

Escatofanía, morada y memoria: la tumba como ofrenda del rey (dinastías XVIII y XIX).

Núñez Bascuñan, Rodrigo.

Cita:

Núñez Bascuñan, Rodrigo (2011). *Escatofanía, morada y memoria: la tumba como ofrenda del rey (dinastías XVIII y XIX)*. XIII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Catamarca.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-071/28>

XIII Jornadas Interescuelas Departamentos de Historia
10, 11, 12 y 13 de agosto de 2011
Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de
Catamarca

Número de la mesa: 4

Título de la mesa: “El abordaje de la realeza en el Oriente Próximo antiguo: fundamentos míticos y ritual conmemorativo”

Apellido y nombre de las/os coordinadores/as: CATANIA, María Silvana (UNT – CONICET); JUÁREZ ARIAS, Marta Estela (UNSa).

Título de la ponencia: “Escatofanía, morada y memoria: la tumba como ofrenda del rey (dinastías XVIII y XIX)”

Apellido y nombre del/a autor/a: NÚÑEZ BASCUÑAN, Rodrigo

Documento de identidad: 92.808.402

Pertenencia institucional: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Correo electrónico: coyuntura22@gmail.com

Autorización para publicar: Sí, autorizo su publicación.

“ESCATOFANÍA, MORADA Y MEMORIA: LA TUMBA COMO OFRENDA
DEL REY (DINASTÍAS XVIII Y XIX)”

1. Introducción del problema: ofrendas y condiciones escatofánicas

El culto funerario que se materializó en las ofrendas que los soberanos otorgaban a los nobles egipcios –Htp di nsw, “la ofrenda que el rey da”–, captó, en general y de diversas formas, la atracción de los investigadores. Sus investigaciones, con frecuencia, se han concentrado en la interpretación del significado explicitado y de sus derivaciones: significado intrínseco de la presentación de las ofrendas, identidad de sus receptores y a su relación con el rey donante. Nosotros, seguiremos el mismo camino, pero para ir más allá, ya que, su propio núcleo intrínseco de significado y función nos permite traspasar el sentido simbólico dado en su fenomenología, para dejar al descubierto el horizonte eidético de una época.

Como Roth ha sugerido para el Reino Antiguo, el uso genérico de *nsw* en la fórmula de ofrenda, es de por sí un rasgo evidente de una necesidad social de la realeza para su perpetuación¹. Sin embargo, más sugestivo es lo inverso, desde la perspectiva de sus implicancias simbólicas, a saber que el uso de la fórmula *Htp di nsw* hace evidente que el rey, al disponer los medios y permitir el culto de un particular, comparte² sus expectativas ‘escatofánicas’³ con él.

En referencia a la tumba, Assmann ha marcado como una de sus funciones principales la de “secretismo”⁴. Una sociología hermenéutica de la tumba y del culto funerario hace inteligible algo más que lo desplegado a partir de la intencionalidad empático-referencial de su significado simbólico, que sin embargo es de carácter simbólico: que la tumba puede ser pensada como una ofrenda dada por el rey. Así, esta comunicación se propone mostrar que uno de los significados más profundos de la

¹ ROTH, A. M. 1993. “Social Change in the Fourth Dynasty: The Spatial Organization of Pyramids, Tombs, and Cemeteries”, en *JARCE*, Vol. 30, pp. 33-55.

² El tema fue tratado por J. Sørensen (1989. “Divine Access: The So-called Democratization of Egyptian Funerary Literature as a Socio-Cultural Process”. En ENGLUNG, G (ed.) *The Religion of the Ancient Egyptians: Cognitive Structures and Popular Expressions*. Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen, 1987 and 1988, pp. 109-126. Boreas 20. Almqvist and Wiksell International, Uppsala.).

