la transición desde la vida (este) a la muerte (oeste) (2004: 16). De este modo, en el interior de la tumba la decoración de las salas más externas³¹ está dedicada en forma dominante a la vida terrena del difunto mientras que las salas y espacios más internos están relacionados con la transición y la vida en el Más Allá. En este sentido, la capilla funeraria de las tumbas privadas y el nicho para las estatuas son considerados espacios dedicados a la celebración del culto del *ka* del difunto.

Tomando como punto de partida ambas interpretaciones, nuestro abordaje desde la dimensión espacial y a partir de la aplicación del modelo de circulación descrito y los principios organizativos del programa decorativo ofrece una herramienta analítica que integra tanto los niveles horizontales como verticales de interpretación, así como significaciones más complejas en el interior

²⁹ Si bien considero que la orientación de los templos era definida por los puntos cardinales, estudios arqueoastronómicos recientes probaron que su alineamiento sería astronómico (Belmonte Avilés y Shaltout 2009: 75-88).

³⁰ La accesibilidad de algunas estancias interiores de las tumbas permiten entender que se registraran en sus muros textos destinados a ser leídos por "los vivos".

³¹ Como por ejemplo el vestíbulo, que correspondía con frecuencia a una sala transversal, aunque pudiera diferir en la forma.

de cada monumento, inmerso a su vez en un espacio funerario y ceremonial mayor: la necrópolis, que además forma parte esencial de la ciudad real de Tebas.

Pertenciente a la transición entre las dinastías XVIII y XIX, la tumba de Amenemope (TT41)³², constituye un ejemplo apropiado para dar cuenta del análisis que proponemos. Localizada en la colina de el-Khokha (en el área de la llamada “lower enclosure”), es un monumento de grandes dimensiones cuya complejidad arquitectónica y diversidad de su decoración justifican su elección como caso de estudio.

La aproximación al monumento implica un recorrido descendente, en correspondencia con la su ubicación en la zona baja de la colina, lo que le aporta cierto grado de ocultamiento. Esta situación se enfatiza en tanto el acceso al complejo se produce por medio de una abertura y una estrecha escalera descendente que conduce al patio, entendido como el primer espacio de la estructura. Dicha abertura de acceso marca el límite entre la zona exterior, profana, y el monumento propiamente dicho, sagrado.

Siguiendo la orientación real del hipogeo este-oeste como eje principal, la estructura se organiza a partir del patio, que es de grandes dimensiones y posee dos pórticos en sus lados norte y sur, con cinco pilares cada uno, que ejemplifican el principio de simetría no especular: los del sur son momiformes y con orientación de la figura hacia el eje, en tanto que los del norte son cuadrangulares. La pared sur del patio posee decoración, a diferencia de la norte. El plano vertical oeste se constituye como la fachada del monumento y a ambos lados de la abertura de la puerta se ubicaron una escena de adoración, una estela, una pilastra y una estela (lado sur), y una escena de adoración y una estela (lado norte) que muestran la simetría en dirección y contenido pero no de composición (Fig. 5).

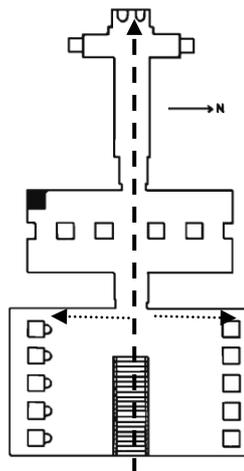


Fig. 5. TT41. Esquema de simetría y dualidad arquitectónica en toda la tumba; simetría de contenido y dirección en la fachada y circulación lineal a través de los espacios a partir del eje este-oeste

³² El monumento está fechado durante los reinados de Horemheb y Seti I y entre los títulos más sobresalientes su propietario posee los de escriba real y gran mayordomo de Amón en la Ciudad del Sur.

Aunque en esta tumba el patio se presenta como un espacio semi-cerrado³³, el ingreso de la luz solar se verifica en la iluminación de las paredes norte sur. Desde una perspectiva general, las estelas e inscripciones con los nombres y títulos del propietario y su esposa, que forman parte de la decoración habitual en las tumbas tebanas, muestran que el patio fue concebido como un espacio de acceso social y de identificación del propietario, así como de conexión con la esfera solar (en relación con la orientación este-oeste del monumento), por lo que se convierte en un área ritualmente significativa, que marcaba el límite entre la vida terrenal y la funeraria (Catania 2011: 100).

La puerta de acceso al interior del monumento establece, *a priori*, la configuración de un recorrido de tipo lineal que, en vinculación con los espacios, implica atravesarlos (primer pasaje, sala transversal, segundo pasaje, sala alargada) siguiendo el eje principal hasta alcanzar los nichos en el sector más occidental y recóndito (Fig. 5). Sin embargo, la consideración de la decoración, las formas de los espacios y sus niveles plantean, además, el desarrollo de otras modalidades en el circuito de circulación.

En el análisis estructural de la sala transversal, por una parte, el eje longitudinal permite establecer una simetría en los componentes arquitectónicos y la forma de los espacios. Por la otra, los cuatro pilares del vestíbulo conforman un eje transversal norte-sur que divide la sala en dos naves: una oriental y otra occidental. Las pilastras de las paredes norte y sur continúan la línea del eje transversal y acentúan la sectorización (Catania 2009).

El estudio del programa decorativo a partir de los principios organizativos mencionados permite proponer el siguiente esquema de síntesis para este espacio vestibular.

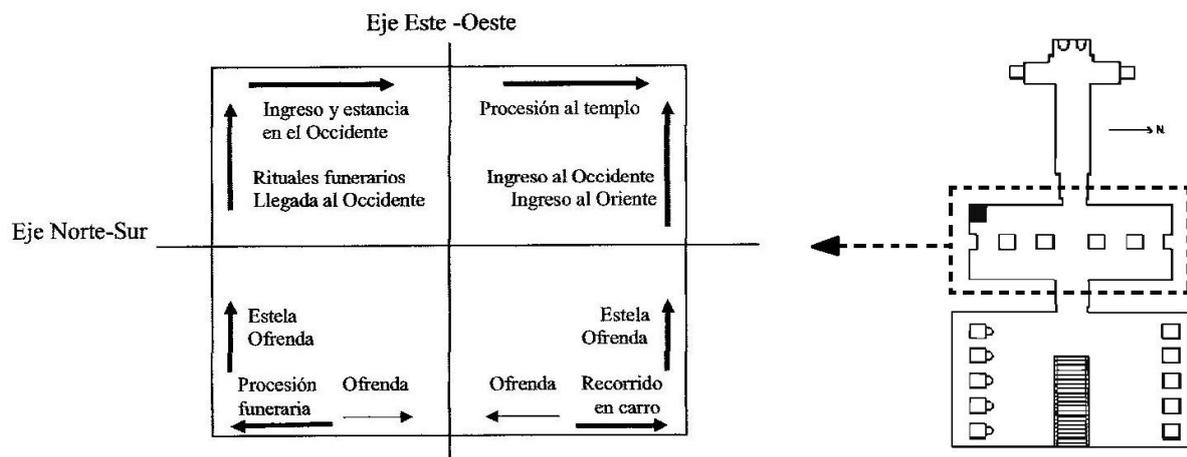


Fig. 6. TT41. Esquema de simetría en composición, dirección y contenido de la decoración de la sala transversal, y de circulación en TT41

El proceso de transfiguración ritual del difunto hacia la vida eterna que se producía en la tumba puede ser entendido atendiendo a este esquema de las escenas. El movimiento de

³³ En muchas otras tumbas el patio está abierto totalmente al aire libre y la luz.

circulación que puede reconocerse se inicia en pared este, lado sur, por medio de la procesión funeraria por agua y requiere atravesar el límite indicado por los pilares y la pilastra sur, que reúne los rituales en el jardín. En el sector occidental, el arribo al área de la necrópolis con la procesión funeraria por tierra y el ingreso a la tumba se registraron en la pared sur, como nexo hacia la estancia en el Bello Occidente. Esta temática se desarrolla ya en la pared oeste, en el lado sur y se continúa en la sala alargada.

Una tercera variante que, a modo de ejemplo, podemos señalar en esta tumba, deriva de la integración de los diferentes niveles espaciales del monumento. En el vértice que une las paredes sur y oeste de la sala se localiza el acceso que conduce, mediante un pasaje descendente, a la cámara funeraria, que es concebida materialmente como morada del cuerpo y simbólicamente como el espacio del Inframundo. El descenso hacia ese espacio subterráneo se corresponde y enfatiza con las escenas ubicadas en las paredes que forman ese vértice, que remiten: en la pared sur a la entrada de la momia del difunto a la tumba, su recepción por la diosa de Occidente y su ingreso en la montaña occidental, y en la pared oeste a la recepción del difunto y su esposa por la diosa árbol en el Más Allá. En la pared norte, sobre el sector oeste, se reitera el ingreso del difunto al Occidente y, de forma complementaria, la evocación del decurso solar mediante la elevación del sol al Oriente, proceso en el que participa el difunto. De esta manera, la modalidad de circulación ritual presenta una dirección vertical de descenso y ascenso (Fig. 7) que también está asociada a las respectivas fases nocturna y diurna del viaje solar.

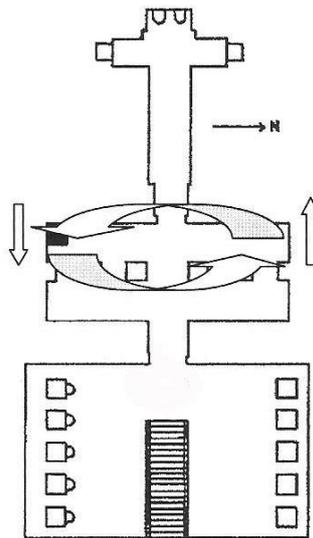


Fig. 7. Síntesis del movimiento vertical en TT41

Hartwig plantea que a través del nexo entre texto e imagen, y de sus propiedades mágicas y conmemorativas, la iconografía de las tumbas provee una ventana a lo que los egipcios valoraban en este mundo y lo que aseguraba su vida eterna en el siguiente (2004: 3). La autora sostiene que, mágicamente, la tumba era un vehículo para el renacimiento del propietario, la proyección de su identidad y la eficacia eterna del culto del difunto y, conmemorativamente, la tumba ofrecía un lugar

en el cual los vivientes podrían celebrar al propietario y perpetuar su memoria (Hartwig 2004: 37). En este sentido, consideramos que material y simbólicamente los monumentos funerarios egipcios constituyeron una especie de conjunto orgánico de conjuros mágicos necesarios para permitir la transfiguración del difunto y así su vida en el Más Allá. Esta concepción, que integra la dimensión espacial, enfatiza la idea de la tumba como un espacio sagrado, cuyos niveles y estancias estaban orgánicamente dispuestos de acuerdo con sus funciones religiosas. Si bien estas cambiaron con el tiempo y en sintonía con el proceso histórico, debieron garantizar siempre su fin último: el renacimiento eterno del difunto (Catania: 2011: 104).

En vinculación con lo precedente, el carácter conmemorativo de la tumba implica una relación con el entorno social y político, acción que se materializa en la integración de cada monumento funerario al marco espacial global de la necrópolis³⁴ tanto en su conexión espacial con otros monumentos como en su inclusión en los circuitos de circulación que las celebraciones rituales desarrollaban³⁵ y modificaban a lo largo del Reino Nuevo. Esta integración espacial a través del ritual da cuenta del entramado social, político y religioso que conecta a los funcionarios, la realeza y el mundo de los dioses.

El modelo de circulación en el nivel macro de la necrópolis tebana implica atender a un primer componente del sistema, que es la aproximación al área occidental (Fig. 8). Establecida geográficamente por su relación con respecto al río, que constituye un límite natural que la separa de Tebas oriental, y luego por una extensa zona de llanura fértil que permite arribar concretamente al área desértica y al macizo montañoso donde se configuraron los cementerios reales y de la elite, así como los sectores destinados a los templos de millones de años. La conjunción de los rasgos netamente geográficos que ocultan los sepulcros parece enfatizar la función de secretismo propia de los monumentos funerarios (Assmann 2004) en la síntesis con la cima más elevada de la montaña tebana, el pico de el-Kurn con los espacios construidos en las superficies más visibles y haciendo posible la función de culto en los templos, en tanto que las calles y vías procesionales de la necrópolis permitían la articulación ritual entre ellos.

El acceso a la necrópolis como totalidad no se presenta claramente delimitado, como en el caso de la arquitectura, pero las vías procesionales pueden constituirse como el medio que hace posible el ingreso al área al mismo tiempo que organizan el recorrido y, en los diferentes sectores de los cementerios de la elite (Dra Abu el-Naga, Deir el-Bahari, el-Assasif, el-Khokha, Sheikh Abd el-Qurna y Qurnet Murai) las calles conectan los monumentos funerarios privados³⁶. En cuanto a la

³⁴ En nuestra investigación hemos abordado la necrópolis de los nobles y sus relaciones con los templos reales de millones de años. La interpretación de las tumbas reales asume características especiales que hemos soslayado aquí, ya que su incorporación en nuestro análisis implicaría un abordaje de mayor amplitud y excede los objetivos que nos planteamos. No obstante, la teología que subyace en nuestro estudio tiene en cuenta el papel de la realeza en el mantenimiento y la dinamización de Tebas como un todo, dándole sentido en tanto ciudad real y escenario del fasto ceremonial conducido por el soberano.

³⁵ Al menos desde la dinastía XI, de acuerdo a la localización del complejo de Mentuhotep en Deir el-Bahari, pero tal vez desde fines del Reino Antiguo, dado que se descubrieron tumbas de la dinastía VI y del Primer Período Intermedio en la colina de el-Khokha y en el área norte de la necrópolis.

³⁶ Hasta la fecha nuestra investigación se enfocó de manera enfática en las tumbas de los funcionarios, por lo que la consideración de las necrópolis de la realeza (Valle de Reyes y Valle de Reinas) y de los artesanos (Deir

accesibilidad de los monumentos específicamente, su orientación respecto de las vías de circulación informa en primer término respecto de la interrelación que ritualmente se posibilitaba en el espacio macro de Tebas occidental³⁷.

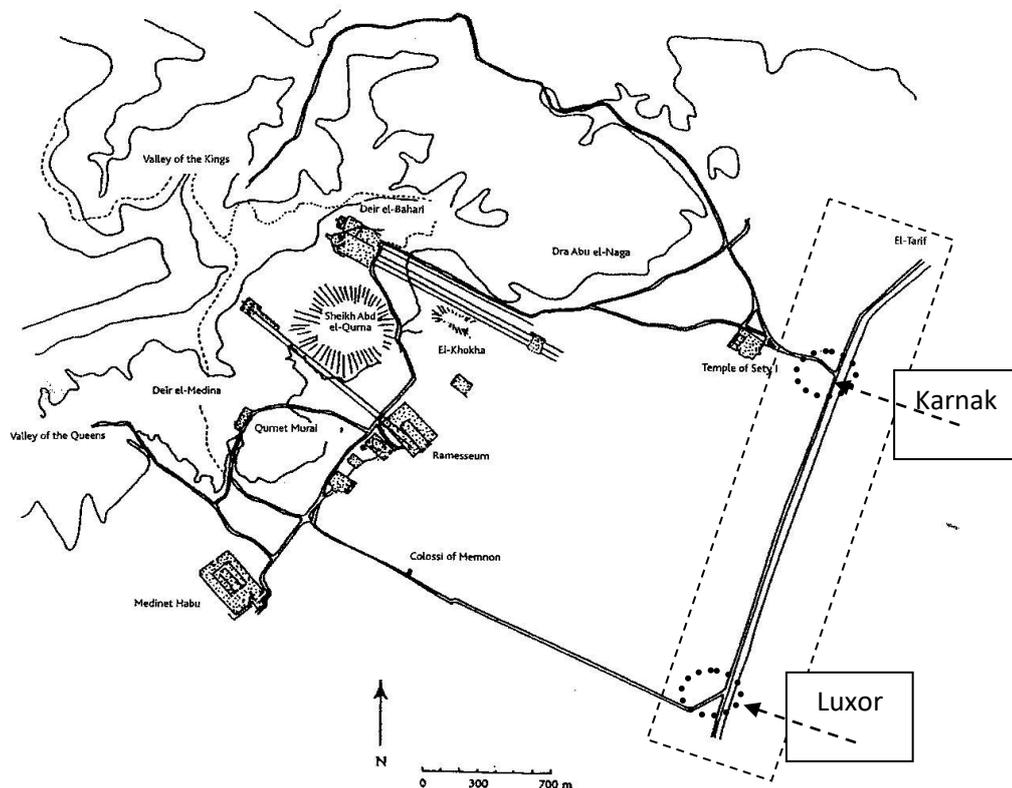


Fig. 8. Zona de aproximación y acceso a la necrópolis desde el Nilo

El estudio de las ciudades reales como unidades de significado fue abordado por O' Connor (1989) a partir de su interés por comprender el funcionamiento del palacio en el contexto urbano en el que se encontraba. En sus conclusiones establece que los palacios reales, igual que los templos, eran modelos del cosmos, de modo que pueden establecerse paralelos entre el faraón y los dioses en cuanto a su "autoridad cósmica", expresada en su rol ceremonial (O'Connor 1989: 86). En su análisis de los roles y funciones cumplidos por los diferentes tipos de palacios ofrece una interpretación en la que considera las ciudades de Amarna y Tebas, en la que señala la localización de los respectivos palacios y sus relaciones con las ceremonias llevadas a cabo en aquellas. O'Connor destaca que las interrelaciones entre la diversidad de palacios y templos entre sí, en el caso de Amarna permite dividir la ciudad en dos unidades: una sagrada (al sur) y otra secular (norte) en las que el rey cumple funciones diferentes. Así como este autor distingue allí dos zonas

el-Medina) es subsidiaria en nuestro análisis y se limita a la necesidad de incluirlas al menos en forma general para comprender el sistema ceremonial tebano.

³⁷ El abordaje específico del espacio de la necrópolis desde la perspectiva del paisaje es tratado más adelante, así como también las relaciones articuladas entre los monumentos ubicados en ambas márgenes del río.

de la ciudad que se ubican en la misma margen del río, la oriental, una segregación similar puede hacerse para Tebas, pero desarrollada sobre las dos riberas del río. Esta diferencia puede vincularse con la ubicación de las necrópolis en la oriental en Amarna y en la occidental en Tebas. Sin embargo, esa diferencia no obsta para que podemos reconocer otros aspectos compartidos por ambas como es el ocultamiento de las tumbas, que es mayor en las reales. Consideramos en consecuencia relevante analizar la accesibilidad de la necrópolis como totalidad.

Tebas occidental ofrece dos puntos de ingreso desde el este, representados por sendas vías procesionales: la del norte sería probablemente la más antigua, ya que une Karnak y Dra Abu el-Naga, donde se encontraron las ruinas del templo de Amenhotep I y Ahmes Nefertari y la del sur que une Luxor con Kom el-Hetam, donde Amenhotep III erigió su templo de millones de años. Los embarcaderos de la ribera occidental de esas rutas ceremoniales pueden considerarse los ingresos a ese macro-espacio.

En este punto, la variable temporal adquiere un peso fundamental para comprender las relaciones espaciales en tanto se trata de un proceso constructivo que genera modificaciones en ese paisaje y en el modelo de circulación, a partir de cambios ideológicos y socio-políticos.

Desde la perspectiva histórica y de acuerdo al principio de jerarquía, las tumbas de Amenhotep I y Ahmes Nefertari en Dra Abu en-Naga primero y las del Valle de Reyes después, marcan la pauta fundacional de la necrópolis como espacio funerario, pero materialmente conservan un rasgo de ocultamiento como garantía de preservación. El criterio de las dimensiones en la jerarquización, en el caso de los nobles pudo funcionar de forma parcial, ya que, desde la perspectiva de su visibilidad, muchas tumbas solo muestran el acceso, dejando oculta su estructura y dimensiones internas. Por su parte, en el entramado social el otorgamiento de una tumba de gran tamaño debió servir para establecer jerarquías al interior de la propia elite de funcionarios.

Siguiendo el criterio de las dimensiones y la localización, también los templos de millones de años pueden presentarse como espacios generadores de jerarquías y circuitos o recorridos ceremoniales con variantes temporales. En este sentido, la construcción del templo funerario de Hatshepsut en Deir el-Bahari, al lado del de Mentuhotep II (quien inicia el proceso de ocupación en la zona vinculada a la montaña primigenia y a la diosa Hathor) se constituye en parte central y espacio de culminación del circuito ritual durante la celebración de la Bella Fiesta del Valle. Por otra parte, numerosos templos reales se localizaron frente a las colinas de Qurnet Murai, el-Qurna y Dra Abu el-Naga y en Medinet Habu, es decir en el área limítrofe entre la llanura cultivable y el desierto. Manzi (2012: 645) plantea que esta distribución se ajustó a un patrón espacial lineal, posiblemente inducido por la búsqueda de panorámicas visuales con la vía procesional de la margen oriental y al cruce del Nilo en las celebraciones rituales.

Respecto de estas últimas, interesa señalar que la Fiesta del Valle se iniciaba en el gran templo de Amón de Karnak (lado oriental de Tebas), del cual partía la procesión con la imagen de Amón que era trasladada en barca por el río para llegar a la necrópolis donde comenzaba un corrido por la vía procesional que unía de forma casi lineal ambas riberas para visitar finalmente el templo de Hathor en Deir el-Bahari. A partir de las representaciones de la celebración en los templos y de la evidencia arqueológica, la modalidad de este recorrido se presenta lineal, pero en sus relaciones

con los espacios y monumentos adquiere dos formas de circulación: a través de espacios y entre espacios. Esto implica que, siguiendo el recorrido marcado por la vía procesional, en el primero de los casos se realizan estancias en algunos templos y en el segundo se conserva la integridad de cada uno de los monumentos (las tumbas), que se incorporan circunstancialmente -a partir de su localización- al trayecto cuyo destino final obligado es el santuario de Hathor en Deir el-Bahari (Fig. 9).

La construcción de uno de los templos de Tebas Occidental de Thutmose III precisamente entre los de Mentuhotep II y Hatshepsut así como la creciente ocupación y construcción de tumbas privadas en las colinas de Sheikh Abd el-Qurna, Dra Abu el-Naga, el-Khokha³⁸ y el-Assasif justificarían la relevancia de este circuito y la voluntad de los miembros de la elite de incorporarse al mismo.

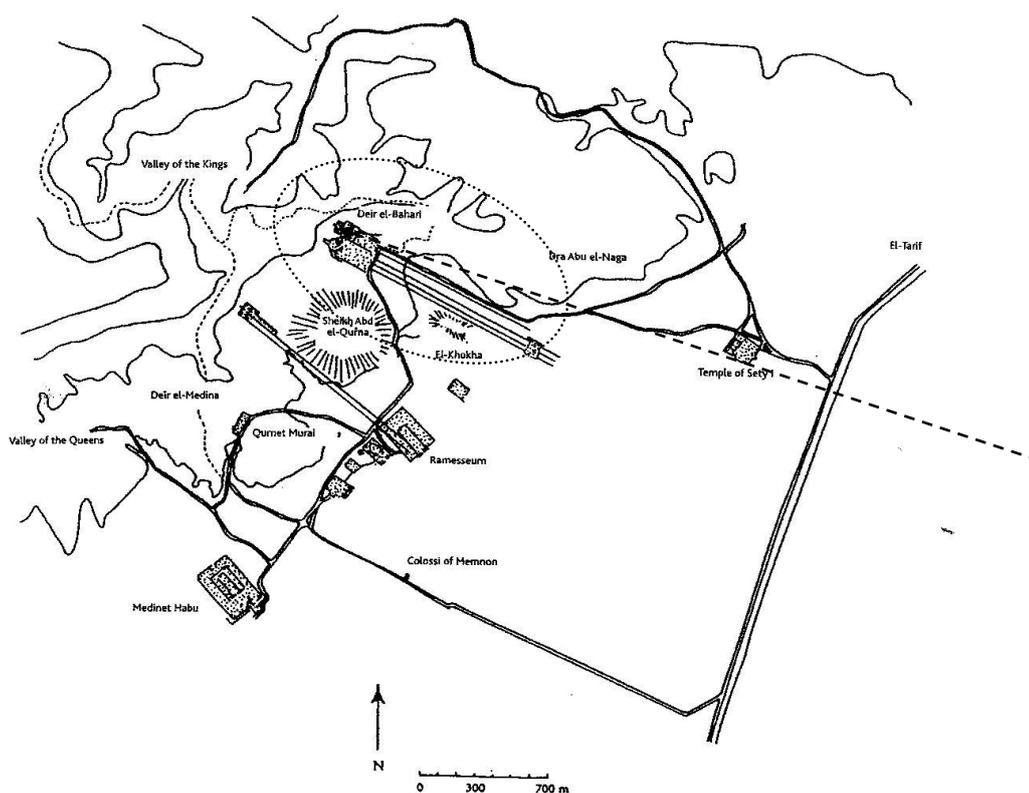


Fig. 9. Modalidad de circulación norte y zonas integradas

Otra modalidad de circulación (Fig. 10) integra una segunda vía localizada más al sur en paralelo al templo funerario de Amenhotep III que oficiaba como nexo entre ambas riberas y también integraba otras áreas de la necrópolis al bifurcarse hacia el norte siguiendo el borde entre la planicie y las colinas de Qurnet Murai y Sheikh Abd el-Qurna. En dicho circuito quedarían integradas las tumbas privadas de las mencionadas colinas así como los templos funerarios de Amenhotep III,

³⁸ Manzi sostiene que durante los reinados de Hatshepsut y hasta Thutmose IV la mayor obra constructiva se distribuye en esas áreas (2012: 651).

Thutmose III, Thutmose IV, Tutankhamón, Ay y Horemheb en la dinastía XVIII y los de Merenptah, Ramsés II, Ramsés III en época ramésida.

En síntesis, estos caminos procesionales conectaban los templos de ambas riberas del río, permitiendo el acceso de la estatua del dios tebano Amón -que salía de su templo principal en el este- a sus templos satélites de la necrópolis.

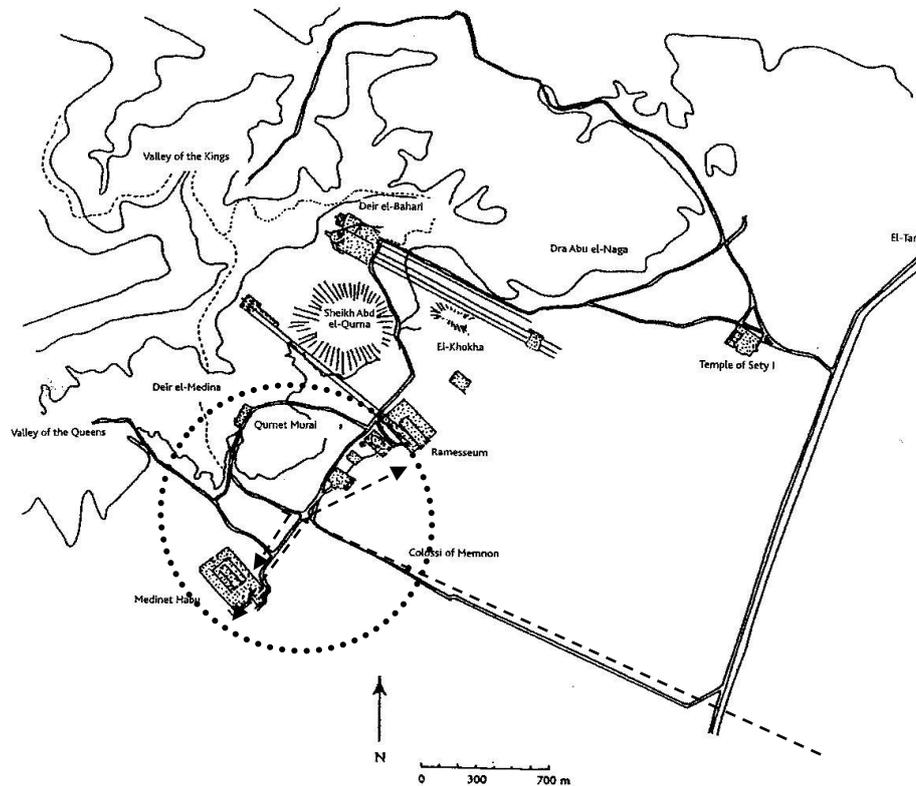


Fig. 10. Modalidad de circulación sur y zonas integradas.

Las modalidades de circulación aquí esbozadas constituyen solo algunos ejemplos de aplicación de los modelos de circulación al caso de la necrópolis tebana en sus dos niveles. Esta herramienta teórico-metodológica da cuenta de su utilidad para el estudio de caso de una tumba y su relación con el espacio mayor de la necrópolis por medio de su integración al circuito ritual, en el cual se conjugan los modelos de circulación a escala micro y los modelos de circulación a escala macro, expresión de la búsqueda de mantenimiento de los vínculos familiares, funcionariales y con los dioses. Esta temática será abordada en otro capítulo.

PARTE 2

Prácticas rituales y representación



Las prácticas rituales en la antigua Tebas occidental

La necrópolis y sus monumentos

El sistema ritual del occidente de Tebas estaba comprendido en la antigüedad por un conjunto de acciones individuales y colectivas que solo en parte requerían de su materialización efectiva, puesto que su principal componente se apoyaba en fórmulas mágicas y procedimientos inmatereales. Entre las primeras se encuentran la celebración de los ritos de enterramiento y entre las segundas los grandes festivales de la necrópolis. Ambas constituyeron prácticas que con frecuencia eran plasmadas en soportes tales como papiros, sarcófagos y paredes de estructuras mortuorias, en forma de conjuros, sentencias, instructivos y escenas que actuaban como sustento disponible para el difunto durante los procesos implícitos en su transfiguración y vida póstuma, y evocaban los rituales -efectiva o mágicamente ejecutados- renovándolos.

La dotación material del culto, identificada en las inscripciones por la fórmula de donación de ofrendas (*hetep di nesu*), estaba conformada en primer lugar por la propia estructura de la tumba, como parte de lo que los faraones “ofrecían” a los dioses³⁹. La riqueza de esa dotación pondría de relieve el estatus del beneficiario tanto en lo que respecta a las dimensiones del monumento y su equipamiento ritual, como a las escenas e inscripciones plasmadas en sus paredes. En consecuencia, esto permitiría en principio establecer diferencias sociales a partir del diseño arquitectónico y programa decorativo de las tumbas de los funcionarios.

Las variantes formales reconocidas en los monumentos de una misma necrópolis y bajo un mismo soberano muestran que, más que patrones fijos, hubo tendencias en el diseño de las estructuras arquitectónicas, aunque las diferencias en el diseño y su decoración justifica considerar que las connotaciones simbólicas específicas de cada sector podían garantizar su adecuada funcionalidad por medio de los distintos elementos que conforman sus plantas⁴⁰.

Es posible que las variaciones estructurales observadas en monumentos funerarios se expliquen en parte por la función de la tumba como contenedora de momias, en la opulencia de su propietario y la cantidad de individuos intervinientes en los ritos ejecutados durante el enterramiento y en el posterior mantenimiento del culto, como a cambios ideológicos verificados en diferentes reinados. Su adecuada interpretación, en consecuencia, puede dar indicios de la importancia del

³⁹ Desde el Reino Antiguo es bien conocida la donación de una tumba y su equipamiento por parte del rey a los funcionarios, que en el Reino Nuevo se constituye además como lugar de culto de los difuntos a los dioses funerarios (Assmann 2004).

⁴⁰ Kampp (1996, 11-41) identifica diez tipos que son representativos de la estructura arquitectónica, con cuyas variantes hacen un total de veinte (I; II a y b; III a y b; IV a y b; V a, b, c, d y e; VI a y b; VII a. y c; VIII; IX y X).

beneficiario dentro de la trama social y de los rituales ejecutados⁴¹, conjuntamente con la de los ajuares con que se dotaba a los difuntos.

Las prácticas mortuorias conforman sin duda una parte relevante de la ideología del estado, al mediatizar las relaciones entre las personas y los dioses, donde los templos y las vías procesionales habrían servido como los espacios en los que tal articulación se habría instrumentado (Cabrol 2001). Asimismo, la gradación e importancia de los cultos dedicados a diferentes divinidades funerarias estuvo en relación con la devoción de los faraones que los propiciaban -o denostaban- y con la protección que les otorgaban, que los hacía acreedores de donaciones y prestaciones que se vieron reflejadas en la epigrafía y en las estructuras, cuyos cambios pueden verificados en los registros arqueológico y epigráfico.

Así, el establecimiento de los trazados de los itinerarios llevados a cabo, por ejemplo en la Bella Fiesta del Valle y reconstruidos a partir de bases epigráficas en diferentes reinados, ofrece dificultades debido a que la información contenida en la iconográfica e inscripciones disponibles es parcial. No obstante, el paisaje ritual puede ser reconocido como construcción cultural propia de cada soberano, considerando los vestigios materiales que están representados por las tumbas de los funcionarios que los sirvieron y por los monumentos reales erigidos y/o reformados.

Los templos de millones de años del oeste de Tebas, eran parte de los complejos funerarios reales y cumplieron funciones económicas y administrativas, además de las del culto que le eran propias. Las tumbas privadas, por su parte, sirvieron a las prácticas rituales en sintonía con la religión oficial y su ideología. Pero dado que los márgenes de variación en el desarrollo de las prácticas mortuorias fueron escasos, tanto en lo que se refiere a los elementos intervinientes como a las acciones materiales o inmateriales, la tipología expresada por las plantas y los programas decorativos de las estructuras arquitectónicas contribuye a definir la cronología de los rasgos culturales distribuidos sobre el paisaje, en tanto que las fuentes documentales resultan altamente explícitas en lo que a prácticas rituales e ideología dominante se refiere. Sin embargo, pueden esperarse tanto adecuaciones introducidas *a posteriori* por distintos faraones como la modificación y/o destrucción de estructuras a causa del uso continuado de la necrópolis. Por este motivo proponemos aquí vincular la esfera discursiva con la material, con el fin de identificar perduraciones y cambios en las ideologías dominantes en los sucesivos reinados.

Con respecto a las esferas de poder actuantes en la organización y control de Tebas occidental, es preciso diferenciar las prerrogativas de algunos individuos, sustentadas en títulos de rango que se conservaban en el interior de diversos linajes, de aquellas adquiridas a través de los cargos ejercidos por los funcionarios. En cuanto a los del último tipo, los títulos que expresaban funciones específicas en algún sector del estado existieron con independencia de quienes los

⁴¹ Ejemplo de ello es el cambio atestiguado a mediados de la dinastía XVIII, con la sustitución del sistema de pozo vertical de acceso a la cámara funeraria, que se rellenaba y hacía inaccesible a la momia, por la introducción de un amplio corredor descendente hacia el sepulcro, que no se bloqueaba y que era apto para la reapertura de la tumba y la efectiva ejecución del culto funerario. Ambas formas se mantuvieron contemporáneamente y en TT49 los dos tipos están presentes. Eso significa que parte del culto funerario de Neferhotep continuó llevándose a cabo con la ejecución de ritos en la cámara funeraria, mientras que el sus padres, enterrados en sepulcros accesibles a través de un pozo vertical, se habría mantenido en el exterior y/o vestíbulo de la tumba.

ocuparon, aunque también se habría verificado una tendencia a mantenerlos en el seno del grupo parental. Pero además, en todos los casos la coyuntura política existente representó un límite, incluso para el propio poder faraónico, por lo que las manifestaciones de las decisiones tomadas por las clases gobernantes resultaron variables. Así se explican algunas de las diferencias observadas entre antecesores y sucesores en cuanto a las políticas de estado, la celebración de alianzas con la nobleza, las formas e intensidades de la “propaganda” de gobierno y el énfasis en el culto personal y el dedicado a diversas divinidades.

En esta dirección de interpretación debemos considerar la relación de los reyes con el dios Amón, Señor de Tebas, y con Hathor, Señora de la Necrópolis. En algunos momentos esos vínculos pueden ser fácilmente reconocidos a partir de la evidencia arqueológica, como por ejemplo durante los reinados de Hatshepsut y Thutmose III, de Amenhotep III y de Seti I. En el primer caso los documentos exaltan la estrecha relación entre la reina y el dios, y de esto da cuenta la erección de su templo de millones de años (*Dyeser-Dyeseru*) en Deir el-Bahari, en la margen occidental de Tebas y frente al gran templo de Amón en Karnak⁴². Entre otras, el templo de Hatshepsut contó con una capilla de culto dedicada a Hathor, que sirvió para definir la principal vía procesional recorrida en la Bella Fiesta del Valle. Thutmose III, por su parte, habría renovado esa concepción y si bien construyó su propio templo de millones de años en Sheikh Abd el-Qurna, su localización era próxima a la mencionada vía procesional y en su programa de construcciones erigió en Deir el-Bahari un nuevo santuario dedicado a la diosa de la necrópolis, asociado a su propio templo dedicado a Amón (*Dyeser Akhet*)⁴³.

A lo largo de las dinastías XVIII, XIX y XX, la celebración que involucraba a esos templos sirvió como eje del calendario litúrgico de Tebas, aunando los antiguos cultos dedicados a la diosa vaca, cuyo centro de culto era Deir el-Bahari, y la concepción de la montaña tebana como reservorio de vida latente que contenía a los difuntos como gran útero, y cuyo pico más alto (el-Qurn) tenía una forma piramidal⁴⁴ evocativa de la montaña primigenia a la vez que asociada al culto solar (Fig. 11).

En otro tipo de aproximación, las prácticas funerarias pueden ser analizadas tanto desde una perspectiva fisiográfica como simbólica. El paisaje tendría en el primer caso una connotación física, mientras que en el segundo se habría conformado por los usos y significados que le fueron otorgados a las geoformas mediante la disposición, mantenimiento y modificación de los rasgos arquitectónicos presentes en los monumentos y por la celebración de los ritos en relación a ellos (Manzi y Sánchez 2007; Manzi y Cerezo 2009; Manzi y Pereyra 2010).

Por último, la localización de las tumbas privadas y de los templos de millones de años se considera que fueron una materialización de ciertas representaciones mentales de las elites gobernantes egipcias. Asimismo, es un indicador de algunas de las formas de apropiación de este

⁴² Karnak se encuentra alineado directamente con Dra Abu el-Naga, donde se erigió el templo dedicado a Amenhotep I y Ahmes Nefertary.

⁴³ Dolinska destaca la relevancia de ambos en la celebración de la Fiesta del Valle y las funciones específicas de cada uno (1994). Debe señalarse además que su fundación es contemporánea con el comienzo de la destrucción de la memoria de su predecesora en Karnak (Lipinska 1977: 62).

⁴⁴ Las tumbas más antiguas, fechadas en el Reino Antiguo, se localizan en la colina de el-Khokha, un área cercana a Deir el-Bahari (Saleh 1977). En la campaña de 2016 la Misión Argentina en Luxor identificó una nueva tumba de ese período, accesible desde TT362, tumba excavada en el patio del complejo de Neferhotep.

espacio por parte de ciertos estamentos, del mismo modo que también lo son las frecuencias en que cada clase de monumento funerario está representado en la decoración de las construcciones privadas y reales, ya sea en forma figurativa o en las inscripciones.



