

Un paisaje socialmente construido: la necrópolis de Tebas. Una propuesta para interpretar la circulación ritual

*“Las ideas se desvanecen
cuando no conservan su impresión las imágenes trazadas por los sentidos”*

(Bichat, cit. en Agamben, 2009: 160)

1- Introducción: consideraciones generales acerca de la necrópolis tebana, sus tiempos y espacios

En la cultura egipcia antigua los textos y las representaciones fueron concebidos indisolublemente asociados a los usos del espacio arquitectónico. A partir de la estabilidad del repertorio iconográfico egipcio que, ligada al carácter anónimo y a la función colectiva de la expresión figurativa contribuye a emparentar la concepción egipcia de la imagen con un verdadero sistema de significación, Tefnin (1984: 57-58) analizó la imagen egipcia en tanto parte constitutiva de los templos y las tumbas, que eran conjuntos con función ritual. Esto le permitió reconocer que estaba sometida a imperativos lógicos del mismo orden que los que rigen los mecanismos rituales. Así, para preservar su sentido no puede considerarse otro análisis del texto figurativo que no sea en exacta coincidencia con el del monumento que lo contiene, el cual constituye la unidad expresiva más amplia que es posible aislar en un registro observacional amplio, como es el caso que postulamos para el paisaje tebano.

En la margen occidental del Nilo se localiza la necrópolis tebana, conformada por los valles de Reyes, Reinas y de Nobles. El conjunto conforma un paisaje socialmente construido en el transcurso de unos 2500 años y da cuenta de un uso casi continuo en ese sector del espacio.

El valle de Nobles, a diferencia de los otros dos valles que registran tumbas reales y de nobles de alta jerarquía, presenta tumbas privadas otorgadas a miembros de la elite de menor jerarquía y templos de millones de años, evidenciando un ordenamiento territorial en el que se iba alternando o articulando el predominio de ciertas estructuras reales que, en perspectiva topográfica parecen estar por encima, y enmarcando la celebración ritual. La delimitación del campo analítico a Tebas se justifica de acuerdo con las recientes publicaciones que plantean la construcción de Tebas como un espacio esencialmente ritual (Assmann, 2005 y 2008; Bryan, 1998, Dodson, 2009; Hays, 2010; Strudwick, 2005), reformulado y resignificado durante las dinastías XVIII y XIX y, de acuerdo con nuestro análisis, hasta el siglo XIX e incluso el presente.

En época faraónica, más precisamente, durante el Estado imperial, la significación de las estructuras mortuorias que componen los Valles de Reyes, Reinas y Nobles se centró en mostrar la prodigalidad del sistema redistributivo egipcio, en sus aspectos material y simbólico, y cuyo eje articulador era el faraón.

La tumba se manifestaba como un conjunto equipado para conjurar la muerte física y habilitar al difunto para vivir eternamente y se disponía como un ámbito de ritualización por excelencia. Tefnin (1984: 57-58) ha mostrado que el sistema de significación del repertorio figurativo está asociado a la estructura que lo contiene y por ello ambos están en estricta correspondencia en relación con los preceptos de los mecanismos rituales.

Este predominio en el programa decorativo puede evidenciarse en la prolífica exposición de la circulación de bienes y personas que se observa en la dotación material del paisaje en función de la construcción de vías procesionales que vinculaban templos durante las procesiones. Las imágenes de las divinidades se trasladaban desde el Templo de Amón en Karnak y la procesión se dirigía hacia la necrópolis. El circuito ritual estaba demarcado por la apertura de calles que articulaban los recorridos entre las tumbas, las cuales, en dichas ocasiones, oficiaban de “espacios rituales” (Yomaha, 2009) puesto que se ejecutaban en su interior los ritos de enterramiento y de culto a la memoria (Kampp XXX, Pereyra 2011), en articulación con las tumbas privadas de nobles que habrían cumplido funciones en ese ámbito sacro, construidas en las inmediaciones de los templos o de quienes recibieron ese beneficio en el reinado del faraón quien hizo construir el templo en cuestión (van Dijk 1996). La decoración de las tumbas de nobles también es expresiva de esta situación al registrar en su decoración parietal distintos segmentos del espacio construido, al componer el programa decorativo con la impronta de templos y santuarios, y del desarrollo de celebraciones¹

La distribución de estructuras en el paisaje tebano es expresiva de un espacio que es transitado en ocasión de la práctica ritual, resultando de esta forma dinamizado, a la vez que es un registro material de los cambios ocurridos en el tiempo, y que se observa en la dotación de construcciones que van reorientando la prevalencia de distintos lugares y sectores, en función del templo que es oficiante de la celebración.