³ Las ‘escatofanías’ expresan “la síntesis paradójica entre las manifestaciones de ultratumba y el ocultamiento en el plano sensible. En el plano existencial aluden a la ‘abolición de una condición limitada’ que da lugar a un estado de incondicionalidad y, además, la ‘integración’ del muerto en la dialéctica suprema, que en la experiencia religiosa egipcia es el movimiento circular entre el día y la noche. En suma, las escatofanías indican el despliegue práctico-eidético de las fuerzas que disuelven o quieren disolver la “posibilidad-de-no-ser” del muerto”. Cf. NÚÑEZ BASCUÑÁN, R. 2010a. “Indagación hermenéutica del ritual de apertura de la boca, según los Papiros de Ani y Nebseny y propuesta del concepto de *escatofanía*”. Ponencia presentada en *I Jornadas de Avances de Investigación del Instituto de Historia Antigua Oriental “Dr. Abraham Rosenvasser”*: “El espacio en la arqueología y la historia del Cercano Oriente”, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 7-9/10/2010, pp. 5- 9. Durante las dinastías XVIII y XIX, las prácticas y concepciones funerarias tanto de la nobleza como de la realeza son alcanzadas e inteligibles por el concepto de ‘escatofanía’, uno de cuyos aspectos es el de ‘camuflaje’ o ‘secretismo’.

⁴ ASSMANN, J. 2003. “The Ramesside tomb and the construction of sacred space”, en STRUDWICK, N., y TAYLOR, J.H. (eds.). *The Theban Necropolis. Past, Present and Future*, British Museum, London, pp. 46-52.

tumba no siempre explícito es el derivado de su carácter de ofrenda, permitiendo, de este modo, interpretar las acciones rituales y el culto en el monumento mortuario como parte del equipamiento funerario, que integraban las “ofrendas que el rey da”.

Según se infiere del registro existente –epigráfico e iconográfico– uno de los sentidos no evidentes de la tumba procede de su función y significado de ofrenda.

Una consideración sobre el concepto primario de hierofanía de Eliade arroja luz sobre otro aspecto de nuestra argumentación. Como se ha mostrado, las hierofanías se manifiestan a través de los objetos profanos y, por eso mismo, dejan latentes y crípticas muchas modalidades lo sagrado, no sólo por dejar irrealizadas muchas de sus modalidades sino también por hacerlas crípticas⁵. Es decir, en la experiencia religiosa, en sus niveles fácticos y eidéticos se despliegan semánticas de diferentes densidades, que muestran tanto como ocultan planos simbólicos. Sin embargo, nuestra argumentación no descansa enteramente en la experiencia religiosa, sino que ésta es acompañada por un argumento de tipo sociológico. En otras palabras, el material en primer término religioso –aportado fundamentalmente por las tumbas de la elite– permite esbozar una argumentación de tipo social que vuelve posteriormente a la materia que lo nutre, porque permite una interpretación y, por tanto, conclusión de tipo hermenéutico-simbólica como resultante de un razonamiento sociológico.

En esta línea de argumentación, el sentido críptico de la tumba en tanto que ofrenda –además de su concepción como espacio de ocultamiento del muerto–, descansa en una idea aceptada en el seno de la elite: que el sepulcro era concebido como un don. En la tumba el difunto tenía su morada de eternidad y espacio de conexión con el mundo terrenal. Si nuestro argumento es correcto, no es poco lo que la elite recibía: el lugar de morada de eternidad.

Los diferentes ritos ejecutados en las tumbas de los nobles tebanos⁶, más allá de sus especificidades, muestran ciertos patrones de culto congruentes con los llevados a

⁵ ELIADE, M. 1979 [1965]. *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama / Punto Omega, Madrid, p. 10. Sobre la dialéctica de las hierofanías cf. ELIADE, M. 2000 [1949]. *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Cristiandad, Madrid, pp. 61-105.

⁶ Este trabajo se basa en distintas escenas de las tumbas tebanas y procedentes de Deir el-Medina, pero el razonamiento es válido para el resto de las tumbas nobles localizadas en Sakkara y en Amarna.

cabo por la realeza. Así, el simbolismo general que denotan las prácticas rituales funerarias de la elite en las dinastías XVIII y XIX, sugiere que la condición de los difuntos les daba acceso a lo divino, lo que sólo fue posible por el previo acceso a la construcción de un sepulcro.

Nuestro estudio se enfoca en los registros de los monumentos mortuorios privados, ya que en gran medida fue la nobleza la que registró –de modo simbólico– su relación con la realeza, aunque ajustándose probablemente a un programa decorativo establecido por el poder. En efecto, el registro de temas iconográficos cuya simbología interesaba a la elite y al soberano se produce en los últimos reinados de la dinastía XVIII, cuando la realeza tomó algunas temáticas distintivas de las tumbas privadas⁷.