Fig. 11. Vista del macizo tebano desde el acceso a Deir el-Bahari en el este

La representación de los monumentos en la iconografía y las inscripciones funerarias

Interesa considerar aquí las pinturas y relieves que registraron diversos monumentos de Tebas en las tumbas de los funcionarios del estado. Como componentes de la decoración parietal, su presencia revela diversas estrategias para recrear, a través de la articulación entre las escenas dispuestas sobre las paredes de las diversas estancias de las tumbas, realidades orientadas a celebrar la memoria del propietario y de su medio social, además de asegurar la proyección póstuma de su vida.

Las estructuras monumentales representadas en las tumbas privadas, tales como fachadas de tumbas, pirámides, estelas, templo de Karnak y templos de la Tebas occidental se justificarían sin duda por razones de orden social y de prestigio. Al respecto, las funciones cumplidas por sus propietarios en los servicios prestados al estado como funcionarios permiten explicar su registro en forma específica, porque a la vez remiten a las instituciones a las que estuvieron vinculados por su servicio y a su relevancia en la coyuntura histórica contemporánea⁴⁵.

Consideraciones previas

Es destacable que la selección de las escenas representadas ofrece algún grado de regularidad y estandarización temática en las composiciones, igual que la articulación espacial que rige su distribución en las diferentes estancias de las tumbas, que guarda estrecha relación con los rituales vinculados al culto funerario.

El análisis de las fórmulas plásticas adoptadas para evocar la temporalidad y la espacialidad en las escenas confirma su estrecha conexión con las prácticas llevadas a cabo en Tebas en ocasión de los enterramientos de los beneficiarios y sus parentelas. También se vincula con las grandes festividades del estado en las que la elite participaba, durante las cuales se ponían en juego las relaciones socio-políticas. De esta manera, los temas representados en las escenas y su

⁴⁵ No es aceptable la idea de una elección voluntaria individual de los temas que decorarían las tumbas por parte de sus propietarios. Por el contrario, debieron existir programas decorativos aptos para las diferentes clases de funcionarios (dependientes del templo o del palacio, por ejemplo), en los que se introducían variantes particulares de acuerdo a cada sujeto, teniendo en cuenta sus vínculos con la realeza y otros factores de poder social.

forma de tratamiento se revelan como parte de una construcción cultural, de un discurso elaborado como soporte de la memoria cultural de la época.

Desde los inicios de los estudios de Abi Warburg quedaron expuestos tanto la potencia de la iconografía como fuente para la interpretación de la vida social como la necesidad de articular en forma interdisciplinaria el análisis del arte y los estudios sociológicos e históricos (González García 1998). En el caso específico de la egiptología, en los albores de su conformación como ciencia, uno de sus pioneros reconoció el valor de las pinturas parietales de las tumbas tebanas como epítome de la vida cotidiana de los antiguos egipcios (Wilkinson 1837). Esta idea influyó hasta hace pocas décadas en la interpretación de la historia del Egipto faraónico y en la reconstrucción de su vida social y cultural. Así, las escenas representadas en los monumentos solo requerían ser identificadas para servir como fuente histórica.

Proponemos aquí una revisión de ese abordaje que se sustenta en lo inaceptable de una supuesta transparencia de las imágenes, que retratarían los usos y costumbres de la sociedad faraónica y que, en consecuencia, pueden considerarse como evidencia de aquellos. La reversión de esta premisa pudo llevarse a cabo, sobre todo, gracias a la renovación de la egiptología propuesta desde el análisis estructuralista del arte, la iconología y la semiótica de las imágenes. Los trabajos de Roland Tefnin sirvieron para demostrar el error subyacente a la concepción de las imágenes como semánticamente evidentes (Tefnin, 1979), además de poner de relieve su vinculación orgánica con las inscripciones parietales registradas y con la disposición de unas y otras en los monumentos (Tefnin, 1984; Pereyra 2010; Pereyra 2011). Desde una aproximación estructuralista, Tefnin probó el sentido simbólico enmascarado en las representaciones figurativas y puso de relieve los equívocos que se registraron en las interpretaciones históricas derivadas de “lecturas lineales” de las mismas (1979, 1981). Sus seguidores en esta línea de interpretación del arte y de la arquitectura egipcios dieron nueva orientación al abordaje de las escenas parietales y sus relaciones con los textos jeroglíficos, señalando el valor de los elementos discordantes en las composiciones (Angenot 2002) y enfatizando en la relevancia de la distribución espacial de la decoración en la estructura arquitectónica (van Esschez-Merchez 1992).

Las fórmulas de representación empleadas

El espacio tridimensional de la tumba, como estructura que se decora de forma coherente y armónica, constituía una suerte de interfase o espacio en el que se verificaron los rituales que aseguraban el cambio de condición del difunto al de transfigurado (*sakhu*) y para ello los monumentos fueron decorados de acuerdo a un programa que sostenía el sistema funerario, además de ser adecuado para graficar las prescripciones rituales a las que estaba subordinado. Si bien la selección de las escenas allí representadas ofrece algún grado de regularidad y estandarización temática, es igualmente destacable la articulación espacial de las composiciones, que rige su distribución en las diferentes estancias de las tumbas y guarda estrecha relación con las prácticas rituales vinculadas al culto funerario.

Un tema iconográfico al que se asoció este tipo de representación fue la procesión funeraria, que en ocasiones retrató el cruce del Nilo, el desplazamiento del cortejo en la necrópolis y los ritos realizados sobre la momia frente a la tumba.

La representación en las tumbas del trayecto que recorría el cortejo fúnebre se proponía mostrar el paso del mundo terrenal al mundo divino, junto con los ritos que tal transición requería: el paso del cadáver de la orilla oriental del Nilo a la occidental acompañado por su cortejo y equipamiento funerario, los ritos de purificación y momificación en la orilla occidental, el traslado del lugar de la momificación a la tumba y, finalmente, los ritos del patio / del jardín, que implicaban el ritual del *tekenu*, la solarización de la momia, la apertura de la boca, el corte de la pata delantera de la res, la presentación de ofrendas de alimentos, de libación y fumigación, y el ingreso de la momia a su morada de eternidad. Con criterios compartidos, los rituales asociados al enterramiento se registraron de manera similar en las viñetas correspondientes al conjuro 1 del Libro de los Muertos.

Las escenas fueron dispuestas como secuenciosa y ofrecen variantes en relación a los ritos que se representaron. No obstante la diversidad individual, el tema implicaba la simbólica ejecución completa de los ritos. Así por ejemplo, los de purificación de la momia y de apertura de la boca están registrados en la tumba de Nebamon e Ipuki (TT181) pero no en la de Neferhotep (TT49), en la que se retrataron la solarización de la momia y la fumigación. En ocasiones, se incluyeron además otros elementos como la estela erigida junto a la tumba, tal como ocurre en el caso de Roy (TT255) en su capilla (Fig. 12) y en la viñeta del conjuro 1 del papiro de Hunefer (BM 9901).



Fig. 12. TT255. Representación de la propia tumba de Roy.

En el desarrollo del tema en la tumba de Nebamón e Ipuki, la inscripción asociada refuerza el sentido de los ritos y explicita la ejecución de la apertura de la boca en la estatua:

Fórmula para la apertura de la boca en la primera celebración sobre la estatua, (su rostro está hacia el sur) y lectura en la ceremonia de entrar en la tumba [...] del viento norte, su rostro está hacia el sur. Una mortaja te envuelve. Tu frente es el frente de tu casa de oro (es decir, la cámara funeraria). (Davies, 1925: 46)

En TT49, las celebraciones llevadas a cabo durante los funerales se describieron en dos secuencias registradas en el vestíbulo. Las escenas de la procesión funeraria, se desarrollaron en el registro superior de la pared oriental. Las del lado norte muestran (de izquierda a derecha): el cruce del Nilo en las barcas, el arribo a la margen occidental del río y los ritos frente a la tumba (Fig. 20),

en tanto que las del lado sur retratan el traslado del sarcófago hasta la tumba, en la que Neferhotep es recibido por la diosa de Occidente (Fig. 13).

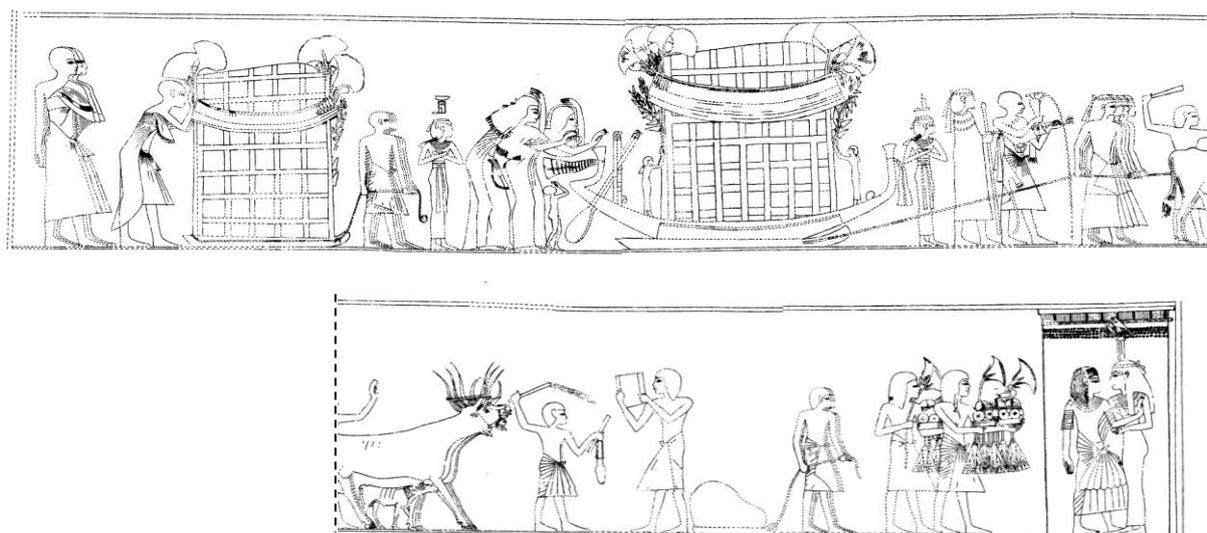


Fig. 13. TT49. Representación de la procesión terrestre y recepción de Neferhotep en la tumba

En ambas escenas la orientación de las figuras del registro es hacia el sur, en donde se ubicó el ingreso a la tumba. No obstante, la temporalidad que se expresa invierte el orden, ya que, atendiendo a la orientación de las escenas, el cruce del río se produjo antes que el desplazamiento del cortejo por tierra, que lo precede en la composición de las escenas del lado norte. De formasimilar, la expresión del tiempo de ejecución de los hechos también se reopresentó en las escenas del lado sur, en el que las figuras están igualmente orientadas hacia el sur y la llegada e ingreso de Neferhotep a la tumba se ubicó delante de grupo que arrastra el sarcófago y del tekenu.

El comienzo de los ritos de enterramiento y su culminación ocuparon los extremos de la pared indicando la unidad del proceso a través de su localización en el plano bidimensional. Asimismo, también se contempló el espacio tridimensional, ya que la orientación y dirección general de las escenas se corresponde con la ubicación de la estela falsa puerta en la pared sur del vestíbulo y el acceso a la cámara funeraria sobre ese mismo lado del monumento⁴⁶. En resumen, es posible reconocer que la organización de ambas secuencias expresa la idea general de movimiento de la procesión hacia el destino final de la momia de Neferhotep, la cámara funeraria, que muestra la sucesión de los acontecimientos en un espacio y tiempo “históricos”. El dinamismo de las escenas evocaba así desplazamiento del sol en su recorrido diario, siempre renovado de acuerdo al mito, al que el difunto aspiraba a sumarse (Pereyra 2012: 79-80).

Respecto de las restantes escenas de la pared, desde el punto de vista fáctico los episodios del registro superior que recién analizamos corresponden a un momento posterior a los que ilustran los registros medio e inferior del lado norte: la preparación del equipo funerario. Del lado sur las celebraciones del enterramiento en el patio de la tumba que se representaron en los registros medio

⁴⁶ Una situación equivalente se verifica en la tumba de Ramose (TT155).

e inferior remiten a una temporalidad que es posterior a las escenas del registro superior arriba descrito (Pereyra 2012: 80), pudiendo identificarse una distribución general de las escenas que sugiere una lectura que se inicia en el registro inferior del lado norte para seguir hacia el registro medio y el superior, siguiendo el registro superior del lado sur para continuar hacia el registro medio y el inferior, en los que se representaron los eventos del día de enterramiento, que evocan también el culto funerario posterior.

El repertorio de temas incluido en el programa decorativo de los monumentos se modificó durante el Reino Nuevo y después de Amarna se incorporaron escenas alusivas a la propia Tebas y su necrópolis. Se registraron diferentes templos, estelas funerarias y fachadas de monumentos mortuorios. En se contexto de cambios, mientras que la representación de la tumba está presente en diversos monumentos funerarios de funcionarios, la escena de la tumba de Ipuki y Nebamón y el papiro de Dyanefer constituyen dos de los escasos ejemplos en los que se representó la necrópolis a través de sus tumbas dispersas en el paisaje de la montaña tebana.

Estas tendencias iconográficas también se encuentran en las viñetas de los papiros funerarios. La ilustración asociada al conjuro 186 del papiro de Ani, por ejemplo, integra el diseño de la tumba excavada en la montaña, de la que asoma la diosa Hathor como vaca solar, representándose aquí el monumento mortuario de Ani de manera similar a la que se constata en la decoración parietal de otros monumentos, asociada a la procesión funeraria. En el papiro funerario de Dyanefer, en cambio, la necrópolis fue evocada a través de una dispersión de estelas en la montaña (Fig. 14), en un contexto figurativo similar al de Ani.



Fig. 14. Viñeta del conjuro 186 del papiro de Dyanefer

Otra variante se encuentra en TT19, donde la propia tumba de Amenmose y su estela funeraria fueron retratadas en relación con la procesión funeraria (Fig. 15), y su tratamiento es semejante en lo esencial al dado a la escena en los papiros. En su composición, el registro del espacio geográfico de la necrópolis se expresó por medio de la montaña tebana de la que surge la diosa que es su Señora, e integrado a la secuencia de los ritos de purificación y solarización de la momia realizados frente a la tumba y los de ofrenda dedicados a Hathor.

Esta sintética evocación del enterramiento y vida póstuma del difunto se corresponde con la distribución tridimensional que se dio al tema en TT49, en la que del lado norte del vestíbulo (pared este) fue representada la llegada a la tumba del cortejo fúnebre, y en la pared norte del nicho de las estatuas la ofrenda de la pareja de propietarios a la diosa de la necrópolis (Fig. 17).



Fig. 15. TT19. Representación de la tumba de Amenmose

En TT255, en cambio, se agregó la estela, erigida frente a tumba (Fig. 12). En la primera se detallaron las escenas representadas en la luneta y en el campo inferior, mientras que en el interior de la tumba se dispuso una escena de adoración a Osiris por el difunto, con lo que se yuxtapusieron diferentes temporalidades. En otros ejemplos, correspondientes a registros parietales de las tumbas tebanas, se encuentran notables variantes de detalle, que no analizamos porque se vinculan a una problemática diferente de la que aquí se plantea y porque no expresan modificaciones de su simbología más esencial.

Los casos en que hemos reconocido uno y otro tipo de representación son los que presentamos en los cuadros siguientes⁴⁷, en los que se incorporaron los datos que informan acerca de la posición social (títulos) del propietario del monumento y reinado en el que se decoró:

Tabla 1: Representación de tumbas y/o estelas funerarias en los monumentos mortuorios de la elite

TT n°	Funcionario	Títulos	Reinado	Necrópolis
181 (Vb)	Nebamón	Jefe de escultores del señor de las Dos Tierras	Amenhotep III / Amenhotep IV	el-Khokha
	Ipuky	Escultor del señor de las Dos Tierras		
41 (VIIa)	Amenemopet	Gran Mayordomo de Amón	Horemheb - Seti I	el-Khokha
255 (IIb)	Roy	Escriba real, supervisor de los dominios del rey y de Amón	Horemheb	Dra Abu el-Naga
159 (Vb)	Raia	Cuarto profeta de Amón	Comienzo Dinastía XIX	Dra Abu el-Naga
157 (VIIc)	Nebuenenef	Primer profeta de Amón	Ramsés II (1ª mitad)	Dra Abu el-Naga
289 (IX?)	Setau	Visir de Cush y Supervisor de las tierras del sur	Ramsés II	Dra Abu el-Naga
178 (Vb)	Nefrenpet, llamado Kenro	Escriba del tesoro en el dominio de Amón-ra	Ramsés II (2ª mitad)	el-Khokha
233 (IIb)	Saroy	Escriba de la mesa de ofrendas del Señor de las Dos Tierras	Fin Dinastía XIX	Dra Abu el-Naga
362 (Vb)	Paanemwaset	Sacerdote-wab de Amón	Dinastía XX	el-Khokha
277 (IIa)	Ameneminet	Padre divino de la casa de Amenhotep III	Dinastía XX	Qumet Murai
158 (Vb)	Tyanefer	Tercer profeta de Amón	Seti II / Tauseret - Ramsés III	Dra Abu el-Naga

□ dinastía XVIII

□ dinastías ramésidas (XIX y XX)

⁴⁷ Realizados en base a las publicaciones de Porter y Moss (1970 [1960]), Kampp (1996) y Schülter (2009), la tipología a continuación de la numeración de cada tumba es la de Kampp (1996: 13).

Tabla 2. Representación de templos y/o santuarios en los monumentos mortuorios de la elite

TT nº	Funcionario	Títulos	Reinado	Necrópolis
131 (Va)	Amenuser (o User)	Gobernador de la ciudad y Visir	Ahmose - Thutmose III	Sheikh Abd el-Quma
65 (VIIa)	Nebamon	Escriba de las cuentas reales, Supervisor del granero	Hatshepsut	Sheikh Abd el-Quma
	Imiseba (usurpador)	Jefe del altar, jefe de los escribas del templos del dominio de Amón	Ramsés IX	
110 (VIa)	Dyehuti	Copero real y Heraldo real	Hatshepsut y Thutmose III	Sheikh Abd el-Quma
87 (Vd)	Nakhtmin	Supervisor de los graneros del Alto y Bajo Egipto; Supervisor de los caballos del Señor de las Dos Tierras	Hatshepsut/Thutmose III	Sheikh Abd el-Quma
	NN (1º usurpador)		Thutmose IV a fin dinastía XVIII	
	Horemkhabit (2º usurpador)	Padre del dios	Época Baja	
96 (VIa)	Sennefer	Alcalde de la ciudad	Thutmose III / Amenhotep II	Sheikh Abd el-Quma
100 (Vb)	Rekhmira	Gobernador de la ciudad y visir	Thutmose III (2ª mitad) / Amenhotep II	Sheikh Abd el-Quma
93 (VIIb)	Qenamón	Mayordomo del rey	Amenhotep II	Sheikh Abd el-Quma
75 (Vb)	Amenhotep Sise	Segundo profeta de Amón	Amenhotep II a Thutmose IV	Sheikh Abd el-Quma
66 (Vb)	Hepu	Visir	Thutmose IV	Sheikh Abd el-Quma
90 (IIa)	Nebamón	Portaestandarte de la barca sagrada 'Amado de Amón', Capitán de las tropas de policía ene. Oeste de Tebas	Thutmose IV a Amenhotep III	Sheikh Abd el-Quma
147 (Va)	NN (nombre con Amón, destruido bajo Akhenatón)	Jefe de los maestros de ceremonias de Amón	Thutmose IV / Amenhotep III	Sheikh Abd el-Quma
253 (IIa)	Khenumme	Escriba, Contador del grano en el granero de Amón	Thutmose IV/ Amenhotep III	el-Khokha
334 (IIa)	NN	Jefe de los criadores de animales	Amenhotep III	Dra Abu el-Naga
55 (VIII)	Ramose	Visir y alcalde de la ciudad	Amenhotep III (2ª mitad) a Amenhotep IV	Sheikh Abd el-Quma
-162- (VIIb)	Parnefer / Wennefer	Primer sacerdote de Amón	Tutankhamón a Horemheb	Dra Abu el-Naga
49 (Vb)	Neferhotep	Grande de Amón, Supervisor de los rebaños de Amón	Ay	el-Khokha
41 (VIIa)	Amenemopet	Gran Mayordomo de Amón	Horemheb a Seti I	el-Khokha
284 (Vb)	NN	Sin datos	Dinastía XVIII / comienzo dinastía XIX a Ramsés II (2ª mitad)	Dra Abu el-Naga
	Pahemnetjer usurpador	Escriba de las ofrendas de todos los dioses	Fin dinastía XX	
51 (VIb)	Userhat, llamado Neferhabet	Primer profeta del ka real de Thutmose I	Ramsés I/Seti I	Sheikh Abd el-Quma
19 (Vb)	Amenmose	Primer profeta de Amenhotep del Patio	Ramsés I/Seti I a Ramsés II (1ª mitad)	Dra Abu el Naga
215 (Ib)	Amenemopet	Escriba real en el Lugar de la Verdad	Seti I/Ramsés II	Deir el Medina
106 (VIIc)	Paser	Gobernador de la ciudad y visir	Seti I/Ramsés II (2ª mitad)	el Khokha

217 (Va)	Ipuy	Escultor	Ramsés II	Deir el Medina
282 (Vb)	Mnunakht, o Nakht	Jefe de arqueros y Supervisor de las tierras del S	Ramsés II	Dra Abu en-Naga
2 (Va?)	Habekhenet	Servidor en el Lugar de la Verdad	Ramsés II	Deir el-Medina
31 (Vb)	Khonsu, llamado Ta	Primer profeta de Menkheperra (Thutmose III)	Ramsés II (2ª mitad?)	Sheikh Abd el-Quma
138 (Va)	Nedyemger	Supervisor del jardín en el Rameseun en el dominio de Amón	Ramsés II (2ª mitad)/ Dinastía XIX	Sheikh Abd el-Quma
16 (Vb)	Panesy	Profeta de Amenhotep del Patio	Ramsés II (2ª mitad) a Merenptah	Dra Abu el Naga
23 (Ve)	Tya (o Tyay)	Escriba real del despacho del Señor de las Dos Tierras	Merenptah	el-Khokha
208 (Va)	Roma	Padre divino de Amón Ra	Dinastía XIX/Dinastía XX	el Assasif
158 (Vb)	Tyanefer	Tercer profeta de Amón	Seti II/Tauseret a Ramsés III	Sheikh Abd el-Quma
68 (VIa)	Meryptah	Sin datos	Amenhotep III	Sheikh Abd el-Quma
	Paenkhemenu	Sacerdote-wab de Amón, y de Mut y de Asher	Dinastía XX (Ramsés III?)	
	Nespaneferhor y su hijo Horu	Jefe de los escribas del templo del dominio de Amón	Siamun a Psiusennes II	
134 (Vb)	Tyaunny, llamado Any	Profeta de Amenhotep, el que navega en el mar de Amón	Dinastía XX	Sheikh Abd el-Quma
135 (I)	Bakenamón	Sacerdote-wab enfrente de Amón	Dinastía XX	Sheikh Abd el-Quma
277 (IIa)	Amenemonet	Padre divino de la casa de Amenhotep III	Dinastía XX	Qumet Murai

□ dinastía XVIII

□ dinastías ramésidas (XIX y XX)

■ usurpado, sin evidencia

Las composiciones plásticas bidimensionales de las tumbas de la dinastía XVIII, que se desarrollaron en un mismo plano dentro del espacio de representación de la pared⁴⁸, se ajustaron a una fórmula de representación más conceptual que figurativa⁴⁹. Además, se articularon con las escenas que decoraban otras paredes y sectores de la estructura, a la vez que mantuvieron una notable correspondencia con el espacio geográfico y cultural que se proponían evocar. Esta característica ponía de manifiesto la necesidad de la elite de exhibir su pertenencia social, a la vez que atender a los requerimientos rituales e impone un replanteo de nuestras categorías analíticas y su aplicación.

Estas representaciones estaban interrelacionadas entre sí en el programa decorativo total del monumento que, aunque con frecuencia incompleto, se esperaba que lograran una síntesis “de vida” significativa y consecuente con el desempeño del propietario como funcionario.

Una secuencia espacial y temporal es sugerida por la organización de las escenas representadas a lo largo del lado norte de la capilla de Neferhotep, en la que se evocó la celebración de la Bella Fiesta del Valle.

⁴⁸ A diferencia de las de época ramésida, cuando el plano de representación supera la unidad de la pared y las escenas se extienden a la consecutiva (por ejemplo en TT41).

⁴⁹ Atento a que las expresiones plásticas egipcias no tenían intención de reflejar la realidad percibida sino que eran construcciones intelectuales que representaban los componentes del objeto representado.

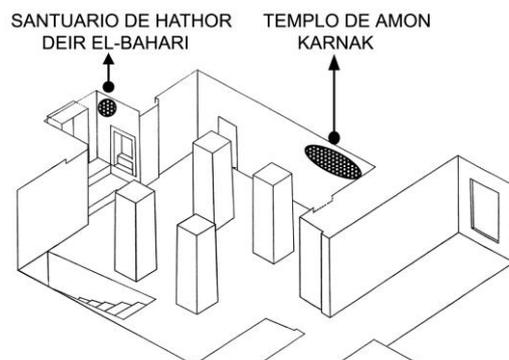


Fig. 16. TT49. Localización de las representaciones del santuario de Hathor y del gran templo de Amón en Karnak

La representación del gran templo de Amón en la pared norte de la capilla es vinculable al título de 'grande de Amón' del propietario de TT49 y da cuenta de una secuencia ritual desarrollada en el templo: en su interior un sacerdote entrega a Neferhotep el ramo de vida, que a su turno éste entrega a su esposa en el jardín del templo, frente al pílono (Fig. 17).

La disposición del templo de Amón propiamente dicho en el plano de la pared norte se completa con una serie de escenas que muestran la estructura productiva de la institución tanto en el lado oeste del registro superior como en los registros medio e inferior, en los que se presentaron actividades llevadas a cabo en sus dominios en un marco descriptivo asimismo del paisaje.

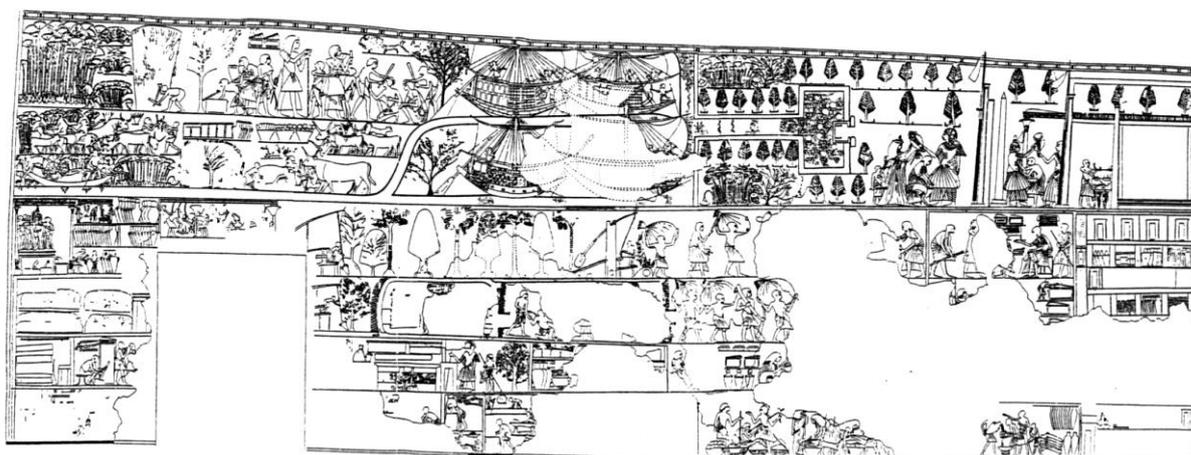


Fig. 17. TT49. Representación del gran templo de Amón de Karnak

La representación del santuario de Hathor en TT49 se ubicó en el lado norte del nicho para las estatuas, sobre las de una pareja no identificada (Fig. 18). La totalidad de las escenas dispuestas en ese plano aluden monóticamente a las ofrendas presentadas a los dioses, que se esperaba que revirtieran al propietario de la tumba y a los restantes difuntos, cuyas estatuas del ka ocupan los puntos focales del nicho: las arriba mencionadas en el lado norte, las de Neferhotep y su esposa Merytra en el centro, y las de los padres de Neferhotep en el lado sur.

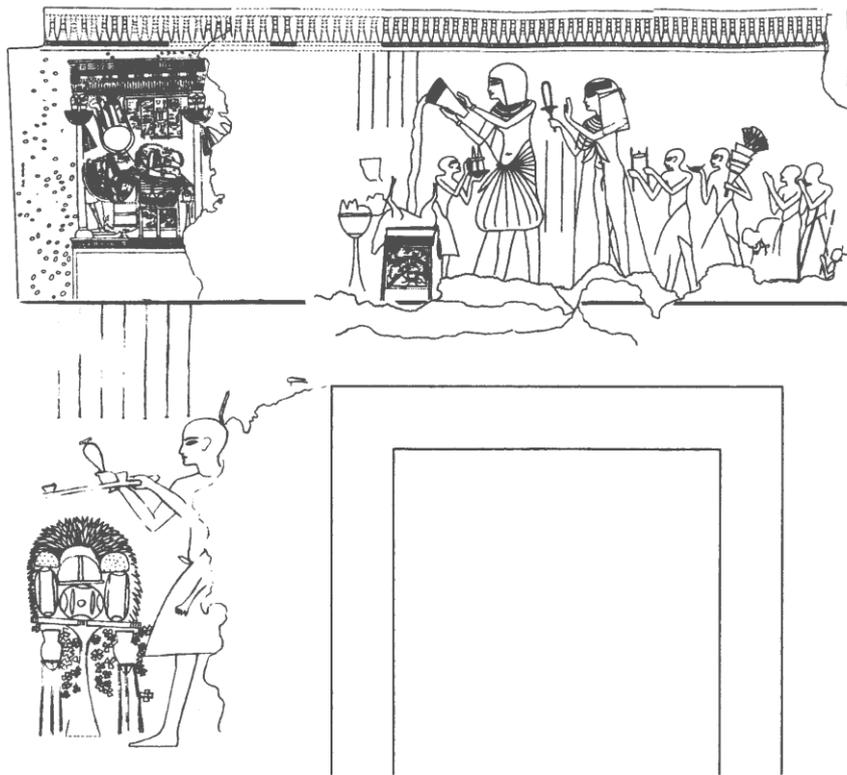


Fig. 18. TT49. Representación del santuario de Hathor de Deir el Bahari

La primera secuencia marca el inicio de un evento originado en el poder vitalizador de Amón-Ra; la segunda el final, en el seno de la montaña que conserva la vida, episodios que ocurren en ambas orillas del Nilo (Pereyra 2010 y 2012: 80-81).

La evocación de momentos políticos también estuvo presente en la decoración parietal de las tumbas de la elite tebana junto a otras expresiones de la temporalidad, como es la mítica, que se habría conjugado en las escenas arriba analizadas.

La representación de los elementos del paisaje

La arquitectura de los monumentos era evocativa de algunos elementos de la naturaleza. Los templos, por ejemplo, eran concebidos como verdaderos microcosmos (Moliner Polo 2000) y el diseño de sus espacios se correspondía con ello. Por ese motivo, la disposición de las hiladas de ladrillos de los muros externos adoptó un aspecto ondulante que permitía asociarlo a las aguas primigenias; la forma de los pílonos evocaba al horizonte de las montañas desde el cual sale o se pone el sol; las columnas de las salas hipóstilas, que fueron decoradas con capiteles papiroformes o lotiformes, replicaban la vegetación que surgía de la tierra negra cuando las aguas de la inundación retrocedían; y el área más recóndita del santuario, que albergaba el altar del dios, representaba la montaña primigenia en donde la deidad del templo llevaba a cabo el acto creador.

Al mismo tiempo, la arquitectura del templo se integraba al sentido solar de la dinámica cósmica, cuyo arquetipo estaba representado por el viaje del sol en la teología tebana (Assmann 1995). Los templos de millones de años de la ribera occidental y Karnak estaban alineados de este a oeste, manteniendo un eje central orientado en torno a los 90 grados con respecto al curso del Nilo. El último, en forma conjunta con sus repeticiones de la ribera occidental, representaba el recorrido del sol a lo largo del día (Strudwick y Strudwick 1999). Esa orientación estaba astronómicamente definida y hacía más consistente el simbolismo de cada templo⁵⁰.

Los cambios teológicos verificados en la dinastía XVIII y el período ramésida también fueron decisivos tanto en relación al diseño de los monumentos como a su localización, orientación y representación, dado que simbolizaban y atribuían significados al espacio geográfico en que estaban insertos. En particular la identificación de Osiris como un sol nocturno y contraparte de Ra, y la prominencia de Amón como divinidad estatal fueron elementos de la teología que condujeron a la búsqueda de formas expresivas de ese sistema ideológico, reformulado en la configuración de una geografía sagrada representada por los monumentos dispuestos en ambas orillas del Nilo. Consecuencia de ello, los templos de millones de años de la necrópolis fueron dedicados a Amón, además de atender al culto real como parte de los complejos funerarios de los faraones (Haeny 1997: 105).

En tal contexto, es posible vincular las geoformas naturales con la evidencia arqueológica y los registros históricos, e interpretarlos en función de las prácticas y las relaciones sociales. En el abordaje propuesto se evalúa en primera instancia la información contenida en registros epigráficos,

⁵⁰ Estudios específicos muestran que la localización y orientación espacial de los templos se hicieron a partir de un conjunto de observaciones astronómicas (Belmonte y Shaltout 2009; Belmonte, Shaltout y Fekri 2009).

que en muchos casos resultan muy precisos en cuanto a las situaciones que describen, aunque no lo sean para contrastar positivamente la totalidad de los datos que proveen. Ellos constituyen un medio para indagar y avanzar en el conocimiento de acciones que eran realizadas de modo habitual por los individuos, lo que las convierte en su mayor parte en hechos no conscientes y cuyos márgenes de variación en el comportamiento fue dictado por pautas oficiales, *i.e.* ideología.

Por otra parte, existe todo un conjunto de acciones que no habrían generado depositación de materiales, aunque fueron indispensables en las prácticas religiosas. Entre ellas se encuentra la gestualidad contenida en el discurso en sentido amplio, entendiendo como tal la participación directa de la elite, lo que implicaba la observación participante de los asistentes, dado que sin 'público' la celebración de rituales que afianzaban ideologías oficiales o de dominación no tenían razón de ser⁵¹. Esto habría contribuido a establecer la ubicación de las tumbas en relación a las geofomas más destacadas del entorno, a los ritos y a las necesidades derivadas de las jerarquías sociales.

En los casos en que se representaron las fachadas de las tumbas, estas fueron evocativas del ingreso a una nueva forma de vida, que se desarrollaría en el interior de la estructura: el 'tiempo de vida' del sujeto había concluido y se iniciaba 'otro tiempo'; a la duración de la vida física sucedía así la renovada por los ritos que actualizaban el mito por la eternidad. Para el cumplimiento de sus funciones de preservación y de memoria, las estructuras mortuorias contemplaron un espacio abierto o patio, a veces precedidos por un pílono con una carga simbólica similar a los de los templos de Tebas occidental⁵², que terminaba en una fachada. Esta integraba al monumento con la montaña en que había sido excavado, a la vez que lo vinculaba con el mundo social, en tanto que la estela falsa puerta funcionaba como el verdadero umbral para el difunto transfigurado⁵³. La tumba-excavada en la montaña remataba en muchos casos en una pirámide construida sobre cada sepulcro individual, que reiteraba el simbolismo de la cima de el-Qurn en la que culminaba el macizo montañoso.

También el proceso de construcción de templos de millones de años propiamente dichos puede ser comprendido en los términos de un programa de dotación simbólica y práctica del paisaje. En este sentido, el paisaje se convierte en funcional, al disponer estructuras que resaltaban, se homologaban u obliteraban la memoria de ciertas deidades y faraones anteriores, a la vez que esos mismos lugares eran centros de actividad económica, administrativa y religiosa.

Por su parte, los distintos rasgos naturales del paisaje habrían facilitado algunas acciones, tales como el establecimiento de contactos visuales, indispensables en algunos momentos de la práctica ritual, mientras que otros habrían sido dotados de connotaciones míticas que trascendían la creación humana y se convertían en elementos con poder en sí mismos. Este habría sido, precisamente, el caso de las formas piramidales. En forma subsidiaria, los resaltes topográficos contribuyeron a articular la circulación durante las celebraciones rituales.

⁵¹ La vinculación entre ese requerimiento político habría tenido relevancia en la asignación de espacios para localizar los monumentos mortuorios de los funcionarios de acuerdo a su rango, como veremos más adelante.

⁵² Un interesante ejemplo de este simbolismo se reconoce en la entrada del wadi real en Amarna, que la cadena montañosa semeja el jeroglífico  Axt, "horizonte".

⁵³ Con frecuencia localizado en el vestíbulo de las tumbas de la dinastía XVIII en la pared S.

En consecuencia, la excavación de tumbas rupestres y el emplazamiento sobre la superficie del terreno de rasgos arquitectónicos, no solo tuvieron una función práctica sino que también expresaron creencias. Ellos revelan la persistencia de algunas tradiciones, como por ejemplo el uso de las columnas, que representaban recursos arquitectónicos arcaicos, propios de los templos construidos con elementos vegetales (Strudwick y Strudwick 1999), aún cuando su carga simbólica fuera renovada a través de la introducción de formas que mostraban su adhesión a los elementos del paisaje, como los capiteles papiroformes y lotiformes. De igual modo, los materiales empleados para su construcción tenían valor evocativo y en múltiples ocasiones sugerían vínculos con otros paisajes, como la Nubia o el Punt⁵⁴, preservando la memoria cultural del grupo a través de las inscripciones que contenían y que los relacionaba con esos espacios alegóricos.

La intervención de la monarquía en la dinamización del espacio tebano es evidente desde comienzos del Reino Medio y en el reinado de Hatshepsut fue intensamente renovada con la celebración de la Bella Fiesta del Valle. El evento exaltó la figura de la reina en congruencia con el respaldo dado a la realeza por el clero de Amón, proyectándola sobre el destino póstumo de la elite. Los epítetos adoptados por Hatshepsut y el repertorio temático con el que decoró su templo de millones de años reconocen una notable renovación de la fraseología, lo mismo que su discurso iconográfico⁵⁵ que daba énfasis a su estrecha y exacerbada relación con el dios de Karnak. Con su reinado se produce un relevante cambio en las relaciones entre la monarquía y los grupos de poder asociados a Amón, en la que estos se constituyen en el elemento dominante. La historia posterior de la dinastía intentará equilibrar e incluso revertir esos términos, y el desarrollo de la teología da cuenta de tal proceso, conjuntamente con las evidencias que se documentaron en la necrópolis⁵⁶.

Los cambios introducidos por Thutmose III en los rituales de Tebas occidental pueden explicarse a partir de la última parte de su reinado como autócrata y el comienzo de la persecución de la memoria de Hatshepsut⁵⁷. Otros momentos de notable inflexión en la liturgia que las fuentes arqueológicas y epigráficas de Tebas atestiguan fueron los reinados de Amenhotep III y su hijo Amenhotep IV, los posteriores a la reforma religiosa de Amarna (reinados de Tutankhamón, Ay y Horemheb) y el de Seti I. En el primer caso se habrían introducido algunos cultos menfitas y desplazado el eje de la celebración de la Bella Fiesta del Valle hacia el santuario de Hathor que el propio Thutmose III levantó en Deir el-Bahari, asociado a su templo. Los intensos cambios verificados en la iconografía funeraria en particular y las referencias a la Bella Fiesta del Valle en los monumentos funerarios de los funcionarios se presentan asociados en cada reinado a la exaltación de los soberanos reinantes y sus ancestros y a sus vínculos con Amón, divinidad que era su protagonista, y con la diosa de la necrópolis.