Asimismo, se registra una circulación interna en las distintas clases de estructuras durante las celebraciones. En el caso de los templos se observa que cada templo presenta un plano arquitectónico en donde diversos espacios interiores representaron distintos grados de sacralidad, evidenciando niveles

¹ Tal es el caso de las representaciones de la Bella Fiesta del Valle en el pilar noreste, cara este del sector de la capilla en TT49 (Pereyra, 2006: 73), el templo de Karnak y sus dominios, en la pared oeste, lado norte (Davies, 1933: pl. III), y el santuario de Hathor en la pared norte del nicho de las estatuas (Pereyra, 2006: 75).

de permeabilidad en el acceso, yendo desde espacios de uso público a privados. En el caso de las tumbas privadas, también se registra una circulación. En TT 49, el núcleo de la ceremonia de ofrenda funeraria remite a la procesión funeraria y el ingreso del difunto ante su tumba, que demanda ritos de libación y fumigación así como el sacrificio de animales como prácticas previas al momento del entierro. Estas imágenes se encuentran en el vestíbulo (lado norte) al igual que las recompensas de Neferhotep y Merytra (lado sur) y las ofrendas a Osiris. En una correspondencia escénica, en el interior de las paredes de TT49 se plasmó el circuito completo de provisión, a los dioses y al difunto, en lógicas discursivas ensambladas. Así, la divinidad que recibe al difunto en su sepulcro y que requiere ofrendas para actuar en un sentido recíproco es Hathor. Esta diosa, como señora del inframundo jugó un rol prominente en relación con el bienestar del difunto, el cual sin su ayuda y protección no podría alcanzar la vida eterna. Hathor, en relación con el Más Allá, cumple un papel de proveedora de alimento y bebida, asemejándose con la diosa árbol –sicómoro-² (Roberts, 2004). En relación con la bebida, el árbol es representado con dos brazos ofreciendo agua al difunto, lo que simboliza el regreso al caos acuoso y una vía para la renovación de la vida. La diosa árbol es una fuente de nutrición ya que bajo los brazos de Hathor el difunto consigue el alimento necesario para la reintegración cósmica (Zingarelli, 2011: 85-94). En relación con el culto a Hathor, las festividades que celebran la regeneración de la vida –como es la Bella Fiesta del Valle- puede suponerse que constituyen ritos colectivos para conmemorar la vinculación de los reyes con el culto solar y, por lo tanto, con Hathor. Durante la Bella Fiesta del Valle el santuario de la diosa en Deir el Bahari era el lugar de encuentro entre esta divinidad y Amón, en tanto el rey era quien lideraba la celebración para renovar la fertilidad de la tierra³. En efecto, en ocasión de esta fiesta colectiva, los parientes de los propietarios de las tumbas se reunían en ellas durante los varios días que duraba el festejo y, como la procesión circulaba por las tumbas, los parientes y hasta el mismo propietario le presentaban ofrendas al dios Amón. Este rito de conectividad social se plasmó en las escenas de las tumbas, dando cuenta de un tiempo circular –sagrado- ‘activado’ por la efectividad de la ceremonia: el propietario como persona viviente, dador de ofrendas –en vida- y como receptor de las mismas después de muerto⁴.

² Representada en el segundo pasaje, lado norte de TT49.

³ El banquete funerario pudo ser parte de esa festividad comunitaria (Hartwig, 2004: 98 y n. 397 y 398).

⁴ De acuerdo con la concepción egipcia sobre la muerte y la necesidad colectiva de conjurarla, durante el proceso de preparación –arquitectónica y decorativa- de la tumba, el propietario pudo haber celebrado muchas Bellas Fiestas del Valle allí (Manniche, 1997: 29-30; Hartwig, 2004: 99; Hödel-Hoenes, 2000: 15).

2- Foco de nuestra atención y objetivación del estudio: las temporalidades en las improntas / palimpsestos?