2. Las condiciones escatofánicas de la elite tebanos: la tumba como *contradon*

Nuestro estudio sólo refiere de modo indirecto a las relaciones socio-políticas que hicieron posible el hecho que una determinada persona haya podido tener acceso a un enterramiento, culto y, en suma, a las condiciones escatofánicas de trascendencia. Se centra, en las prácticas rituales y concepciones religiosas, que hacen plausible pensar que el sepulcro funcionó –entre otras cosas– como una ofrenda que el rey otorgaba a los nobles. Las múltiples funciones sociales que llevaron a cabo los nobles egipcios en beneficio de la institución de la realeza le otorgaron su favor. Entre otras, las funciones dentro de la burocracia, del ejército y del templo fueron las que se cumplían en el ámbito del estado y por lo tanto dependían en última instancia del rey, que en correlato permitía a los nobles obtener las condiciones escatofánicas de posibilidad de acceso al Más Allá. En otras palabras nuestra idea se entiende por los conceptos ya clásicos en la antropología actual, de “don” y “contradon” de M. Mauss. Los cargos administrativos, militares y religiosos de los nobles tebanos, de este modo, se presentan como “dones” que obligan al monarca.

Las formas de conducta nobiliarias y cortesanas, gestos, maneras, no se reducen a una intelección de los cargos y funciones, aunque éstos eran posibilidad inmejorable para materializar esas formas. La conducta nobiliaria responde a “(...) *série de codifications*

⁷ PEREYRA, M. V. 2005. *La epifanía real en la ventana de aparición* (Tesis doctoral inédita).

sociales, de respect d'exigences imposées par la société de cour”, en términos de L. Coulon⁸.

En esta comunicación tomamos en consideración las escenas e inscripciones de las tumbas que se presentan como material pertinente para la demostración en curso. Asumiendo que todos los desempeños funcionariales ya en vida beneficiaban al noble al erigirse como “dones” a la institución faraónica, y que, en contrapartida estos condicionaban al rey a favorecerlo en la forma del acceso a la construcción de su sepulcro. En las tumbas, esto aparece por medio de un vínculo sacro, ya que en ningún caso las escenas de las tumbas son pasibles de reducción a aspectos de la vida cotidiana⁹.

3. Cuestiones teórico-metodológicas

Dos líneas metodológicas fundamentales permiten ver la ligazón e identificación simbólica entre los reyes y los nobles durante las dinastías XVIII y XIX. Por un lado, se dispone el abordaje comparativo del registro epigráfico entre las tumbas de los reyes y los nobles así como en los papiros, estelas votivas e infraestructura de los sepulcros, y por el otro, la identificación y vínculos establecidos en el material empírico en el seno de cada una de estas dos esferas –real y noble–, y por tanto, considerándolas en su carácter inmanente. Dado este último principio hay que entender al registro proveniente del contexto real o nobiliario, en la lógica, articulación y coherencia interna que hacen ostensible el material empírico del registro epigráfico de tumbas, viñetas y textos de papiros o estelas votivas. En suma, estos dos principios, el comparativo y el autónomo se pueden resumir como “en-relación-a” e “inmanente-a”. El segundo de estos, mayormente, guió el análisis de este trabajo.

Es indudable que las prácticas religiosas tanto de la realeza como de su elite, durante el Reino Nuevo se volvieron equiparables, lo que fue posible por una redefinición del poder social. Redistribución que favoreció notablemente a la elite que, sin embargo, debió paralelamente reconocer una y otra vez, oral y gestualmente al *alter ego* que le

⁸ COULON, L. 2009. “Célébrer l'élite, louer pharaon : éloquence et cérémonial de cour au Nouvel Empire”, en *CRIPPEL* 28, p. 212.

⁹ *I.e.* proyecciones simbólicas de la vida del difunto, más bien estas se entienden por la función de memoria que tenía la tumba, ya que la dinámica de trascendencia escatofánica es la de una existencia determinada.

otorga su estatus: el rey. Ambas instituciones en su interrelación dialéctica componen lo que L. Coulon¹⁰ define –siguiendo a N. Elias– como una *société cortésana*¹¹. Este autor se enfoca en las prácticas oratorias del discurso en el contexto de la “ceremonia de recompensa”, captando la reciprocidad en un nivel discursivo¹². Nosotros, en cambio, nos valdremos fundamentalmente del registro icónico de las tumbas, las representaciones de rituales en general y específicamente en las de ofrenda.