⁵⁴ Tanto la Nubia como el Punt eran lugares de aprovisionamiento de productos suntuarios y asociados a escenarios tanto míticos como reales.

⁵⁵ El oráculo por el que se expresa el destino de Hatshepsut a realeza y el desarrollo del tema de la teogamia son destacables, lo mismo que la decoración de la tercera terraza de su templo de Deir el-Bahari con registros de las fiestas Opet y del Valle que daban cuenta en la necrópolis de las grandes celebraciones que le conducía para honra de Amón.

⁵⁶ Así pueden interpretarse la introducción de nuevos cultos en la necrópolis, en particular de divinidades menfitas, los cambios en la posición de las mujeres reales y los inicios de la expansión territorial a partir de Thutmose III.

⁵⁷ A causa de las disputas planteadas en torno a la sucesión de Thutmose III, muy probablemente.

La evidencia arqueológica muestra que la erección del templo de millones de años de Seti I en la proximidad de la vía procesional que unía los santuarios de Karnak y Deir el-Bahari se propuso retomar la tradición del período de Hatshepsut y Thutmose III y renovar el recorrido que debía hacer la estatua de Amón en la celebración de la Bella Fiesta del Valle. La localización de ese templo implicaría una detención del dios en él, como nueva forma de exaltar la figura real en la ejecución de la principal celebración estatal que implicaba los destinos póstumos de los funcionarios.

Circuitos y trayectos en la epigrafía funeraria privada

La concepción de la antigua Tebas y en particular de la necrópolis en el área occidental como un espacio sagrado -planteada en diversos capítulos de este libro- se sustentó en los fundamentos míticos asignados a la montaña occidental en primer lugar. Pero esos significados se completaron a partir de las prácticas sociales desarrolladas en ella, que operaron como integradoras de su totalidad. Por esto, abordamos los rituales registrados en el programa decorativo de las tumbas privadas como expresión de la vinculación entre estos monumentos y el espacio funerario como conjunto unitario y ubicado en contraposición con el área oriental de la ciudad.

Así como los principios solares constituyen uno de los fundamentos para entender la disposición espacial del mundo funerario tebano en la ribera occidental del Nilo y la organización y distribución de las estancias y componentes arquitectónicos en el interior de una tumba, nos interesa reconocer los rasgos solares subyacentes en dos series de prácticas culturales: los ritos de enterramiento -asociados a la procesión funeraria- y la celebración de la Fiesta del Valle. Para ello cabe recordar que, entre las variadas funciones que se han atribuido a las tumbas⁵⁸, el posibilitar el renacimiento del difunto y preservar su memoria durante generaciones fundamentaron la elección de ambos tipos de rituales, y en nuestra opinión cada uno de ellos garantiza la consecución de aquellas funciones respectivamente.

Dado que el objeto de estudio son los rituales, las siguientes conceptualizaciones serán las que guíen nuestro trabajo. Los ritos fueron revelados por los dioses -o los antepasados- y cada vez que se repite una acción ritual -o un acto significativo- se imita el gesto arquetípico que tuvo lugar en el origen de los tiempos, es decir en un tiempo mítico (Eliade 1979: 351). Entendemos así que el rito actualiza constantemente el acontecimiento mítico, lo hace presente y produce “recortes” en el tiempo para instaurar un tiempo y un espacio sagrados. En este sentido, adherimos también a la propuesta de Tefnin (1991) quien plantea que la interpretación del registro epigráfico presente en una tumba está sometida a imperativos lógicos del mismo orden que los que rigen los mecanismos rituales.

El estudio e interpretación de ambos rituales en las tumbas privadas datadas en la transición entre la dinastía XVIII y la XIX se llevan a cabo a partir de la aplicación del modelo de

⁵⁸ Assmann planteó que la típica tumba en forma de “T” invertida posee las funciones de culto, pasaje, memoria y sacralidad, a las que se incorpora la función de templo en el período posterior a Amarna (2003: 48-50).

circulación en sus diferentes modalidades⁵⁹ tanto en el interior de la estructura de la tumba para distinguir los principios organizativos, las relaciones y el simbolismo de las escenas como en el espacio macro de la necrópolis.

El enterramiento como circuito ritual

La muerte en el antiguo Egipto significó la detención de la vida, de las funciones y capacidades físicas del individuo y por lo tanto la separación y aislamiento respecto del mundo terrenal⁶⁰. La evidencia epigráfica de numerosas tumbas tebanas da cuenta de esta situación irremediable y el quiebre que produce la muerte⁶¹. Incluso, la tensión emocional que transmiten muchas de las escenas por las lamentaciones y la tristeza desgarradora ante la pérdida abala el planteo de Barthelmess (1992: 24) sobre el realismo que nutre el viaje al Occidente en la segunda mitad de la dinastía XVIII. La decoración parietal comprende el cruce en barca a través del río, trayecto que marca en el nivel macro tanto espacial como simbólicamente el abandono del lado este y la aproximación al área de la necrópolis.

En la tumba de Amenemope (TT41) en particular, ese movimiento de dirección este-oeste se documenta (Fig. 19), una vez atravesado el patio y el primer pasaje, en el registro inferior del sector más interno de la pared oriental, lado sur, de la sala transversal con escenas que forman parte de la procesión funeraria⁶².

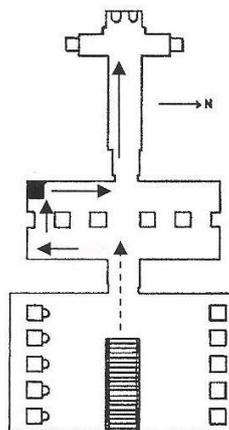


Fig. 19. TT41. Movimiento de circulación este-oeste asociado a los rituales de enterramiento

⁵⁹ Los elementos que componen el sistema de circulación y sus modalidades fueron analizados antes, en el Capítulo 3.

⁶⁰ Assmann (2005) analiza el desmembramiento físico y el aislamiento como dos de las imágenes de la muerte.

⁶¹ Algunos ejemplos de tumbas que registran escenas semejantes son: TT181, TT55, TT275, TT49, TT254 y TT50.

⁶² El desarrollo de estas escenas de procesión es dominante en TT41. Las tres versiones de los ritos funerarios no se duplican sino se complementan y se localizaron todas en el lado sur de la tumba (Assmann 1991: 190-191). Los motivos del desembarco en Occidente, el cortejo funerario, el traslado del ajuar y el sarcófago también se desarrollaron en la pared sur del patio.

Este trayecto por agua de la procesión comprende el traslado del sarcófago del difunto en la barca divina hacia la ribera oeste donde se pueden distinguir las tiendas que resguardan el ajuar y las ofrendas. A pesar del deterioro de la escena, la barca *neshmet* permite plantear la identificación del difunto con Osiris y también con el Sol que, en virtud de la recurrencia de los motivos en las tumbas contemporáneas, muestran el inicio del proceso de transición del este al oeste en dos niveles: en el primero y vinculado al mito osiriano con el acompañamiento del cortejo fúnebre como parte de la celebración de los ritos funerarios del difunto y en el segundo, asociado al viaje solar, con el pasaje del sol hacia el horizonte occidental en el atardecer, momento que marca la finalización del día y comienzo de la noche. En continuidad con el desembarco, en los dos registros superiores se desarrolla el trayecto por tierra de la procesión, representado por el transporte del ajuar funerario, del sarcófago y de los vasos canopes, y el cortejo fúnebre en el cual se distinguen las plañideras, motivos que configuran espacialmente la llegada a la zona occidental.

El trayecto por agua y el desembarco, documentados en los registros medio y superior de la pared oriental, lado norte, de la sala transversal de la tumba de Neferhotep (TT49), están mejor conservados, por lo que presentamos aquí la evidencia de este monumento.

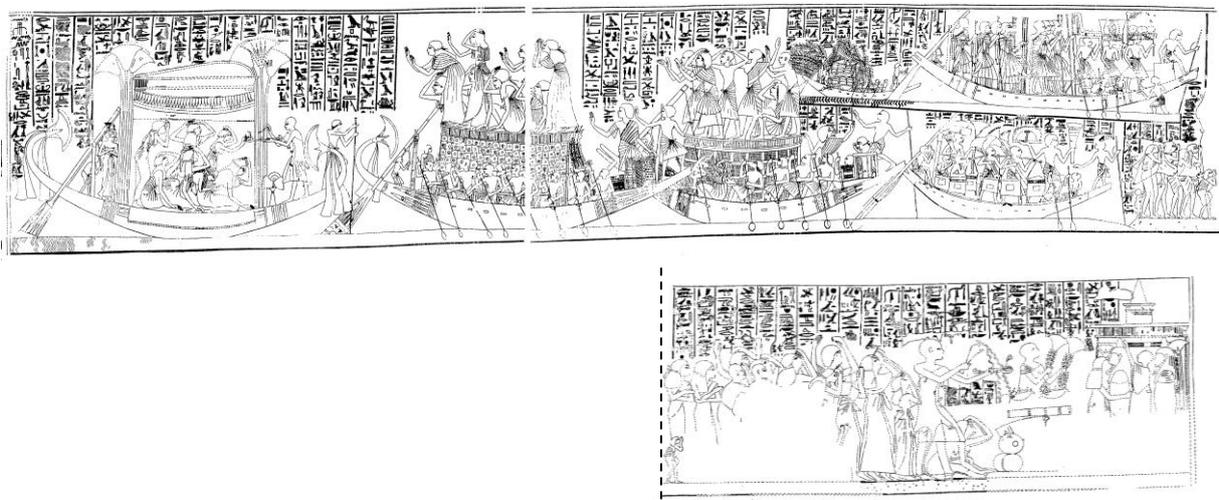


Fig. 20. TT49. Cruce del Nilo y llegada a la tumba

El movimiento de circulación en la sala transversal de TT41 continúa en la pilastra sur, cuya secuencia de motivos comprende la realización tanto de los rituales de embalsamamiento y de preparación del cuerpo del difunto como los de purificación en el jardín, instancia previa al arribo a la tumba. El análisis pormenorizado de estos motivos en relación con el programa decorativo general de la sala y su disposición en la pilastra que, como componente arquitectónico conforma con los otros pilares un límite permeable a la luz y la circulación, nos permite plantear las siguientes asociaciones: la reunión y preservación mágica del cuerpo garantizan al difunto una primera transfiguración física e individual hacia la nueva vida en vinculación con el dios Osiris, quien consigue superar el desmembramiento que implica la muerte gracias a la acción de Isis y Neftis. Esta identificación se enfatiza con la presencia del viaje en barcas, que por su evocación del

movimiento de izquierda-derecha remite a la partida y llegada a tierra y se conecta también con el peregrinaje ritual a Abidos⁶³. Por último, el arrastre de las estatuas del difunto en trineo sintetiza, en el soporte material de la pilastra, el viaje transicional del difunto del este al oeste y del arribo a la necrópolis en correspondencia con el arrastre de la barca del sol al llegar a Occidente durante las primeras horas de la noche (Catania 2011: 303).

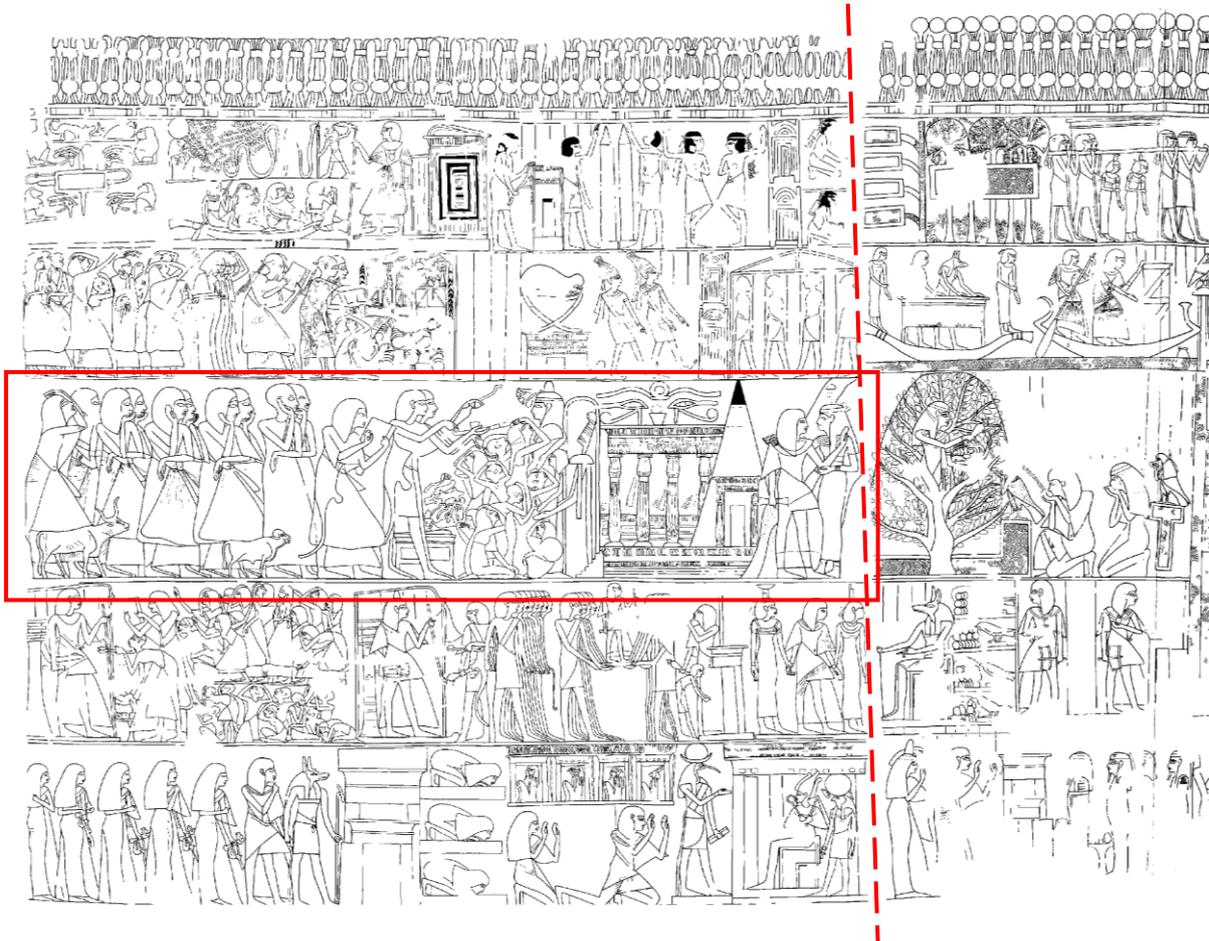


Fig. 21. TT41. Aproximación a la tumba, ritos sobre la momia e ingreso al "Occidente"

Atravesados los pilares, el recorrido continúa, siguiendo la orientación axial este-oeste, en la pared sur del sector occidental de la sala que por la presencia de nuevos principios organizativos en la disposición de los registros y escenas, posee continuidad temática con la pared oeste⁶⁴. En la mencionada pared sur el desarrollo de la procesión funeraria por tierra ejemplifica el recorrido de aproximación hacia la tumba (Fig. 21). Esta secuencia procesional, dispuesta en los tres registros centrales⁶⁵ incluye del cortejo fúnebre formado por oficiales y plañideras que expresan la situación de duelo, el traslado del catafalco bajo la protección de Isis y Neftis y del *tekenw*, la conducción del

⁶³ También presente en la tumba de Neferhotep (TT50) en la pared sur de la sala longitudinal (Hari 1985: pl. XXX) y en la tumba de Userhat (TT51) en la pared este (Davies 1927: pl. IX).

⁶⁴ Esto representa un cambio respecto de la utilización tradicional de una unidad temática en cada pared.

⁶⁵ Según Assmann las paredes sur y oeste son una muestra detallada de los ritos mortuorios que combinan dos categorías: los ritos antiguos de tipo "ficticio" y los nuevos de carácter más realista (2005: 299-300).

grupo procesional por sacerdotes lectores y sacerdotes *sem* que llevan a cabo una serie de ritos sobre la momia -o la estatua- del difunto delante de la tumba.

Estos rituales incluyen, por un lado, libaciones, purificaciones y fumigaciones sobre la momia y las ofrendas y por otro la Apertura de la Boca de la momia, acción ritual que activa las funciones vitales del cuerpo momificado hacia la nueva vida previa al ingreso al espacio de la tumba. Un último ritual consiste en la erección de la momia que a la manera del Sol se eleva en su renacimiento diario. Desde el nivel micro espacial, dichos rituales debieron realizarse en el espacio abierto o semiabierto del patio, como lugar de transición entre la tumba misma y la necrópolis.

En este punto de nuestro análisis, retomamos el concepto de rito en tanto conjunto de acciones que producen un recorte en el tiempo y en el espacio profano para dar lugar a una instancia sagrada cuya etapa postliminar significa en este caso la transformación física del difunto. La centralidad de este ritual, enmarcado en el conjunto de acciones que forma la procesión funeraria, tiene que ver con hacer efectiva la transición espacial del difunto del este al oeste asimilado este a otros dos espacios concretos: la tumba y la montaña occidental. La primera constituye la estructura arquitectónica funeraria de enterramiento del cuerpo que a su vez está integrada, en tanto fue excavada en la roca, a la montaña como componente natural que la contiene y “oculta”.

El momento ritual analizado pone de relieve el carácter sagrado del monumento funerario como espacio con función de interfase, ya que posibilita el pasaje definitivo hacia el otro mundo después de la muerte. En el registro iconográfico se produjo una transición espacial y conceptual, y esa disrupción es acentuada también aquí por la arquitectura de la tumba siguiendo la modalidad de circulación horizontal este-oeste (Fig. 21). El ángulo de las paredes sur y oeste se presenta como la frontera entre ambos mundos (Assmann 1991: 191), ya que la simetría no especular establece un paralelismo entre la diosa de occidente y la diosa árbol, quien representa la provisión de agua para el difunto y su esposa además de la idea de estancia en el Más Allá como lugar de renacimiento (Catania 2011: 307). Asimismo, esta estancia en el Bello Occidente remite a la integración del difunto en el mundo divino y con ello la superación del aislamiento social ya considerado.

Otra modalidad de circulación en el espacio de dirección vertical, vinculada con los niveles arquitectónicos y simbólicos del monumento, asigna a estos rituales delante de la tumba la función de articuladores del ingreso al Occidente asociado con el Inframundo. Este recorrido ritual descendente conduce en el caso de TT41 hacia el sepulcro, lugar que preserva el cuerpo y que al mismo tiempo materializa el espacio del Inframundo. La contigüidad entre el vértice de las paredes sur y oeste -donde la iconografía materializa el ingreso a la tumba- y por debajo de él el acceso al sepulcro por medio de un pasaje sinuoso acentúan una vez más la identificación del movimiento ritual del difunto con el descenso al Inframundo del Sol en la noche y la unión con su cuerpo en la sexta hora.

El cuadro 1 grafica las prácticas rituales del enterramiento y sus posibles correspondencias entre la disposición parietal de las escenas en la tumba tebana 41 y los recorridos y espacios en los que se lleva a cabo el circuito este-oeste.

Cuadro 1. Prácticas de enterramiento: disposición de escenas parietales, recorridos y espacios en TT41 que forman el circuito este-oeste

Localización en la tumba (TT41)	Pared este	Pared este y pilastra sur	Pilastra sur	Pared sur	Pared sur	Pared sur y oeste
Acciones rituales de enterramiento	Cruce del río	Arribo a necrópolis	Ritos de embalsamamiento	Procesión por tierra	Rituales sobre la momia	Ingreso a la tumba/ montaña/ Inframundo
Circuito ritual este-oeste	Riberas este y oeste del Nilo	Llanura occidental	¿?	Aproximación a la tumba	Patio de la tumba	Interior de la tumba hasta la cámara funeraria

Por lo analizado, en el trayecto de circulación este-oeste podemos reconocer las instancias de aproximación, acceso y circulación por los espacios hacia la necrópolis y entre los espacios hacia la tumba misma como vehículo al Más Allá. Dicho trayecto se construye a partir de prácticas rituales asociadas a los ritos de embalsamamiento y enterramiento que en el nivel individual aseguran la constitución del cuerpo y a nivel social la integración en el mundo de los dioses a los efectos de contrarrestar la desmembración física y el aislamiento social. El entorno social acompaña al difunto en el proceso ritual como instancia final del pasaje hacia el otro mundo. Por otra parte, es evidente que los circuitos de circulación espacial son análogos al ingreso del sol en el occidente y a eventos y momentos de su viaje nocturno.

La salida al día para participar en la Bella Fiesta del Valle

La tumba misma entendida como umbral entre dos mundos -terrenal y funerario- y entre dos tiempos -día y noche-, hace posible también restablecer ese nexo en un movimiento inverso o complementario del mundo funerario al terrenal y de la noche al día. Esta continuidad cíclica remite al ciclo solar y en la esfera humana a la concepción de “salir al día” desde el Inframundo a diferentes ámbitos bajo diferentes aspectos de la existencia del difunto en la otra vida: al cielo como *ahk*, a la tierra como *ba* y *a/de* la tumba para recibir las ofrendas como *ka*. Respecto de este punto, Assmann (2005: 209, 218-219) considera que salir al día implica retornar al mundo superior y en particular a cuatro lugares: la tumba, la casa, el jardín y las fiestas.

En esta línea interpretativa, se puede constatar en el registro epigráfico de las tumbas privadas la recurrencia del anhelo del difunto de participar en las diversas fiestas que se realizaban durante el año, tales como la fiesta de Sokar, el peregrinaje a Abidos, la fiesta Wag⁶⁶, la fiesta Neheb-kau, la celebración del Año Nuevo, la fiesta de Sehkmet y la Bella Fiesta del Valle⁶⁷.

⁶⁶ Hb-wag “fiesta religiosa” (Faulkner 1976: 54).

⁶⁷ Sobre la fiesta de Sokar encontramos referencias en la tumba de Neferhotep (TT49) y de Neferhotep (TT50); sobre el peregrinaje a Abidos en la tumba de Neferhotep (TT49), Neferhotep (TT50), Amenemope (TT41) y

A continuación tomamos como caso de estudio la tumba de Neferhotep (TT49) para comprender los circuitos de circulación ritual en torno a la Bella Fiesta del Valle, que en el Reino Nuevo se constituyó como la celebración ceremonial más importante de Tebas. En la capilla, las caras occidentales de los pilares C y A presentan, ocupando la casi totalidad de la superficie⁶⁸, a Neferhotep y su esposa Merytra en cada una de ellas respectivamente (Fig. 22). Orientadas hacia el eje central de la tumba, el movimiento adquiere una dirección oeste-este que conduce a la puerta de la tumba para salir al exterior.

En el pilar C, la inscripción dice:

El escriba, grande de Amón, supervisor del ganado y de las neferut de Amón en el sur y norte de Egipto, Neferhotep dice: '¡Cuán refrescante es caminar detrás de Amón en su Bella Fiesta del Valle un día feliz de una vida feliz en la que mis ojos se embelesan junto a Amón en el templo funerario de Thutmose I⁶⁹ de acuerdo con sus prácticas ancestrales, y se traslada hacia mí un bouquet ...!'. (Davies, 1933 I: 62).

En el pilar A, Merytra sostiene un bouquet de gran tamaño asociado a la regeneración y expresa los buenos deseos para su esposo como un seguidor de Amón. Ambas escenas conforman un diálogo mutuo que destaca el vínculo del difunto con el dios Amón⁷⁰, a quien sigue como un igual durante el desarrollo de la fiesta que garantiza la renovación eterna. Asimismo, ese vínculo da cuenta del buen posicionamiento en la necrópolis, al recibir su monumento funerario, como expresión de la posición política alcanzada por Neferhotep y su familia.

El movimiento hacia el exterior se refuerza en las escenas de ofrenda y adoración del propietario y su esposa, localizadas en las paredes orientales de la capilla. La pareja adora al dios sol cuando éste aparece al amanecer, cuando su manifestación principal, la luz, ingresa hacia el interior del monumento cada mañana desde el este, iluminándolo.

De forma complementaria, los holocaustos de gran tamaño que componen la escena de adoración al sol están asociados a la participación del difunto en la Bella Fiesta del Valle cuando sale de su tumba.

El recorrido hasta ahora considerado comprende una dirección oeste-este atraviesa las diferentes estancias del monumento desde las más occidentales e internas hasta llegar al patio de la tumba. Este trayecto sigue el eje principal del monumento y se corresponde con el grado de intensidad de la luz solar que ingresa, siendo menor en la capilla y mayor en el área de la puerta de ingreso. En este sentido, está asociado a la posibilidad del difunto de salir de la tumba y evoca el renacimiento del sol cada mañana en el horizonte oriental.

Userhat (TT51) y sobre la Bella Fiesta del Valle en la tumba de Amenmose (TT19), Neferhotep (TT49), Amenemope (TT41) y Paser (TT106).

⁶⁸ El gran tamaño de ambas figuras en un único registro destacan la centralidad y complementariedad de las escenas a diferencia de la decoración de las otras caras de los pilares organizadas en tres o dos registros.

⁶⁹ Transcrito erróneamente por Davies "Chnemet-'onekh" (1933, I: 62), corresponde leer en la inscripción "Khenemet-ankh", el nombre del templo de Tutmosis I en Dei el-Bahari.

⁷⁰ Este vínculo como un seguidor de Amón se registra también en la tumba de Amenemope (TT41) (Assmann, 1991: 53) y en la de Paser (TT106) (Assmann 1983: 164).

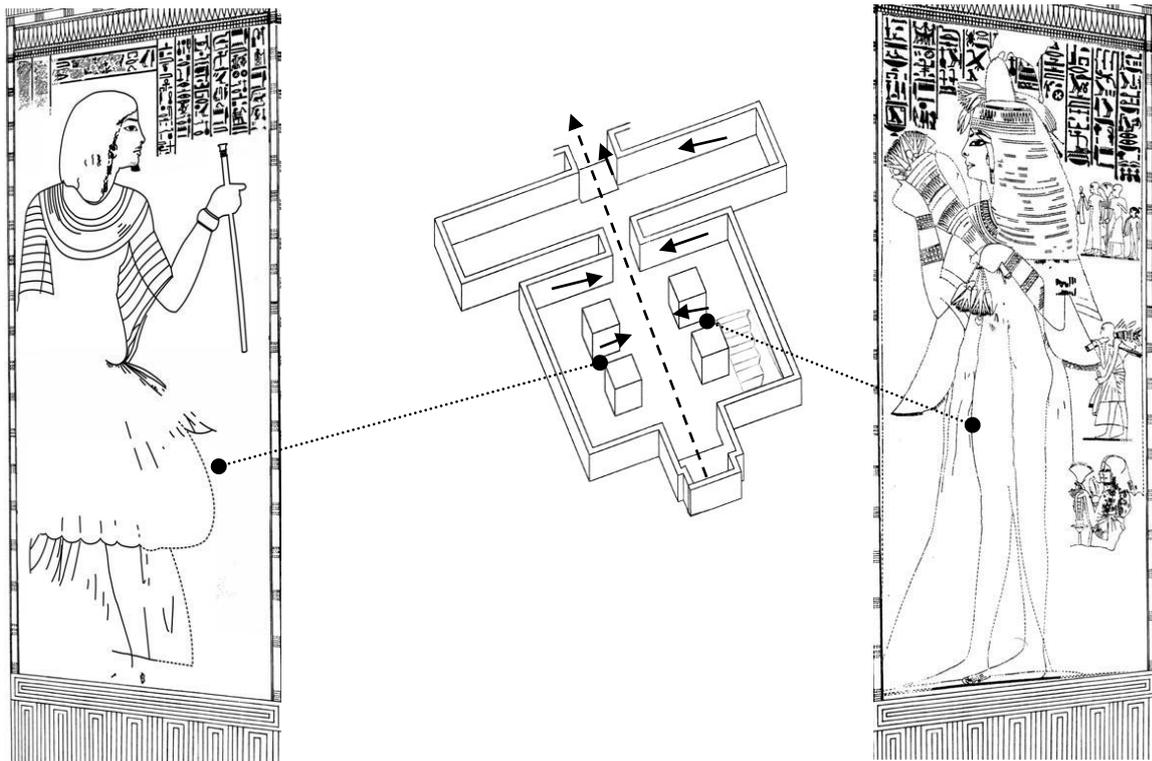


Fig. 22. TT49. Movimiento de circulación oeste-este asociado a la Bella Fiesta del Valle

Sostiene Assmann (2008: 168) que al principio de coherencia ritual va unida la idea de mantener al mundo en marcha. Es propio de las culturas rituales o de las religiones de culto creer que el universo sufrirá -o que directamente se acabará- si no se cumple con los ritos como corresponde. En todos estos casos, el rito sirve para mantener activa la conexión del todo, que amenaza con desintegrarse. Podemos así entender que la fiesta como celebración ritual detiene el tiempo profano dando inicio a tiempo sagrado e integra las fuerzas de los dioses, de los reyes, de los antepasados, de los difuntos y de la comunidad viva en general a fin de mantener el orden cósmico. El tiempo ritual hace posible entonces que el difunto desde el mundo del Más Allá retorne y se reconecte con el mundo terrenal.

En relación con la conectividad social, podemos reconocer dos dimensiones complementarias a partir de los circuitos espaciales generados por los rituales llevados a cabo en el curso de la celebración.

En primer lugar, parte de las actividades durante la fiesta parecen haber sido la visita a las tumbas de los ancestros y la celebración de banquetes con la provisión de ofrendas, que el difunto espera recibir de su familia y de la divinidad. La plegaria final de la adoración al sol naciente en el primer pasaje de TT49 se refiere a esta situación propiciatoria de la Fiesta:

Pueda yo seguir a la majestad de este noble dios, Amón, señor de los tronos de las Dos Tierras, en su Hermosa Fiesta del Valle y recibir las hogazas de pan que le han sido ofrecidas en el altar del señor de la eternidad y oler el incienso de las ofrendas cuando hay celebración en el templo funerario de Thutmose I. (Puesto que) mi cuerpo es puro, yo recibo el vestido que se desecha y veo a Ptah-Sokar. (Davies 1933 I: 53).

La realización efectiva de los banquetes familiares en el marco de la visita de las tumbas pudo haberse concretado en el espacio de transición del patio de cada monumento, situación que posibilita restablecer el vínculo con la comunidad -ante la ruptura producida por la muerte-, mantener el recuerdo del difunto en la memoria colectiva y así la continuidad generacional. Que su nombre sea dicho en un contexto ritual activa ese recuerdo del difunto y articula al mismo tiempo dos niveles: el del espacio micro de la tumba asociado a la familia y el del espacio mayor de la necrópolis asociado a la comunidad.

El hecho que muchas inscripciones de las tumbas se refieren al anhelo de los difuntos de que su nombre sea leído o encontrado lleva a Assmann (2005: 231) a plantear la existencia de listas con los nombres de quienes serían beneficiarios durante las fiestas.

En la tumba de Neferhotep (TT49), en la estela sur localizada en la fachada, la plegaria final apela a su lectura por quienes pasen por allí⁷¹. De igual manera, en la adoración a Ra registrada en la estela sur de la fachada de TT41 dice el texto:

Puedas permitirme verte a la mañana temprano en la entrada de mi tumba, pueda mi nombre ser dicho, pueda ser encontrado [...] junto con los de los padres. (Assmann 1991: 44).

Que su nombre aparezca y sea mencionado en el marco de las celebraciones rituales adquiere relevancia en una sociedad donde los ritos y la palabra reactivan la acción primigenia y donde la repetición garantiza el mantenimiento de la conectividad familiar. Asimismo, esta acción pone de manifiesto la integración del difunto, su familia y el espacio de la tumba a un circuito ritual aún mayor.

Esto lleva a considerar el segundo aspecto de la conectividad social. Desde un nivel macro de análisis, la Bella Fiesta del Valle comprende una secuencia de acciones y actividades, como el traslado procesional en barca de las estatuas del dios Amón y de la diosa Mut desde el templo de Karnak hacia la zona occidental, un trayecto que incluía el cruce del río. En esta peregrinación, en la que participan el faraón, sacerdotes y altos funcionarios, el recorrido este-oeste presentaba una modalidad de aproximación a la ribera occidental casi directa que conectaba el templo de Karnak con la antigua vía procesional norte en la ribera occidental de Tebas, la cual conducía a la capilla de Hathor en Deir el-Bahari como destino final⁷².

El circuito de circulación ya en el espacio sagrado de la necrópolis incluía la visita de algunos templos reales, como el mencionado en TT49 de Thutmose III en Sheikh Abd el-Qurna, que

⁷¹ Ver Davies 1933: I, 50.

⁷² Otra modalidad pudo seguir, luego de cruzar el río, la vía procesional sur con la inclusión en su recorrido de otros templos funerarios.

eran honrados por la presencia de la divinidad como garantía de renovación vital y mantenimiento del recuerdo de aquellos faraones. Por su parte, las correspondientes visitas de las tumbas de los funcionarios por los familiares se constituyen como acciones rituales que replican la del soberano a los templos de millones de años del oeste de Tebas, conduciendo al dios en los ámbitos divino y real.

El principio de coherencia ritual se basa en los medios a través de los cuales lo sagrado se manifiesta en el mundo. Se trata de lugares sagrados y sobre todo de imágenes, estatuas, símbolos, e instalaciones arquitectónicas (Assmann 2008: 181). Por eso la salida de la estatua de Amón fuera de su santuario de Karnak constituye una irrupción de lo sagrado en el presente y la anulación de los límites del mundo profano. La presencia divina carga así de significación los espacios de la necrópolis por los que la divinidad transita o permanece.

El circuito ritual conformado por medio de esta vía procesional debió operar como elemento aglutinante para la construcción de los templos reales de millones de años los que quedaban así incorporados al recorrido entre los espacios. Esta inclusión en la práctica ritual funcionaba a la manera de pronunciar el nombre del faraón y garantizar su recuerdo. El tramo final de circulación incluía además un circuito propio de nivel micro espacial que comprendía una fase de aproximación al área de Deir el-Bahari y a los templos en particular, de acceso al propio templo de Hatshepsut por medio rampas hacia los diferentes niveles del monumento que se funde e integra a la montaña occidental y de recorrido hacia la capilla de Hathor en el sector sur de la segunda terraza. Allí permanecía la estatua de Amón cuya unión ritual con la diosa protectora de la necrópolis garantiza la renovación de las fuerzas vitales cósmicas.

Por su parte, la búsqueda de esa integración al circuito fue el objetivo de la localización de muchas tumbas privadas por medio de las calles de la necrópolis que posibilitaban la accesibilidad a la vía procesional. Sin embargo, en este caso, dicha vía se constituye en el componente arquitectónico que conduce la modalidad de recorrido a través de los espacios de la necrópolis, en el curso del cual la población podía ver a la divinidad y, a su paso, las tumbas y su propietario se integraban al circuito de celebración.

En este punto, la circulación oeste-este en el nivel micro espacial de la tumba y la circulación este-oeste en el nivel macro espacial de Tebas se conectan en virtud del poder del ritual concreto que hace posible el vínculo del difunto y de los faraones con la divinidad, así como la unidad de Amón con Hathor. Dicha acción permite arribar a la etapa post-liminar del rito, que en este caso comprende la regeneración que la fiesta propiciaba.

En el siguiente cuadro se graficaron las prácticas rituales correspondientes a la celebración de la Bella Fiesta del Valle. Asimismo, se registraron en éste la disposición parietal de las escenas, los recorridos identificados y los espacios que formaban el circuito ritual en el interior del monumento de Neferhotep (TT49).

Cuadro 2. TT49. Fiesta del Valle: disposición de escenas parietales, recorridos y espacios que forman los circuitos

Localización en la tumba (TT49)	Capilla (pilares y paredes orientales), 1° pasaje (pared sur)	Vestíbulo (pared oeste), 1° pasaje (pared sur)	Fachada (estela sur), 1° pasaje (pared sur)	Capilla (pilares y pared sur) 1° pasaje	Pilares y pared sur 1° pasaje	Capilla (pared norte)	Vestíbulo (pared este)
Acciones rituales de la Fiesta del Valle	Salida de la tumba	Banquetes	Recepción de ofrendas	Vínculo con la divinidad	Visita a Templos funerarios	Estancia del dios en santuario de Hathor	Salida de Kamak y cruce del río
Circuito ritual oeste-este	Acceso y patio de tumba	Patio de tumba	Patio de tumba	Patio y vías procesionales			
Circuito ritual este-oeste					Acceso y estancia en templos funerarios de la llanura occidental	Ingreso y estancia en capilla de Hathor en Deir el-Bahari	Ribera oriental y río

Como síntesis final, asociado a la celebración ritual de la Bella Fiesta del Valle desde la perspectiva de la elite tebana podemos reconocer un trayecto central de dirección oeste-este entre los espacios internos de la tumba hacia su salida al espacio de transición del patio y al exterior de la necrópolis. La celebración de los banquetes, la recepción de las ofrendas y la integración del difunto a la fiesta como un seguidor de Amón constituyen las practicas rituales que posibilitan, a nivel individual, la vinculación con la divinidad y la renovación eterna, y a nivel social la restauración del nexo con el entorno familiar y social y la perpetuación de su identidad en la memoria colectiva. Esta modalidad del recorrido hacia la salida de la tumba y al día es análoga al proceso de renacimiento del Sol para iniciar la fase diurna de su viaje. Sin embargo, hemos podido analizar también un segundo recorrido de carácter macro y de dirección este-oeste que contiene y otorga significación al primero, al integrar al faraón reinante y sus antepasados así como a las divinidades.

PARTE 3

Construcciones y construcción del espacio



La construcción de los monumentos en la necrópolis de Tebas

Las construcciones en la margen occidental del Nilo fueron dispuestas en el sector comprendido entre la planicie de inundación y los contrafrentes montañosos que anteceden al desierto occidental⁷³.



Fig. 23. Distribución de estructuras en las unidades geomorfológicas de Tebas occidental

A juzgar por el patrón agrupado que presenta su distribución y asumiendo que estas estructuras representan la toma de decisiones emanadas de un poder altamente centralizado, que tuvo por meta dar cuenta de él y afianzar su aceptación y reproducción social, puede sostenerse que se trata de un espacio que presenta un alto grado de concentración del poder político,

⁷³ Solo las tumbas reales se ubicaron en los valles interiores del macizo tebano, distribuidas en el valle oriental y en el valle occidental, conocido como Valle de Reyes. Otros miembros de la realeza fueron enterrados en el Valle de Reinas.

económico y religioso en torno a la figura del faraón. Su proyección fue más allá de la vida terrenal y mundana, mientras que su ordenamiento territorial fue producto de la significación y resignificación simbólica que se le otorgó en el transcurso de los siglos en que la necrópolis estuvo en funcionamiento.

La ocupación de la necrópolis tebana representa un extenso proceso que comenzó en la dinastía VI con la construcción de tumbas privadas en el área de el-Khokha (Saleh 1977). A ellas se sumaron otras tumbas excavadas en la dinastía XI el Assasif, en la colina de Sheikh Abd el-Qurna, el-Khokha y Deir el-Bahari, donde además fue erigido por Mentuhotep II un templo real (Porter y Moss 1970). Desde fines del Segundo Período Intermedio la ocupación del área de Dra Abu en-Naga se intensifica.