El proceso de ocupación en el valle de Nobles comenzó en el Reino Antiguo con la excavación de algunas tumbas (Saleh 1977). Un rol más preponderante lo alcanzó en el Reino Medio con la construcción del templo de millones de años construido por Mentuhotep II, en Deir el-Bahari, considerando que cumplió un rol fundacional, al ocupar un espacio que nunca antes había sido por una estructura de estas características, ejerciendo un atractivo para que el área fuese recurrentemente ocupada en tiempos sucesivos y este espacio mantener vigencia simbólica (Manzi 2012).

Sin embargo, fue en el Reino Nuevo cuando la necrópolis adquirió su mayor expresión, registrando decenas de templos de millones de años y varios cientos de tumbas de nobles. Definiendo un paisaje funerario conformado por estructuras preparadas para asegurar la vida en el Más Allá, no sólo del difunto, sino de la comunidad para la perpetuación de la estructura social. Nuestra hipótesis implica que, dado que la decoración parietal de las tumbas egipcias se ajustaba a un programa decorativo codificado y prescripto por la monarquía, su interpretación requiere de una codificación que parta del contexto político de cada época. En este sentido, los significados de los ritos pueden decodificarse de acuerdo con su posición en el monumento y con su proximidad espacial con otros monumentos conmemorativos cuya interpretación contextual permite estudiar las prácticas consuetudinarias y constitutivas del recuerdo patrimonial.

A partir de estas premisas nuestro trabajo se propone interpretar la impronta de espacios y tiempos diferenciados en las distintas escenas de rituales funerarios de ofrenda partiendo del análisis comparativo de la decoración de la tumba privada de Neferhotep⁵, y del templo funerario de Ramsés II en la necrópolis de Tebas. VER SI PODEMOS SOSTENER ESTO VIKY

La expresión plástica del centro proveedor como es el Templo de Amón y la vinculación del propietario con esta institución en el espacio de la capilla permite interpretar una circularidad del sistema de redistribución material y simbólica que inicia su relato en el patio del sepulcro⁶. En este sentido, el registro de la ceremonia de recompensa de Neferhotep y su esposa puede justificarse en sus

⁵ Neferhotep era un “escriba” del Templo de Amón en Karnak, cuyo título principal era “Grande de Amón”. Además, el funcionario era “Supervisor del ganado de Amón” y “Supervisor de las *neferut* de Amón” (Pereyra, *et. al.*, 2006: 20), dos títulos que especifican la naturaleza administrativa de sus funciones en el servicio del dios.

⁶ Cada espacio de la tumba se cargaba de significado al ser habitado, en este sentido, el patio era un lugar de estancia pública, el pasaje de ingreso marcaba un corte temporal y espacial a partir del cual el vestíbulo resultaba de acceso semipúblico y la capilla un lugar restringido a los oferentes y agentes habilitantes últimos de la transfiguración del difunto .

logros como funcionario del estado en el momento del regreso a Tebas y sus cultos, de allí la correspondencia entre la recompensa y la ofrenda a Osiris entronizado.

La estratificación de la sociedad está expuesta en el ritual de ofrenda funeraria y refuerza la renovación de las vinculaciones sociales por cuanto el difunto es ‘habilitado’ por sus ancestros para ingresar a la vida eterna⁷. La ofrenda de alimento se asocia al mito osiriano que relata la recomposición del cuerpo de Osiris que logra Isis y por medio de la cual logra concebir a Horus como establecedor del orden terrestre. Para que este orden en el plano social se replique en el divino y viceversa, deben ser ‘alimentadas’ las divinidades para conjurar el caos latente y actuar a favor del grupo social⁸.

La simbología del ritual funerario de ofrenda cuenta con un trasfondo tangible por su propia representación y su finalidad amplía una práctica efectivamente extendida y controlada como es la realización efectiva de los ritos de ofrenda al difunto. Estos actos de ofrenda sientan las bases de la memoria que se ‘activa’ cuando se ejecutan los rituales y se vigoriza el recuerdo colectivo.

La función social de los dioses en el contexto imperial favoreció el culto y los rituales de ofrenda por parte de una nobleza enriquecida con la expansión del estado imperial. Si bien el proceso reconoce cambios importantes a lo largo de la dinastía XVIII, éstos son notables en forma superlativa sobre todo en época amarniana y después de ella, de allí que nos interese abordar específicamente esta temática.