Comenzamos, metodológicamente por el principio antes enunciado como “en-relación-a”, que nos permitirá ir desde una perspectiva amplia para progresivamente reducir el foco. Por tal motivo, empezaremos comparando algunas escenas del ritual de Apertura de la Boca, el cual manifiesta un fuerte vínculo con las distintas modalidades rituales relativas a las ofrendas. Sin embargo, deberíamos tener en cuenta que esta escena registrada en tumbas reales¹³ es una temática de común tratamiento en las tumbas privadas.

Se ha sostenido, que estas adaptaciones y resignificaciones de los tópicos de las tumbas de la nobleza por parte del rey, son la expresión de un momento histórico donde el poder se ha diseminado y el rey es más un *primus inter pares* que un arquetipo supremo¹⁴.

Esta interacción entre la apertura de la boca y la presentación de ofrendas es ambivalente, ya que, por ejemplo, en el ritual de Apertura de las Boca son muchas y

¹⁰ COULON, L. 2009, *op. cit.*, pp. 211-238.

¹¹ ELIAS, N. *La Société de cour*, Paris, 1985 (1^{er} ed. 1969); *La Civilisation des moeurs*, Paris, 1985 (1^{er} ed. 1939), citados por Coulon, *ibid.*, p. 211, nota 2.

¹² En palabras del autor, “*Au sein de cette société de cour, univers où les actes sont avant tout des discours, la prise de parole est extrêmement codifiée et répond à des exigences précises, notamment dès qu’il s’agit de s’adresser au roi ou d’en parler. Parallèlement, para parole du roi, qui à force décret, est ce qui définit, et redéfinit perpétuellement, la valeur de son entourage, donnant l’aune de sa faveur. Roi et courtisans sont en cela pris dans un univers de célébration réciproque de leur propre valeur par une parole qui porte l’autoglorification de l’univers de la cour dans son entier*”, *ibid.*, p. 212. Para una lectura más amplia sobre las prácticas discursivas cf. COULON, L. 1999. “La rhétorique et ses fictions. Pouvoirs et duplicité du discours à travers la littérature égyptienne du Moyen et du Nouvel Empire”, en *BIFAO*, 99, pp. 103-132.

¹³ En la tumba de Tutankhamon, por ejemplo.

¹⁴ Las tumbas reales en las se emplean temáticas nobiliarias son posamarnianas, cf. PEREYRA *op.cit.*, pp. 307-308.

variadas las ofrendas presentadas ante la momia o estatua del muerto –entre ellas, se destaca la de la pata delantera del bóvido (Fig. 2)¹⁵ y, en contrapartida, la apertura de la boca del muerto prepara a éste para recibir ofrendas, *i.e.* ser alimentado en el Más Allá.

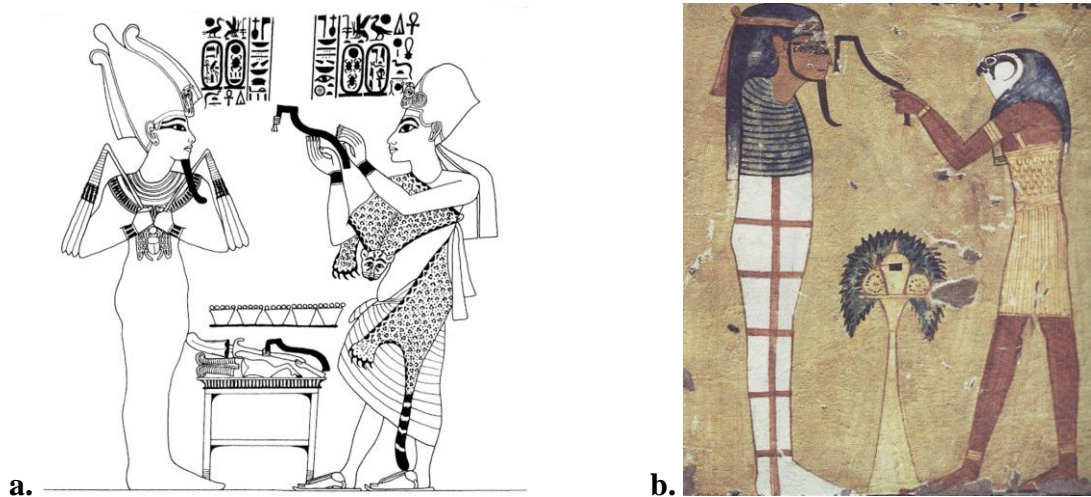


Fig. 1. La apertura de la boca en las tumbas de Tutankhamon¹⁶ e Inherkhau (TT359)¹⁷