Es en el Reino Nuevo cuando se registra el mayor número de construcciones, comprendiendo una dispersión espacial que abarca a los distritos de Deir el-Bahari, Deir el-Medina, Dra Abu en-Naga, el-Assasif, el-Khokha y el-Qurna, que se incrementa hacia la segunda mitad de la dinastía XVIII, presentando una merma en la actividad constructiva que coincide con el traslado de la capital a Amarna (Strudwick y Strudwick 1999). La restauración del culto a Amón y de la ciudad real de Tebas llevó a que la construcción de tumbas continuara durante las dinastías XIX y XX, en simultáneo con el comienzo de usurpaciones -reutilización- de monumentos funerarios privados.

En época ramésida la actividad constructiva se concentró en los distritos de el-Khokha y Dra Abu en-Naga, a la vez que algunas estructuras pequeñas fueron localizadas en Sheik Abd el-Qurna (Strudwick y Strudwick 1999). Este tipo de edificaciones concluye en las dinastías XXV y XXVI (Porter y Moss 1970) cuando se erigen las llamadas tumbas-templo, en particular en el área de el-Assasif.

Finalmente, en el Período Ptolemaico la necrópolis tebana perdió sus funciones funerarias, de modo que antes del advenimiento del cristianismo ya había sido abandonada. Como resultado de esa decisión muchas tumbas fueron saqueadas e incendiadas, algunas se reutilizaron luego como monasterios coptos y otras resultaron finalmente ocupadas como residencias de la población local hasta tiempos relativamente recientes⁷⁴ (Redford 2000; Strudwick y Strudwick 1999).

La distribución en el paisaje tebano de estructuras funerarias da cuenta de una muy elevada concentración de tumbas⁷⁵, lo cual es representativo de una alta redundancia ocupacional, dado que un mismo espacio fue elegido en forma cíclicamente reiterada para la excavación de monumentos funerarios y realización de ritos mortuorios. En comparación, se observa una escasez relativa de templos de millones de años, hecho que habría funcionado como un indicador de exclusividad de rango, marcando un contraste entre su baja redundancia constructiva con su alta intensidad de uso,

⁷⁴ En las primeras décadas del siglo XX se catalogaron las que poseían decoración (Gardiner y Weigall 1913) y sus entradas fueron cerradas con puertas de hierro. La tumba de Neferhotep (TT49), por ejemplo, fue desalojada en 1920 y la familia que la ocupaba habitó en el patio hasta 1930 (Davies 1933).

⁷⁵ Es muy difícil tener un conteo preciso de la cantidad de tumbas privadas, a pesar de los esfuerzos por catalogarlas (Gardiner y Weigall 1913; Kampp 1996; Porter y Moss 1970; Waseda University <http://db2.littera.waseda.ac.jp>; On-line Geographical Information System for the Theban Necropolis (OLGIS-TN) <http://spinner.cofc.edu/olgis/olgissearch.html>) debido a que muchas de ellas fueron descubiertas en el pasado y luego se perdieron sus referencias. No obstante puede mencionarse que fueron registradas unos 900 monumentos. Mientras que el número de templos de millones de años contabilizan una veintena.

dadas las múltiples visitas efectuadas y la cantidad y diversidad de actividades desarrolladas en ellos de forma continuada, puesto que además era el lugar de residencia de algunos de sus servidores.

El sustrato geológico y los materiales de construcción utilizados

En las cercanías de Deir el-Bahari se obtuvo un perfil geológico que muestra la composición del sustrato que comprende distintas formaciones.

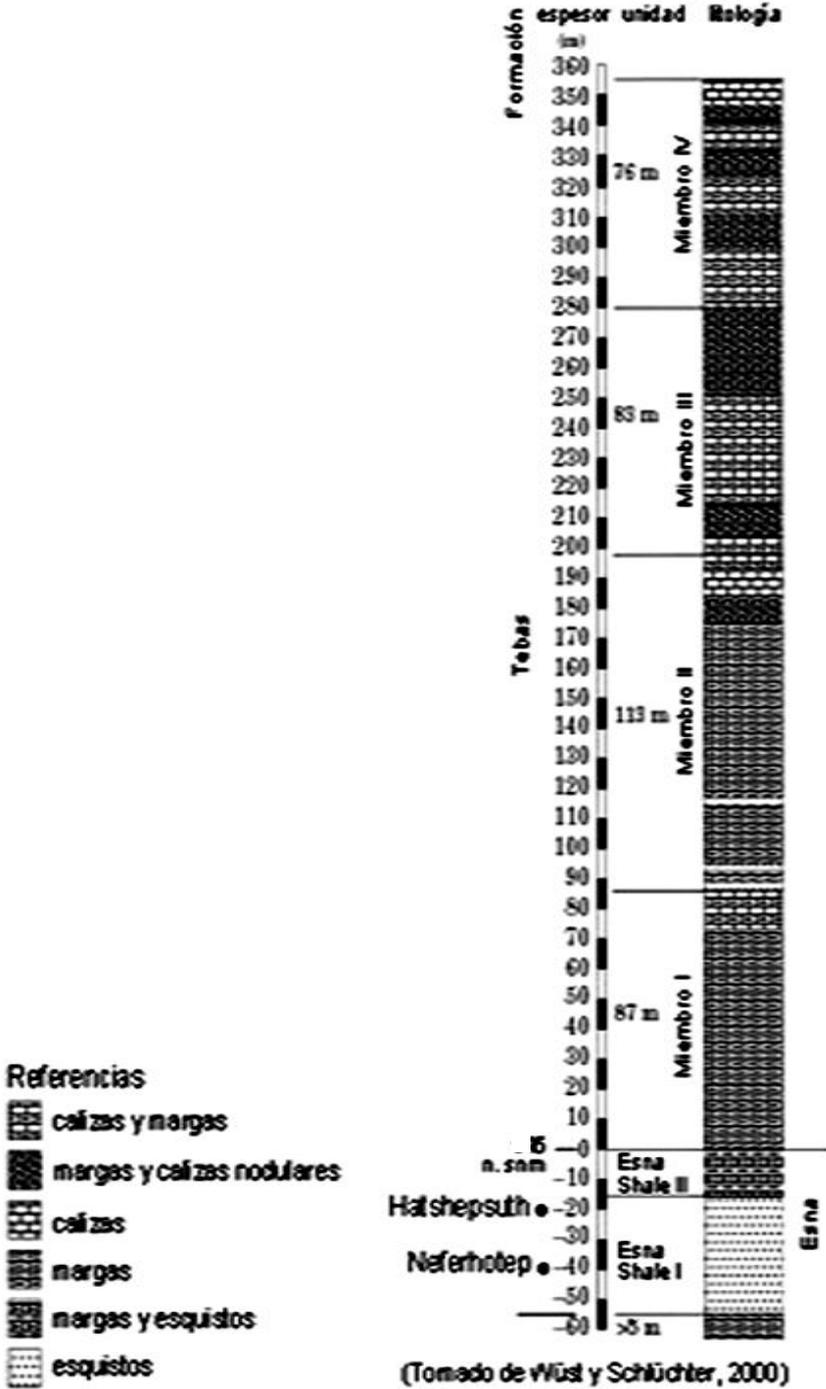


Fig. 24. Perfil geológico

La formación geológica Tebas está compuesta por depósitos de calizas marinas y margas que superan los 350 m de espesor. Una discordancia geológica la separa de la formación Esna, que se dispone por debajo de la primera y está compuesta por depósitos laminares de calizas -pizarra en el original-, cuyo espesor aproximado es de unos 60 m (Fronabarger 2002, Wüst y Schlüchter 2000).

Los depósitos de calizas (en sentido genérico) que las componen evidencian diferencias macroscópicas en sus granulometrías, pudiéndose distinguir por la mera observación calizas de grano fino, intermedio y grueso. En este mismo orden puede establecerse su calidad para el canteado de bloques, talla de relieves y partes arquitectónicas -i.e. partes de columnas- y trabajos en lapidaria. Se trata de una roca sedimentaria compuesta por carbonatos de calcio, frecuentemente combinada con carbonatos de magnesio, dolomitas y otros minerales. Estas sustancias causan variaciones en los depósitos en cuanto a su textura y dureza, esta última puede variar entre 3 y 5 de acuerdo con la escala de Mohs que mide la dureza de las rocas, yendo desde las más blandas -talco- hasta las más duras -diamante-. En consecuencia, la caliza es en todos los casos una materia prima blanda que permite el canteado y el esculpido con instrumentos de cobre, particularmente las de durezas 3 y 4, o con rocas de mayor dureza, como granitos, basaltos o cuarcitas -escala 5 de Mohs- (Klein 1989).

En el área tebana, e incluso más allá de ella, los depósitos geológicos de calizas permitieron un aprovisionamiento local de materiales para la construcción. En el espacio que abarca la necrópolis estos habrían estado disponibles de forma ubicua, aunque las variedades y calidades cambian, dependiendo de las características de los afloramientos que se encontraban en superficie, a causa de la erosión o de la profundización que habría alcanzado su extracción a través de la excavación.

Las construcciones tebanas fueron en parte excavadas en la roca de base y en parte levantadas con bloques de rocas canteados. Es posible que algunos procedieran de canteras cercanas requiriendo del transporte, mientras que otros podrían haber sido manufacturados en el lugar durante las tareas de excavación del monumento. En el caso de las tumbas de nobles, el proceso de construcción incluyó ambos procedimientos. Las partes aéreas de las estructuras pudieron haber sido talladas o ensambladas a cielo abierto a partir de bloques extraídos del interior, o bien mediante la apertura de patios que comprendieron el despejado de esos sectores y la preparación de las fachadas y accesos a su interior. Las partes subaéreas, en cambio, fueron excavadas en distintas profundidades abriendo galerías y recintos en la roca de base. Esta forma de trabajo podía haber hecho uso de rocas removidas durante la construcción como de otros transportados dejando abierta la posibilidad de encontrar variaciones en el depósito de calizas, dependiendo de la ubicación topográfica de la construcción y de la profundidad alcanzada por las cámaras y pasajes subterráneos.

En cuanto a los templos de millones de años la materia prima predominante son las areniscas⁷⁶. Se trata de una roca sedimentaria que adquiere su coloración a partir de los granos de

⁷⁶ Los palacios de los templos de millones de años fueron construidos con ladrillos de adobe, mientras que los espacios dedicados a las funciones propias del culto eran de piedra. En general, sus plantas arquitectónicas

cuarzo que la componen, pudiendo ser blancas, grises, marrones o amarillas. y provienen de canteras que se localizan entre unos 150 y 300 km al sur de Tebas, en Gebel el-Silsila, Aswan y Quirtasii, por lo que su acceso requirió que algunas de las etapas del proceso de manufactura - canteado, formatización inicial y terminación- fueran realizadas en torno a ellas, y luego transportadas por medio fluvial hasta la obra.

Muy pocas partes de estas estructuras fueron trabajadas en calizas, a pesar de tratarse de una materia prima local, que en el caso de las de granos finos presentan excelentes posibilidades para la talla de escenas. Esta situación se constata en cambio en el templo de millones de años de Hatshepsut, a la vez que la existencia de bloques sueltos de caliza de grano intermedio fue observada en el templo de Thutmose III en el-Qurna, en el de Tutankhamón-Ay-Horemheb en Medinet Habu y en las paredes del santuario del Ramesseum en el-Qurna. Es posible que la elección de calizas de granulometrías más gruesas para la construcción, más que para la decoración, terminación y enlucidos estuviera dada por la mayor tenacidad que esa característica le otorga a la roca. Puede que esta percepción fuera tenida en cuenta, junto con su comparativa rusticidad, al ser utilizadas como piedras angulares o para la producción de elementos arquitectónicos cuya función era cumplida a la intemperie. Asimismo, parte de los descartes producidos durante la construcción habrían sido empleados como material para los morteros que recubren las paredes de las tumbas privadas, a fin de lograr su alisado previo a la decoración, como también para la reparación de los fragmentos que se deterioraban y desprendían de las mismas.

En general se espera que los bloques de piedra fueran cortados y ensamblados en el lugar de la construcción, como una forma de reducir los costos insumidos en su estandarización y traslado, que en el Egipto antiguo se habrían expresado en el tiempo y en la cantidad de mano de obra requeridos. De ser éste el caso, debería encontrarse una alta variabilidad en las dimensiones y formas de los bloques utilizados, situación que podría constatarse en construcciones de carácter privado, puesto que los trabajos de campo realizados parecen indicar que los bloques de piedra y los ladrillos de adobe utilizados en monumentos reales presentan, por el contrario, una alta estandarización.

No obstante lo dicho, las areniscas fueron en ciertas ocasiones empleadas en la construcción de las llamadas tumbas-templo de el-Assasif pertenecientes a funcionarios del estado. Esta escasez relativa de bloques de arenisca en los monumentos privados podría explicarse en las mayores dificultades que habrían tenido los nobles para disponer en su beneficio de los recursos implicados en su acceso y transporte de larga distancia. Asimismo, podría haberse establecido un aprovisionamiento secundario en templos de millones de años en desuso una vez que el simbolismo y el respeto al faraón que había encargado su construcción cesaba, la mayoría de estos monumentos eran desmantelados y muchas de sus partes reutilizadas; aunque su predio no fuera ocupado nuevamente.

Se puede especular que durante el Reino Nuevo se habría generado una necesidad creciente de materias primas causada por un incremento de las construcciones reales y privadas,

exhiben en escala reducida los principales rasgos que sustentaban los palacios reales (Arnold 1991, The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt 2000).

como en el aumento de las dimensiones alcanzadas por algunas de ellas. Demanda que en parte se podría solventar con el desmantelamiento de estructuras pre-existentes, previendo que resultaba más sencillo reutilizar bloques ya canteados, al mismo tiempo que las nuevas construcciones habrían alcanzado un límite en su desarrollo subterráneo tanto en lo que se refiere a no poner en riesgo su estabilidad como en el hecho que la existencia de cámaras y pasajes subterráneos preexistentes habrían limitado la extensión y profundización de las obras. Esto es válido en particular para las tumbas privadas, una vez que ciertos espacios fueron recurrentemente elegidos, evidenciando una saturación de dichos espacios.

Los templos del occidente de Tebas

En la práctica ritual ambos márgenes del Nilo resultaban interrelacionadas (véase arriba, Lámina 3). En Tebas oriental los templos del complejo de Karnak y Luxor estaban comunicados por una vía procesional enmarcada por esfinges. Al sur, a la altura del templo de Luxor, la vía procesional atravesaba el río para alcanzar Kom el Hetán, donde Amenhotep III había erigido su templo de millones de años. Al norte, a la altura de Karnak, una vez cruzado el Nilo aquella se conectaba con la que conducía hacia Deir el-Bahari, atravesando el valle de el-Assasif. Ubicados sobre la margen occidental y con sus accesos orientados hacia el este, los restantes templos de millones de años tenían sus ingresos de frente al río y a las vías procesionales de la orilla este⁷⁷.

Los edificios reales levantados en Tebas occidental para cumplir funciones mortuorias son los palacios-templo -también denominados templos mortuorios reales y templos de millones de años-, que estuvieron dedicados al mantenimiento de la memoria de los ancestros reales (Haeny 1997: 86-126), y al cumplimiento de sus funciones míticas y de culto de deidades tutelares, además de las administrativas y económicas propias de este tipo de institución. También se identifican en la ribera oeste las tumbas reales, la mayoría de las cuales estaban ubicadas en el Valle de Reyes, destinadas a contener las momias de los soberanos difuntos y las pertenencias necesarias para garantizar su vida eterna una vez transfigurados sus propietarios (Baines y Málek 1993; David 1995). En este aspecto se diferencian de los monumentos mortuorios de los funcionarios de la burocracia estatal, donde no se observa separación entre el lugar de enterramiento y el de culto funerario (Badawi 1968).

Las plantas de estos templos exhiben los principales rasgos que caracterizaban los edificios de los palacios reales (Arnold 1991; Redford 2000) de diseño axial (O'Connor 1991). Entre sus elementos constitutivos se encuentran un hall con columnas o sala hipóstila, la sala del trono, el trono, varios recintos -destinados a los asistentes encargados de la realización de las actividades ceremoniales- y capillas, dispuestos en los laterales. Pertenecen a esta clase de estructuras los templos de millones de años dedicados, por ejemplo, a Hatshepsut en Deir el-Bahari, a Thutmose III y Ramsés III en Medinet Habu y a Seti I en el-Qurna (David 1995; Redford 2000).

Los templos de millones de años localizados en la margen oeste, se ubicaron entre la base de las colinas y las áreas de cultivo y estuvieron principalmente vinculados con la figura del faraón y sirvieron como contraparte de su sepultura, generalmente ubicada en el Valle de Reyes. Los

⁷⁷ En nuestra investigación nos hemos enfocado en la necrópolis. No obstante, hemos tenido en cuenta la orgánica articulación existente entre los monumentos erigidos a ambas orillas del río.

complejos de Luxor y Karnak, sobre la margen este, representaban en cambio la adhesión que los faraones profesaban a Amón, las principales deidades del estado y el culto a la propia realeza (Bell 1997: 127-130).

La construcción de templos de millones de años se inició en Tebas occidental con el de Nebhepetre Mentuhotep II, en Deir el-Bahari, datado en el Reino Medio -dinastía XI-, en un área que antes no había sido utilizada para la realización de cultos funerarios, pero que debió contar con cierta sacralidad asociada a Hathor, tuvo como finalidad constituirse en un espacio en donde el faraón obtenía y exhibía su lugar en la eternidad. En la dinastía XII, Sesostri III, ubicó en ese templo mortuario varias estatuas, lo cual podría explicarse en el respeto que profesaba a su predecesor, cuyo nombre estaba compuesto con el del dios Montu, deidad también venerada por él (Strudwick y Strudwick 1999: 77) y protectora de la propia Tebas⁷⁸.

Los templos del Reino Nuevo, relacionados con la perpetuación del poder y naturaleza del faraón como gobernante divino, cumplieron funciones religiosas y económicas, lo que permitió que algunos -como Karnak- se convirtieran en instituciones muy ricas. Los ingresos que cada templo recibía variaba, pero la forma más evidente parece haber sido la de las ofrendas de comida destinada a la deidad. Una situación excepcional corresponde al gran templo de Karnak, cuyo señor Amón se convirtió en divinidad tutelar de la monarquía y sustento del imperio exterior, al que fluyeron incontables riquezas procedentes de los territorios conquistados.

Los faraones de la dinastía XVIII iniciaron la separación de la tumba (contenedoras de la momia del difunto y demás elementos del rito de enterramiento) de los templos mortuarios erigidos para el culto funerario y celebración de la memoria de sus progenitores y la propia, y para adoración de las deidades a las que aquellos prodigaban su devoción. No obstante, todos los templos del área tebana estaban dedicados a Amón y deben ser considerados como satélites del de Karnak.

A comienzos de la dinastía se desarrolló un centro de culto dedicado a Amenhotep I y a su madre, Ahmose-Nefertari en el área norte de la necrópolis⁷⁹, frente a la necrópolis de Dra Abu el-Naga, donde estaría excavada su tumba (Polz 2005), y en alianza directa con Karnak. La reocupación de la necrópolis tebana en la dinastía XVIII, luego de la excavación de las tumbas datadas en el Reino Antiguo -dinastía VI- y de la erección del templo en el Reino Medio -a comienzos de la dinastía XI- por Nebhepetre Mentuhotep II (Tabla 3) podría indicar tanto el prestigio del que gozaba ese faraón como la permanencia del valor simbólico del que gozaba el distrito de Deir el-Bahari y la posibilidad de reutilizar las vías procesionales tradicionales.

El templo de Hatshepsut (*Dyeser-dyeseru*), que también se encuentra en Deir el-Bahari, tiene dos santuarios dedicados respectivamente a Hathor el del sur y a Anubis el del norte, el primero de los cuales estuvo asociado a la celebración de la Bella Fiesta del Valle. Como monumento de culto funerario este templo representa el último ejemplo de complejo real tradicional,

⁷⁸ Los templos dedicados a Montu en Karnak, Armant, Tod y Medamud definían los límites del territorio de Tebas defendido por el dios de la guerra, muchas veces identificado con el propio soberano.

⁷⁹ Identificados también como la pareja real divinizada, Ahmosis I y Ahmose Nefertari tuvieron un culto especial en época ramésida. Este faraón devino señor de la necrópolis y en Deir el-Medina recibió un culto especial como Señor del Patio, cumpliendo funciones oraculares.

en el que el lugar de culto mortuorio del soberano estaba adosado a la tumba⁸⁰. Antes de la dinastía XVIII un mismo monumento mortuorio cumplía todas las funciones relacionadas con el culto funerario, pero a partir de ella se distinguen las tumbas reales de los templos mortuorios (Clarke y Engelbach 1990).

Thutmose III hizo levantar en Sheikh Abd el-Qurna su templo mortuorio (*Heneket-ankh*) y posteriormente erigió otro en Deir el-Bahari, construido tardíamente durante su reinado y que habría tomado la forma de santuario de Amón y que contenía una capilla dedicada a Hathor (Dolinska 1994: 33-45), con el fin de apropiarse de la función del de Hatshepsut. Poseía también una vía procesional que era anualmente recorrida por la procesión de Amón durante la visita del dios a la margen oeste que formaba parte de la celebración de la Bella Fiesta del Valle (Strudwick y Strudwick 1999).

Tabla 3. Templos de millones de año por cementerios y cronologías

Localización	Dinastía	Faraones
Deir el-Bahari	dinastía XI	Nebhepetre Mentuhotep II
	dinastía XVIII	Hatshepsut
		Thutmose III
Dra Abu el-Naga	dinastía XVIII	Amenhotep I y Ahmes Nefertari
	dinastía XIX	Seti I
	dinastía XX	Ramsés IV
el-Qurna	dinastía XIX	Seti I
Sheikh Abd el-Qurna	dinastía XVIII	Thutmose III
	dinastía XIX	Ramsés II (Ramesseum)
Qurnet Murai	dinastía XVIII	Thutmose IV
		Amenhotep III
	dinastía XIX	Merenptah
		Siptah
		Tauseret
	dinastía XX	Ramsés IV
Deir el-Medina	dinastía XIX	Seti I
		Ramsés II
	Ptolemaica	Templo de Hathor
Medinet Habu	dinastía XVIII	Thutmose III
		Amenhotep hijo de Hapu (Amenhotep III)
		Tutankhamón /Ay / Horemheb
	Ptolemaica	Complejo de templos

Cuando en la dinastía XX un terremoto demolió los templos de Deir el-Bahari, el itinerario de la Fiesta del Valle cambió y los materiales pertenecientes a la construcción de este templo, de modo

⁸⁰ La montaña, una de cuyas cimas evoca por su forma a una pirámide, se identifica con la tumba excavada en su interior.

semejante a lo ocurrido con otras estructuras funerarias reales, fueron reutilizados. En el presente caso esto se constata en Medinet Habu y en otros templos de millones de años⁸¹.

Un desarrollo excepcional por sus dimensiones tuvo el templo de Amenhotep III de Kom el-Hetán, del que los colosos de Memnon son parte de sus restos. Con su abandono, Merenptah utilizó esta estructura como cantera de bloques de arenisca para la construcción de su propio templo de millones de años ubicado en su vecindad. De similar manera, el templo de Tutankhamón fue usurpado por Ay y posteriormente por Horemheb, y se encuentra en la actualidad prácticamente desmantelado. En sus proximidades está el templo de Amenhotep hijo de Hapu, quién formó parte de la corte de Amenhotep III y fue el único funcionario tebano que disfrutó de ese privilegio⁸² está en condiciones similares.

Siguiendo la tradición del culto a los ancestros reales, iniciada por Hatshepsut con la erección de una capilla dedicada a la su padre Thutmose I, en la dinastía siguiente Seti I construyó en su templo de el-Qurna una capilla para rendir culto a la memoria de Ramsés I. Su sucesor, Ramsés II, no obstante, fue quien completó su construcción y edificó además el Ramesseum para celebración de su propio culto. En las proximidades de este último se ubican los templos, prácticamente destruidos, de Merenptah, Siptah y Tausret. En el extremo sur de la necrópolis, en Medinet Habu se encuentra el templo mortuario de Ramsés III, que registra además la presencia de otros monumentos correspondientes a varias etapas constructivas: la más temprana corresponde a la dinastía 18 y la más tardía es datable en el período ptolemaico.

La construcción, mantenimiento, remodelado y desmantelamiento de estructuras fueron parte del proceso de significación y resignificación del paisaje. Algunas acciones se dirigieron a borrar la memoria de reinados anteriores, en tanto que otras tuvieron el fin de homenajearla y adorar a los dioses que eran de su devoción. Ese habría sido el caso de la colocación de estatuas en el templo de Nebhepetre Mentuhotep II -dinastía XI- por Sesostri I -dinastía XII-; la construcción de capillas por Hatshepsut en memoria de Thutmose I -dinastía XVIII- y de Seti I en recordación a Ramsés I -dinastía XIX- (Strudwick y Strudwick 1999). No obstante, en ciertos casos la reutilización de bloques tuvo la única meta de reducir costos de obtención de materiales y de mano de obra. El templo de Thutmose III, por ejemplo, fue destruido por un terremoto en la dinastía XX y sus partes reutilizadas en la construcción de templos en Medinet Habu. Mientras que el templo de Amenhotep III fue desmantelado por Merenptah al dejar de ser utilizado, aprovechando sus partes arquitectónicas en la construcción del suyo.

El patrón representado por la distribución de templos sobre el borde de la llanura de inundación muestra una escasa redundancia constructiva en el paisaje (véase Lámina 4). Las excepciones están dadas en Deir el-Bahari, donde los templos de Nebhepetre Mentuhotep II, Hatshepsut y Thutmose III están agrupados. La ubicación del primero puede atribuirse a la alusión de la montaña primigenia y el culto a Hathor y a políticas de carácter fundacional. Como continuación ideológica ese mismo espacio fue elegido por Hatshepsut para la construcción de su

⁸¹ La dispersión de bloques procedentes de *Dyaser-dyaseru* alcanza a una multitud de monumentos, no solo reusados en las construcciones. Algunos fueron depositados en el Ramesseum, otros en el templo de Seti I e inclusive en tumbas privadas, como ocurre en TT49.

⁸² Sería el antecedente de las tumbas-templo que los funcionarios del Reino Nuevo construyeron en Saqqara.

templo, dado el simbolismo emanado por aquel, para finalmente volver a ser seleccionado por Thutmose III con el fin de perpetuar su uso simbólico e interferir con la memoria y el culto de su predecesora.

Los templos de Dra Abu el-Naga, el-Qurna, Qurnet Murai y Medinet Habu se distribuyen ajustándose a un patrón espacial lineal. Si bien podría considerarse que habría sido inducido por la búsqueda de panorámicas visuales con la vía procesional de la margen oriental y el cruce del Nilo durante las celebraciones rituales y de cercanía al evento, no es posible validar tal afirmación dado que la orientación de los templos parece haber sido astronómicamente definida y carecemos de información al respecto.

En relación a los fechados de construcción y remodelación de templos, se requiere explorarlos para reconocer los cambios ocurridos en la celebración de ritos y en los pulsos de empatía y negación de la figura de los faraones con los que se asociaban.

Las edificaciones de esta clase, en general estuvieron dirigidas a la creación y el mantenimiento de una memoria cultural (Assmann 2008), lograda a través de las menciones de faraones, genealogías rituales, parentescos sanguíneos, conmemoración de logros militares y diplomáticos y de sojuzgamiento de pueblos vencidos. Por este motivo, su mantenimiento y/o abandono fueron decisiones específicamente direccionadas a favor o en contra de los predecesores del faraón gobernante.

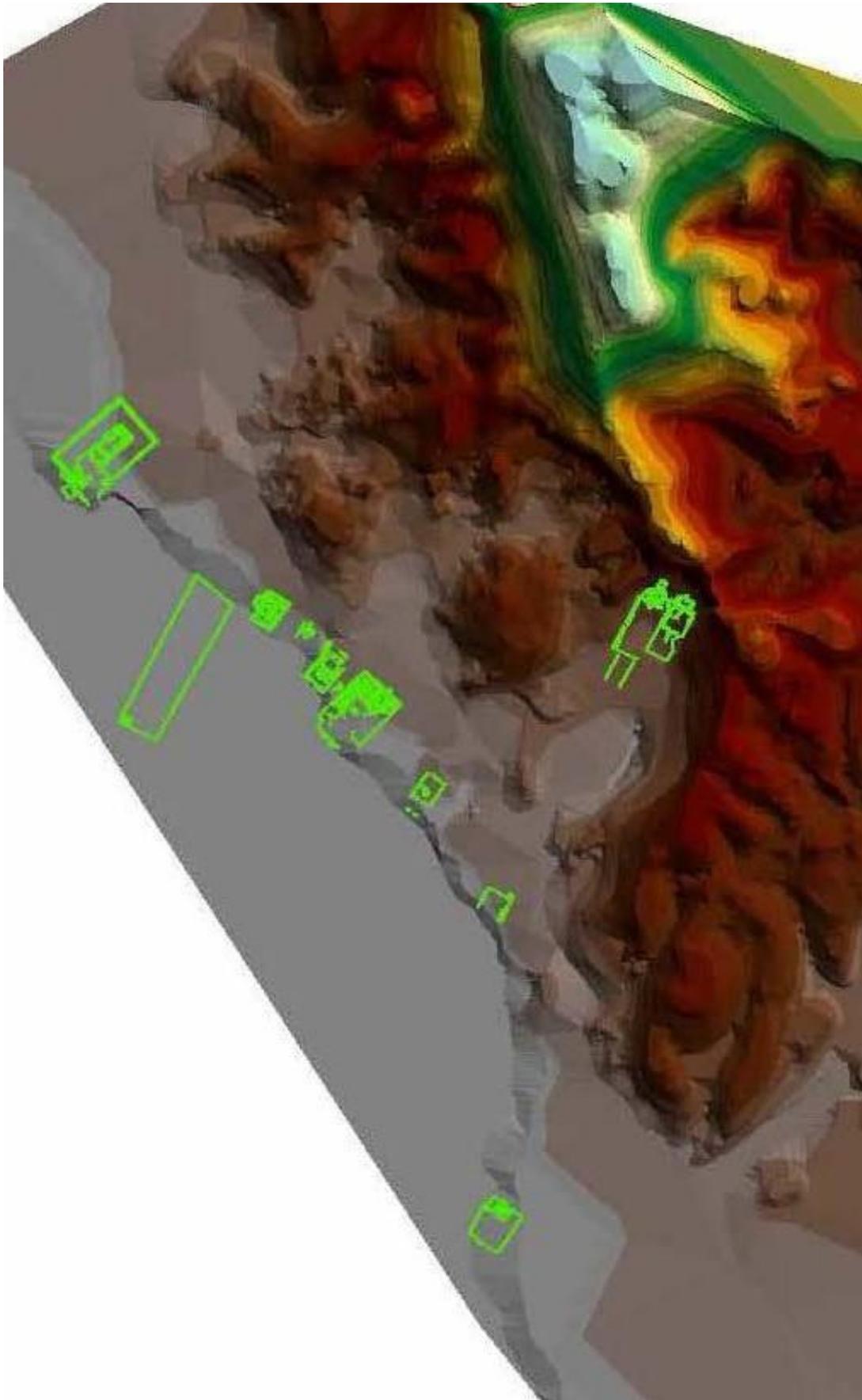


Lámina 4. Distribución de templos en Tebas occidental

Los monumentos mortuorios de los funcionarios en Tebas occidental

Las tumbas tuvieron como meta principal alojar las momias de los difuntos y celebrar su memoria, y pueden ser clasificadas como reales, vinculadas con la figura del faraón y de su familia directa, y privadas, otorgadas por el poder real a distintos funcionarios del Estado egipcio. Sus beneficiarios fueron esencialmente las elites administrativas, militares y religiosas y es posible que la elección de los lugares en donde cada noble erigió su monumento fuera producto de una opción negociada a partir de su propio rango, de sus relaciones de parentesco y de sus alianzas celebradas con el poder real. Esta clase de estructuras funerarias se distribuyeron en el denominado Valle de los Nobles, habiéndose excavado cientos de tumbas en la caliza de sus colinas. La más temprana pertenece a la dinastía VI. En la dinastía XII decrece su importancia política y como lugar de enterramiento, para volver a adquirirla durante la dinastía XVII, cuando se registró un aumento notable en su construcción, probablemente a causa de la adopción de Tebas como lugar de enterramiento de los soberanos. En esta dinastía, con el incremento de tumbas registrado, las construcciones funerarias quedaron distribuidas de forma más o menos uniforme en las diferentes partes de la necrópolis (Redford 2000).

Las plantas de las tumbas privadas mantuvieron, en esencia, sus rasgos arquitectónicos desde la dinastía XI, estando conformadas por un patio cerrado, fachadas compuestas con o sin pórticos con pilares, un corredor interno que conducía a la capilla en donde se encontraba un nicho con estatuas y un pozo que permitía el acceso a la cámara mortuoria o una rampa de pasaje (Redford 2000). Con variantes (Kampp 1996: 13) desarrolladas a través del tiempo, a inicios de la dinastía XVIII las tumbas de los nobles adoptan la forma de T invertida y observan algunos cambios en las formas de los pilares del pórtico, en el acortamiento del corredor, en la ampliación de la capilla y en la profundización del foso vertical o de la rampa descendente (Kampp 1996). Los patios, cuando están situados sobre la pendiente de las colinas, cuentan con muros de contención, mientras que las fachadas muestran el enlucido de sus paredes de caliza, rematando la parte superior con varias hiladas de ladrillos de molde. Este esquema básico pudo ser levemente modificado con la construcción de una sala con pilares o por la adición de cámaras y capillas de culto, dependiendo de las necesidades individuales y del rango social del propietario (Baines y Málek 1993). A mediados de la dinastía adquirieron mayores dimensiones. Algunas tienen uno o dos patios rodeados por columnatas, entrada con pilares que usualmente están enmarcados con estelas funerarias, pasajes descendentes, cámaras subterráneas y una pirámide de ladrillos de adobe, rasgo que se generaliza en las tumbas ramésidas (Redford 2000).

Durante el breve del período de Amarna, se produjo el traslado de la residencia real y los lugares de culto funerario de la elite más estrechamente vinculada al rey fueron reubicados en la nueva ciudad. La necrópolis de Tebas sería reocupada otra vez bajo Tutankhamón con la restauración de Amón⁸³ y de la ciudad como centro ceremonial. En la dinastía XX, solo unas pocas tumbas fueron construidas dando inicio al proceso de reutilización de tumbas -usurpación- para, en las dinastías XXV y XXVI, registrarse la última etapa de construcción de monumentos funerarios privados, en particular en el área de el-Assasif. Finalmente, en época Ptolemaica la necrópolis tebana se abandona y luego varios monasterios fueron construidos en distintas partes de la necrópolis, y numerosas tumbas fueron utilizadas como tales (Redford 2000).

En el registro epigráfico de las tumbas, además de las fórmulas del rito funerario, también se conserva evidencia de las elecciones individuales del propietario, específicamente en lo que se refiere a las representaciones de su apariencia física, de sus parientes, de los atributos que portaría y de las relaciones con la realeza. Es probable que todas las innovaciones se implementaran con el objeto de poner de relieve los cambios que se verificaron en la teología tebana y en el sistema de poder, expresados a través de nuevas formulaciones iconográficas y de la fraseología funeraria, en armonía con las modificaciones introducidas en el diseño arquitectónico de las estructuras mortuorias.

Antes del Reino Nuevo el complejo funerario real era una unidad en la que se cumplían todas las funciones relacionadas con la preservación y el culto del soberano muerto, pero a partir de la dinastía XVIII se produce una escisión de las estructuras involucradas para dichas ceremonias, distinguiéndose las tumbas reales de los templos de culto funerario (Clarke y Engelbach 1990). En ese momento histórico la necrópolis real se establece en el oeste de Tebas (Strudwick 1999), que se consagra como ciudad real y centro hegemónico del estado. El total de tumbas estudiado es de 415, cifra que no corresponde a la cantidad de estructuras existente, sino a una muestra tomada de Porter y Moss (1985)⁸⁴ (véase Lámina 5). Las variables seleccionadas para su análisis fueron: localización, cronologías, reasignaciones, proximidad y contacto visual.

La resolución de la variable cronología sigue un orden inclusivo, yendo de menor a mayor, debido a la falta de datos para muchos monumentos que solo pueden ser temporalmente asimilados a dinastías y en inferior cantidad a reinados. Asimismo, surge que la duración de los gobiernos es altamente variable, observándose reinados de muy corta duración en comparación con otros que se extendieron por varias décadas. Puesto que la capacidad constructiva de cada reinado no se sustenta solamente en el tiempo del que dispuso cada gobernante para otorgar mayor o menor cantidad de tumbas, sino de factores tales como la magnitud del poder ejercido y de las vicisitudes políticas internas y externas del estado, se propone unificar la base de comparación de la actividad constructiva mediante un cálculo de proporciones que divide el número de tumbas privadas otorgadas por la cantidad de años en que el faraón ejerció el poder, como veremos más adelante.

⁸³ Se ha sugerido que dicho proceso habría comenzado por la región de Qurnet Murai (The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt 2000), sin embargo, una serie de monumentos se erigieron en el área de el-Khokha y Sheikh Abd el-Gurna (TT49 y TT50 por ejemplo).

⁸⁴ El relevamiento publicado por Kampp (1996) adiciona un número similar de monumentos que no fueron incluidos en el estado actual de nuestra investigación. Esos monumentos en muchos casos carecen de registros epigráficos y no presentan un grado de resolución cronológica comparable.