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

Se evidencia que el circuito de consolidación de la memoria se basa en un plano concreto sustentado en los bienes que el estado puede dispensar a través de recompensas y ofrendas.

Es esta gestión sociocultural del espacio la que proponemos analizar a través de la circulación, en cuanto a la selección de lugares y los planos de las estructuras. En este sentido reconocemos que en el Egipto faraónico fue cuando se consolidó el paisaje construido socialmente, a partir de una concepción religiosa entrelazados con la percepción de cosmos, que demarcaba la movilidad de los sujetos, principalmente en las celebraciones rituales, aunque no de manera exclusiva, dado que había

⁷ En TT49 Neferhotep es recibido por sus padres al traspasar el umbral de acuerdo con la representación de la pared sur del segundo pasaje (Davies 1933: I, pl. XXXIX).

⁸ Cfr. Beltz (1996: 80 ss.).

funcionarios que se desempeñaban en la administración del templo y de las tumbas, del cuidado de los saqueos (Pereyra 2011?) y accedían a estas fuera de esos usos rituales programados.

Esta organización del espacio es la que una vez abandonada la necrópolis siguió demarcando la circulación humana, que ya no mantenía fines rituales.

En este marco de referencia se analiza la circulación en la necrópolis articulando tumbas privadas a través de calles y de templos que se posicionan como nodos hacia y desde los cuales se desarrollaba la circulación de bienes y personas con fines económicos y religiosos. De esta manera, se generaban redes sociales de interacción (Manzi 2014), en donde la práctica ritual era uno de los medios por los que se hacía partícipe a la sociedad en su totalidad del mantenimiento de la ideología que enmarcaba el poder político y la redistribución económica en el estado egipcio.

Precisamente para que se active el sistema y se valide el ‘recuerdo’ los actos que significan esta base memorística colectiva son los que se expresan en el interior de las tumbas. Se ‘hace’ el recuerdo, según Nietzsche. “Es una cuestión del colectivo social, que quiere recordar, y también del individuo, que recuerda para pertenecer a él. Y es para eso que ambos –colectivo e individuo- apelan al archivo de las tradiciones culturales, al arsenal de las formas simbólicas, al ‘imaginario’ de los mitos y las imágenes, a los ‘grandes relatos’, las sagas y leyendas, las escenas y constelaciones, que en el tesoro de tradiciones de un pueblo siempre están vivos o pueden reactivarse.” (Assmann, J., 2008: 24).

La presencia de las ofrendas funerarias en la decoración de las tumbas privadas permite suponer que el circuito redistributivo que sostiene materialmente a la comunidad se replica en la vida de ultratumba e imprime en el paisaje una dinámica espacial de circulación ritual.

3- Metodología de abordaje de los datos: identificación de senderos y sitios de circulación (tumbas, Ramesseum, etc.)

En relación con la lectura de los textos parietales egipcios, en “Discours et iconicité dans l’art égyptien” (1984), Tefnin enfatiza que ícono y escritura son los principales sistemas de representación del universo real e imaginario, a modo de lenguajes complementarios a veces pero también capaces de integrarse para proveer un sentido más complejo. La relevancia del estudio para nuestra investigación reside en las posibilidades ofrecidas por la metodología que él propone y en especial el análisis intersemiótico que permiten los monumentos, fuera de toda linealidad, y que el autor destaca: en la antigua sociedad egipcia la dimensión figurativa de la escritura es equivalente a la dimensión icónica de la imagen. Y en una aproximación similar, Angebot muestra la necesidad de interpretar iconografía e inscripciones como

partes complementarias de un mismo texto, sin interdependencias subordinantes de una forma sobre la otra en “Discordance entre texte et image. Deux exemples de l’Ancien et du Nouvel Empire” (2002).