En la escena de la Apertura de la Boca de la tumba de Tutankhamon (Fig. 1a) se observan muchos rasgos rituales equiparables al registro de la misma temática aportado por las escenas murales de las tumbas privadas (Fig. 1b) y las viñetas de las distintas adaptaciones de pap. del Libro de los Muertos. En estas últimas fuentes, la apertura de la boca está relacionada con el conjuro 23, que en algunas de sus variantes –por ejemplo Ani¹⁸ y Nebseny¹⁹–, el desenvolvimiento plástico de su composición y nivel expresivo es notablemente disímil al de las tumbas.

¹⁵ Nosotros, no sugerimos que la presentación de la pata delantera del bóvido sea una modalidad ritual restringida o propia de la Apertura de la Boca.

¹⁶ Hallada en extremo este del muro norte de la cámara funeraria (modificado de ROTH, A. M. 1993. Fingers, Stars, and the ‘Opening of the Mouth’: The Nature and Function of the *nTrwy*-Blades, en: *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 79, p. 58).

¹⁷ HODEL-HOENES, S. 2000. *Life and Death in Ancient Egypt: Scenes from Private Tombs in New Kingdom Thebes*. Cornell University Press, Ithaca – London, Fig. 201.

¹⁸ Cf. FAULKNER, R. O. 1998. *The Egyptian Book of the Dead. The book of going forth by day*, Chronicle, San Francisco, plate V.

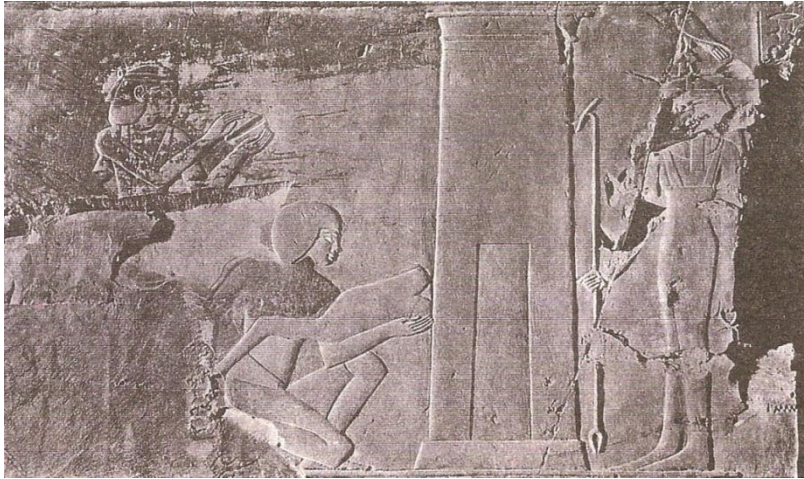


Fig. 2. Presentación de la pata delantera del bóvido en la tumba de Khaemhet²⁰

Muchas tumbas presentan bastantes detalles del ritual y del equipamiento del mismo, así como secuencias con variable número de escenas, –siendo particularmente descriptivas las de los nobles propietarios de TT100 y TT11–, lo que naturalmente no ocurre en los papiros. Más detallada es la escena de la apertura de la boca cuando aparece en las viñetas del conjuro 1²¹. Las disimilitudes de las viñetas del conjuro 23 de los papiros funerarios respecto de las escenas de dicha temática en las tumbas, tanto reales como privadas son llamativas. Aunque, debemos aclarar que, de todos modos, existen variaciones en los murales de las tumbas muy acentuadas. La tumba de Tutankhamon, por ejemplo, presenta gran definición en los detalles de la apertura de la boca, que se representan de modo harto paradigmático (Fig. 1a). En contraste, hay escenas parietales

¹⁹ Cf. LAPP, G. 2004. *Catalogue of Books of the Dead in the British Museum: The Papyrus of Nebseni (BM EA 9900)*, Vol III. British Museum press, London, plate XIV.

²⁰ Modificado de: WRESZINSKI, W. 1988 [1923-5]. *Atlas zur altaegyptischen Kulturgeschichte*, Genève - Paris, Slatkine reprints., Taf. 189.