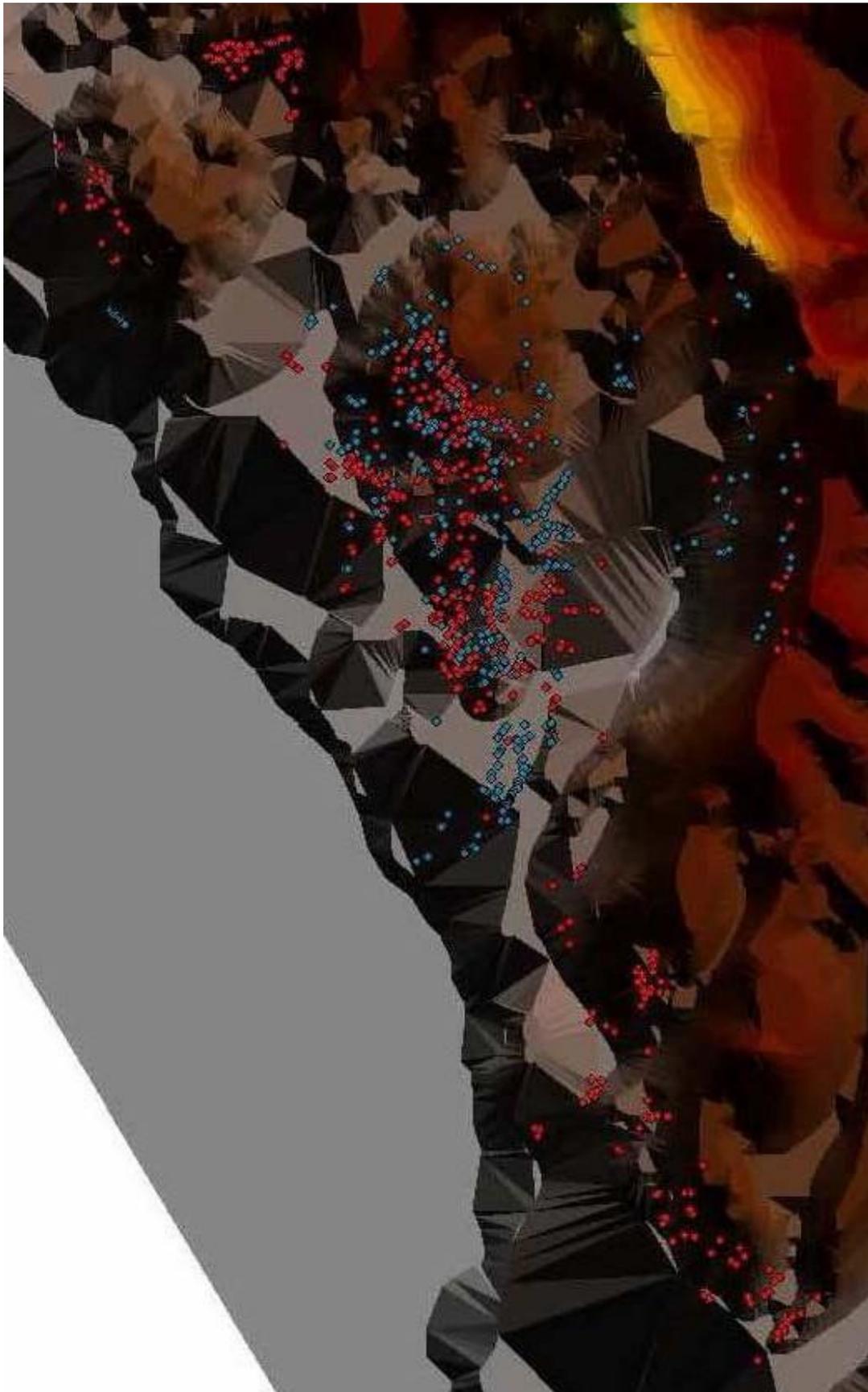


Lámina 5. Localización de tumbas privadas en Tebas occidental

Distribución de tumbas: tendencias temporales

Como mencionamos antes, el proceso de construcción del paisaje funerario habría comenzado en la dinastía VI con la apertura de tumbas en el-Khokha (*sensu* Saleh 1977). Evidencias asignables al Reino Medio se registran en Deir el-Bahari, el-Assasif, el-Khokha y Sheikh Abd el-Qurna. En el Reino Nuevo, durante la primera mitad de la dinastía XVIII, comienzan a excavar tumbas en Dra Abu el-Naga, en el-Assasif y en la parte más alta de la colina de el-Qurna, mientras que en la segunda mitad lo fueron en su porción más baja, además de registrarse monumentos en Deir el-Medina, el-Khokha y Qurnet Mura'i. En esta dinastía la necrópolis tebana muestra el mayor impulso constructivo (Tabla 4). Cabe mencionar que las tumbas son cronológicamente asignables a momentos previos al traslado de la capital administrativa de Tebas a Amarna y posteriores a su reinstauración.

Tabla 4: Tumbas privadas por períodos y cementerios

		Cementerios							
Reinados / Períodos	Dinastía	Deir el-Bahari	Deir el-Medina	Dra Abu el-Naga	el-Assasif	el-Khokha	Qurnet Murai	Sh. Abd el-Qurna	Totales
Reino Antiguo	VI					3			3
1er. Período Intermedio						3			3
Reino Medio	XI	10			2	2		3	17
	XII							1	1
2do. Período Intermedio									s/d
Reino Nuevo	XVIII	2	6	40	2	30	4	102	186
	XIX		26	14	8	16	1	17	82
	XX		21	29	6	9	11	15	91
	XXI	1						2	3
3er. Período Intermedio	XXV			1	1			2	3
	XXVI	1		1	19	2		2	25
P. Ptolemaico							1		1
Totales		14	53	85	38	65	17	144	416

El proceso continúa en la dinastía XIX, observándose algunas diferencias. En el cementerio de Deir el-Bahari no se constatan nuevos monumentos privados, situación que puede ser atribuida a que en la dinastía anterior fueron emplazados en ese lugar los templos de millones de años de Hapshepsut y de Thutmose III. Esto había sido motivo para que, en adelante, ese espacio quedara “reservado” para usos oficiales. En tanto, se detecta un aumento en el número de tumbas en Deir el-Medina⁸⁵ y el-Assasif que es simultáneo a una reducción en los demás cementerios.

⁸⁵ El desarrollo de la comunidad de los artesanos responsables de la construcción de las tumbas podría ser causa de ese fenómeno, al menos en parte.

En la dinastía XX, en general hay una disminución en el énfasis constructivo, aunque se destaca un incremento en Dra Abu el-Naga y en Qurnet Mura'i, un equilibrio en el-Assasif y en el-Qurna y una sensible disminución en Deir el-Medina y en el-Khokha, mientras que la dinastía XXI muestra monumentos en Deir el-Bahari y en el-Qurna.

La dinastía XXV registra la construcción de tumbas en Sheikh Abd el-Qurna, en el-Assasif y en Dra Abu el-Naga, y la dinastía XXVI presenta nuevas tumbas en esos distritos. Además se observan otras tumbas ubicadas en Deir el-Bahari y el-Khokha. Finalmente, en el Período Ptolemaico solo una tumba es identificada en Qurnet Murai.

Poco tiempo antes del advenimiento del cristianismo las tumbas privadas fueron abandonadas. Muchas resultaron saqueadas e incendiadas y varios monasterios fueron construidos en ellas. En el siglo XIX fueron utilizadas como lugares de residencia y corrales de la población árabe hasta que en el siglo XX el Servicio de Antigüedades Egipcio ordenó su desalojo definitivo (Redford 2000; Strudwick y Strudwick 1999).

Mantenimiento del culto funerario

En la mayoría de los casos es muy difícil reconocer cuál fue el lapso en el que cada tumba se mantuvo en funcionamiento. Aunque es posible sostener que la necrópolis estuvo activa por unos 2500 años, no significa que todos los distritos tuvieran la misma relevancia durante todo el período, ni que todas las tumbas registraran actividad ritual al mismo tiempo. Sin embargo, el hecho de contener momias y distintos elementos del rito mortuario permite inferir que el monumento seguía cumpliendo con parte de sus funciones funerarias. Pero ese equipamiento es representativo de solo una fracción del comportamiento mortuario, puesto que también necesitó de celebraciones que afianzaran las interacciones sociales entre miembros de las elites, legitimando, a su vez, la ideología oficial.

El análisis de las estructuras funerarias con registros de reasignaciones, entendidas como el otorgamiento de una tumba a un propietario distinto del original y de su descendencia -quienes ya no participan de la actividad ritual-, puede contribuir al reconocimiento de las tramas de interacciones sociales. Concurren en este sentido la formulación de hipótesis referidas a la desaparición de linajes, la pérdida de rango de los descendientes o el traslado de funcionarios a otros centros administrativos. Se trata de situaciones en las que podría esperarse que el estado reasignara una tumba ya construida a un segundo propietario. Es posible reconocer una situación de esta naturaleza en la tumba de Neferhotep (TT49), en la que la estructura muestra una adaptación que se interpreta como resultado de la asignación de un espacio anexo a la capilla de TT49 (véase lámina 6), como lugar de enterramiento de Rud y su mujer (Carniel 2013). De manera sutil, una intervención ramésida registrada sobre el ingreso al sepulcro (véase lámina 7) indica la legitimidad de tal utilización del espacio mortuario concedido originalmente a Neferhotep. Además del mencionado *grafitto*, que combina una inscripción (hoy prácticamente perdida) e iconografía, el cambio de los nombres de los propietarios en las estatuas principales y en las jambas del segundo pasaje (Davies 1933: I, 4) dan cuenta de tal reutilización del monumento.

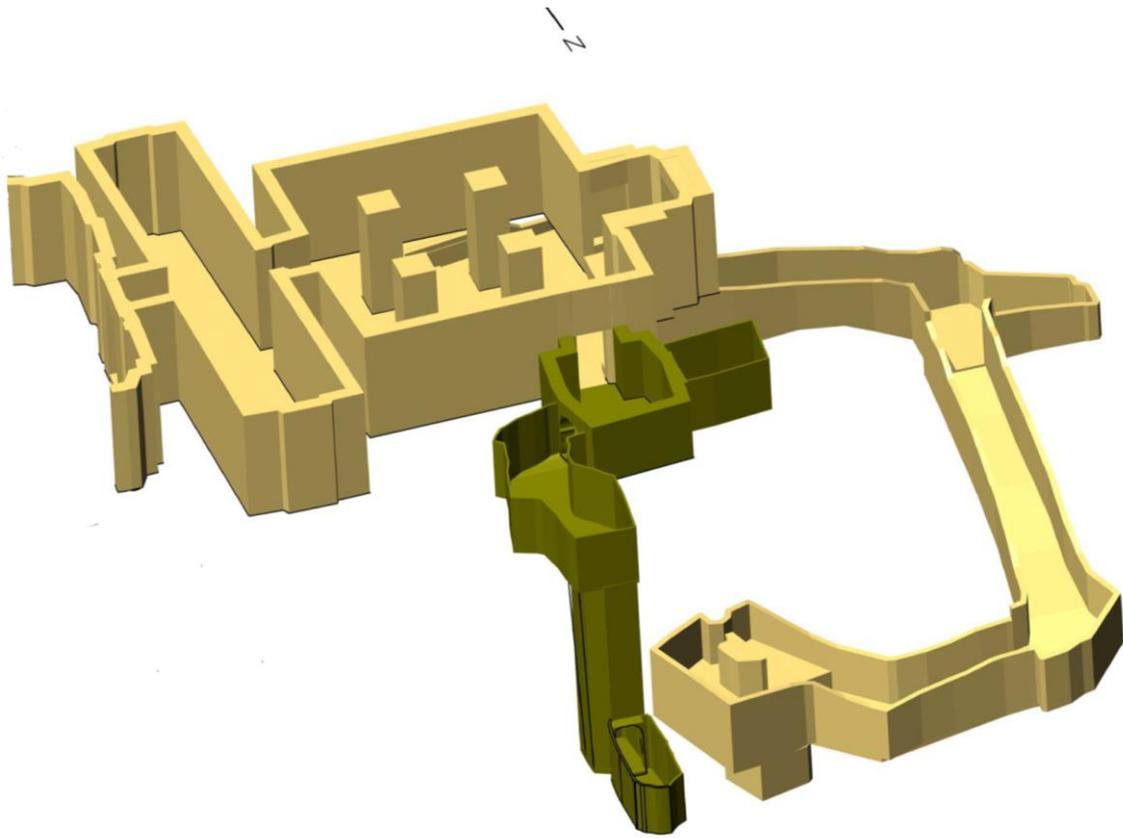


Lámina 6. Estructura anexa a la capilla de TT49



Lámina 7. Graffito registrado en el dintel de acceso al sepulcro anexo a la capilla de TT49

Por lo expuesto, esos actos no constituyen verdaderas usurpaciones, como frecuentemente se mencionan en la bibliografía especializada, sino como reasignaciones, considerando, además, que el acceso ilegítimo a estructuras funerarias no sería posible para los miembros de las elites. Sobre este particular se observa una homologación en el tratamiento que el estado otorgaba a los monumentos privados en comparación con el dado a los templos reales. Ambos fueron pasibles de reutilización, mediando remodelaciones. La Tabla 5 muestra las frecuencias de tumbas reasignadas por cementerios.

Tabla 5: Asignaciones y reasignaciones por cementerio y cronología

Cementerios	Asignación del beneficio	Reasignación del beneficio	Totales
Deir el-Bahari = 1	dinastía XII	dinastía XXI	1
Deir el-Medina = 3	dinastía XVIII	dinastía XVIII	1
	dinastía XX	dinastía XX	1
		dinastía XXI	1
Dra Abu-el Naga = 2	dinastía XX	dinastía XXI	1
	dinastía XXI	dinastía XXI	1
el-Assasif = 1	dinastía XX	dinastía XXI	1
el-Khokha = 4	dinastía XVIII	dinastía XVIII	1
		dinastía XIX	2
		dinastía XX	1
Sh. Abd el-Qurna = 12	dinastía XI	dinastía XXI	1
	dinastía XVIII	dinastía XVIII	4
		dinastía XIX	2
		dinastía XX	3
		dinastía XXII	1
	dinastía XX	dinastía XXV	1

Las causas por las que algunos distritos presentan más reasignaciones que otros podría atribuirse a varios factores que no son excluyentes entre sí, ni siguen un orden jerárquico:

1. la existencia de relieves naturales con sugerentes vinculaciones simbólicas con la montaña primigenia y el culto a Hathor, lo cual podría verse en las colinas que contienen cementerios;
2. la cercanía a lugares dotados de significación simbólica como templos de millones de años;
3. la localización de tumbas preexistentes que habría terciado a favor de la construcción de otras de parientes, a la manera de panteones, y/o con fechados más tardíos en su cercanía;
4. la eventual saturación del espacio para la excavación de tumbas, puesto que el mayor desarrollo es subterráneo, un nuevo monumento podría afectar la planta de otro precedente;
5. la progresiva disminución del poder faraónico que podría haber limitado la concesión de beneficios para la construcción de tumbas pero no de disponer de estructuras “ociosas”;

6. la inversión de las prioridades políticas del faraón dejando de sellar alianzas con la burocracia para enfatizar su exaltación y sus funciones religiosas y económicas;
7. la reasignación de tumbas en simultáneo con la construcción de otras, como sucede en Deir el-Medina, el-Khokha y el-Qurna, que podría marcar diferencias de rangos dentro de la elite.

En la reutilización de tumbas pudieron haber operado distintas motivaciones, dando por resultado registros arqueológicos similares -equifinalidad-, por este motivo se destaca la importancia de que en su resolución sean considerados los hallazgos fragmentarios, que por su alto grado de rotura, alteración o descontextualización no presentaron mayor interés por lo que no fueron extraídos para formar parte de colecciones (Manzi 2011b), y las estratigrafías verticales, contenidas en las paredes de las estructuras arquitectónicas de tumbas privadas a causa del complejo programa de construcción y decoración en el que estaban inmersas (Manzi 2011a:10). Ellos son la clave para comprender los procesos de abandono, reutilización y destrucción de muchos de monumentos, no solo por ser sensibles de los procesos de cambio y perduración cultural, si no también por conservarse presentes, ya sean removidos de su posición original o *in situ*. A la vez, es preciso aumentar la resolución cronológica y afinar los estudios sobre relaciones de parentesco y formas de obtención y acumulación de títulos y su expresión en el paisaje.

Tumbas privadas en la colina de el-Khokha⁸⁶

Las tumbas privadas estuvieron usualmente situadas sobre las laderas de las colinas y orientadas hacia el terraplén de los templos funerarios reales o, excepcionalmente, en la vecindad de las tumbas reales. La tendencia observada en el registro de tumbas privadas indica que las de los oficiales de la primera mitad de la dinastía XVIII están localizadas en Sheik Abd el-Qurna y Dra Abu el-Naga, mientras que las correspondientes a la segunda mitad se encuentran en la zona más baja de la colina de Sheik Abd el-Qurna (conocida como *Lower enclosure*) y en el-Khokha.

La actividad constructiva del período ramésida se concentra en los cementerios de el-Khokha y Dra Abu el-Naga, a la vez que algunas pequeñas estructuras son localizadas en Sheik Abd el-Qurna (Strudwick y Strudwick 1999). Mientras que en la colina de el-Khokha fueron identificados 62 monumentos mortuorios, es posible distribuirlos en referencia a la cronología de sus construcciones, de acuerdo con la información contextual proporcionada por el registro epigráfico. Algunos de esos monumentos pueden ser datados en el período inmediato anterior al traslado a Amarna (reinado de Amenhotep III y Amenhotep IV), marcando una tendencia a la ocupación de esa área y de el-Assasif⁸⁷, que se retomaría inmediatamente después, en el período post-amarniano.

Las tumbas privadas se distribuyen de la siguiente manera: 3 monumentos corresponden al Primer Período Intermedio, 30 a la dinastía XVIII, 16 a la dinastía XIX, 9 a la dinastía XX y 2 al Tercer Período Intermedio (Porter y Moss 1970). Si bien hay otras tumbas que no fueron registradas

⁸⁶ Nuestro interés específico en esta sección de la necrópolis se vincula con el desarrollo del proyecto de Investigación y conservación de un monumento en esa área específica: la tumba de Neferhotep (TT49).

⁸⁷ Por ejemplo, con la excavación de las tumbas de importantes funcionarios como Amenhotep hijo de Hapu y Kheruef.

por Porter y Moss, sea porque no conservaron su decoración parietal o porque no habían sido descubiertas todavía, la muestra dada por Porter y Moss es representativa y se consideró apta para la presente investigación. Estas cifras ponen en evidencia que fue durante el Imperio Nuevo cuando la colina de el-Khokha registra un importante aumento en el otorgamiento de beneficios para la construcción de estructuras funerarias privadas. No obstante, esta tendencia no es sostenida durante todo el período, sino que durante la dinastía XVIII es cuando se observa la mayor actividad constructiva, seguida por una baja en la dinastía XIX. Esta situación podría ser en alguna medida explicada como una de las consecuencias del traslado de la capital de Tebas a Amarna, que habría deteriorado la imagen real y la voluntad de la elite de independizar sus tumbas de la real. Con la restitución del culto a Amón este cementerio tampoco recuperó su impulso anterior, tendencia que se torna más visible durante el Tercer Período Intermedio, cuando la construcción de tumbas privadas es prácticamente nulo, indicando que el proceso de consolidación de este espacio mortuario estaba concluido. Pero la declinación en las tareas de construcción no implicó el abandono de la colina de el-Khokha como lugar de culto funerario, puesto que se registra la usurpación de una tumba en la dinastía XIX, dos en la dinastía XX y una en el Tercer Período Intermedio (Porter y Moss 1970).

La situación observada permite pensar en cuál habría sido la causa que habría llevado a la reutilización de tumbas privadas. Específicamente, si esto se debe a una saturación del espacio dedicado a las prácticas mortuorias en la colina de el-Khokha, puesto que durante la dinastía XVIII se constata un importante proceso de asignación de tumbas sin que se registraran usurpaciones. Estas últimas comienzan a observarse en dinastías posteriores, al mismo tiempo que se registra la construcción de algunas nuevas estructuras funerarias, hasta que en época ptolemaica la necrópolis tebana dejó de funcionar como un espacio preponderantemente dedicado al culto de los muertos. Este hecho no inhibió que se estableciera allí un poblado moderno. Muchos de sus residentes fueron desalojadas en los últimos años, quedando las viviendas de adobes abandonadas o resultando demolidas. Esto último llevó a que el material de demolición quedara depositado sobre las laderas de la colina cambiando la fisonomía y la estratigrafía de varios sectores.

Una vez abandonados los usos funerarios que cumplía la necrópolis son pocas las referencias que se disponen sobre las nuevas funciones que le fueron dadas. Es probable que con el advenimiento del cristianismo, cuando las prácticas rituales del Egipto antiguo perdieron su principio organizador en el acceso y uso del paisaje y monumentos, ciertas tumbas fueron reutilizadas como monasterios coptos, algunas resultaron abandonadas a su suerte y otras ocupadas como viviendas (Pereyra *et al.* 2006), mientras que los templos de millones de años fueron utilizados como canteras de bloques canteados para la construcción o directamente ignorados, resultando sepultados por la arena.

Las vías procesionales en Tebas occidental

Las veintiuna estructuras del Reino Nuevo y el complejo de templos de época ptolemaica, cuyos objetivos eran el culto divino y real, se localizaron tanto en el sector oriental de Tebas -Luxor y Karnak- como en el occidental. El carácter ceremonial de la ciudad es notorio y las construcciones dan cuenta de ello.

Diferentes rutas permitían circular entre ellas por la margen este, uniendo Luxor y Karnak, y continuar luego por la margen oeste del Nilo, comunicando los monumentos entre sí y propiciando determinados circuitos de circulación que en algunas ocasiones operaban en simultáneo y en otras en forma alternada (véase Lámina 6).

En el marco de las celebraciones oficiales, ambos márgenes del Nilo resultaban interrelacionadas en la práctica ritual a partir del cruce del río en barcas y luego viabilizada de vías procesionales. Esas performances habrían influido en la localización de los templos en la planicie de inundación del Nilo sobre el borde mismo del área inundable durante las crecidas. Esta ubicación podría estar cumpliendo un doble rol: por una parte conducir de modo directo al templo del faraón que propiciaba de la celebración siendo la primera localización que recibía las imágenes de los dioses, y por otra, tener una ubicación preferencial para entablar contactos visuales con la otra ribera del río y seguir desde tierra toda la movilización de los celebrantes.

La vinculación de los templos de Tebas occidental con los complejos de Karnak y Luxor a través de vías procesionales demuestra el mantenimiento de la temprana práctica de diseñar y utilizarlas. Este tipo de infraestructura ya se observa en la dinastía XI en la planta del complejo de Mentuhopet II, que atraviesa el-Assasif, y que sería luego reutilizada en parte para las ceremonias celebradas en los templos de Hatshepsut en la dinastía XVIII y de Ramsés IV en la dinastía XX.

A partir de la construcción del complejo de Deir el-Bahari en el reinado de Hatshepsut, la celebración de la Bella Fiesta del Valle se iniciaba en Karnak con el cruce de las barcas divinas en procesión, de la orilla este a la oeste, conducida por la reina. El itinerario seguía una vía procesional que se dirigía hacia los respectivos centros de culto consagrados a la reina (*Dyeser-dyeseru*) y a Thutmose I (*Khenemet-ankh*)⁸⁸, probablemente con una estación de descanso a mitad del camino (Arnold 2005: 137). Cuando Thutmose III erigió su *Dyeser-akhet* entre los templos de Mentuhopet y Hatshepsut (Dolinska 1994: 37), lo convirtió en el foco principal de la celebración en el oeste de Tebas.

⁸⁸ El templo sirvió al culto de Hatshepsut, pero también a los de su padre Thutmose I y su esposo Thutmose II, y contó además con capillas de culto consagradas a Amón, a Hathor y a Anubis.

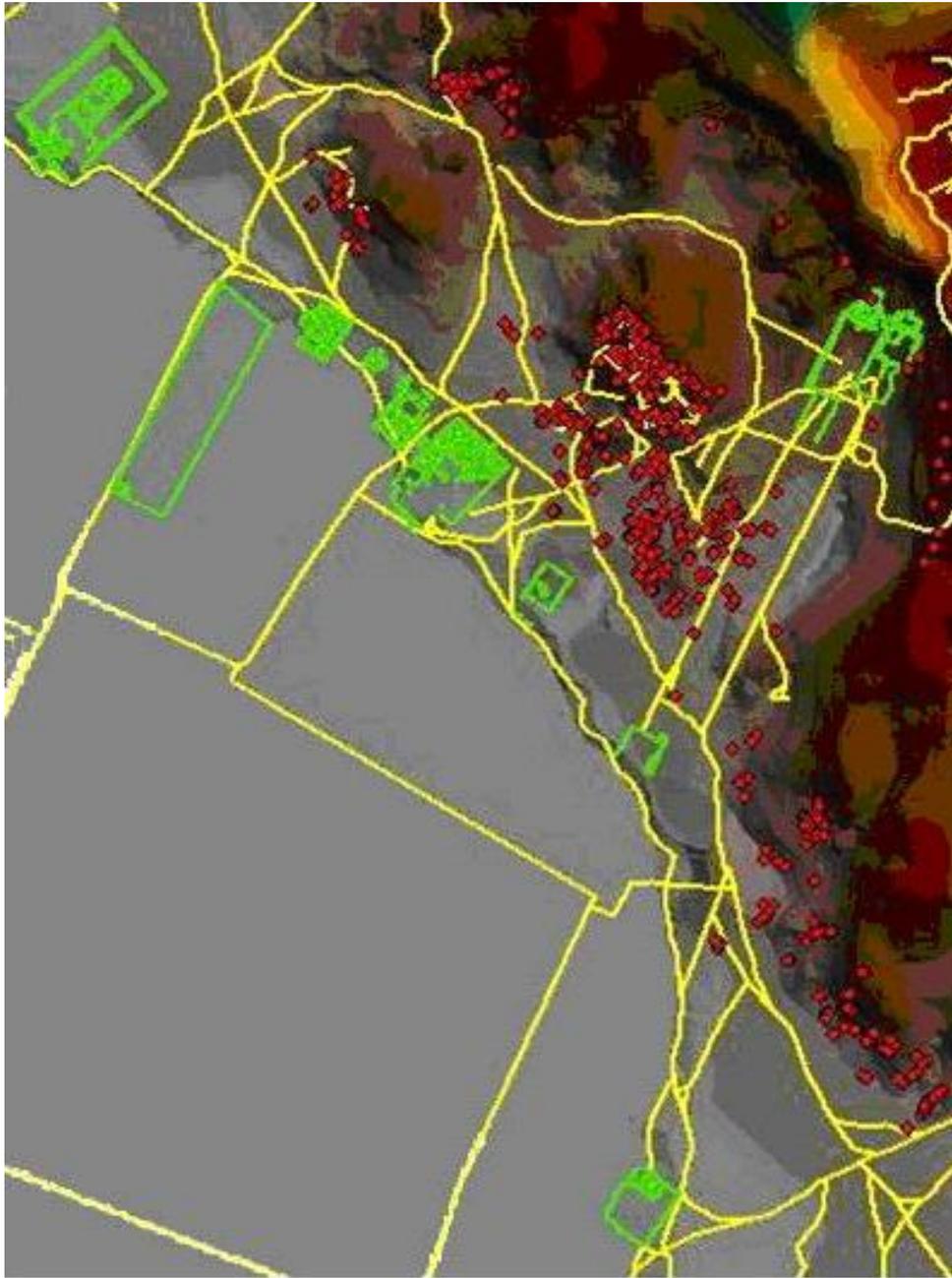


Lámina 8. Vías de circulación en Tebas occidental

Esta vía habría continuado siendo utilizada aun mucho tiempo después del fallecimiento de la reina y del *damnatio memoriae* al que fue sometida su imagen. A partir de allí las actividades rituales debieron seguir direcciones divergentes. En los distintos reinados fueron incorporados en el recorrido ritual el templo de millones de años construido por el soberano que conducía la celebración. Pero la procesión se detendría también en otros templos, como el de millones de años de Thutmose III (*Heneket-anj*)⁸⁹.

La Bella Fiesta del Valle era la principal conmemoración litúrgica de la ciudad, puesto que unía ritualmente ambos márgenes del río e involucraba a toda la población de Tebas. Habría comenzado a celebrarse a inicios del Reino Medio, para constituirse en una de las ceremonias más relevantes del Reino Nuevo, en particular a partir del reinado de Hatshepsut. Es probable que fuese una variación local del festival de Hathor, donde esta recibía al difunto en su dominio occidental, en su santuario de Deir el-Bahari (Strudwick y Strudwick 1999).

Durante la celebración tenía lugar una procesión en la que la imagen de Amón se trasladaba en su barca procesional desde Karnak hacia la necrópolis. Mediante el festival se exaltaba la figura real que lo conducía y la de su entorno, a la vez que se rendía culto a los difuntos sepultados en la orilla occidental. También se reafirmaba así la interacción entre el mundo de los vivos y el de los muertos, fuertemente presente en las prácticas funerarias. A esa procesión se sumaron en la dinastía XIX las barcas dedicadas a los otros dioses de la tríada tebana: Mut y Khonsu, agregando mayor complejidad a la celebración.

Las “calles” de la necrópolis tebana

Los monumentos del oeste tebano estuvieron comunicados entre sí y con el oriente de la ciudad a través de las vías procesionales pero también por medio de “calles” y senderos que aseguraban el acceso a las tumbas de la elite distribuidas en las laderas de la montaña que recorrían la necrópolis y, de acuerdo a la topografía, facilitaban el cumplimiento de los ritos de enterramiento y la continuidad del culto funerario de cada difunto en su propio monumento, así como también su participación y la de su familia en las grandes celebraciones.

Para entender esa circulación periférica en relación a las vías principales que en la antigüedad unían los templos de reales, se consideraron los posibles trazados de las “calles” a partir de la distribución de las tumbas a distintas alturas, pudiéndose establecer diferentes niveles por los que debieron establecerse los recorridos que daban cuenta del cumplimiento de los requerimientos rituales.

Las alturas sobre el nivel del mar de una serie de tumbas excavadas en la ladera oriental de la colina de el-Khokha y el-Assasif pueden verse en la Tabla 6, como muestra ejemplificativa de su disposición en diferentes niveles.

⁸⁹ En TT49 se mencionan en ese contexto el santuario de *Khenemet-ankh* (Davies 1933: I, Pls. XXVIII; LIIC y LVA) y *Khenket-ankh* según Davies (1933: I, Pl. XXXVI), quien lee erróneamente la inscripción del lado norte del primer pasaje.

Tabla 6. Altura sobre el nivel del mar a selección de tumbas de el-Khokha

TT N°	Propietario	Altura sobre el nivel del mar
TT205	Dyehutymes	98,90 m
TT373	Amenkhau	99,67 m
TT241	Ahmoose	90,90 m
TT49	Neferhotep	94,87 m
TT204	Nebanensu	96,42 m
TT206	Impuemheb	95,85 m
TT238	Neferuben	99,15 m
TT414	Ankhhor	90 m

Es posible inferir la existencia de caminos en las laderas de las colinas cuyo trazado se correspondía con la necesidad de dar acceso a las tumbas ubicadas en alturas relativamente homogéneas.

La circulación en la necrópolis de el-Khokha

Como puede esperarse, la disposición de las tumbas en el Valle de los Nobles se articuló en un espacio que estaba ritualmente construido y en el que los desplazamientos obedecían a las necesidades impuestas por la liturgia fúnebre. En ese contexto, su orientación respondía a cuestiones teológicas y, al menos simbólicamente, el eje principal de cada monumento seguía la dirección este-oeste. En el Reino Nuevo su localización en las distintas necrópolis⁹⁰ se llevó a cabo teniendo en cuenta el sitio de instalación de los monumentos reales del área. Así, la ubicación de los templos de millones de años de Tebas occidental⁹¹ habrían operado como espacios de atracción para el establecimiento de los monumentos mortuorios de los funcionarios en la vecindad del lugar de culto del soberano al que habían servido durante su vida como funcionarios del palacio⁹² o miembros del ejército (Gabolde 1995), si no próximos a los templos en que habían llevado adelante su carrera como sacerdotes o burócratas al servicio de un dios en particular⁹³.

Por otra parte, en cada distrito la distribución de las tumbas parece haber seguido un alineamiento que facilitaba la circulación entre ellas, haciéndolas accesibles con comodidad tanto en

⁹⁰ De sur a norte: Gurnet Murai, Sheik Abd el-Gurnah, el-Khokha, el-Assasif y Dra Abu en-Naga.

⁹¹ El gran templo de Amón en Karnak y el de Luxor, a su vez contribuyeron a definir la localización de los templos reales del oeste tebano.

⁹² Por ejemplo, Nay erigió su monumento en Qurnet Murai, en la proximidad del templo de Ay, a quien prestó sus servicios.

⁹³ En el caso de Neferhotep, es notable que su tumba se ubica en el-Khokha, desde donde es visible el gran templo de Amón en Karnak.

ocasión de los ritos de enterramiento como para su conmemoración y en la realización anual de las celebraciones estatales, en particular la Bella Fiesta del Valle. Esa suerte de “calles” recorrían la necrópolis en distintos niveles de las colinas y a lo largo de ellas se dispusieron los monumentos funerarios de los funcionarios (Kampp 1996:1, 121-122). Ellas siguieron una dirección general horizontal y fueron cortadas en las laderas de la montaña tebana a distintas alturas, debiendo existir vías de acceso de una a otra y en cuyo trayecto la pendiente era suavizada para facilitar la trepada hacia los niveles superiores.

La colina de el-Khokha no fue una excepción y podemos identificar allí al menos cuatro niveles en los que se excavaron hipogeos cuyos frentes estarían respectivamente orientados hacia cuatro calles. Asimismo, el diseño de estas vías de circulación debió haber estado en relación con el de los principales caminos procesionales que unían los templos, sirviendo a la construcción de un paisaje ritual integrador de las dos orillas del río. Tales caminos también debieron servir para atender a su mantenimiento y protección por parte del estado⁹⁴ y es igualmente probable que por ellas circularan los deudos y visitantes cuya presencia fue registrada en las tumbas de diversas formas⁹⁵.

Las alturas en las que se ubicaron las tumbas en el lado oriental de el-Khokha nos permiten identificar tres de esas calles, separadas entre sí por una diferencia de altura de ca. 5 m. En la del nivel inferior se encuentran TT241 y TT414; en la del nivel medio TT49, TT296 y T204; mientras que en la del nivel superior se ubicaron T205, TT238 y TT373⁹⁶.

⁹⁴ El *graffito* registrado en el vestíbulo de TT49 es una evidencia de la práctica en esa zona de la necrópolis en la época ramésida.

⁹⁵ Algunos visitantes dejaron sus propios *graffiti* en las paredes de los monumentos y en la decoración de algunas tumbas se ubicaron inscripciones solicitando ofrendas y oraciones para sus ocupantes y prometiendo bendiciones a cambio.

⁹⁶ Si bien la selección de la muestra no es exhaustiva, sirve a los efectos de proponer un hipotético trazado que contenga a las tumbas involucradas en nuestra discusión. El cuarto nivel, el más alto de la colina corría por encima del correspondiente a TT205 y TT373.

PARTE 4

Jerarquías sociales y espaciales



Las disposiciones espaciales en la necrópolis de los funcionarios

En la consolidación del paisaje funerario intervinieron decisiones político-administrativas para la asignación de tumbas y, en ciertos casos, para su posterior reasignación; y político-religiosas, plasmadas en los planos arquitectónicos y aunando elementos del ritual funerario como la alusión al mundo subterráneo -sepulcros, cámaras y corredores- y a la montaña primigenia y el culto a Hathor -relieves sugerentes-.

Comenzando con las tumbas del Reino Antiguo y continuando con la construcción del templo de Mentuhotep II y de las tumbas en asociación con él se fue construyendo un paisaje cultural que iba resignificándose con el agregado, mantenimiento y reciclado de estructuras. En ese contexto, la margen occidental de Tebas funcionó como un espacio reservado para las prácticas mortuorias, expresado en la construcción de monumentos funerarios reales y privados, de templos de millones de años y de vías procesionales, conformando un área de culto que resultaba dinamizada a través de la celebración de rituales (Manzi y Pereyra 2010 y 2014). La ubicación de cada estructura formaba parte de una red de relaciones simbólicas a partir de rasgos específicos del relieve, la vecindad entre monumentos y las posibilidades de contacto visual, indispensable para la participación y control del desarrollo de las celebraciones que vinculaban mentalmente puntos específicos y sectores del paisaje tebano. De esta forma, los templos podrían haber funcionado como nodos principales y las tumbas como subordinados, pero no por ello menos importantes en el entramado resultante, que era intencionalmente mantenido o modificado.

Las colinas que se ubican entre la planicie de inundación del Nilo y el desierto occidental conformaron el espacio en donde se excavaron tumbas de la elite, por presentar topografías naturales de forma piramidal que rememoraban la elevación primigenia de la creación. Se recreaba así un paisaje ya establecido en el imaginario colectivo de la elite, mediante una percepción del espacio que unía el cerro el-Qurn con los templos de millones de años y las tumbas de los funcionarios. Plasmado en el Reino Antiguo en la necrópolis real de Gizeh, a través de la construcción de las pirámides y los sepulcros de los burócratas en su vecindad, la concepción solar del destino funerario del rey y su solidaridad con el de sus servidores se recreó en el Alto Egipto entorno a la evocativa cima del macizo tebano.

En la construcción del paisaje hubieron de intervenir, junto con las ideologías, las posibilidades prácticas con las que contaban los soberanos para distribuir los recursos del estado en la construcción de templos reales y el otorgamiento tumbas privadas. Esto se expresaría en el potencial de construcción de cada reinado, siendo posible inferir expectativas acerca de los

momentos en que se habrían formalizado alianzas y/o ampliado la burocracia en función de la expansión del estado o la necesidad de contar con artesanos especializados, que también fueron beneficiados con el otorgamiento de tumbas⁹⁷. Este estamento de la elite resultaba importante para materializar el privilegio de disponer, desde lo individual y/o familiar, de monumentos mortuorios en donde se cumplieran los requerimientos implicados en el rito funerario y, desde lo social, poder contar con espacios desde los cuales fuera posible participar de la ideología oficial⁹⁸.

Las tumbas también adquirieron significación simbólica mediante las conexiones visuales y espaciales que entablaron con las estructuras reales, particularmente con los templos en que habían servido sus propietarios, con los faraones que se las habían otorgado y/o con tumbas vecinas. En este sentido, las reasignaciones es probable que no se hubieran dado por el mero hecho de disponerse de monumentos cuyo propietario y descendientes ya no estaban presentes, sino en relación con la trama simbólica -de prestigio social, poder real y religioso- de la que participaban los miembros de la elite. Esas reasignaciones se hicieron incluso mientras estaban en uso, habilitando nuevos sectores destinados probablemente a parientes del beneficiario original.

Sobre esta cuestión, por último, cabe señalar que la intensidad de uso otorgado a los templos era mayor que la de las tumbas, puesto que en ellos residían sacerdotes de forma permanente y se encontraban burócratas en su ámbito de desempeño, mientras que las tumbas eran visitadas en forma esporádica después del entierro, en ocasión de la celebración de ritos oficiales y familiares. No obstante, en las colinas la redundancia constructiva fue grande en comparación con los templos reales, a causa del reiterado otorgamiento de tumbas privadas, algunas de las cuales resultaron remodeladas para su reasignación, mientras que los templos eran edificados en un momento determinado y eventualmente mantenidos, si no resultaban desmantelados.

Organización social del espacio

El conjunto de colinas de la margen occidental del Nilo, que oscilan entre los 90 y 120 m. de altura, en las que se ubicaron las tumbas presenta una fisonomía irregular, en un marco de escaso contraste, funcionando como uno de los atractivos para el desarrollo de prácticas funerarias, debido a la existencia de relieves con posibles connotaciones simbólicas. Tal atributo pudo haber funcionado de forma aislada o conjunta con criterios tales como la acción de los funcionarios para obtener un lugar de entierro próximo al sitio en donde se habían desempeñado en vida (van Djik 1988) y/o a la ubicación de una tumba asignada previamente a algún pariente socialmente destacado y cuya vecindad proveería prestigio.

Las montañas que lo suceden alcanzan alturas entre los 150 m y 200 m., en cuyos valles están emplazados los cementerios de la realeza (Valle de Reyes y Valle de Reinas). En el sector más bajo se localiza el mayor número de templos de millones de años y a continuación, entre estos y el río, se extienden las áreas dedicadas al cultivo (Fig. 25).

⁹⁷ En época ramésida es destacable la necrópolis de los artesanos de Deir el-Medina.

⁹⁸ La localización en puntos donde fuera posible ver el desarrollo de las celebraciones conducidas por el soberano, a las que ya nos referimos antes.