Michel Foucault en su *Arqueología del saber* (1969) formula un método y una teoría para interpretar los enunciados y, en este sentido, resulta aplicable para las fórmulas de recitación y los *graffiti* inscriptas en las paredes de los monumentos funerarios egipcios habida cuenta de que consideramos al texto y la imagen como un todo significado y significante. Entonces, no tomamos como objeto de análisis las proposiciones ni las frases sino los ‘enunciados’, no el texto de ese discurso sino el hecho mismo de que ese discurso tenga lugar y precisamente cuál es ‘su’ lugar. Ya que la enunciación no se refiere en particular a un texto sino a un mismo acto del lenguaje podemos inferir que el estudio del lugar del texto remite a lo no dicho, a lo actuado y eso es el rito. “El enunciado no es una estructura (...) sino una función de existencia” (Foucault, 1969: 115). Y en este sentido, la ‘metasemántica’ foucaultiana que habilita indagar los saberes –la arqueología- es pasible de ser aplicada aquí por cuanto las inscripciones formularias se enmarcan en el campo de los discursos disciplinarios. Las enunciaciones especifican las acciones correspondientes a cada agente habilitante para la transfiguración del difunto. Si entendemos que las fórmulas de recitación remiten al concepto de ‘enunciado’ podemos aseverar que su inscripción y lectura pretendían obtener unos efectos concretos y definidos.

La circulación de personas y bienes implica en el paisaje, recorridos y trayectos que son utilizados de forma reiterada⁹. En el presente caso, entendemos que la circulación estuvo organizada en función del espacio construido, dado que la necrópolis tebana quedó conformada en el transcurso de 500 años de uso de un sector del paisaje que se consolidó para el desarrollo de prácticas rituales.

Como expresamos arriba, en este trabajo se toman como ejes para el análisis de la circulación en el paisaje tebano dos estructuras. Una tumba privada (TT49, tumba de Neferhotep) y un templo de millones de años (Ramesseum). La elección se sustenta en que en el primer caso esa estructura es parte de nuestras investigaciones en la República Árabe de Egipto y en el segundo porque se trata de un templo que se ubica en medio del conjunto de tumbas privadas y es una de las pocas construcciones de estas características que cuentan con registros de inscripciones en sus paredes posteriores a su abandono y hasta tiempos recientes¹⁰.

Con esta muestra de construcciones, registro epigráfico y lugares se pretende graficar cómo sectores del espacio resultaron dinamizados, en principio mediante las celebraciones, donde la selección de

⁹ No interesan aquí aquellas cuestiones en que se hubiese dado un tránsito ocasional.

¹⁰ Otro caso es el Templo de Millones de Años de Ramsés III, en Medinet Habu.

lugares y los planos de las estructuras están profundamente entrelazados con la percepción del cosmos y demarcan la movilidad de los sujetos. Posteriormente, por la distribución de estructuras que actuaron como lugares hacia donde se dirigió la atención de quienes en épocas posteriores ocuparon o visitaron la necrópolis. Puesto que, una vez abandonadas las prácticas funerarias del Egipto faraónico, el tránsito en relación con ésta continúa pero cambiando su función y fines. Pudiéndose mencionar la visita a monumentos de la antigüedad por viajeros que llegaron a Tebas en el siglo XIX.

El análisis procede mediante la utilización de modelos de circulación tomados de la arquitectura y frecuentemente utilizados en arqueología (Hillier y Hanson 1984; Blanton 1994). Los autores, utilizando lo que denominaron sintaxis espacial, analizan las maneras en que se relacionan y constituyen los espacios en un conjunto arquitectónico, tratando de inferir aquellos aspectos de la estructuración social que pudieron influir en su diseño. Con los análisis de permeabilidad o gamma podemos determinar la jerarquía de los diferentes espacios, a partir de la permeabilidad o facilidad de acceso que éstos tienen, al tiempo que se establece un orden en el acceso.

El análisis gamma examina la conectividad entre espacios, entendida como una propiedad de los mismos, y facilita la comprensión de su organización dando cuenta, por ejemplo, de las zonas ubicadas en localizaciones más apartadas, que indican máxima privacidad al estar dotadas de un mayor grado de segregación. En cambio, los que tienden a abrirse, son los que presentan menor grado de segregación y, por lo tanto, se encuentran más integrados al circuito de circulación interna.

En tanto, los análisis de visibilidad nos sirven para señalar que un espacio, cuanto más visible es, mayor carga pública conlleva, y cuanto menos visible, mayor es su privacidad. Entendemos que estos análisis si bien son útiles como una herramienta teórica también dependen de multiplicidad de factores que operan en cada contexto en particular.