²¹ Los temas de la procesión funeraria –por tierra y por el río–, la llegada a la tumba, la presentación de ofrendas, la apertura de la boca de la momia o estatua del difunto, con distintas adaptaciones son una regularidad en los papiros: por ejemplo en el del Museo Egipcio de Berlín 2, en BM 9949, en el Trinity Collage IV, en el BM 9900. Cf. NAVILLE, E. 1886. *Das Aegyptische Todtenbuch der XVIII bis XX Dynastie*, Einleitung, Berlin, Tf. IV; LAPP, G. 2004. , *op. cit.*, plate 6.

como, por ejemplo, en la tumba de Inherkhau (TT359)²², donde encontramos una composición bastante sintética del tratamiento de la temática, semejante a la de los papiros. A menudo, lo que salta a la vista en una primera comparación, es el tratamiento más sintético de las viñetas de los papiros respecto de las escenas de los sepulcros²³.

Metodológicamente, para la comparación de la apertura de la boca, optamos por el procedimiento de entrecruzamiento de fuentes o “en-relación-a”, de lo que se desprende que las similitudes en la morfología y red semántica del ritual no se reducen a las correlaciones socio-culturales –rey-rey o noble-noble– ni a la constitución morfológica del soporte –papiro o mural de tumba–, ya que en uno y otro caso se observan notales diferencias internas, *i.e.* procedimientos que responden al principio: “inmanente-a” o “de”.

4. La tumba como espacio de morada y memoria

El espacio sacralizado de la tumba señala el lugar de morada de eternidad del muerto. Los rituales funerarios posibilitaban la reintegración cotidiano-matutina del muerto, de ahí la prolífica representación de Ra-Horajty –deidad asociada a la primera manifestación solar del día– en las distintas secciones del monumento, muchas de ellas en

²² Hay que aclarar que esta tumba, TT 359, sobrepasa en tiempo y en espacio el recorte histórico tomado aquí, correspondiente a las dinastías XVIII y XIX. En primer lugar, hay que decir respecto al tiempo, que esta tumba pertenece a la dinastía XX, concretamente a los reinados de Ramses III y VI. Sin embargo, la tomamos como ejemplo de comparación –porque con resguardos y variaciones junto a las tumbas de dichas dinastías–, comparten el horizonte eidético de una época: el Reino Nuevo. En segundo lugar, relativo al espacio de su localización, que el mismo se hallaba en Deir el-Medina. Sobre las variaciones morfo-arquitectuales de las tumbas privadas cf. KAMPP, F. 1996. *Die Thebanische Nekropole zum wandel des Grabgedankens von der XVIII. bis zur XX. Dynastie*. 2 vols. Theben 13. Philipp von Zabern, Mainz am Rhein; Sobre las tumbas en relación a sus pinturas murales, entre otros cf. MANNICHE, L. 1988. *Lost Tombs. A Certain Eighteenth Dynasty Monuments in the Theban Necropolis*, Kegan Paul International, London - New York; HARTWIG, M. 2004. *Tomb Painting and Identity in Ancient Thebes, 1419-1372 BCE*. Monumenta Aegyptiaca X, Imago 2. Brepols, Turnhout.

²³ Sin embargo, no se puede afirmar que sus representaciones son más realistas. A diferencia de las dos tumbas ilustradas en la Fig. 1 y la viñeta del conjuro 23 de otros papiros. –Nebseny, por ejemplo–, donde al difunto se lo representa parado, en el papiro de Ani se ve al difunto representado en una postura sedente.

los pilares de los pasajes²⁴. En el espacio arquitectónico del monumento, la fachada, cumplía una función de memoria del muerto para los vivos, se anclaba una existencia terrenal particular y determinada, por la descripción de sus nombres, títulos y filiación²⁵.

También existían en este sector de la tumba himnos y plegarias del difunto y su esposa –su modalidad orante–, mostrándose, de este modo, la condición transitiva del monumento y por ende de ellos. La fachada y el patio de la tumba – *i.e.* el lugar que sugiere la inminencia de lo *tremendum*– están destinados a calar en la emoción, a generar una disposición afectiva en los vivos, a generar en ellos una introspección del espíritu para “mantener vivo un recuerdo que ya no tiene sustento en la vida diaria”²⁶. La memoria, en tanto que materialidad y ritualidad, oculta las potencialidades de su contrario: el olvido. Los ritos funerarios y la presentación regular de las ofrendas expresan, entre otras cosas, la negación del olvido, que significa para los egipcios la muerte. De ahí la importancia de la transcripción de los nombres y los títulos.