Las tumbas privadas estuvieron usualmente ubicadas sobre las laderas de las colinas generando además conexiones simbólicas en función de la distancia y del contacto visual con los templos, las vías procesionales y la margen oriental⁹⁹. En una escala macroprocesual aplicada a la construcción del paisaje mortuario tebano, se tiene que el proceso de ocupación comenzó en el Reino Antiguo en el distrito de el-Khokha, en el Reino Medio se sumaron Deir el-Bahari, el-Assasif y el-Qurna y en el Reino Nuevo Dra Abu el-Naga, Deir el-Medina y Qurnet Mura'i, siendo posible relacionar la distribución de tumbas con la figura del gobernante que autorizó su construcción (Tabla 7).

Tabla 7: Totales de tumbas otorgadas por faraón y cementerio

Faraón	Deir el-Bahari	Deir el-Medina	Dra Abu el-Naga	el-Assasif	el-Khokha	Qurnet Mura'i	el-Qurna	Total
Mentuhotep Nebhepetre	5			2				7
Mentuhotep Sankhkare	2							2
Sesostris							1	1
Ahmose			1				1	2
Amenhotep I							1	1
Thutmose I							4	4
Thutmose II							1	1
Hatshepsut	1		2		1		8	12
Thutmose III			12		6		32	50
Amenofis II	1	1	2		2		14	20
Thutmose IV			4		3	1	16	24
Amenhotep III			3	1	4	1	7	16
Amenhotep IV					1	1	1	3
Tutankhamón						1		1
Ay					1	1		2
Horemheb			1				1	2
Ramsés I			1				2	3
Seti I	9	3	1				1	14
Ramsés II		12	4	4	5		7	32
Merenptah							1	1
Ramsés III		1	2		1	1		5
Ramsés IV			1					1
Ramsés VIII							1	1
Taharqa				1			1	2
Psammético I				5				5
Apries				1				1

Mediante los criterios de vecindad y contacto visual que brindan el material para la conformación de mapas mentales se proponen conexiones que, en ausencia de estímulo

⁹⁹ Es interesante mencionar el caso de las tumbas de Montuenhat -TT34- y Pabasa -TT279-, de época posterior al Reino Nuevo, que cuentan con dos pilonos demarcando sus ingreso, uno está orientado al norte, hacia vía procesional de Deir el-Bahari, y otro al este, de acuerdo al rito funerario.

sensoriales concretos, se supone que permitieron vincular distritos, templos y vías procesionales (Fig. 25) observándose que:

- Deir el-Bahari está espacialmente relacionado con los templos de Mentuhotep II, Hatshepsut y Thutmose III, con el trazado de la vía procesional y con el cementerio de el-Assasif. La construcción del primer templo y de la vía procesional en la dinastía XI podría haber inducido a la localización de tumbas. En la dinastía XVIII a esos factores se habría sumado la construcción de los templos de Hatshepsut y Thutmose III con sendos santuarios dedicados a la diosa Hathor. Este patrón también se justificaría durante la dinastía XIX hasta la XX en función del uso mantenido de esa vía procesional.
- Deir el-Medina permite proponer asociaciones con el Ramesseum y con los templos de Merenptah y Thutmose IV, los que a pesar de su lejanía quedan comprendidos dentro de una misma panorámica visual. Aunque la colina de Qurnet Murai no permite el contacto con el cementerio contenido en la misma, ni con el templo de Tauseret.
- Dra Abu el-Naga muestra articulación con la vía procesional a Deir el-Bahari, el cementerio de el-Assasif y los templos de Seti I, Amenhotep I y Ahmes Nefertari, además de tener una amplia visual con la margen este del Nilo.
- el-Assasif mantiene conexiones visuales y de proximidad con la vía procesional que pasa por su frente y culmina en Deir el-Bahari, con el cementerio allí ubicado y con Dra Abu el-Naga. Asimismo, mantiene vecindad y un escaso contacto visual con el cementerio de el-Khokha. Los factores para la localización de tumbas habrían sido la cercanía al templo de Mentuhotep II, su vía procesional y la construcción de templos durante el Reino nuevo. Hasta poco antes de que la necrópolis dejara de funcionar se construyeron tumbas -TT34 y TT279-, cuya ubicación puede atribuirse a una hipotética saturación del espacio mortuario en los demás cementerios, observándose a su vez las grandes dimensiones de algunas de ellas.
- el-Khokha habría adquirido parte de su significación simbólica por su vecindad a los templos de Ramsés IV y Thutmose III; además tiene plena visual de la margen este y de un tramo de la vía procesional. Se propone que la cercanía al templo de Thutmose III habría incidido positivamente en la elección de esta colina, puesto que durante su reinado es cuando se registra el más alto número de tumbas construidas. Es posible que la localización de tumbas previas haya terciado a favor de esta redundancia ocupacional; registrando en la dinastía XIX tanto asignaciones como reasignaciones de estructuras.
- Qurnet Murai está ubicado en la ladera de una colina que se encuentra apartada, pero tiene una visual panorámica de la vía procesional de la margen oriental del río y de su cruce. A esto se sumaría una potencial asociación con otra vía procesional cuyo trazado podría haber pasado en vecindad al templo de Amenofis III (Manzi y Pereyra 2010). Además, este cementerio guarda proximidad con los templos de Thutmose II, Thutmose IV, Tutankhamón-Ay-Horemheb, Merenptah y Tauseret.

- el-Qurna sustenta panorámicas del área que habría sido transitada durante la celebración de rituales, además de encontrarse próximo y de establecer contacto visual con el Ramesseum, los templos de Thutmose III, Siptah y Thutmose IV, y con cementerio de el-Khokha. Presenta registros de ocupación de la dinastía XII, pero fue en la XVIII cuando se intensificaron las obras, alcanzando su punto culminante en el reinado de Thutmose III. Uno de sus atractivos pudo ser la cercanía al templo de aquel faraón y la localización de tumbas precedentes. Se destaca que en la dinastía XIX se construyeron y reasignaron tumbas y edificó el Ramesseum.

El comportamiento funerario, comprendido por la celebración de ritos y la construcción, mantenimiento, reasignación y desmantelamiento de tumbas y templos, produce y sustenta relaciones jerárquicas. Estas comprendían acciones dirigidas a la perduración de las ideologías dominantes y eran ejecutadas desde y por el poder faraónico con la participación de las burocracias administrativas y militares que contribuían a su sostenimiento, a quienes se sumaron los artesanos especializados en la construcción y decoración de monumentos, y otros estamentos sociales más bajos, que a través del saqueo de tumbas intentaron acceder y participar en la proyección póstuma de la ideología del estado operando sobre la realidad de su tiempo histórico.

Por su parte, el registro de las tumbas privadas indica que las de los funcionarios de la primera mitad de la dinastía XVIII se emplazaron en las partes altas Sheikh Abd el-Qurna y en Dra Abu el-Naga, mientras que las correspondientes a la segunda mitad se encuentran en la zona más baja de la colina de Sheikh Abd el-Qurna y en el-Khokha. Esto puede explicarse por la relación de sus propietarios con los templos de millones de años asignables a los soberanos a los que ellos habrían servido o a la institución en las que se desempeñaron, en el caso de los vinculados al templo de Karnak (Pereyra 2011).

El fenómeno de declinación de las actividades constructivas también puede atribuirse al abandono del culto por parte de los parientes directos del beneficiario inicial, luego de la renovación que habría implicado el advenimiento de los ramésidas, oriundos del Bajo Egipto y sustentados en grupos militares arraigados en el Delta.

Los miembros de la elite contribuían a la administración y prosperidad del estado, a la expansión y resguardo de sus confines, y a su preservación a través del culto. Pero el afianzamiento del *status quo* se lograba además con la exaltación del estado, plasmada en escenas murales, en donde el faraón era representado en las diversas formas que daban cuenta de su eficacia en el mantenimiento del orden cósmico, sea en su vinculación con los dioses, sea enfatizando sus logros militares. Y para que esto último fuera posible, también era indispensable la participación de artesanos especializados, tanto en la construcción como en la decoración de los monumentos, lo que habría contribuido a que se consolidaran como miembros de una elite artesanal de baja jerarquía y se beneficiaran con el derecho de construcción de sus propias tumbas, como se atestigua en Deir el-Medina. En muchos casos, la calidad de su decoración permite equipararlas con las de los miembros de la elite administrativa, religiosa y militar, de nivel jerárquico más elevado. Sin embargo, es probable que en virtud de su ubicación social dentro de la estructura burocrática del

estado, no se les habría permitido excavar sus sepulcros en lugares próximos a los templos de millones de años ni gozar de la visibilidad de las vías procesionales.

A pesar de su lejanía con aquellos lugares del espacio mortuario construido, las tumbas de los artesanos¹⁰⁰ marcaban una diferenciación social con respecto a los estamentos más bajos de la población egipcia, que no accedían al privilegio de contar con un lugar de enterramiento en la necrópolis y gozar de las donaciones reales que proveían al mantenimiento del culto funerario.

En síntesis, puede sostenerse que el espacio funerario reflejó con elocuencia el ordenamiento social. Por ese motivo podemos afirmar que las altas elites fueron el brazo ejecutor de las ideologías del Estado, algunas de las cuales se mantuvieron desde el momento en que se configuró el estado unificado, mientras que otras resultaron reformuladas y otras nuevas fueron elaboradas por ideólogos estrechamente vinculados con la realeza. Sin embargo, la materialización de las ideologías del Estado que llevaron a la conformación de paisajes culturales necesitó de los artesanos especializados, a quienes por ese motivo se les permitió participar de algunos beneficios propios de la elite. Los excedentes acumulados por el estado eran indispensables para subsidiar a las elites no productivas, al mismo tiempo que en su redistribución la figura del faraón quedaba enaltecida a través de las dádivas y recompensas que dispensaba a los nobles y de la celebración de ritos en los que se consumían importantes volúmenes del excedente.

Organización simbólica de la necrópolis y construcción del paisaje

Las estructuraciones espaciales instrumentadas por el estado egipcio condujeron a que diversos sectores del espacio resultaran jerarquizados de modo diferencial, configurando un paisaje cultural que no solo relacionaba el mundo de los muertos con el de los vivos, de acuerdo con la religión oficial, sino que también era un medio para plasmar las diferencias jerárquicas existentes entre los propietarios de tumbas privadas. Este hecho se observa en la magnificencia que adquirieron algunas construcciones funerarias, dando prueba de la jerarquía de sus propietarios dentro de las elites administrativas, militares y gobernantes, lo cual también se constata en los títulos que constan en el registro epigráfico.

Los monumentos mortuarios reales ubicados en la margen occidental, por su parte, en su carácter de templos construidos por los faraones para las deidades que ellos adoraban y para destacar aspectos de personales y de sus gestiones oficiales también adquirieron mayor relevancia a través de su vinculación con los complejos de Karnak y Luxor -localizados en la margen oriental del Nilo- al interrelacionarse tanto mental como materialmente por medio de las vías procesionales construidas en ambas orillas del río y de la reiteración y recordación de las celebraciones rituales.

Durante esa celebración tenía lugar la procesión en que el soberano conducía el traslado de la imagen de Amón desde Karnak hacia la necrópolis, que reafirmaba la figura real y de su entorno, puesto que, a la vez que a los dioses funerarios, se renovaba el culto de los difuntos sepultados en

¹⁰⁰ El poblado de Deir el-Medina se encuentra en un valle desde el cual la visibilidad de los templos de millones de años y de las vías procesionales es prácticamente nula, situación que no difiere de la que se verifica en las laderas colindantes en las que se excavaron las tumbas de los funcionarios.

la necrópolis vivificándolos. El mundo de los vivos operaba así en beneficios de los muertos, a los que se consagraban los oficios rituales.

Los recursos arquitectónicos desarrollados sobre la planta de los templos axiales del Reino Nuevo proponían la identificación de la estructura con la montaña primigenia, para lo cual el nivel del piso se elevaba gradualmente hacia el santuario, evocativo del montículo originario, dónde la deidad del templo renovaba el acto de creación.

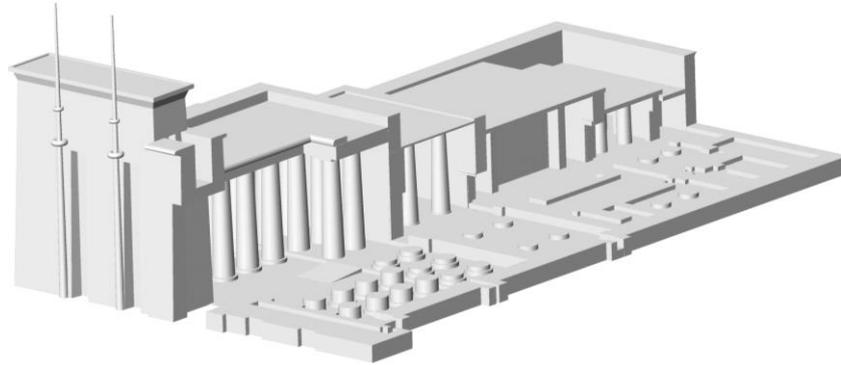


Fig. 25. Modelo de templo axial tripartito del Reino Nuevo

Su arquitectura, además de las connotaciones simbólicas de sus elementos, representaba simultáneamente la conexión con la vida otorgada por Ra, a quien el soberano emulaba, para lo cual se orientaba en sentido este-oeste permitiendo que el sol recorriera el eje central a lo largo del día (Strudwick y Strudwick 1999:47).

A modo de ejemplo, es posible observar que las prácticas funerarias representadas en el cementerio de el-Khokha comprendían acciones privadas permitidas y ejecutadas por el estado, en tanto otorgante del beneficio de construcción de tumbas con su mantenimiento que continuaba luego. Esto llevó a que aquellas se conservaran como expresiones particulares de los ritos mortuorios oficiales, que impusieron los ciclos de celebración litúrgica y dictaminaron los elementos que estos debían contener. La cercanía entre tumbas privadas y templos reales generaba un vínculo anecdótico que daba mayor legitimidad y relevancia a las prácticas privadas que, en el caso de el-Khokha se encontraba en las proximidades de Deir el-Bahari y del templo de Thutmose III de Sheikh Abd el-Qurna, además de estar prácticamente frente a Karnak.

El paisaje cultural resultante, gestionado por los funcionarios en conformidad con el mandato real, conjugaba elementos propios del entorno natural con prácticas ideológicas y, en su contextualización regional, los monumentos mortuorios privados adquirieron significación en relación con el proceso de construcción, remodelación y destrucción o desmantelamiento de los templos mortuorios reales localizados en sus inmediaciones.



Fig. 26. Modelo de tumba rupestre de fines de la dinastía XVIII

A las imágenes fisiográficas del paisaje, percibidas por los sentidos, se sumaron las imágenes mentales construidas y recreadas por los individuos, mediante las cuales se adjudicaron contenidos simbólicos a los elementos materiales. Sin embargo, para que este paisaje mental fuera construido no alcanzaba con la existencia de geofomas naturales sugerentes, tales como la forma piramidal que presenta el macizo tebano en torno al cual se desarrolló la necrópolis. Se necesitaron también de la localización específica de distintas estructuras arquitectónicas que, dispuestas de forma particular, otorgaron y adquirieron los contenidos y significados culturales específicos que dieron sentido al comportamiento ritual (Manzi y Cerezo 2009).

Las tumbas de la realeza estaban separadas y diferenciadas de este contexto. Sus localizaciones en los valles de Reyes y de Reinas, al estar emplazadas en los frentes de la montaña y sus plantas internarse en el interior de ella, compartieron la idea de relacionar la colina primigenia y el mundo subterráneo que se observa en las tumbas privadas. Pero además esas estructuras se singularizaban y desigualaban por ser las depositarias de las momias de los gobernantes, que *per se* otorgaban contenido simbólico a las estructuras, sin necesidad de contar con alguna clase de apoyatura simbólica en otros puntos generadores de simbología, como lo habrían sido para los nobles los templos reales de millones de años o el propio templo de Karnak.

De las grandes celebraciones religiosas que daban la oportunidad de interactuar con la divinidad a sectores de la sociedad que no tenían otra forma de hacerlo, dos fueron los festivales tebanos que tuvieron proyección nacional y son muestras elocuentes para el período del imperio: la Bella Fiesta del Valle, que permitía participar del benéfico efecto regenerador de la visita del dios local a los templos de millones de años de la necrópolis, y la Fiesta Opet, propiciatoria los poderes de regeneración del *ka*¹⁰¹ del soberano que se materializaba con el traslado de Amón al templo de Luxor.

El centro ritual de Tebas era el principal templo de Amón; los restantes estaban dedicados a formas especiales del dios o a las divinidades cuya relación con aquel permitía hacer efectivas algunas realidades míticas. El templo de Luxor, por ejemplo estaba dedicado a Amón de Opet, manifestación de la divinidad que sustentaba la regeneración de los poderes vitales del rey haciendo así posible la renovación de su realeza divina (Bell 1997: 157). La celebración de la Fiesta

¹⁰¹ Concepto que aludía a la esencia divina del rey y a su vitalidad.

Opet en la ribera oriental debió completar el sentido regenerador que de manera global tuvo Tebas, verdadero símbolo del ‘triumfo’ ordenador del estado¹⁰² y las construcciones de Amenhotep III, Tutankhamón y Ramsés II en Luxor¹⁰³ es probable que buscaran el mutuo afianzamiento de las fuerzas renovadoras de los rituales celebrados a ambos lados del río en los respectivos templos, localizados en vías procesionales en posiciones casi paralelas (véase arriba, Lámina 3).

El análisis de los títulos registrados por los funcionarios en sus tumbas permite inferir la reiterada presencia de los relacionados con el templo de Karnak en aquellas emplazadas en la vecindad de la vía procesional que unía el gran templo de Amón, en la margen oriental del Nilo, y el santuario de Hathor, en la occidental (Porter y Moss 1970: Mapas IV y VI; Kampp 1996: Planos IV, V y VI)¹⁰⁴.

La tumba de Puyenra (TT39), por ejemplo, está ubicada en el valle de el-Assasif en una posición aledaña a ese camino (Kampp 1996: Plan V). Es probable que el título de “segundo profeta de Amón” de su propietario sea un indicio para interpretar la localización de ese monumento funerario. Similar es la situación que se verifica para la tumba de Hornai (TT236), “segundo profeta de Amón” y “supervisor del tesoro de Amón” en época ramésida, que fue excavada en la ladera oriental de Dra’ Abu en-Naga, en una posición cercana a la vía procesional. La tumba de Neferhotep (TT49), “grande de Amón”, también muestra esa vinculación, ya que fue emplazada en la ladera este de la colina de el-Khokha (Porter y Moss 1970: Mapa II).

En la segunda mitad de la dinastía XVIII el inventario de tumbas descubiertas en Qurnet Murai permite suponer que la colonización funeraria de la colina se debió a su proximidad con el lugar en el que algunos de sus propietarios habían desarrollado sus funciones sacerdotales, o a la vecindad de los templos de millones de años de los soberanos a los que habían servido. Ejemplo de ello lo dan el hipogeo de Amenhotep llamado Huy (TT40), quien se desempeñó como virrey de Kush bajo Tutankhamón y la tumba de Nay (TT271), funcionario de Ay, circunstancia de interés si se tiene en cuenta que este soberano usurpó el templo de millones de años de su antecesor (Gabolde 1995). Tal idea de proximidad/atracción también puede explicar la erección del templo de millones de años de Amenhotep hijo de Hapu en la vecindad del de Amenhotep III, a quien sirvió como “Jefe de los todos los trabajos del rey” y ostentó los títulos de “amigo único del rey” y “portador del estandarte a la derecha del rey”, que prueban su estrecha vinculación con el soberano.

Por lo expuesto, las estructuraciones espaciales instrumentadas por el Estado egipcio condujeron a que diversos sectores del espacio resultaran jerarquizados, configurando un paisaje cultural que no solo relacionaba el mundo de los muertos con el de los vivos, de acuerdo con la religión oficial, sino que también era un medio para plasmar las diferencias jerárquicas existentes entre los propietarios de tumbas privadas. Este hecho se observa en la magnificencia que adquirieron algunas construcciones funerarias, dando muestra del rango de sus respectivos propietarios, lo que constatan además los títulos que conservados en el registro epigráfico.

¹⁰² Su epíteto “la Victoriosa” así parece señalarlo.

¹⁰³ Y luego retomado por Alejandro Magno.

¹⁰⁴ Las tumbas relevadas corresponden al Reino Nuevo y abarcan las necrópolis de el-Khokha, el-Assasif y Dra Abu el-Naga. Las tumbas ubicadas en la vecindad de Deir el-Bahari son de la dinastía XI, con excepción de la Sennemut (TT353).

En tanto, los monumentos mortuorios reales ubicados en la margen occidental (ubicados en las ramas este y oeste del Valle de Reyes), separados incluso de sus templos, también adquirían mayor relevancia a través de su vinculación con los templos localizados en la margen oriental del Nilo -complejos de Karnak y Luxor-, al quedar interrelacionados tanto mental como materialmente por medio de la construcción de vías procesionales y de la reiteración -y recordación- de celebraciones rituales. Esa conexión abarcaba las tumbas de los funcionarios que estaban en un espacio intermedio, geográfica y simbólicamente en la necrópolis como lo había estado la elite estatal en la vida social.

Las obras arquitectónicas de la realeza, por su parte, tuvieron significados explícitos en sí mismos. Los templos mortuorios estuvieron dirigidos a la creación y el mantenimiento de una memoria cultural, lograda a través de las menciones a faraones, genealogías rituales, parentescos sanguíneos, conmemoración de logros militares y diplomáticos y de sojuzgamiento de pueblos vencidos. Las tumbas privadas, en cambio, tenían por meta lograr que el funcionario del estado y su parentela tuvieran garantizado el rito mortuario necesario para su transfiguración, participando y legitimando en un nivel jerárquico más bajo la ideología oficial de negación de la muerte. Asimismo, dentro de un dominio reducido, cada uno de los personajes beneficiados con la adjudicación de una tumba construida y mantenida por el estado, lograba la trascendencia de su memoria, materializada en el registro epigráfico contenido en las tumbas, en dónde se menciona su nombre, filiación y cargos, y al mismo tiempo se lo representa con estatuas y en imágenes que los ponían en conexión con la divinidad de los dioses y del faraón.

La participación de los nobles y sus familiares de la ideología oficial podría verse no solo reafirmada o realizada en la abundante y fina decoración de los monumentos funerarios, sino también en las relaciones contextuales con los atributos naturales y culturales del paisaje: las colinas, sus laderas y la vecindad con los templos. Este comportamiento habría llevado, además, a una diferenciación jerárquica dentro de la burocracia estatal, haciendo que funcionarios de ciertas categorías hicieran construir sus tumbas en ciertos lugares que eran seleccionados a expensas de otros, que también estuvieron reservados a la nobleza. En consecuencia, la excavación de tumbas y el emplazamiento sobre la superficie del terreno de ciertos rasgos arquitectónicos no solo tuvieron una función práctica sino que también representaban creencias; así, las columnas no solo sostienen techos sino que, por ejemplo, también representaban prácticas arquitectónicas arcaicas, como lo eran los templos construidos con elementos vegetales.

Además de responder a una selección de las materias primas justificada por su simbolismo, los materiales de construcción también tenían por objeto preservar memorias. En esta línea se encuentran los ladrillos con improntas de sellos que remiten al nombre del faraón responsable de la construcción. Sin embargo, la memoria tiene como contrapartida el olvido, la negación de la individualización de personas, hechos y vinculaciones, que puede observarse en las prácticas de *damannatio memoriae*, que mediante el borrado de nombres, titulaturas, parentescos sanguíneos y rituales, y la destrucción de imágenes corpóreas, atributos de poder y vinculaciones con los dioses.

El desmantelamiento de templos y la reutilización de sus materiales en la construcción de nuevas estructuras, solo lograron, en parte y en muy corto plazo, la negación de los actores, puesto

que la pervivencia de sellos, cartuchos e imágenes recuperadas en localizaciones diferentes a las que estuvieron dispuestas originalmente, no niega, no borra la memoria, sino que la mantiene y reubica en su contexto histórico. Informa cómo los faraones negaron líneas sucesorias, cómo la memoria de sus predecesores se mantenía dentro de sus propios reinados y que no bastaban las acciones inmateriales para borrar el recuerdo, ni la obra de los personajes negados.

En suma, el paisaje natural, altamente antropizado, fue modificado para ser funcional a causas ideológicas y religiosas, se lo modificaba culturalmente en su fisonomía para que fuera diferente y se lo interpretara del modo ideológicamente adecuado, en la manera indicada por los monumentos levantados. Pero este mismo paisaje, modificado y funcional a un determinado tiempo político e histórico de un reinado o de una dinastía, era también un reservorio fósil del pasado que pretende ser superado, reemplazado.

En consecuencia, el ordenamiento territorial observado en Tebas occidental es producto de la significación y resignificación simbólica otorgado en el transcurso de los 500 años en que habría funcionado la necrópolis; representado a través de distintos factores interactuantes: a) la ubicación razonada y específica de estructuras y de rasgos arquitectónicos, b) las representaciones mentales, creadas a través de la percepción e interpretación de los aspectos materiales del comportamiento humano y fisonómicos de los ambientes naturales y sus geformas y c) del recuerdo y apelación a la memoria de los ritos funerarios realizados calendáricamente.

El resultado esperado habría sido que las intencionalidades de las elites gobernantes quedaran plasmadas materialmente para ser practicadas y reproducidas, a partir de una lectura más o menos textual del espacio, por los diversos actores sociales dependiendo de sus jerarquías, en el caso de las elites, como independientemente de sus desempeños, en el caso de los miembros de la población restante.

Estos intentos de participación de la ideología faraónica, y por ende predominante, puede ser identificada en las tumbas construidas por los artesanos especializados en Deir el-Medina, quienes intentaron y lograron acceder a ciertos elementos de culto funerario oficial, al mismo tiempo que los miembros de las no-elites también podrían haberlo intentado mediante los robos de tumbas que se registraron durante el período ramésida.

Distribución de tumbas, prestigio y poder real

Las frecuencias de tumbas construidas en distintos reinados puede ser considerado como un indicador de los pulsos de fortaleza o debilidad del faraón en relación con la distribución de recursos, como de la opulencia o decadencia económica del estado.

Se estima que el poder del que gozaba la figura del faraón no fue similar en las diversas dinastías y que, si bien los años de gobierno son una expresión intrínseca del tiempo físico de que cada gobernante dispuso para la realización de distintas gestiones, estas no debieron distribuirse de manera uniforme a lo largo de su reinado, sino que lo habrían estado en relación con las vicisitudes y la toma de decisiones, estableciéndose prioridades que tuvieron incidencia en la construcción de poder (Tabla 8). Asimismo el afianzamiento de Tebas como ciudad real y centro político puede ser

calibrado mediante las frecuencias de tumbas construidas, siendo en consecuencia indicador tanto de su envergadura, del poder faraónico como de la expansión de la burocracia.

El número de beneficios otorgados es una variable apropiada para mensurar el poder político de los gobernantes, dado que la concentración y distribución de bienes era gerenciada, en última instancia, por el faraón. Sin embargo, se trata de un indicador que no puede ser interpretado de modo directo a causa de la discordante duración de los gobiernos, puesto que la cantidad de tumbas construidas es independiente del tiempo que abarcaron los reinados y dependiente del poder ejercido y de los recursos disponibles. Por eso el cálculo de proporciones efectuado mide la tasa de construcción de tumbas, que sirve para homogeneizar la distinta extensión de los gobiernos en una cifra que facilita las comparaciones.

Los datos consignados son estrictamente arqueológicos y permiten deducir hipótesis que deben ser contrastadas con fuentes epigráficas e históricas independientes. Su finalidad es articular restos materiales con hechos históricos y relaciones sociales no materiales. Así se observa que Mentuhotep II levantó un monumento real en un lugar que no contaba con antecedentes semejantes, siendo posible que el rol por él desempeñado en la construcción de paisajes mortuorios haya sido fundacional, motivando una escasa representación de tumbas.

El hecho que se documenten determinados reinados para los que no constan tumbas construidas, a pesar de encontrarse en funcionamiento en ese período algunos cementerios, puede significar que ciertas estructuras construidas con anterioridad estaban siendo utilizadas, a la vez que otras podrían haber sido reasignadas, dando continuidad a la práctica real de otorgar tumbas a miembros de la elite, a lo que habría que agregar que todavía quedan numerosas tumbas por descubrir.

Entre los casos tabulados se destaca que tres faraones muestran una asignación de beneficios por año de gobierno. Pero al comparar la cantidad de años que reinaron Thutmose III, Seti I y Ramsés I se tiene que este último faraón con un reinado corto equiparó las concesiones otorgadas por los otros dos, hecho que lleva a pensar en qué momento del reinado es cuando se producen los otorgamientos.

En comparación con el reinado de Ramsés I, el prolongado reinado de Thutmose III deja entrever dos posibles situaciones:

a) una escasa relación con la nobleza, a pesar de que durante su gobierno el estado se encontraba en expansión y habría necesitado de una burocracia administrativa mayor, o

b) la consolidación de la elite, lograda quizás durante los primeros años de gobierno, se habría mantenido durante el resto de su reinado. Apoya esa expectativa el hecho de que Ay, con un breve reinado, muestra un potencial constructivo mayor al de otros faraones cuyos gobiernos fueron más largos, permitiendo pensar que es posible que los beneficios fueran más frecuentemente otorgados al comenzar los reinados, al poner en funciones a sus administradores, como un medio para afianzar relaciones.

Tabla 8. Tasa de construcción de tumbas por reinados

Faraones	Tumbas	Fecha (a.C.)	Años de reinado	Tasa
Mentuhotep II Nebhepetre	5	2055 - 2004	51	0.09
Mentuhotep III Sankhkare	2	2004 - 1992	12	0.16
Mentuhotep IV a Amenemhat I	0	1992 - 1955	37	0.00
Sesostris I	1	1965 - 1920	45	0.02
Amenemhat II a Kamose	0	1922 - 1570	352	0.00
Ahmoze I	2	1570 - 1546	24	0.08
Amenhotep I	1	1551 - 1524	27	0.03
Thutmose I	4	1524 - 1518	6	0.66
Thutmose II	1	1518 - 1504	14	0.07
Hatshepsut	12	1498 - 1483	15	0.80
Thutmose III	50	1504 - 1450	54	0.92
Amenhotep II	20	1453 - 1419	34	0.58
Thutmose IV	24	1419 - 1386	33	0.72
Amenhotep III	15	1386 - 1349	37	0.40
Amenhotep IV	3	1350 - 1334	16	0.18
Semenkhkara a Tutankhamón	1	1336 - 1325	11	0.09
Ay	2	1325 - 1321	4	0.50
Horemheb	2	1321 - 1293	28	0.07
Ramsés I	3	1293 - 1291	2	1.50
Seti I	14	1291 - 1278	13	1.07
Ramsés II	32	1279 - 1212	67	0.47
Merenptah	1	1212 - 1202	10	0.10
Amenmesses a Setnakht	0	1202 - 1182	20	0.00
Ramsés III	5	1182 - 1151	31	0.16
Ramsés IV	1	1151 - 1145	6	0.16
Ramsés V a Ramsés VII	0	1145 - 1126	19	0.00
Ramsés VIII	1	1133 - 1126	7	0.14
Ramsés IX a Shabataka	0	1126 - 690	436	0.00
Taharqa	2	690 - 664	26	0.07
Tanutamun	0	664 - 656	8	0.00
Psammético I	5	664 - 610	54	0.09
Nekao a Psammético III	0	610 - 525	85	0.00
Apries	1	589 - 570	19	0.05

En contraposición, Siptah (1193-1187 a.C.) y Tauseret (1187-1185 a.C.), por ejemplo, reinaron 6 y 2 años respectivamente, sin propiciar la construcción de ninguna tumba privada, pero logrando en sus breves reinados levantar sus templos de millones de años. Esto lleva a especular

acerca de otro factor que se relaciona con el tiempo que insumiría la construcción de estructuras privadas y oficiales. Una estimación, tomada a partir de los años que duró el reinado de Tauseret y salvando las dimensiones y elaboración de las edificaciones, puede proponerse que en dos años sería posible construir un templo, puesto que existe un plano director que lo determina y que la reutilización de partes arquitectónicas redujo los costos de obra. Entonces, si templos reales, como los de Merenptah, Siptah y Tauseret, pudieron ser construidos en un breve lapso, sería razonable que el tiempo y los recursos insumidos por la construcción de tumbas privadas fueran menores o semejantes.

Una situación que no es del todo clara es si las tumbas de reyes habrían insumido rangos temporales mayores, ya que las obras deberían comenzar con cada reinado. El caso de Tutankhamón podría ser ilustrativo, porque a su muerte su tumba (KV23) no había sido terminada y fue su sucesor Ay quien dispuso que su momia fuera depositada en otra (KV62), cuya decoración fue realizada mientras tenía lugar su momificación. Contaba, asimismo, con su templo de millones de años, erigido en las inmediaciones de Medinet Habu y probablemente también sin terminar. Responsable de los ritos y culto mortuorios de su predecesor de acuerdo a la tradición, Ay tomó para sí el templo y la tumba de Tutankhamón, debido a su corta perspectiva de vida por su avanzada edad. En cuanto al hecho de que algunos faraones como Thutmose II o Tutankhamón, quienes reinaron en torno a una década y tienen un escaso registro de tumbas asignadas, podría reflejar un momento de debilitamiento del poder faraónico, de inestabilidad política y administrativa o inclusive cambios en las costumbres funerarias cuya justificación era de orden ideológico o político. En el caso de Tutankhamón, es posible que algunos de sus funcionarios lo hubieran sobrevivido y sus monumentos atribuidos al soberano bajo cuyo reinado murieron, o bien que el descrédito de la realeza producido bajo Akhenatón llevara a que la elite fuera enterrada en cementerios alejados de la tumba real, por ejemplo en Saqqara o Akhmin (Okinga 1998), y vinculados al lugar de desarrollo de su carrera burocrática.

La situación representada por Ramsés II con 0,47 tumbas otorgadas por año podría indicar que los lazos establecidos con la nobleza se habrían mantenido, pudiendo dedicar buena parte de sus disponibilidades a su propio culto y a cumplir funciones económicas y religiosas, a juzgar por la construcción del Ramesseum, la erección de capillas en Karnak y el programa de obras emprendidas en otros lugares fuera de Tebas.

Espacios dinamizados

Hemos señalado ya que la configuración de Tebas resultó de su esencial carácter ceremonial, en donde la práctica de ritos generaba y mantenía la interacción entre individuos pertenecientes a distintos estamentos sociales. Por este motivo, consideramos que el paisaje funerario construido en su parte oeste es un espacio dinamizado, entendiendo por tal a las formas específicas en que fueron utilizados los diversos sectores del espacio comprendido por la necrópolis tebana y los templos de la margen oriental. Ambas márgenes conformaron el escenario sobre el que se desarrollaron celebraciones rituales cíclicamente renovadas. En este sentido la dinamización del

paisaje estaba dada por la interacción entre los individuos que participaban de las festividades estatales de acuerdo con sus jerarquías sociales, las cuales determinaban el rol a desempeñar y el grado de protagonismo que les era posible alcanzar.

En el transcurso de las celebraciones, las diversas acciones antrópicas condujeron a la construcción de paisajes funerarios, por lo que deben ser considerados como paisajes dinámicos, al tomar en consideración los procesos de construcción, remodelado y desmantelamiento de monumentos mortuorios, como así también las connotaciones simbólicas que tales procedimientos tuvieron, como generadores y resignificadores de representaciones mentales. Ejemplo de ello son las nuevas estructuras mortuorias que fueron puestas en uso, mientras que otras fueron reasignadas a nuevos propietarios. En este último caso, se constata que en la arquitectura y en la decoración tanto de construcciones privadas como reales se practicaron intervenciones que modificaron partes de la estructura de los edificios y de secciones del registro epigráfico, en especial de las menciones que aludían al faraón como a los burócratas que resultaron beneficiados. Al mismo tiempo, otros monumentos mortuorios precedentemente construidos continuaban en uso manteniendo sus funciones prácticas y simbólicas, mientras que otros pudieron ser desmantelados, poniendo fin a su uso.

Las estructuras arquitectónicas fueron construidas dentro de un sistema de significación política que se sustentaba en una religión oficial, cuya principal manifestación era cohesiva, pero que se sustentaba en la coerción ejercida a través de sanciones sociales, del otorgamiento o pérdida de los beneficios que podrían obtenerse en el más allá. Por todo lo antedicho, asumieron localizaciones específicas dentro del área tebana, conformando a partir de ellas una red de relaciones sociales, económicas, religiosas y políticas entre los puntos nodales que conformaron los templos de millones de años (en la margen occidental) y los polos generadores y depositarios de simbolismo que asumieron los templos de Luxor y Karnak (en la margen oriental), donde las tumbas privadas de nobles se posicionaron en localizaciones específicas dentro de ese entramado.

Así, en la celebración de la Fiesta Opet, cuyo desarrollo en la margen este del Nilo siguió un desplazamiento paralelo a la alineación de los templos de millones de años de la margen oeste, se remontaba por lo menos al reinado de Hatshepsut¹⁰⁵ y en sus siglos de realización sufrió importantes cambios y su itinerario varió. Bajo ese reinado la visita de Amón al templo de Luxor se detenía en seis puntos del recorrido desde su gran templo de Karnak¹⁰⁶, de acuerdo a la información epigráfica que dan los monumentos de Karnak de la reina (Gabolde 1992: 25). Su punto de partida en Karnak sería el santuario de la capilla roja de la reina y el de llegada una capilla ubicada en el interior del de Luxor. En el trayecto hacia el sur se le unían las estatuas de Khonsu y de Mut, procediendo la tríada en compañía de la reina y Thutmose III hasta su destino final en Luxor. Una vez cumplidos los ritos de renovación, el regreso de los soberanos se llevaba a cabo siguiendo la ruta fluvial, navegando río abajo en la barca "Userhat" mientras que los dioses retornaban por tierra,

¹⁰⁵ Pudo fundarse en una festividad anterior, de la dinastía XII.

¹⁰⁶ Los datos arqueológicos remiten a solo a dos de ellos, ubicados respectivamente en el tramo de la vía procesional de Karnak que une el gran templo de Amón y el de Mut, y en la entrada del de Luxor (Gabolde 1992).

conducidos en sus barcas procesionales¹⁰⁷. Esta celebración interesaba a la necrópolis en tanto se vinculaba con la realeza y la naturaleza de su poder, que se proyectaba al este.

¹⁰⁷ Los relieves de Luxor de reinados posteriores muestran algunas variantes en el ritual procesional de fines de la dinastía 18 y principios de la 19 (Bell 1997: 158-160).

El sarcófago: otro espacio de transformación

Espacio y transfiguración póstuma

Las prácticas mortuorias del antiguo Egipto evidenciaron cambios notables a través del tiempo, cuyos vestigios quedaron registrados en Tebas Occidental. En ese contexto, la evolución del ajuar funerario sufrió profundas modificaciones en relación al enterramiento propiamente dicho, que pasó del uso de una cámara sepulcral para albergar la momia y su equipamiento (Stadelmann 1971); Kaiser y Dreyer 1982; Polz 1995; O'Connor 1999) en una tumba a su depositación en un sarcófago colocado en las cercanías de un espacio sagrado (Ockinga 2007; Ullmann 2007; Rummel 2016a y 2016b).

El primer caso implicaba un dinámico inter-juego entre el programa iconográfico y textual del espacio mayor de la tumba con el del sarcófago¹⁰⁸ que presentaba notables diferencias en el segundo. En este último caso, el sarcófago debió cumplir requerimientos rituales que aseguraran la póstuma regeneración de su ocupante en el Más Allá.