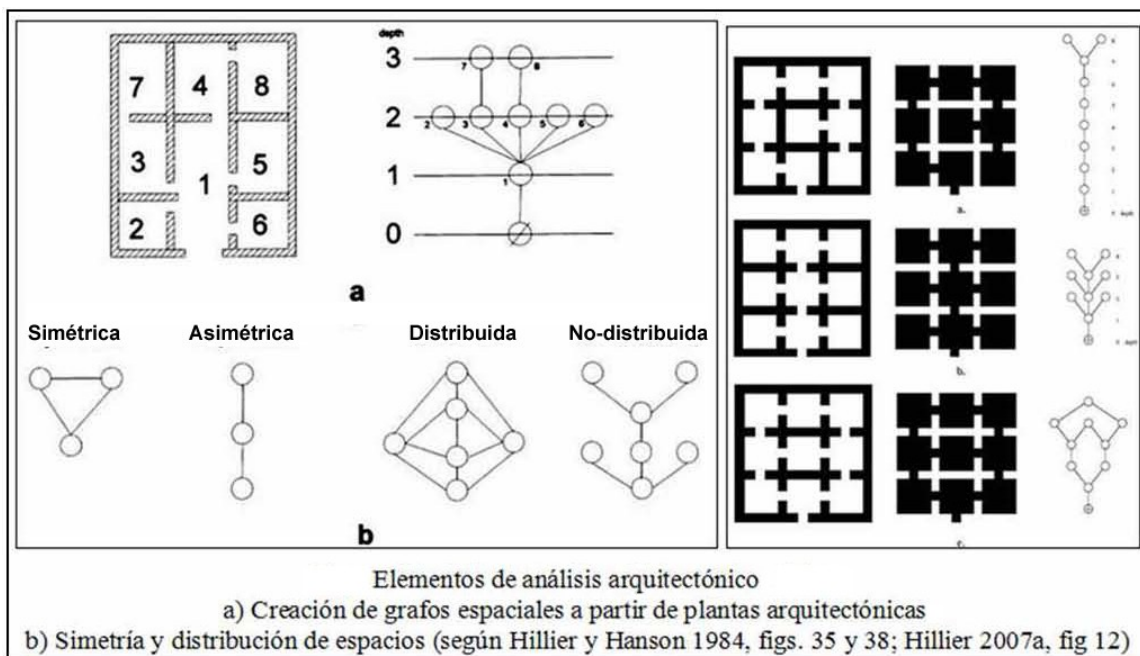


Figura 4. Formas de circulación

La asociación que buscamos establecer a partir de la comunicación icónica se vincula con el “mensaje de la comunicación visual” (Calabrese, 1997: 144). En TT49, las escenas de ofrenda a los dioses y a la pareja de propietarios de la tumba constituyen un ‘signo’¹¹ de esa comunicación por cuanto se ubicaron espacialmente como componentes de un ámbito sacro, vinculado con la transfiguración del difunto y la posibilidad del acceso a la vida en el Más Allá. “Los signos humanos, es decir, las palabras de la lengua, no son simples asociaciones, no relacionan directamente un sonido con una cosa, sino que pasan por intermedio del sentido, que es una realidad intersubjetiva.” (Todorov, 2005: 34). Tanto la misma tumba como su dotación material e iconográfica, eran las que posibilitaban una buena vida eterna. En este sentido, los productos naturales destinados a la ‘alimentación’ regular del difunto integraban un ‘circuito de ofrendas’ simbólico y auguraban una continuidad en los ritos de acción colectiva. Justamente, la representación iconográfica de las ofrendas cumplía la función de alimento con potencial simbólico para alimentar al difunto y, como la concepción dual integra la potencialidad alegórica a partir de un desarrollo material del proceso de regeneración, se debía representar tanto la ofrenda como su contexto de producción tangible. Este círculo productivo y regenerativo es el que se manifiesta con la mesa de ofrenda ante el difunto y los dioses.

¹¹ Los signos son indicios, “asociaciones estables entre dos entidades, y basta con que una esté presente para que se pueda inferir inmediatamente la otra” (Todorov, 2005: 33-34).