La situación de la tumba, en tanto que zona consagrada, anula la “homegeneidad del espacio”. En palabras de M. Eliade: “la experiencia religiosa de la no-homogeneidad del espacio constituye una experiencia primordial, equiparable a una fundación del mundo. No se trata de especulación teológica, sino de una experiencia religiosa primaria, anterior a toda reflexión sobre el mundo. Es la *ruptura operada en el espacio* lo que permite la constitución del mundo, pues es dicha ruptura lo que descubre el “punto fijo”, el eje central de toda *orientación futura*”²⁷. De este modo, la tumba orienta al muerto a una proyección escatofánica, a su integración en el ciclo cósmico.

²⁴ Entre otras TT49 y TT96.

²⁵ Por ejemplo en la tumba de Neferhotep (TT49) se representó en el dintel exterior, en una escena doble y de simetría convergente, al propietario junto a su esposa y sus padres. Están frente a dos deidades en cada escena: Osiris y Anubis (lado norte) y Osiris y la diosa Maat (lado sur). Cf. PEREYRA, M. V. *et al.* 2006. *Imágenes a preservar en la tumba de Neferhotep (TT 49)*, IACOA, Facultad nacional de Artes, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, fig. 16.

²⁶ ASSMANN, J. 2008. *Religión y memoria cultural*, LILMOD, Bs. As., p. 28.

²⁷ ELIADE, M. 1979 [1965]. *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama / Punto Omega, p. 15.

5. Modalidades de las Ofrendas en las tumbas privadas de Tebas

Las modalidades práctico-eidéticas de las ofrendas funerarias se articulan y subsumen integralmente en lo que comúnmente se denomina cómo formulas de invocación. Hay que tener en cuenta que ellas son expresiones que conforman el imaginario holístico de los egipcios, donde todo está en interacción continua y mudable; nosotros compartimentamos el análisis sólo a efectos de su mayor elucidación. En otras palabras, en la concepción egipcia del cosmos lo que está en juego es el principio de integración²⁸. Cada aspecto o modalidad del ritual “n’est isolé dans sa propre existentialité”, ya que en su perspectiva “l’univers n’est pas fermé”, ni aislado para un ser, existencia o hierofanta; cada modalidad de las ofrendas participa en un “système serré de correspondances et d’assimilations”²⁹. En este sentido, la legitimidad de este proceder descansa en las mismas manifestaciones de la presentación de las ofrendas y de sus representaciones, las cuales despliegan en sus determinaciones variaciones semánticas. Conceptualmente hay que situar a las ofrendas como otras concreciones culturales en el desenvolvimiento dialéctico entre la singularidad de una manifestación – su carácter de acontecimiento– y la sedimentación de la que ésta se nutre, donde yace su arquetipo.

Algunos de las modalidades de las ofrendas, plasmadas en la decoración parietal de las tumbas, son: ofrendas que el rey da a los dioses (Htp di nsw), ofrendas de invocación que se presentan al muerto (prt-xrw)³⁰, a su ka (n kA n), para que éste devenga finalmente en Ax “espíritu transfigurado”. De hecho una expresión usada durante la dinastía XVIII, es prt-xrw n Axw³¹, ofrendas de invocación –a los dioses– para el muerto transfigurado. En realidad, la idea del rey otorgador de ofrendas, *i.e.* bienes otorgados como fundamentos inexorables de existencia, también se la halla en los

²⁸ ELIADE, M 1996 [1965]. “Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso”, en ELIADE, M. y KITAGAWA, J. M. (eds.), *Metodología de la historia de las religiones*, Paidós, Barcelona - Buenos Aires - México, pp. 116-139.

²⁹ ELIADE, M. 1952. *Images et Symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard., Paris, p. 234.

³⁰ Que implica esencialmente “pan y cerveza”, aunque su significado *in extenso* remite a las ofrendas en sentido genérico. Cf. Wb, I, p. 529-530.