Inherente al sarcófago era su capacidad regeneradora, sea en su interrelación con el complejo funerario, con la cámara sepulcral, con el pozo o la *cachette* (Dewachter 1975; Daressy 1909; Ikram y Dodson 1998; Graefe 2000) e incluso en el sarcófago mismo, tomado como espacio único y convergente de regeneración¹⁰⁹. Esta convergencia hace del sarcófago un complejo *microcosmos* en cuyo interior se lleva a cabo la transición de un mundo a otro (Baines y Lacovara (2002:16), que evoca una espacialidad siempre hecha presente

Para ello, es interesante la interpretación propuesta por Joshua Roberson de la cámara funeraria real, en la que el sarcófago era colocado en el intersticio de dos ámbitos complementarios del cosmos: el solar y el osiriano (Roberson 2007: 115).

¹⁰⁸ El presente artículo es el resultado de la estancia post-doctoral en Ciencias Humanas y Sociales en la Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires. Título del Proyecto: "El sarcófago como espacio de transfiguración funeraria". Análisis del sarcófago de Amenirdis (Inv. -28104-) del Museo Etnográfico de Buenos Aires" vinculado al Proyecto UBACyT 20020120100344BA (Programación 2013-2016), titulado "Huellas en el paisaje. Constructos histórico-culturales, del Éufrates al Nilo", dirigido por la Dra. M. Violeta Pereyra, radicado en el Instituto de Historia Antigua Oriental "Abraham Rosenvasser". Fechado en la dinastía XXVI, la decoración del sarcófago de Amenirdis puede servir de ejemplo, dado que se reconoce una larga tradición a través de la cual la naturaleza de la identificación entre Ra y Osiris se habría mantenido.

¹⁰⁹ Aunque centrado en sarcófagos antropomorfos de la Dinastía XXI, véase el análisis de Sousa (2010:157-176) a propósito del significado de cierta iconografía sobre el retorno al origen y la consecuente regeneración.

El autor considera que la cámara sepulcral era gestora de una interacción de espacios y de tiempos, que en la cosmovisión egipcia se diferenciaron para expresar el concepto de eternidad total: el tiempo-*nhh*, cíclico, y el tiempo-*d.t*, lineal (Assmann 1975: 41ss).

Las dos temporalidades operan en la organización de la cámara sepulcral real de época ramésida¹¹⁰, que constituye un modelo del cosmos como movimiento perpetuo (Roberson 2007: 115). Para Roberson, el tiempo cíclico está representado por la cámara del sarcófago, cuya orientación sigue el eje menor de la tumba, mientras que el tiempo lineal lo hace con el eje mayor que sigue el curso de la puesta del sol.¹¹¹ Este análisis sintetiza la dialéctica tiempo-espacio que se genera en la tumba y que consideramos puede aplicarse al sarcófago en forma autónoma.

La orientación del sarcófago representa el movimiento que sigue el curso solar, levantándose desde el horizonte oriental y poniéndose en el occidental, en un movimiento continuo e ininterrumpido.

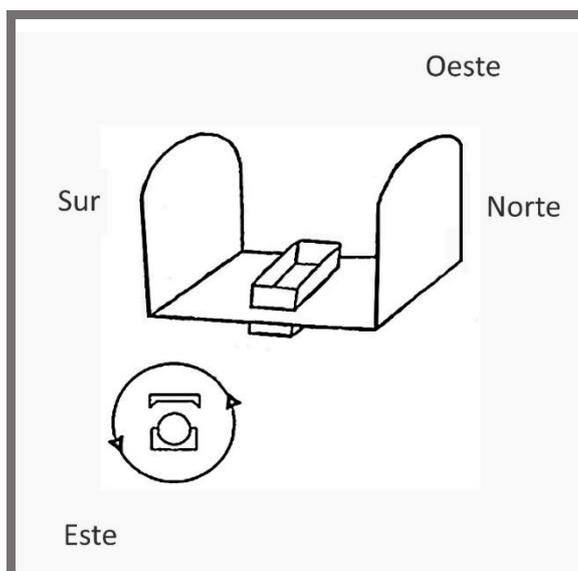


Fig. 27. Organización de la cámara sepulcral ramésida

El cuadro nos muestra como la cámara sepulcral es gestora de una interacción no sólo de espacios, sino también de tiempos -*d.t* y *nhh*- conceptos que los egipcios utilizan para denominar a *eternidad*. El gráfico refiere a un enterramiento real, pero lo que se intenta mostrar es que el sarcófago era colocado en el intersticio de dos aspectos complementarios (solar y osiriano). Asimismo, ofrece un esquema muy interesante, en el que *nhh* (tiempo cíclico) es la cámara del sarcófago que sigue el eje menor de la cámara, mientras que *d.t* (tiempo lineal) representa el eje mayor de la tumba que sigue el curso de la puesta del sol. Este análisis representa una síntesis de

¹¹⁰ A partir de Merneptah.

¹¹¹ Tanto el eje mayor de la tumba (longitudinal) como el menor de la cámara del sarcófago (transversal) tienen una lineación este-oeste conceptual.

la tónica en la que pretendo enmarcar este estudio, esto es, someter al sarcófago a la dinámica que la dialéctica tiempo-espacio generan.

La posibilidad de disgregación osiriana, resumida en el estatismo y objetivada en su forma de momia *-d.t-*, es sometida a la acción solar *-nhh-* que genera el movimiento que expresa orden y dinamismo, para de este modo trocar la linealidad de la putrefacción en la circularidad de la regeneración. Con esta configuración témporo-espacial conjugada en un vehículo que se erige en vector de transfiguraciones y re-significaciones ontológicas, la regeneración se supedita a la acción conjunta de Re y de Osiris, dado que condensan un macrocosmos con influencias diferenciadas pero complementarias¹¹².

Sarcófago y “máquina ritual”

Willems afirma que el sarcófago es una máquina ritual (Willems 1988: 239), resumiendo así toda la complejidad y contigüidad que éste supone para su destinatario, para el conjunto de los dispositivos del ajuar funerario y para vincular el contexto general de la sociedad de los vivos en su relación con el de los muertos.

Es probable que el sarcófago sea el objeto funerario por excelencia, dada la relación que se entablaba entre él y el difunto desde el proceso mismo de construcción y decoración. Luego, más allá de su función de protector del cuerpo, el sarcófago funcionaba como una estructura de renovación que prometía una existencia eterna (Moore 2014: 20).

Es probable que el sarcófago constituyera el espacio de transfiguración por antonomasia, dado que era -como veremos en detalle más adelante- el *vehículo* en el que convergían la protección de la madre representada por Nut y el espacio de interacción y contigüidad ontológica entre Re y Osiris. La promesa de regeneración y su proceso, estaban implícitos en la representación de la diosa y en el concepto de huevo, en tanto que los dioses son los gestores de la reconversión del difunto.

Estas analogías que en el conjunto del ajuar funerario el difunto establece con su sarcófago definen una relación que excede la meramente circunscripta a difunto-objeto. Debido a la complejidad que supone la carga de espacialidad integral que el mismo conlleva, es posible considerarlo en su diversidad polisémica y establecer una serie de correspondencias, la primera de las cuales lo revela como Duat personal de su propietario.

¹¹² Ra como dios del cielo y Osiris como dios del reino de los muertos, o “el dios del cielo y el dios de los muertos, el dios del recorrido solar y el dios de la quietud y la seguridad”, Assmann (1983:15).

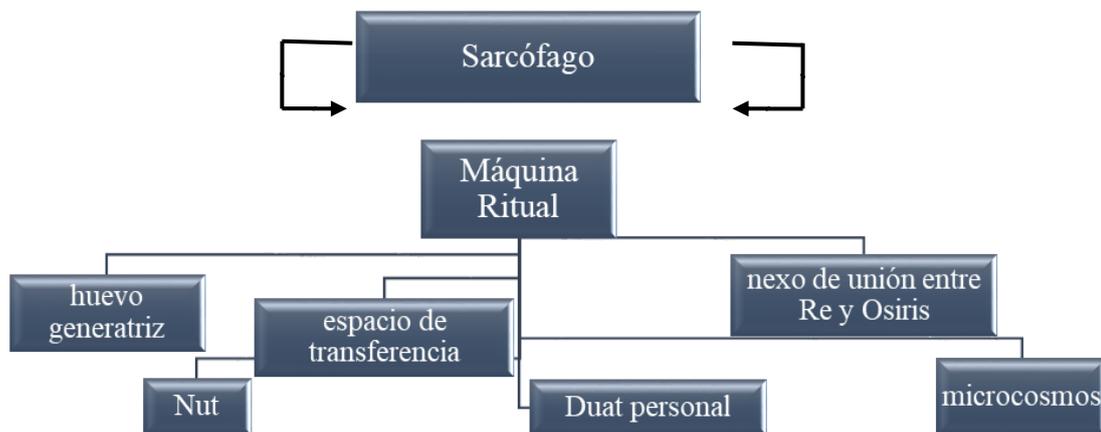


Fig. 28. Analogías entre el sarcófago y los espacios regenerativos

En primer término, el contenedor de la momia habría operado como un lugar equipado para constituirse en una suerte de Duat personal de su ocupante, espacio en el que se verificarían los procesos que se producían en su interior -es decir, a nivel *micro*-, para reproducirse a escala cósmica -nivel *macro*-. Esto ocurría como consecuencia de la reducción del paisaje funerario en el ámbito no-real y de la importancia que la Duat fue adquiriendo como espacio casi exclusivo de transfiguración de los justificados y de eliminación de los condenados que no hubieran superado el juicio póstumo.

Para el pensamiento religioso egipcio, la Duat (o Dat) -área en el este del cielo, lugar en el que el sol y las estrellas nacen (Wb V, 415-416)- era el espacio de los difuntos por antonomasia, cuya localización ha resultado compleja, dado el desconcertante contexto en que se revela (Wiebach-Koepke 2007:172).

En tanto contenedor del cuerpo, el sarcófago era también la entrada física en el Más Allá mismo, que los egipcios denominaban *Duat* y que estaba dentro del cuerpo de la diosa Nut. Colocar al difunto en el interior de su sarcófago era ponerlo en una vía rápida hacia las regiones de la *Duat* donde habitaban los difuntos justificados (Cooney 2015: 271)¹¹³.

Para Allen (1989: 1-28) se trata de una región cósmica cubierta y recorrida por agua y ubicada entre el cielo y la tierra¹¹⁴, mientras que para Altenmüller (2007: 9) la Duat se encontraba debajo de la tierra, exactamente opuesta al cielo superior -*Oberhimmel*-, y en el Reino Nuevo se une con el dios-tierra Aker.

Dado que el Más allá espejaba las condiciones de la vida terrena¹¹⁵, como un perpetuo reconvertirse para quienes hubieran actuado conforme a *mꜣꜥt*, la configuración de la Duat no

¹¹³ A esta zona se le contraponía una zona en la que eran aniquilados quienes no superaban el juicio póstumo.

¹¹⁴ Puesto que la Duat estaba estrechamente ligada con Orión, una constelación meridional, puede ser localizada aún más precisamente en el borde sudoriental del cielo. La entrada a la Duat, sin embargo, está en el lado opuesto del cielo, en el nordeste, (1989:19). Similar ubicación, “debajo y encima del horizonte, en el sudeste del cielo”, sostienen Wiebach-Koepke (2007: 173) y Krauss (1997:207-215), para quien la posición de las estrellas es parte importante de su análisis.

¹¹⁵ Cfr. Hoffmann (1996: 39) quien, si bien en referencia al Libro del Amduat, argumenta que el Más Allá como espejo de Egipto mismo no es válido para los creyentes

escapaba a la fisonomía del paisaje egipcio el cual, si bien raramente era representado en imágenes (Schott 1958: 358), encuentra aquí su contra-imagen complementaria (Backes 2007: 3).

Es la circularidad¹¹⁶ y consiguiente ciclicidad de la Duat donde cielo y mundo subterráneo representaban exclusivamente aspectos diferentes del mismo Más Allá (Brunner-Traut 1981: 56) y la complementariedad de la interacción solar-osiriana era la que la configuraba. En un marco ideológico ecléctico, un dios celeste -Ra- y uno ctónico -Osiris-, con competencias funerarias en sus respectivas áreas de gravitación determinaron su ordenación, hecho que condice con la conclusión de Hornung, para quien la Duat posee una estructura dual, en el sentido de haber una celeste y una ctónica (1974: cols. 994-ss¹¹⁷).

(...) la localización de la Duat es ambigua. El reino de los muertos no puede ser concebido solamente en los simples términos de 'debajo de' o 'más allá'; sino que está asociado con el cielo/firmamento y así también con 'encima de' (Binder 1995:8)

Aparte de la dimensión espacial, en el sarcófago la preeminencia del tiempo¹¹⁸ era el complemento que lo constituía en un *microcosmos* que era lugar de estancia inicial para el difunto y luego vehículo de su transfiguración. El despliegue secuencial del tiempo -*tempus gestatio* en el que el difunto como momia se reconvertía- era el eje que daba entidad al espacio circundante y continente, y también a la momia que contenía.

Es posible entonces asimilar al sarcófago con la Duat como única extensión en la que se produce el recorrido solar. Las *marcas* que Osiris y Ra imprimían al paisaje de la Duat no suponían una diferenciación entre una región inferior-subterránea-osiriana y una superior-celeste-solar. Muy por el contrario, la constante interacción entre Ra y Osiris –su interpenetración funcional y su interconexión espacial- es el signo de las interpenetraciones espaciales.

Finalmente, en la diversidad de ubicaciones propuesta debemos estimar la posibilidad de que la Duat sea, como sugiere Allen (1989: 20), una región meramente especulativa -*šṯ*-, fuera del alcance de los hombres, o que debe ser pensada cosmológicamente, tal como sostienen Budge (1911 [red. 1973]: 108) y Westendorf¹¹⁹.

En el ritual funerario, esta espacialidad compleja, difusa y en ocasiones indeterminada, se conjuga en las limitaciones del sarcófago en tanto recinto, exponiendo a su propietario a una dinámica circunscripta al perímetro que póstumamente habitaba, no menos efectiva por estar espacialmente restringida. Esa dinámica de carácter regenerativo puede reconocerse a partir del establecimiento de analogías que permiten considerar al sarcófago el medio de transporte (embarcación) que hacía posible el traslado (navegación) del difunto por el inframundo; como huevo generatriz al mismo tiempo que Duat personal; como el ámbito en el que se verificaba su vinculación

¹¹⁶ La Duat está “bajo la tierra” pero también en la oposición complementaria “en lo profundo” y además en “lo alto del cielo” (*Wb* V, 415).

¹¹⁷ También Westendorf (2002: 108).

¹¹⁸ En lo que respecta a la sistematización funcional y procesual en la Duat.

¹¹⁹ La expresión que utiliza el autor para referirse a la composición y ubicación de la Duat -*Unterwelt*- es: (...) *keine physikalische, sondern eine mytische Aussagen* (Westendorf 2002: 109).

con la diosa Nut en tanto madre celestial, como espacio de transferencia, y finalmente, como el lugar en el que se llevaba a cabo la unión esencial entre Ra y Osiris.

- **El sarcófago como embarcación**

En el antiguo Egipto, el transporte por excelencia era el fluvial, dado que el Nilo era la arteria que lo atravesaba de sur a norte, a la vez que fuente de vida y condición para el desarrollo del estado y su organización política y social.

En relación al viaje nocturno solar, Hornung (1992b: 96) afirma que para los antiguos egipcios la diosa celestial Nut tragaba al sol en la tarde y le permitía navegar por el interior de su cuerpo en una corriente con dirección opuesta a su viaje diurno, para renacer de nuevo en la mañana. Al mismo tiempo, el sol viajaba por la Duat, el reino del dios-tierra Aker, de Geb y Tatenen, cruzando simultáneamente las aguas del Nun, en un viaje a través del cuerpo de un cocodrilo, el animal acuático más poderoso para ellos¹²⁰.

En esta multiplicidad de paisajes que los egipcios utilizan para describir el viaje nocturno del sol, la presencia de “lo acuoso” es dominante. La barca solar sirve a Ra de transporte en ese medio acuoso, recorrido y circundado por el *Nilo de la Duat* en cuyo derrotero el sol opera su transformación.

En este contexto, es posible asimilar el sarcófago a la embarcación que transporta al difunto cuando se une a Ra en su recorrido por el Nilo celeste hacia su salida por el horizonte oriental. En el marco general de la relación entre Ra y Osiris, el sarcófago actúa entonces como el ámbito físico de la transferencia entre ambos dioses que regenera al difunto y como medio de transporte de un evento cósmico -el ciclo solar-, que al mismo tiempo se revela con derivaciones a escala personal: el renacimiento póstumo del hombre.

- **El sarcófago como huevo generatriz**

En el Libro Aker (o de la Tierra) se describe el pasaje de Ra por el interior de la tierra, desde donde reiteradamente elevado por pares de brazos que provienen del Abismo, el Nun que en realidad es la Duat¹²¹. En este espacio regenerativo y de castigo, en el interior de un óvalo (*nnw.t*) está representada la figura de Horus en actitud de adoración y con el disco solar detrás, saliendo de una imagen arqueada de Osiris en posición decúbito dorsal. El texto dice:

(...) este Gran Dios es así en su huevo (nnw.t)¹²² que está en la Duat. Horus sale del cuerpo de su padre y alaba a este (Osiris) que lo ha procreado -pn wtt sw-, mientras

¹²⁰ Esta falta de uniformidad y aparente contradicción es señalada por Warburton (2009:87): “la capacidad de traducir textos e interpretarlos no conduce a ninguna claridad sobre su significado, excepto para resaltar que los egipcios tenían algunas vagas e inconsistentes ideas sobre el Más Allá”.

¹²¹ Texto funerario del Reino Nuevo. Según Abitz, el Libro se ocupa del lugar de acceso del sol al horizonte occidental y la preparación de su viaje nocturno (1995: 172).

¹²² También atestiguado en los Textos de las Pirámides y en el Reino Nuevo como swH.t con determinativo de madera (M3 en la lista de signos de Gardiner); véase Bettum (2004: 34-35). En *Wb II* (1971: 74), nombre del sarcófago interno.

las dos diosas (Isis y Neftis) unen su cuerpo. Este Gran Dios le habla mientras él ve los rayos de su disco (Piankoff 1954:pl. XXVI).



Fig. 29. El óvalo de la Duat en el Libro de la Tierra

En la complejidad de esta escena se generan y reproducen los planos de interacción divinos. La *ciclicidad* tanto procesual como aspectiva parece expresar el modo y el carácter de la vinculación entre Ra, Osiris y Horus.

El huevo en el que Osiris se convierte, en el que es adorado por Horus y por donde el disco solar se desplaza, es en realidad la Duat, entendida como “espacio y tiempo de gestación” (Beaux 1994: 1) en su acepción más general. La homología *nnw.t - dw3.t* revela una asimilación funcional que permite intercambiar ambos conceptos. Espacio regenerativo y de castigo, la Duat era el ámbito regulador del tiempo de gestación y el receptor de energía reconvertida y convergente. Plena de potencialidades con capacidades de dispersión y activación perpetuas (revivificación y/o aniquilación), por la cohesión resultante, la Duat concentraba y distribuía simultáneamente lo que el huevo representaba.

Por lo tanto, dadas las propiedades genésicas de éste, es posible establecer su relación analógica con el sarcófago, considerado como síntesis de convergencia espacial y objeto modificador de/en el paisaje funerario. Esta analogía resume la circulación interna del sarcófago, su constitución, su iconografía, su textualidad, su configuración y su carácter de nexo entre el Más Acá y el Más Allá.

La propia interpretación del vocablo “huevo”, según Caminos (1975: col. 1186), propicia la identificación mutua, ya que el término huevo puede ser usado en egipcio como “hijo”, “sarcófago”, “caja de momia”, e incluso “mortaja”. Los antecedentes más antiguos se encuentran en los Textos de las Pirámides, y en Pir 714b, el rey se dirige a dos dioses diciéndoles que lo hagan nacer, ya que él “está en su huevo (*sw/h.t*)”¹²³.

¹²³ También hay referencias al huevo en §1184a-b, §1967, §1968d, y §1969c.

En los Textos de los Sarcófagos (Declaraciones 75-81) se atribuye a Shu la potestad sobre las entidades hermopolitanas quienes, formando parte de la pre-creación, liberan la dinámica de la regeneración contenida en el huevo solar¹²⁴.

Por último, si el sarcófago reunía por su configuración y carácter las condiciones de una Duat individual, su analogía con el huevo es plausible por la naturaleza generatriz propia de uno y otro.

- **El sarcófago como madre-Nut**

El sarcófago que representaba al cielo -Nut- (Pir. 883a-c.), constituye el primer momento en la escala de ascenso del rey muerto (Pir. 250b, 531a-b, 623c, 1516a, 1688a-c, 1835a-b, 2234 sólo en Faulkner)¹²⁵.

Como hemos visto antes, el viaje nocturno del sol era concebido como un desplazamiento a través del cuerpo de la diosa Nut. Ya en los Textos de las Pirámides asistimos al primer nacimiento del rey en su tumba, "(...) habiendo sido dado tú a tu madre Nut en su nombre de 'Sarcófago'" (Pir. 616d). Es de este modo que

Nut, la diosa del cielo, deviene en protectora del muerto, personificación del sarcófago; y como el sol, que estaba durante la noche en el cuerpo de la diosa del cielo Nut, el muerto en su sarcófago era concebido otra vez en una nueva y más gloriosa existencia (Piankoff 1934: 57).

Como sarcófago, Nut es el poderoso abrazo materno que protege al soberano difunto: "Oh Rey, tu madre Nut se extiende sobre ti para ocultarte de todas las cosas dañinas, porque ella te ha protegido de todo mal, y tú eres el más grande de sus hijos" (Pir. 825a-d).

El sarcófago -*nw.t* "extiende (como diosa) sus brazos para manifestar el cuerpo maternal de la tumba" (Billing 2006: 65), y hacer del camino del difunto una escala eminentemente ascendente. La importancia del vínculo estrecho del difunto con su madre-sarcófago-*nw.t* reside en ser el necesario punto de partida en el proceso de transfiguración (que garantiza protección) y por constituir una relación de índole personal entre el difunto y su primer espacio de transfiguración.

La "independencia" que conserva el sarcófago-*nw.t* respecto a los distintos espacios de transfiguración (*dw3.t*, *nwn* y *3h.t*) contrasta con la interconexión funcional del resto de las zonas asimiladas a la Duat o subsumidas en la ella¹²⁶. En su espacialidad convergen, como componentes de una unidad mayor, los espacios otrora más nítidamente identificables.

Como consideración final es importante mencionar que en el interior de muchos sarcófagos aparece una figura de la diosa, extendiendo sus brazos como si abrazara a la momia (Taylor 1989:

¹²⁴ Véanse Sethe (1929: 81 y ss.); Boylan (1922 [reed. 2009]: 107-123); Altenmüller (1975: cols. 56-57); Yoyotte (1959: 51-62) y Zivie-Coche (2009: 95-107).

¹²⁵ Si bien éste penetra en Nut, "Salud a ti, Ra, tú que atraviesas el cielo y cruzas a Nut (...)" (Pir. 543a).

¹²⁶ La diosa no solamente existe en el cielo que la gente puede ver encima de ella, pero su interior es igualado con la Duat, el más Allá, que está por debajo de la tierra, en el lugar en el que el sol desciende; Lesko (1999:44)

10). Se trata de una clara alusión al abrazo maternal de la diosa cielo en su carácter de madre del difunto, que sintetiza un *regresum ad uterum* que diariamente reitera el proceso de regeneración, por la eternidad.

- **El sarcófago como espacio de transferencia**

Es interesante mencionar de qué modo el sarcófago, inmerso en la profundidad de la cámara sepulcral, suponía una transferencia a un espacio limitado, temporal, terreno, de un entorno de ascendencia cósmica, espacio de transferencia caos-orden, aunque conjugado a su vez con su realidad de espacio transfigurativo. La capacidad de Ra radica no sólo en su capacidad de asumirse como Osiris para renacer reconvertido cada mañana a pesar de los embates del caos, sino también de generar un proceso de transferencia (luz, calor, vivificación y/ aniquilación) en todo el ámbito de la Duat y/o del sarcófago.

La noche constituía el tiempo formativo y determinante de los espacios de la Duat; el despliegue secuencial del tiempo, eje directriz que daba entidad no sólo al espacio circundante y continente, sino a sus habitantes.

La espacialidad, por su parte, entendida como la co-existencia de Ra y de Osiris en un área de transferencia, supone una relación más simétrica que la que surge de la temporalidad, por cuanto es un espacio compartido -por su creador y por su regente- bajo una realidad de decaimiento simultáneo. Así puede postularse una continuidad entre la funcionalidad de la pirámide y el ámbito mortuorio integral del Reino Nuevo -el sarcófago en nuestro caso-, en el sentido de sostenerse como espacios de transferencia y de regeneración.

La pirámide recreaba el primigenio montículo heliopolitano en su nexo directo con el sol, dado que el terreno desde donde procedía la creación era, evidentemente, un depósito de energía creadora, suficientemente poderosa como para guiar a cualquiera que fuese enterrado en esa tierra, a través de la crisis de la muerte, hasta el renacimiento (Frankfort 1976:174-175).

La “espacialidad” osiriana, continente, cedente, sede de la *unio mistica* y misteriosa, contribuye de este modo a completar la transferencia. Los movimientos que determinaban la dialéctica permanente en el sarcófago, contenida y desencadenada en la transferencia Ra-Osiris, estaba sostenida, como su *motoris causa*, en la progresiva metamorfosis solar.

- **El sarcófago como nexo de la unión Ra-Osiris**

Osiris era considerado el hijo de Nut, igual que Ra, y la existencia de ambos dependía de sus respectivas regeneraciones. En vista de esta analogía, la comparación del nacimiento de Osiris con la salida del sol no puede sorprender. En el Reino Nuevo, la relación entre los dos dioses era muy estrecha, identificándose durante las horas de la noche, cuando el cuerpo del dios sol se fundía con el del dios Osiris (Willems 1996: 152).

La compleja relación entre Ra y Osiris durante la noche, propiciaba la regeneración de ambas deidades y la del difunto. Tal “identificación” implicaba una relación asimétrica que estaba dinamizaba por la presencia de Ra. Con sentido similar se destaca que:

La asociación de Osiris y Ra es uno de los más interesantes y complejos motivos en la religión egipcia. Dar sentido a esta asociación y su desarrollo es particularmente difícil a causa de la naturaleza oscura y ambigua de muchos textos que refieren a ella. (DuQuesne 2006: 23)

En consecuencia, para comprender la complejidad de los movimientos desencadenados en el interior del sarcófago es insoslayable tener en cuenta el carácter de la relación entre Ra y Osiris.

Esta interpretación puede hacerse extensiva al sarcófago, entendiéndolo como el espacio en el que se producía el intercambio entre ambas divinidades, a partir de su identificación. Ese intercambio configuraba la suerte del difunto en el Más Allá, por cuanto la acción conjugada de ambos dioses le permitía sortear los peligros del reino de los muertos. De este modo, los ámbitos respectivos de Ra y Osiris fundamentan y orientan en la incertidumbre de la muerte. En el caso de las mujeres, Cooney sostiene que "(...) luego de su muerte, la asociación femenina con Osiris, como Osiris-N, le permitía volverse masculina y divina, dotándola con el renacimiento como Osiris y Re" (2009:104).

El viaje de los difuntos en su concepción como paralelo al viaje nocturno del dios sol para unirse con Osiris está mejor documentado en los libros del Más Allá del Reino Nuevo. El tema se encuentra desarrollado en los Textos de los Sarcófagos en paralelo con la unión nocturna del Ba con el cuerpo (Bonanno en prensa c), perceptible ya en los Textos de las Pirámides, (Gee 2009: 12-13; Theis, 2011:8).

Si consideramos que el sarcófago opera como *pars pro toto* -en donde se conjugan y sintetizan tiempos, espacios y procesos diversos-, todo aquello que se contextualiza *totum pro parte* confluye en la complejidad de aquel objeto. Este espacio, al condensar en su funcionalidad, en su programa iconográfico y en menor medida en su (inter)textualidad, es un compendio extraordinario de ritualidad, temporalidad, espacialidad y "conjunción" del sol y del dios de los muertos. La relación entre ambos dioses, Ra encarnando el movimiento y la transformación constantes y Osiris el descanso y la permanencia inmutable, no constituyen una fusión sincrética, sino un proceso periódico.

Espacios y construcción de paisajes: consideraciones finales

La dinámica propia del devenir histórico que tuvieron los paisajes funerarios y la dinamización de las que fueron objeto calendáricamente conforman dos facetas relevantes del comportamiento funerario en el Reino Nuevo. El reconocimiento de los espacios diacrónicamente construidos y la decodificación de las formas en que fueron representados en la realidad y en el imaginario del antiguo Egipto constituyen las cuestiones fundamentales subyacentes en los capítulos precedentes. Por lo tanto, y de acuerdo al análisis que hemos realizado en el curso de nuestra investigación, precisamos algunas de las cuestiones relativas al paisaje de la necrópolis tebana en la Antigüedad, que se presentan a continuación.

En primer lugar, es posible sostener que las unidades geomorfológicas reconocidas no actuaron únicamente como el sustrato sobre el que se dispusieron los diferentes tipos de monumentos -tumbas y templos de millones de años-, sino que formaron parte de las selecciones realizadas por los individuos para la construcción de las diversas prácticas discursivas. Algunas de ellas, también son reconocidas en el registro epigráfico, hacen que su interpretación resulte más abarcadora, dado que la interpretación histórica se conjuga con las referencias documentales y se articula con las expectativas inferidas de los registros materiales.

Es posible que las escasas elevaciones que se destacan en este paisaje, tales como la cima el-Qurn u otras colinas, como sería el caso de el-Khokha, hayan operado como factores de localización para la disposición de las tumbas de los funcionarios, al remitir a la montaña primigenia y al culto a Hathor, lo mismo que las reales. Pero además la relación entre los polos del culto funerario (el santuario de Hathor en el oeste y el de Amón en el este) habría contribuido a definir las ubicaciones de los templos reales de la necrópolis haciendo posible una doble interacción entre el monumento mortuario y el templo de culto de cada faraón por un lado y entre estos y las vías de procesionales por el otro.

La sucesiva disposición de estructuras -tumbas, templos, vías procesionales y de circulación interna en la necrópolis-, como también la dispersión de partes de construcciones que resultaron removidas de su posición original -sea para ser reutilizadas o simplemente como una forma de obliteración de la memoria de faraones precedentes-, contribuyen a explicar que el paisaje fuera cambiante en el tiempo. Asimismo, las nuevas relaciones establecidas por los individuos con los distintos sectores del espacio llevaron a que las intensidades de uso y la valoración simbólica en que estuvieron inmersos se modificaran generando nuevos nichos culturales. Algunos de ellos fueron utilizados en forma continuada en función de las modificaciones que sufrieron, mientras que

otros dejaron de serlo en forma planificada, siendo su abandono el que hizo posible que continuaran cambiando tanto en sus aspectos como en sus valoraciones. Así, una vez en desuso, algunos templos de millones de años se consolidaron como canteras de partes arquitectónicas utilizadas en la construcción de nuevos templos, que se ubicaron en otros sectores más o menos próximos.

El emplazamiento y la disposición de las tumbas privadas y los templos de millones de años en la orilla occidental configuraron un paisaje cultural que relacionaba el mundo de los muertos con el de los vivos y proporcionaba el marco arquitectónico y topográfico para la realización de las celebraciones religiosas. Pero tal ordenamiento del espacio adquiriría significado en vinculación con los templos de Karnak y Luxor, localizados en la margen oriental del río.

Las vías procesionales trazadas en ambas márgenes para unir los centros rituales tuvieron itinerarios que durante el Reino Nuevo fueron modificándose de acuerdo a los cambios registrados en la historia política y social de los sucesivos reinados.

Los templos de millones de años de Tebas occidental, por su parte, funcionaron como espacios de culto público, ámbito de adoración de dioses, reyes y funcionarios divinizados. Dichas construcciones actuaron como nodos organizadores de la circulación en la necrópolis y habrían incidido de modo directo en la distribución de las tumbas privadas, que probablemente estuvieron espacialmente ligadas a la institución en la que los funcionarios prestaron sus servicios al estado. Aquellos que se habían desempeñado como miembros de la burocracia administrativa o como militares, estuvieron dentro del ámbito de palatino y sus tumbas se levantaron en las inmediaciones del templo de millones de años del rey bajo el cual habían obtenido el beneficio del culto funerario en su propio monumento. Esto parece verificarse al menos desde mediados de la dinastía XVIII, a través de vinculaciones materializadas en el territorio por proximidad física o visual. Pero también es posible que esa localización siguiera criterios terrenales, regidos por intereses políticos en los que habrían intervenido rangos y jerarquías para negociar o inducir a una determinada ubicación en la colina y posición respecto a las tumbas pre-existentes.

Lo dicho se sustenta en el papel central que habrían desempeñado los templos de millones de años en la celebración de los ritos funerarios, al dinamizar calendáricamente el paisaje. En consecuencia, ambas clases de estructuras -tumbas y templos- otorgarían significación simbólica, siendo expresivas de la configuración política y social de cada período.

En este contexto, la reasignación de tumbas privadas señala el mantenimiento de los comportamientos funerarios y la vigencia del simbolismo que los sustentaba, como demuestra el hecho que los nuevos propietarios a los que se les reasignaba el beneficio de tener una tumba, solo realizaban intervenciones específicamente dirigidas a reemplazar el nombre y los títulos del antiguo beneficiario por el propio. Si bien en ocasiones se abría una nueva cámara que funcionaría como su sepulcro, el registro epigráfico y la estructura arquitectónica de la construcción se mantuvieron con pocos cambios. El proceso de construcción de tumbas que comenzó en la dinastía VI en el-Khokha y continuó en la XI en Deir el-Bahari y otras colinas aledañas, se intensificó durante el Reino Nuevo, momento en que la necrópolis alcanza su máxima extensión.

Mientras que la continuidad del proceso de construcción de nuevas tumbas legitimaba y perpetuaba el contenido simbólico del paisaje, este aumentaba en estrecha vinculación con la

dinámica de la necrópolis, al mismo tiempo que el espacio litúrgicamente construido era aprehendido y utilizado en la celebración de ritos funerarios y adquiría el carácter de dinamizado. El simbolismo que lo estructuraba a través de las construcciones era puesto así en funcionamiento, recreando cíclicamente al cosmos en la evocación del viaje del sol, que “aparecía en gloria” en el horizonte oriental para iluminar y dar vida hasta su ocultamiento en el oeste, que como lugar de regeneración de los individuos había sido creado “para que sus corazones no pudieran olvidar el occidente y para que el servicio de ofrendas fuera asegurado a los dioses de los nomos” (Textos de los Sarcófagos VII, 462d-464f).

El análisis comparativo de la evidencia epigráfica de estructuras de templos muestra que en la primera mitad de la dinastía XVIII su verificación es escasa, en tanto que su presencia se incrementó con posterioridad a la reforma de Akhenatón y su incorporación en el programa decorativo de las tumbas de la dinastía XIX fue frecuente. Esto puede explicarse por la implementación de una nueva tradición de decoración de las tumbas que habrían adoptado prácticas estéticas de Amarna en relación a la representación de los espacios que enmarcaban las escenas. Su mayor frecuencia puede deberse también a que en las dinastías ramésidas el repertorio de escenas religiosas que las decora se hizo predominante.

La lectura de las representaciones propuesta resulta evocativa de los eventos rituales que se realizaban en Tebas occidental, que pueden ser contrastados con las inscripciones y el registro arqueológico. Las escenas parietales retrataron con la mayor frecuencia la fachada o algún sector del templo que permite identificarlo a la vez que enfocar la temática representada. No obstante la segmentación de esos elementos, al articularlos con otros presentes en el programa decorativo fue posible decodificar el mensaje que, a partir de un registro gráfico individual dispuesto en forma no arbitraria, se propuso recordar un evento ritual específico para así renovarlo por la eternidad. Por medio de este recurso, las secuencias reconstruidas, no a la manera de un “comic” sino a través de la identificación de los vínculos estructurales y semánticos existentes entre escenas y subescenas de una misma pared y entre paredes, justifican la interpretación de las ceremonias de enterramiento y de culto de ofrendas de los funcionarios así como de los festivales de la necrópolis de los que participaban, y del escenario en que se llevaban a cabo. Las relaciones espaciales ponen a su vez de manifiesto relaciones temporales que fueron expresadas a través de las escenas rituales que remitían a un tiempo mítico para conjurar la realidad física y social de la muerte, como muestran las respectivas representaciones de la momificación y de la comparecencia ante los dioses, por ejemplo.

En cuanto al sentido de las escenas su interpretación requiere atender a la forma en que el espacio y el tiempo fueron sugeridos. El desciframiento de los códigos de representación analizados muestran que en el programa de cada monumento se jugó con el realismo y el simbolismo simultáneamente. Mientras que la temporalidad remite a la reiteración simbólica de los ritos fúnebres, por lo que sería “doble”, sea porque muestra eventos contemporáneos bajo una forma aparente de secuencia o porque anticipa los que son posteriores (entierro y culto funerario).

Durante la realización de los festivales las procesiones seguían las vías que conectaban a los templos de Luxor y Karnak entre sí y con los templos de millones de años ubicados sobre la

necrópolis. Por ellas circulaban personas, barcas divinas y ofrendas que acompañaban la estatua del dios en su visita al oeste, a la vez que determinaban los momentos en los cuales se realizaban las visitas a las tumbas privadas. Los celebrantes procedían a la apertura de los monumentos e invitaban celebrar, lo que implicaría la realización de banquetes en los patios, la circulación en su interior y el depósito de ofrendas florales y de alimento, quedando el ciclo renovado a través de estos procedimientos.

La vinculación entre tumbas privadas y templos mortuorios emplazados en las cercanías, también dan muestras de la continuidad y la reiteración de las prácticas funerarias conducentes a la conformación de una cosmografía que expresaba distintos aspectos de la ideología faraónica, tales como su divinidad, y la posibilidad de los nobles y de algunos artesanos especializados de alcanzar su transfiguración luego de la muerte. En este proceso de consolidación del paisaje mortuario la figura preponderante fue la del faraón, a partir de quien se generan, resignifican y transmiten las convenciones ideológicas que estarán vigentes en lo que dure cada reinado. En consecuencia, la distribución de monumentos funerarios en la necrópolis tebana permite reconocer cómo variaron tanto el poder de la realeza como la aceptación de la que gozaba cada faraón en vida y después de su muerte.

Por último, se destaca que el paisaje construido en Tebas occidental es producto de la significación y resignificación simbólica que tuvo lugar en el transcurso de los 2500 años en que habría funcionado la necrópolis. En su dotación cultural operaron distintos factores que contribuyeron a la decodificación del paisaje construido: la ubicación razonada y específica de estructuras arquitectónicas; la dotación simbólica de cada una de ellas; el desarrollo de celebraciones y festividades para la renovación de ciclos propiciatorios, alianzas y vida eterna; y la creación de imágenes mentales visuales y sonoras percibidas por los sentidos en la evocación de tales desarrollos una vez concluidos.

Bibliografía.