4- Interpretación: paisaje ritual

estrategias de movilidad, acceso a sitios sagrados, provisión de ofrendas para sostenimiento del sistema simbólico y la economía redistributiva (entre vivos y muertos)

Partimos de entender una base social que construye la memoria colectiva sobre ciertos principios fundantes del recuerdo, ahora bien este colectivo que 'actúa' en consecuencia dejó expuestos los códigos epocales en el espacio de la necrópolis tebana.

En la conformación del paisaje socialmente construido se observa que las distintas clases de construcciones están estrechamente entrelazadas con la percepción del cosmos, demarcando las estrategias de movilidad de los sujetos y bienes. En el caso de los templos de millones de años denotan, según esta percepción, niveles de acceso e integración de personas por funciones y cargos, donde el principal ritualista era el faraón, secundado por sacerdotes, mientras que en las tumbas, lugar de culto privado y parental, la imagen real y los roles por ella desempeñados quedaron representados en su decoración dando muestras del posicionamiento social de su beneficiario.

Asimismo, el reconocimiento de la circulación inducida por la organización interna de las diferentes estructuras arquitectónicas por quienes las reutilizaron en diferentes momentos históricos, dan muestra de que éstos ajustaron a sus cosmovisiones la unidad de sentido que fuera definida en el antiguo Egipto y que se vislumbra en la sintaxis espacial.

Una vez abandonada la necrópolis como lugar de entierro y culto la valoración de cada estructura resultó modificada, como así también lo fue el tránsito en relación con ellas. A partir de ese momento, se registran evidencias de los diferentes usos que les fueron otorgados a algunos de estos monumentos de la antigüedad por los diversos actores sociales que llegaron hasta ellos en distintas temporalidades.

Los templos de millones de años habrían sido los que funcionaron como lugares hacia donde se desplazaban las dotaciones que conformaban la provisión del estado, los funcionarios que desempeñaron cargos y las visitas que se efectuaban esporádicamente durante las celebraciones. A la vez que actuaron como factores de localización para la construcción de tumbas privadas, en torno a las cuales también se desarrollaron circuitos de movilidad.

El patrón distribucional de templos presenta cierta variación, que se consolidó a través de diferentes reinados y que muestra la alternancia y la complementación entre una distribución agrupada en Deir el Bahari -templos de Mentuhotep II, Hatshepsut y Tutmosis III- y lineal sobre la planicie de inundación del Nilo -los restantes templos-, abarcando los distritos de Dra Abu el-Naga, el-Qurna y Qurnet Murai. Con relación a estas construcciones se dispusieron numerosas tumbas privadas que recreaban un microcosmos socio-religioso, en el interior las cuales también se realizaban recorridos rituales movilizand o personas y bienes. Los planos de cada una de las construcciones, sean reales o privadas, tenían una significación específica, acorde con las practicas rituales, registrando distintos grados de acceso.

Las prácticas mortuorias fueron parte de la ideología del estado articulando las relaciones entre personas y dioses, donde tumbas, templos y vías procesionales fueron los espacios en los cuales esa vinculación se habría instrumentado (Cabrol, 2001). En Tebas occidental, las dificultades naturales ofrecidas por el relieve son leves, no obstante, fueron allanadas mediante la construcción de vías procesionales y la definición de senderos o calles interiores (Manzi 2015 CONAR).

Las calles o sendas, formalizadas a fuerza de uso, comunicaban internamente las tumbas dentro de la necrópolis, siguieron una dirección básicamente horizontal y uniend o la menor distancia entre dos puntos, conectaban diversas alturas en el relieve de las colinas (Pereyra 2011). Posiblemente, esas vías fueron definidas a partir de la ubicación de las tumbas más antiguas, siendo posteriormente su desarrollo extendido o modificado. Asimismo, es posible que su trazado también haya sido uno de los factores que habría incidido en la construcción de nuevos monumentos funerarios (Kampp, 1996). A través de ellas, circulaban los deudos y demás visitantes que se acercaban a las tumbas para dejar recordatorios -ofrendas e inscripciones- y elevar oraciones (Pereyra, 2011).

5- Conclusiones: la necrópolis de Tebas evidencia una sintaxis espacial

La alta visualización que alcanzaron los templos en el paisaje tebano, en función de sus tamaños y de los personajes a los que fueron dedicados, llevaron a que continuaran siendo ocupados aun cuando ya había sido abandonada la necrópolis como lugar de entierro y culto, llevando a que el tránsito -tanto en el interior de los templos como en el paisaje - continuara fluyend o de modo semejante, a pesar de que su funcionalidad y finalidad se fueron modificand o.