- ABITZ, Friedrich. 1995. *Pharao als Gott in den Unterweltsbücher des Neuen Reiches*. Orbis Biblicus et Orientalis 146. Fribourg – Göttingen: Fribourg Universitätsverlag - Vandenhoeck Ruprecht. Disponible en: https://www.zora.uzh.ch/id/eprint/151045/1/Abitz_1995_Pharao_als_Gott.pdf
- ALLEN, James P. 1989. "The Cosmology of the Pyramids Texts. Religion and Philosophy in Ancient Egypt". En: SIMPSON, William Kelly (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. Yale Egyptological Studies 3. New Haven: Yale University Press, 1-28.
- ALTENMÜLLER, Hartwig. 1975. "Achttheit". En: HELCK, Wolfgang; OTTO, Eberhard (eds.), *Lexikon der Ägyptologie*, vol. 1. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, cols. 56-57.
- ALTENMÜLLER, Hartwig. 2007. *Jenseitsvorstellungen (Ägypten)*. Beitrag im Internetlexikon. Disponible en: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/22307/>.
- ANGENOT, Valerie. 2002. "Discordance entre texte et image. Deux exemples de l' Ancien et du Nouvel Empires", *Göttinger Miszellen* 187: 11-22. Göttingen.
- ANGENOT, Valerie. 2005. "Pour une herméneutique de l'image égyptienne", *Chronique d' Égypte* LXXX, 159-160: 11-35. Bruxelles.
- ANSCHUETZ, Kurt F.; WILSHUSEN, Richard H.; SCHEICK, Cherie L. 2001. "An Archaeology of Landscapes: Perspectives and Directions", *Journal of Archaeological Research* 9 (2): 157-211. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/41053175>.
- ARNOLD, Dieter. 1991. *Building in Egypt*. Oxford: Oxford University Press.
- ARNOLD, Dieter. 2005. "The temple of Hatshepsut at Deir el-Bahri". En: ROEHRIG, Catharine (ed.), *Hatshepsut, from Queen to Pharaoh*. New York: The Metropolitan Museum of Art, pp. 134-146.
- ASSMANN, Jan. 1983. *Sonnenhymnen in tebanischen Grabern*. Theben I. Mainz: Philipp von Zabern.
- ASSMANN, Jan. 1995. *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. Re, Amun and the Crisis of Polytheism*. London - New York: Kegan Paul International.
- ASSMANN, Jan. 2003. *Mort et au-delá dans l'Égypte ancienne*. Monaco: Éditions du Rocher. [Título original: *Tod und Jenseits im alten Ägypten*. C.H. Beck, Munich. 2001]

- ASSMANN, Jan. 2004. "The Ramesside Tomb and the Construction of Sacred Space". En: STRUDWICK, Nigel; TAYLOR, John (eds.), *The Theban necropolis. Past, Present and Future*. London: British Museum pp. 46-52.
- ASSMANN, Jan. 2005. *Egipto. Historia de un sentido*. Madrid: Abada.
- ASSMANN, Jan. 2008. *Religión y memoria cultural*. Buenos Aires: Lilmod.
- BACKES, Burkhard. 2007. "Unterweltvorstellungen und Jenseitsliteratur in Ägypten": En: BAUKS, Michaela; KOENEN, Klaus (eds.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, letzte Änderung: Juni 2007. Disponible en: <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/unterweltvorstellungen-und-jenseitsliteratur-aegypten-3/ch/30ed27f22d6aceb61608eeca4486ec4/>
- BADAWY, Alexander. 1968. *A History of the Egyptian Architecture*. Berkeley. Los Ángeles.
- BAILEY, Geoff. 2007. "Time Perspectives, Palimpsests and the Archaeology of Time, *Journal of Anthropological Archaeology* 26 (2): 198-223. Online Journal Elsevier.
- BAINES, John; MALEK, Jaromir. 1993. *Egipto. Dioses, templos y Faraones*. Vol. 1. Barcelona: Folio.
- BAINES, John; LACOVARA, Peter. 2002. "Burial and the dead in Ancient Egyptian society. Respect, formalism and neglect, *Journal of Social Archaeology* 2 (1): 5-36. Disponible en: <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1469605302002001595?journalCode=jsaa>
- BARD, Kathryn A. (ed.). 1999. *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt*. London: Routledge.
- BAUD, Marcelle; DRIOTON, Étienne. 1928. "Le tombeau de Roÿ (tombeau N° 255)". En: FOUCART, George, *Tombes thébaines: nécropole de Dirâ Abû'n-Naga*. MIFAO 57, 1. Le Caire: IFAO.
- BELL, Lany. 1977. "The New Kingdom 'Divine' Temple: The Example of Luxor". En: SHAEFER, Byron. (ed.), *Temples of Ancient Egypt*. Ithaca-New York: Cornell University Press, pp. 127-184.
- BELMONTE AVILÉS, Juan Antonio; SHALTOUT, Mosalam. 2009. "Estableciendo la maat en el antiguo Egipto. La orientación de los templos", *Trabajos de Egiptología* 5/1, pp. 78-88. Tenerife.
- BELMONTE AVILÉS, Juan Antonio; SHALTOUT, Mosalam; FEKRI, Magdi. 2009. "Astronomy, Landscape and Symbolism: A Study of the Orientation of Ancient Egyptian Temples". En: BELMONTE AVILÉS,

- Juan Antonio; SHALTOUT Mosalam (eds.). "Astronomy *In Search of Cosmic Order. Selected Essays on Egyptian Archaeoastronomy*. Cairo: Supreme Council of Antiquities Press, pp. 213-283.
- BETTUM, Anders 2004. *Death as an Eternal Process. A case study of a 21st dynasty coffin at the University Museum of Cultural Heritage in Oslo*. M.A. Tesis Universidad de Oslo. Disponible en: <https://www.duo.uio.no/handle/10852/23963>
- BILLING, Nils 2006. "The Secret One. An analysis of a core motif in the Books of the Netherworld", *Studien zur Altägyptischen Kultur* 34, 51-71. Hamburg.
- BINDER, Susanne 1995. "The Hereafter: Ancient Egyptian Beliefs with Special Reference to the Amduat", *Bulletin if the Australian Centre for Egyptology* 6: 7-30. Sydney.
- BOCHI, Patricia A. 1994. "Images of Time in Ancient Egyptian Art", *Journal of the American Research Center in Egypt* 31: 55-62.
- BONANNO, Mariano (en prensa a) "El sarcófago de Amenirdis (Inv. -28104-). Apuntes en relación a su programa iconográfico y textual. Sitio de procedencia, datación y depositación", *Revista Arqueología* 24 (3). Buenos Aires.
- BONANNO, Mariano (en prensa b). "Una aproximación al programa textual del sarcófago de Amenirdis (Inv. -28104-). *Sociedades precapitalistas. Dossier: "III Conferencia Latinoamericana de Egiptología"*. La Plata.
- BONANNO, Mariano (en prensa c) "The Coffin Texts Spells 94–96 and 488–500 as Liturgy of Ontological Dissociation. The Meaning of "šhr b3 r h3t" and its Context", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 2, n° 168. Leipzig/Wiesbaden.
- BOYLAN Patrick M. 1922 [reed. 2009]. *Thoth. The Hermes of Egypt: A Study of Some Aspects of Theological Thought in Ancient Egypt*. London - Edinburgh – Glasgow – Copenhagen - New York – Toronto – Melbourne – Capetown – Bombay – Calcutta - Madras y Shanghai: Oxford University Press.
- BRADLEY, R. 1999. *An Archaeology of Natural Places*. Routledge, London y New York.
- BRITISH MUSEUM. *Egyptian antiquities. Robert Hay et al. (Add. 29812-69, 31054-38094)*. Disponible en: http://www.bl.uk/search/reshelp/search?q=cache:Nwftc2-1bOYJ:www.bl.uk/reshelp/pdfs/readerguide2.pdf+aegyptiaca&output=xml_no_dtd&proxystylesheet=public_reshelp&client=public_reshelp&site=public_reshelp&ie=UTF-8&access=p&oe=UTF-8

- BRUNNER-TRAUT, Emma. 1981. *Gelebte Mythen. Beiträge zum altägyptischen Mythos*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- BRUYÈRE, Bernard. 1924-1925. *Rapport sur les fouilles de Deir el-Medineh*. IFAO, 1924-1925. Le Caire: IFAO.
- BRUYÈRE, Bernard. 1928. *Rapport sur les fouilles de Deir el-Medineh*. IFAO, 1928. Le Caire: IFAO.
- BRYCE, Trevor. 2001. *El reino de los hititas*. Madrid: Cátedra.
- BUDGE, Wallis 1911 [red. 1973]. *Osiris and the Egyptian Resurrection. Illustrated after Drawings from Egyptians Papyri and Monuments*. New York: Dover.
- CAMINOS, Ricardo 1975 "Ei". En: HELCK, Wolfgang; OTTO, Eberhard (eds.), *Lexikon der Ägyptologie*, vol. 1. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, cols. 1185-1188.
- CARNIEL, María Violeta. 2013. *Il rituale funerario egizio. La sua interpretazione partendo dal registro frammentario di una tomba ramesside*. Tesis Triennale inédita. Universidad "Gabrielle d'Annunzio", Chieti (Italia).
- CATANIA, María Silvana 2009. "La iconografía solar de la tumba de Amenemope (TT41). Relaciones entre espacio material y simbólico", en *XII Jornadas Interescuelas Departamentos de Historia*. San Carlos de Bariloche: Universidad Nacional del Comahue.
- CATANIA, María Silvana 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*. Tesis Doctoral inédita. Universidad Nacional de La Plata (Argentina).
- CLARKE, Somers; ENGELBACH, Reginald. 1990 [1930]. *Ancient Egyptian Construction and Architecture*. New York: Dover.
- CHAMPOLLION, Jean-François [Champollion-Figeac, M.]. 1835-1845 *Monuments de l'Égypte et de la Nubie d'après les dessins exécutés sur les lieux sous la direction de Champollion Le Jeune et les descriptions autographes qu'il en a rédigées*. 4 vols. Paris: Firmin Didot Frères.
- CHIN, Fancis. 1995. *Arquitectura: forma, espacio y orden*. México: G. Gilli.
- COONEY, Kathryn M. 2009. "Where does the Masculine Begin and the Feminine End? The Merging of the Two Genders in Egyptian Coffins during the Ramesside Period". En: HEININGER,

- Bernhad (ed.), *Ehrenmord und Emanzipation: Die Geschlechterfrage in Ritualen von Parallelgesellschaften*. Münster: LIT Verlag, pp. 99-124.
- COONEY, Kathryn M. 2015. "Coffins, Cartonnage, and Sarcophagi". En: HARTWIG, Melinda (ed.) *A Companion to Ancient Egyptian Art*. Oxford: Willey Blackwell, pp. 269-292.
- DARESSY, Georges 1909 *Cercueils des cachettes royales*. Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire. Le Caire: IFAO.
- DAVIES, Nina. 1938. "Some Representations of Tombs from the Theban Necropolis", *Journal of Egyptian Archaeology* 24, pp. 25-40. London.
- DAVIES, Norman de Garis. *The Tomb of Neferhotep at Thebes*. Vols. 1 y 2. Egyptian Expedition 9. New York: Metropolitan Museum of Art.
- DAVID, A. 1995. *Los Reinos Egipcios*. Vol. 2. Barcelona: Folio.
- Description de l'Égypte*. 1997. Publiée par les ordres de Napoléon Bonaparte. Taschen. Köln.
- DEWACHTER, Michel 1975. "Contribution à l'histoire de la cachette royal de Deir el-Bahari", *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 74: 19-32. Paris.
- DOLINSKA, Monika. 1994. "Some Remarks About the Function of the Tuthmosis III Temple at *Deir el-Bahari*". En: GUNDLACH, Rolf y ROCHHOLZ Matthias (eds.), *Ägyptische Tempel – Struktur, Funktion und Programm (Akten der Ägyptologischen Tempeltagungen in Gosen 1990 und Mainz 1992)*. Heidelheimer Ägyptologische Beiträge 37, Hildesheim: Gerstenberg, pp. 33-45.
- DUQUESNE Terence 2006. "The Osiris-Re Conjunction with Particular Reference to the Book of Dead". En: BACKES, Burkard; MUNRO, Irmtraut y STÖHR, Simone (eds.), *Totenbuch-Forschungen. Gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch-Symposium 2005*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, pp. 23-34.
- ERMAN Adolf; GRAPOW, Hermann 1971. *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*. 7 Vols. y 5 Vols. Belegstellen. Berlin: Akademie Verlag.
- FIDANZA, Pablo. 2009. "Tras las huellas de la Ilustración en la necrópolis de Tebas". En: *Actas de las Primeras Jornadas Interdisciplinarias de Jóvenes Investigadores del Antiguo Oriente*. Buenos Aires, 1-3/11/2011, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. 2016.

- FOUCART, George. 1935. "Le tombeau d'Amonmos (tombeau no. 19)". En: FOUCART, George *et al.* *Tombes thébaines: Nécropole de Dirâ' Abû'n-Naga*. MIFAO 57, 4. Le Caire: IFAO.
- FRANKFORT, Henry (1976) *Reyes y Dioses*. Madrid: Revista de Occidente.
- FRONABARGER, A. Kem. 2002. "Preliminary Report on the Geology and Structural Stability of three Theban Tombs, TT72, TT121, and MMA850. The Theban Tombs Publication". En: PICCIONE, Peter (dir.), *Conservation Report 2001*. South Carolina: Serapis Research Institute and University Of Charleston. Disponible en: <http://www.Peter A. Piccione\2002report.html>
- FROOD, Elizabeth 2010. "Social Structure and Daily Life: Pharaonic." En: LLOYD, Alan B. (ed.), *A Companion to Ancient Egypt*. Vol. 1. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 469-638.
- GABOLDE, Luc. 1987. "L'itinéraire de la procession d'Opet", *Les dossiers de l'Archéologie* 101: 27-28. Dijon.
- GABOLDE, Luc. 1995. "Autour de la tombe 276: pourquoi va-t-on se faire enterrer à Gournet Mourai au debut du Nouvel Empire?" En: ASSMANN, Jan *et al.* (eds.), *Thebanische Beamtennekropolen. Neue Perspektiven archäologischer Forschung. Internationales Symposium Heidelberg 9. - 13. 6. 1993*. Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens 12. Heidelberg: Heidelberger Orientverlag, pp. 155-165.
- GARDINER, Alan y WEIGALL, Arthur. 1913. *A Topographical Catalogue of the Private Tombs of Thebes*. London: Bernard Quaritch.
- GLADSTONE BRATTON, Fred. 1967. *A History of the Egyptian Archaeology*. London: Robert Hale.
- GODELIER, Maurice. 1978. "L'appropriation de la nature. Territoire et propriété dans quelques formes de sociétés précapitalistes", *La Pensée: revue du rationalisme moderne* 198: 7-50. Paris.
- GRAEFE, Erhart 2000. "Vorbericht über die erste Kampagne einer Nachuntersuchung der königlichen Cachette TT320 von Deir el Bahri", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 56: 215-221. Mainz/Cairo/Berlin/Wiesbaden.
- GRAJETZKI, Wolfram. 2009 [2003]. *Burial Customs in Ancient Egypt: Life and Death for Rich and Poor*. London: Duckworth.
- GRUTZ Jane Waldron. 2003. "The Lost Portfolios of Robert Hay", *Saudi Aramco World* (March/April): 2-11. <http://www.saudiaramcoworld.com/issue/200302/the.lost.portfolios.of.robert.hay.htm>

- HARLÉ, Diane. 1993. "Nestor L'Hôte, l'ami et compagnon de Champollion (1804-1842), *Sessto Congresso Internazionale di Egittologia. Atti* vol. II, Torino: Tipografia Torinese.
- HARTWIG, Melinda. 2004. *Tomb painting and identity in Ancient Thebes, 1419-1372 BCE*. Turnhout: Brepols.
- HAENY, Gerhard. 1997. "New Kingdom Mortuary Temples and Mansions of Millions of Years". En: SHAEFER, Byron E. (ed.), *Temples of Ancient Egypt*. Ithaca-New York: Cornell University Press, pp. 86-126.
- HOFFMANN, Nadette. 1996. "Reading the Amduat", *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 123 (1): 26-40. Berlin/Leipzig.
- HORNUNG, Erik 1974. "Dat". En: HELCK, Wolfgang; OTTO, Eberhard (eds.), *Lexikon der Ägyptologie*, vol. 1. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, cols. 994-995. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- HORNUNG, Erik 1992. *Idea into image: Essays on Ancient Egyptian Thought*. New York: Timken.
- IKRAM, Salima y DODSON, Aidan 1998. *Mummy in Ancient Egypt: Equipping the Dead for Eternity*. London: Thames & Hudson.
- KAISER, Werner y DREYER, Gunter 1982. "Umm El-Qaab: Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof, 2. Vorbericht", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 38: 211-269. Mainz/Cairo/Berlin/Wiesbaden.
- KAMPP, Friedericke. 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, Seyfried. 2003. "The Theban Necropolis: an overview of topography and tomb development", en N. Strudwick y J.H. Taylor, *The Theban Necropolis. Past, Present and Future*. London: British Museum Press, pp. 2-10.
- KARKOWSKI, Janusz. 1979. "The question of the Beautiful Feast of the Valley representations in Hatshepsut's temple at Deir el-Bahari". En REINEKE, Walter F. (ed), *Acts of the first International Congress of Egyptology, Cairo, Belin*, pp. 359-364.
- KLEIN, Cornelis. 1989. *Minerals and Rocks: Exercises in Crystallography, Mineralogy, and Hand Specimen Petrology*. New York: John Wiley & Sons.

- KRAUSS, Ralf. 1997. "Astronomische Konzepte und Jenseitsvorstellungen in der Pyramidentexte". *Archaeoastronomy* 59. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- LANE, Edward William. 2000. *Description of Egypt: Notes and Views on Egypt and Nubia Made During the Years 1825, -1826, -1827, and -1828: Chiefly consisting of a series of descriptions and delineations of the monuments, scenery, etc. of the countries; The views, with few exceptions, made with the camera-lucida*. Cairo: American University in Cairo.
- LEPSIUS, Karl Richard. 1849-1859. *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien nach den Zeichnungen der von Seiner Majestät dem Könige von Preussen Friedrich Wilhelm IV. Nach dieser Ländern gesendeten und in den Jahren 1842-1845 ausgeführten wissenschaftlichen Expedition*, vol. III. Berlin: Hinrich.
- LESKO, Barbara S. 1999. *The Great Goddesses of Egypt*. Norman: University of Oklahoma Press.
- LEVI-STRAUSS, Claude. 1981. *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- LIPÍŃSKA, Jadwiga. 1977. *The Temple of Tuthmosis III Architecture*. Varsovie: Éditions Scientifiques de Pologne.
- MACKAY, M. Ernest. 1914. "Report of the Excavations and Other Work Carried Out In the Necropolis of Thebes for the Department of Antiquities by Robert Mond, Esq., of Combe Bank, Sevenoaks, Kent, England, During the Year Beginning on March 9th 1913", *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* XIV, pp.88-96. Cairo.
- MANZI, Liliana. 2011a. "Mirando paredes. Análisis de la estratigrafía vertical en la tumba de Neferhotep – TT49-, Tebas occidental, Egipto". En: *Actas de las IV Jornadas de Investigación y III Jornadas de Extensión*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República. Montevideo: UDELAR, CD ROM.
- MANZI, Liliana. 2011b. "Expresiones de poder en el paisaje tebano, Egipto." *I Jornadas Jóvenes Investigadores del Cercano Oriente Antiguo*. Sección Conferencistas. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- MANZI, Liliana. 2012. "La jerarquización del espacio a través de la distribución de tumbas privadas en Tebas Occidental, Egipto.", En: ARAÚJO, Luis y SALES, Jose (eds.), *Novos Trabalhos de Egiptologia Ibérica* Vol. 1. Lisboa: Instituto Oriental e Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, pp. 637-655.

- MANZI, Liliana y CEREZO, M. Eugenia. 2009. "Proceso de ocupación y reocupación del espacio: la colina de el-Khokha y los templos de Tebas occidental, Egipto". *XII Jornadas Interescuelas. Departamentos de Historia*, San Carlos de Bariloche, CD.
- MANZI, Liliana y PEREYRA M. Violeta. 2010. "La muerte en el más allá y su negación en el aquí y ahora a través de la construcción de paisajes culturales", *Anais do IV Congresso Latino-americano de Ciências Sociais e Humanidades: Imagens da Morte*, Niteroi, 39-62.
- MANZI, Liliana M.; PEREYRA M. Violeta. 2014. "El banquete funerario Fiesta del Valle en Tebas occidental", *Revista eletrônica de Antigüidade*, año VII vol. II (en prensa). Rio de Janeiro
- MANZI, Liliana y SANCHEZ, Julián. 2007. "Bloques de distintas procedencias alojados en la tumba de Neferhotep (TT49), el-Khokha (Tebas occidental, Egipto)". *I Congresso Internacional de la Sociedade de Arqueologia Brasileira*. Florianópolis: Sociedade de Arqueologia Brasileira. CD.
- MOLINERO POLO, Miguel Ángel. 2000. "Templo y cosmos". En: MOLINERO POLO, Miguel Ángel; SOLA, Domingo (coord.). *Arte y sociedad del antiguo Egipto*. Madrid: Encuentro.
- MOORE, Cathie A. 2014. *Eternal Gaze: Third Intermediate Period Non-Royal Female Egyptian Coffins*. A Thesis Submitted to the Graduate College of Bowling Green State University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts.
- NIWINSKI, Andrzej. 2014. "The coffin decoration as theological expression of the idea of the universe". En: TAYLOR, John H.; VANDENBEUSCH, Marie (eds.), *Ancient Egyptian coffins: craft traditions and functionality*. British Museum Publications on Egypt and Sudan, 4. London: Peeters Publishers, pp. 33-47.
- O'CONNOR, David. 1989. "City and Palace", *Cahiers de Recherches de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille* 11, 73-87. Paris - Lille.
- O'CONNOR, David. 1991. "Mirrors of the Cosmos: The Palace of Merenptah". En BLEIBERG, Edward y Freed Rita (eds), *Fragments of a Shattered Visage: The Proceedings of the International Symposium of Ramses the Great*. Monographs of the Institute of Egyptian Archaeology, 1. Memphis: Memphis State University.
- OCKINGA, Boyo G. 1998. *A Tomb from the Reign of Tutankhamun at Awlad Azzaz (Akhmim)*. Australian Centre for Egyptology Reports. Warminster: Aris & Phillips.
- OCKINGA, Boyo G. 2007. "Use, Reuse and Abuse of 'Sacred Space': Observations from Dra Abu el-Naga". En: DORMAN, Peter F.; BRYAN, Betsy (eds.), *Sacred Space and Sacred Function in*

- Ancient Thebes*. Studies in Ancient Oriental Civilization 61. Chicago: University of Chicago Press, pp. 139-162.
- ODLING-SMEE, John; LALAND, Kevin N. y FELDMAN, Marcus W. 2003. *Niche Construction. The Neglected Process in Evolution*. Princeton: Princeton University Press.
- On-line Geographical Information System for the Theban Necropolis (OLGIS-TN)*. 2009-2010. Universidad de Charleston, Santa Cruz, y Serapis Research Institute, Chicago. Disponible en: <http://spinner.cofc.edu/olgis/olgissearch.html>.
- PEREYRA, M. Violeta. 2011. "El gran templo de Amón en la tumba de Neferhotep (TT49)", *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental* 17, pp. 17-26. Buenos Aires.
- PEREYRA, M. Violeta. 2012. "Espacio y tiempo ritual en la antigua Tebas. Consideraciones en torno a su representación (parte I)", *Mundo Antigo* 1 (1), pp. 68-87. Campos dos Goitacazes.
- PEREYRA, M. Violeta; CERESO, M. Eugenia y FRESQUET, Inés. 2007. "El aporte de los registros fragmentarios para la reconstrucción de la historia de una tumba egipcia", en *Anais do XIVº Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira. Arqueologías da America Latina*. Florianópolis: Sociedade de Arqueología Brasileira, CD.
- PEREYRA, M. Violeta; ALSOGARAY, Norma; ZINGARELLI, Andrea; FANTECHI, Silvana; VERA, Silvina.; VERBEEK, Christina; BRINKMANN, Susanne y GRAUE, Birte. 2006. *Imágenes a preservar en la tumba de Neferhotep (TT49). Proyecto de conservación de la tumba de Neferhotep (TT49)*. Estudios 1. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- PIANKOFF, Alexandre 1934. "The Sky-Goddess and the Night Journey of the Sun", *Journal of Egyptian Archaeology* 20 (1/2): 57-61. London.
- PIANKOFF, Alexandre y RAMBOVA, Natacha (eds.) 1954. *The Tomb of Ramses VI: Translation. with Introductions by Alexandre Piankoff. Egyptian Religious Texts and Representations*, 1. New York: Pantheon Books.
- POLANYI, K. 1994. *El sustento del hombre*. Barcelona: Mondadori.
- POLZ, Daniel. 2005. *The Royal and Private Necropolis of the seventeenth and Early Eighteenth Dynasties at Dra'Abu el-Naga*. Supplément aux Annales du Service des Antiquités de l'Égypte. Cahier 34, vol. II. Le Caire: Service des Antiquités de l'Égypte

- PORTER, Berta y MOSS, Rosaline. 1970². *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings. I. The Theban Necropolis, Part 1. Private Tombs*. Oxford: Griffith Institute Ashmolean Museum.
- PORTER, Berta y MOSS, Rosaline. 1972². *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings. II. Theban Temples*. Oxford: Griffith Institute Ashmolean Museum.
- RAPOPORT, Amos. 1977. *Human aspects of urban form: towards a man-environment approach to urban form and design*. Oxford: Pergamon.
- REDE, Marcelo. 1996. "Historia a partir das coisas: tendências recentes nos estudos de cultura material", *Anais do Museu Paulista* N. Sér. vol. 4, pp. 265-282. Disponible en: <http://www.scielo.br/pdf/anaismp/v4n1/a18v4n1.pdf>
- REDFORD, Donald (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- ROBERSON, Joshua Aaron 2007. *The Book of the Earth. A Study of Ancient Egyptian Symbols-Systems and the Evolution of New Kingdom Cosmographic Models*. Ph.D. Dissertations. University of Pennsylvania. Disponible en Proquest: <https://repository.upenn.edu/dissertations/AAI3292068>.
- ROBINS, Gay. 1996. *Las mujeres en el antiguo Egipto*. Madrid: Akal.
- ROSSIGNOL, Jaqueline y WANDSNIDER, LuAnn (eds). 1992. *Space, Time, and Archaeological Landscapes*. London: Plenum.
- ROSELLINI, Ippolito. 1832-1844. *Monumenti dell' Egitto e della Nubia, disegnati dalla spedizione scientifico-letteraria toscana in Egitto; distributi in ordine di materia, interpretati ed illustrati dal dottore Ippolito Rosellini*. 3 vols. Pisa: Niccolò Capurro.
- RUMMEL, Ute 2016a. "Landscapes, Tombs, and Sanctuaries: The Interaction of Monuments and Topography in Western Thebes". En: GEISEN Christina. (ed.), *Proceedings of the International Conference "Ritual, Landscape and Performance"*. Yale University, September 23rd to 24, 2016. Yale Egyptological Studies 12. New Haven: Yale University.
- RUMMEL, Ute 2016b. "Der Leib der Göttin: Materialität und Semantik ägyptischer Felslandschaft", *Gebauter Raum: Architektur – Landschaft – Mensch. Göttinger Orientforschungen, IV. Riehe, Ägypten* 62, 41-74. Wiesbaden.

- SANTOS, Milton. 1995. *Metamorfosis del espacio habitado*, Madrid: Oikos Tau.
- SALEH, Mohamed. 1977. *Three Old-kingdom tombs at Thebes: I, the Tomb of Unas-Ankh n° 413; II, the Tomb of Khenty n° 405; III, the Tomb of Ihy n° 186*. Archaeologische Veröffentlichungen. Deutsches Archäologisches Institut. Abteilung Kairo, 14. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern.
- SCHIFFER, M. 1987. *Formation Processes of the Archaeological Record*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- SCHLÜTER, Arnulf. 2009. *Sakrale Architektur im Flachbild. Zum Realitätsbezug von Tempeldarstellungen. Ägypten und altes Testament*, 78. Wiesbaden: Harrassowitz.
- SCHOTT, Siegfried 1958. *Die Schrift der verborgenen Kammer in Königsgräbern der 18. Dynastie. (Gliederung, Titel und Vermerke)*. Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse 4. Göttingen: Vandenhoeck.
- SCHULMAN, A. R. 1989-1990. "A Representation of the Deir el-Bahari Hathor Shrines", *Bulletin of Egyptian Studies* 10: 95-100.
- SETHE Kurt 1929. *Amun um die acht Urgötter von Hermopolis*. Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften 4. Berlin: Akademie der Wissenschaften Verlag.
- SEYFRIED, Karl 1987. "Entwicklungen in der Grabarchitektur des Neuen Reiches als eine weitere Quelle für theologische Konzeptionen der ramessidenzeit". En: ASSMANN, Jan, BURKARD, Günter y DAVIES, Vivian (eds.), *Problems and Priorities in Egyptian Archaeology*. London: Routledge & Kegan Paul, pp. 219-253.
- STADELMAN, Rainer 1971. "Das Grab im Tempelhof: der Typus des Königsgrabes in der Spätzeit", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 27: 111-123. Mainz/Cairo/Berlin/Wiesbaden
- STRUDWICK, N. y H. STRUDWICK. 1999. *A Guide to the Tombs and Temples of Ancient Luxor. Thebes in Egypt*. London: British Museum Press.
- TAYLOR, John H. 1989. *Egyptian Coffins*. Shire Egyptology Series 11. Buckinghamshire: Cromwell House.
- TEFNIN, Roland. 1979, "Image et histoire. Réflexions sur l'usage documentaire de l'image égyptienne", *Chronique d'Égypte* LIV, 108: 218-244. Bruxelles.

- TEFNIN, Roland. 1984, "Discours et iconicité dans l'art égyptien", *Göttinger Miszellen* 79, pp. 55-59. Göttingen.
- THEIS, Christopher 2011. "Deine Seele zum Himmel, dein Leichnam zur Erde. Zur idealtypischen Rekonstruktion eines altägyptischen Bestattungsrituals", *Beihefte Studien zur Altägyptischen Kultur* 12. Hamburg.
- THOMPSON, Jason 1992. *Sir Gardner Wilkinson and His Circle*. Austin: University of Texas Press.
- TRAUNECKER, Claude. 1999. *Visions utopistes et réalité archéologique dans l'ancienne Égypte de la Description*. Disponible en: <http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/00/12/81/PDF/Visions.pdf>.
- TRIGGER, B.J. 2003. *Understanding Early Civilizations. A Comparative Study*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VAN DIJK, Jacobus. 1988. "The development of the Memphite necropolis in the post-Amarna Period". En: ZIVIE, A.-P. (ed.), *Memphis et ses nécropoles au Nouvel Empire. Actes du Colloque International CNRS Paris, 9 au 11 octobre 1986*. Paris: CNRS, pp. 37-46.
- VAN ESSCHEZ-MERCHEZ, Eric 1992. "La syntaxe formelle des reliefs et de la grande inscription de l'an 8 de Ramsès III à Medinet Habu", *Chronique d'Égypte* 67, pp. 211-239. Bruxelles.
- VIVANT DENON, Dominique. 1802. *Voyage dans la Basse et la Haute Égypte, pendant les Campagnes du Général Bonaparte*, 2 vols. Paris: Traducción al inglés: *Travels in Upper and Lower Egypt* (London: Heard and Forman, 1803; al español: *Sin Mañana. Viaje al Bajo y Alto Egipto durante las campañas del general Bonaparte*. (Madrid: Atalanta, 2005).
- WARBURTON, David 2009. "Time and Space in Ancient Egypt. The importance of the creation of abstraction". En: NYORD, Rune; KJOLBI, Annette. (eds.), *Being in Ancient Egypt. Thoughts on Agency, Materiality and Cognition. Proceedings of the seminar held in Copenhagen, September 29-30, 2006*. British Archaeological Reports International Series 2019. Oxford: Archaeopress, pp. 83-95.
- WESTENDORF, Wolfhart 2002. "Das Ende der Unterwelt in der Amarnazeit oder: Die Erde als Klugel", *Göttinger Miszellen* 187: 101-111. Göttingen.
- WIEBACH-KOEPKE Silvia 2007. *Sonnenlauf und Kosmische Regeneration. Zur Systematik der Lebensprozesse in den Unterweltbüchern*. Wiesbaden.

- WILKINSON, John Gardner. 1835. *Topography of Thebes and General View of Egypt: Being a Short Account of the Principal Objects Worthy of Notice in the Valley of the Nile ... with Remarks on the Manners and Customs of the Ancient Egyptians and the Productions of the Country, Etc, Etc.* London: John Murray.
- WILKINSON, John Gardner. 1837. *Manners and Customs of the Ancient Egyptians.* London: John Murray.
- WILLEMS, Harco 1988. *Chests of Life. A Study of the Typology and Conceptual Development of Middle Kingdom Standard Class Coffins.* Mededelingen en Verhandelingen van het vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex-Oriente Lux 25. Leiden: Ex-Oriente Lux.
- WILLEMS, Harco 1996. *The Coffin of Heqata (Cairo JdE 36418).* *Orientalia Lovaniensia Analecta* 70. Leuven: Peeters.
- WÜST, Raphael A.J.; SCHLÜCHTER, Christian. 2000. "The Origin of Soluble Salts in Rocks of the Thebes Mountains, Egypt: The Damage Potential to Ancient Egyptian Wall Art", *Journal of Archaeological Science*, vol. 27, pp. 1161–1172. Online Journal Elsevier
- YOYOTTE, Jean 1959. *La Naissance du Monde. Sources Orientales* I. Paris: Éditions du Seuil.
- ZEVELEBIL, Marek; GRENN, Stanton W.; MACKLIN, Mark G. 1992. "Archaeological Landscapes, Lithic Scatters, and Human Behavior". En: ROSSIGNOL, Jaqueline; WANDSNIDER, LuAnn (eds.), *Space, Time, and Archaeological Landscapes.* New York: Plenum Press, pp. 193-226.
- ZIVIE-COCHE, Christiane. 2009. "L'Ogdoade, élaboration et évolution d'une cosmogonie (suite): Thèbes, à l'époque ptolémaïque". *Annuaire EPHE, Section des Sciences Religieuses.* 116, 9-107. Paris.

Índice de ilustraciones

	Pág.
Lista de figuras	
Fig. 1	Tebas occidental: 1 Vista de el-Gurna; 2 Vista del Ramesseum (Vivant Denon 1802: Pl. XVIII) 24
Fig. 2	Área norte de la necrópolis tebana en 2004. Localización de las tumbas más antiguas 33
Fig. 3	Espacios y niveles de una tumba rupestre 46
Fig. 4	Ejes longitudinal y transversales, simetría en los componentes arquitectónicos y relevancia de pasajes y aberturas como conectores de estancias contiguas: a. en TT106; b. en el templo de Khonsu 47
Fig. 5	TT41. Esquema de simetría y dualidad arquitectónica en toda la tumba; simetría de contenido y dirección en fachada y circulación lineal a través de los espacios a partir del eje este-oeste 50
Fig. 6	Esquema de simetría en composición, dirección y contenido de la decoración de la sala transversal y esquema de circulación en TT41 (Catania 2009). 51
Fig. 7	Síntesis del movimiento vertical en TT41 52
Fig. 8	Zona de aproximación y acceso a la necrópolis desde el Nilo (Kampp-Seyfried 2003: 3) 54
Fig. 9	Modalidad de circulación norte y zonas integradas 56
Fig. 10	Modalidad de circulación sur y zonas integradas 57
Fig. 11	Vista del macizo tebano desde el acceso a Deir el-Bahari en el este (fotografía de Patricia Klein, 2005) 64
Fig. 12	TT255. Representación de la tumba de Roy (Baud y Drioton 1928: Fig. 8). 67
Fig. 13	TT49. Procesión terrestre y recepción de Neferhotep en su tumba (Davies 1933: I, Pl. XX) 68
Fig. 14	Viñeta del conjuro 186 del papiro de Dyanefer (Bruyere 1924-1925: Fig. 5) 69
Fig. 15	TT19. Representación de la tumba de Amenmose (Foucart 1935: Fig. 10) 70
Fig. 16	TT49. Localización de las representaciones del santuario de Hathor y del gran templo de Karnak en TT49 73
Fig. 17	TT49. Representación del gran templo de Amón de Karnak (Davies 1933: I, Pl. III) 73
Fig. 18	TT49. Representación del santuario de Hathor de Deir el Bahari (Pereyra et al. 2006: Fig. 32) 74
Fig. 19	TT41. Movimiento de circulación este-oeste asociado a los rituales de enterramiento 80
Fig. 20	TT49. Cruce del río, desembarco y llegada a la tumba (Davies 1933, I: pls. XXII-XXIV) 81
Fig. 21	TT41. Aproximación a la tumba, ritos sobre la momia e ingreso al 'Occidente' (Assmann 1991: Tf. 40) 82
Fig. 22	TT49. Movimiento de circulación oeste-este asociado a la Bella Fiesta del Valle 86
Fig. 23	Distribución de estructuras en las unidades geomorfológicas de Tebas occidental (fotografía de Oscar Fidanza, 2013) 93
Fig. 24	Perfil geológico (tomado de Wüst y Schüchter 2000) 95
Fig. 25	Modelo de templo axial del Reino Nuevo 129
Fig. 26	Modelo de tumba de fines de la dinastía XVIII 130
Fig. 27	Organización de la cámara sepulcral ramésida (Roberson 2007: fig. 25) 140
Fig. 28	Analogías entre el sarcófago y los espacios regenerativos 142
Fig. 29	El óvalo de la Duat en el Libro de la Tierra (Piankoff 1954: Fig.116) 145
Lista de láminas	
Lám. 1	Vista aérea de Tebas oriental y occidental 38
Lám. 2	Unidades geomorfológicas de Tebas occidental 39
Lám. 3	Ubicación de la mayoría de los templos de millones de años (con distintas cronologías) y de las vías procesionales principales de Tebas (reinado de Amenhotep III) 40
Lám. 4	Distribución de templos en Tebas occidental 104
Lám. 5	Localización de tumbas privadas en Tebas occidental 107
Lám. 6	Estructura anexa a la capilla de TT49 110
Lám. 7	<i>Grafitto</i> registrado en el dintel de acceso al sepulcro anexo a la capilla de TT49 110
Lám. 8	Vías de circulación de Tebas occidental 116

Índice de cuadros y tablas

Lista de cuadros		Pág.
Cuadro 1	Prácticas de enterramiento: disposición de escenas parietales, recorridos y espacios que forman el circuito este-oeste en TT41	84
Cuadro 2	Fiesta del Valle: disposición de escenas, recorridos y espacios que forman los circuitos en TT49	89

Lista de tablas		Pág.
Tabla 1	Representación de tumbas y/o estelas funerarias en los monumentos mortuorios de la elite	70
Tabla 2	Representación de templos y/o santuarios en los monumentos mortuorios de la elite	71
Tabla 3	Templos de millones de años por cementerios y cronologías	101
Tabla 4	Tumbas privadas por períodos y cementerios	108
Tabla 5	Asignaciones y reasignaciones por cementerio y cronología	111
Tabla 6	Altura sobre el nivel a selección de tumbas de el-Khokha	118
Tabla 7	Totales de tumbas otorgadas por faraón y cementerio	125
Tabla 8	Tasa de construcción de tumbas por reinados	135

ISBN 978-987-778-226-4



9 789877 782264