Ejemplos que pueden mencionarse son las visitas a monumentos de la antigüedad por viajeros que llegaron a Tebas, entre ellos, en el siglo XIX, quienes circularon por el interior de los mismos reconociendo la permeabilidad que demarcaban los sectores diferenciados por la práctica ritual que les dio origen o, también la utilización de la estructura por parte de la iglesia copta.

En este sentido, el paisaje tebano constituye un ‘archivo’ de la memoria espaciotemporal. Foucault llama ‘archivo’ a la dimensión positiva que corresponde al plano de la enunciación, es decir, el ‘archivo’ refiere el depósito que cataloga las huellas de lo ya dicho *in illo tempore* y lo vuelto a decir para activar ese enunciado fundante de una situación culturalmente aceptada y grabada en la memoria. El rito cumple esa función de recordar y volver a grabar en la memoria colectiva.

Assmann, J. (2005b) *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Ithaca - London: Cornell University Press.

Assmann, J. (2008) *Religión y memoria cultural. Diez estudios*. Ediciones LILMOD y Libros de la Araucaria. Colección Estudios y reflexiones.

Bryan, B. (1998) “Antecedents to Amenhotep III”, en D. O’Connor y E.H. Cline (eds.) *Amenhotep III. Perspectives on His Reign*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 27-62.

Cabrol, A. (1994) “Remarques au sujet d’une scène de la tombe de Neferhotep (TT49): Les fonctions de Neferhotep, la représentation des abords Ouest de Karnak et son contexte (avec note anexe de C. Traunecker)”, *CRIPPEL* 15: 19-30.

Cabrol, A. (2000) *Amenhotep III le Magnifique*. Paris: Rocher.

Calabrese, O. (1997) *El lenguaje del arte*. Buenos Aires: Paidós.

Dodson, A. (2009) *Amarna Sunset. Tutankhamun, Ay, Horemheb and the Egyptian Counter Reformation*. Cairo-New York: The American University in Cairo Press.

Foucault, M. (1969) “*La arqueología del saber*”, Gallimard, París.

Foucault, G. 1924. “La Belle Fête de la Vallée”, *BIFAO* 24: 1-209.

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

Hays, H. (2010) “Funerary rituals (Pharaonic period)”, en Jacco Dieleman; Willeke Wendrich (eds.) *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Department of Near Eastern Languages and Cultures, Los Angeles. Permalink: <http://escholarship.org/uc/item/1r32g9zn>

Kampp, F. 1996. Die Thebanische Nekropole. 2 vols. Theben 13. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern.

Manzi, L. 2012. *La jerarquización del espacio a través de la distribución de tumbas privadas en Tebas Occidental, Egipto*. *Novos Trabalhos de Egiptologia Ibérica* 1:637-655.

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

Pereyra, M. V. 2011. Las calles de la necrópolis tebana y la circulación de artefactos. El caso del cono de TT205 encontrado en TT49. IV Jornadas de Investigación y III Jornadas de Extensión. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República.

Saleh, M. 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* 14. Mainz am Rhein: von Zabern.

Strudwick, H. y N. Strudwick (1999) *A guide to the tombs and temples of Ancient Luxor. Thebes in Egypt*. London: British Museum Press.

Taylor, J.H.: 2001. *Death and the afterlife in ancient Egypt*. Published for the trustees of the British Museum by the British Museum Press. Printed in Slovenia by Korotan.

Tefnin, R. (1984) “Discours et iconicité dans l’art égyptien”, *GM* 79: 55-69.

Yomaha, S. 2009. “*La tumba como espacio ritual*”. *Actas de las XII° Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. San Carlos de Bariloche 28-31/10/2009. ISBN 978-987-604-153-9. Publicación en formato digital CD ROM.

Zingarelli, A. (2011) “Provisión de agua y alimento en el Más Allá: cuestiones referentes a pasajes del Libro de los Muertos”, en Pereyra, M.V. (dir.) *El libro para salir al día*. Buenos Aires: Dunken, 85-94.