³¹ Wb, I, p. 529.

templos. De hecho, durante el Reino Nuevo en ocasiones se representó en las tumbas privadas el templo de Amón en Karnak³². Aquí vemos otro significativo mimético que se comprende socialmente como una intencionalidad subjetiva y una necesidad social. El rey donante como instancia significativa se comprende así, no por la práctica ritual, en tanto que acontecimiento, sino por el acontecimiento ritual en tanto que práctica actualizante de la intencionalidad de adscripción al referente. La intencionalidad mimética de la nobleza respecto a la realeza determina el ser del ritual y su concreción en los muros de los sepulcros.

Aunque como hemos sugerido los gestos, maneras, expresiones, son sumamente importantes en el contexto protocolar de la corte faraónica³³, la adscripción de la realeza en el universo simbólico de estos círculos no puede reducirse a la matriz social de su relación. El rey tenía un rol fundamental como mediador cósmico, entre el mundo terrenal y “constelación” de los dioses. Más precisamente el rey era concebido como una divinidad, que por línea dinástica se remontaba hasta la misma génesis del mundo. Debido a ello, en la memoria de los vivos, los muertos presentaron un estrecho vínculo con la realeza, lo cual tiene un tratamiento profuso en la decoración parietal de las tumbas privadas durante las dinastías XVIII y XIX. En esta constelación escatofánica, entre dioses, reyes y nobles, éstos últimos también registraron en los muros de sus sepulcros sus genealogías y vínculos familiares³⁴. Comunes entre ellos fue la mención epigráfica o representación plástica de los padres, en tanto que la esposa de éste parece una regla

³² Por ejemplo en TT49 se lo represento en la sala de pilares, en la pared norte.

³³ Siempre debemos tener en cuenta que entendemos por corte faraónica, no *estricto sensu* el ser histórico de la corte palaciega y los hombres de confianza y prestigio próximos a los círculos de concurrencia del rey, sino a todos aquellos hombres que antropológicamente se entienden como privilegiados por su función socio-cultural. Esta delimitación es importante, porque *in extenso* muchos habitantes de Egipto podían estar próximos al rey simbólicamente sin tener un vínculos efectivo. Se podría pensar en la situación en muchos de los artesanos de Deir el-Medina, ciudad fundada por Tutmosis I. Son bien conocidas las tumbas de Inherjau (TT359 y TT299), Pashedu (TT3), Irunefer (TT290) y Ja (TT8), todos vinculados de una u otra manera al trabajo de construcción de los templos y las necrópolis, lo que sin duda les confirió prestigio.

³⁴ Por ejemplo en TT 49 se menciona al propietario Neferhotep con su esposa, Merytra, a su padre (Neby) y a su madre (Iwy), así como también a su abuelo Ptahemhab y bisabuelo Nebbuneb. Cf. PEREYRA. 2006, op. cit., pp. 19-22.

común. La tumba de User (TT260)³⁵ menciona la actividad de su propietario: “escriba, supervisor de las tierras de labranza de Amón: User” (sS imi-r xbsw n Imn Wsr) y su parentesco al mencionar a “su mujer, señora de la casa, Nebuemwaset” (Hmt.f nbt pr Nbw-m-wAst)³⁶.

En el fondo eidético de esta trama simbólica de configuración holística hay que situar la fenomenología de las ofrendas. De este modo, se comprende mejor el carácter inacabado de las ofrendas, siempre sugieren “algo-más” que se sustrae a su ser: el despliegue de las escatofanías o, en otros términos, las condiciones de “posibilidad-de-ser-del-muerto”. En efecto, las ofrendas siempre están en transición. Pero para hacer inteligible este concepto no hay que perder de vista la importancia de la performatividad ritual egipcia donde el uso de la voz, *i.e.* la pronunciación correcta de los arquetipos míticos tiene repercusiones de alcance cósmico. Si bien, como señala J. Assmann³⁷ la liturgia funeraria materializa un aspecto pasible de abordaje autónomo, su pragmática, como lo llama la lingüística, estos deben ser al menos *a priori* entendidos con todos los aspectos para-fonéticos que contextualizan y otorgan sentido a su entonación. En suma, la recitación de las fórmulas funerarias debe entenderse como una puesta en escena, como una disposición subjetiva del ánimo que quiere participar de las escatofanías, realizándolas tanto en gestos y maneras, como entonaciones de lo primordial: los modelos míticos. Las llamadas fórmulas, entendidas como literatura funeraria como “codification d’un savoir magique”³⁸, que deben ser activadas, situadas en la temporalidad ritual actual. Un fragmento epigráfico de TT260³⁹, expresa:

Htp di nsw (n) gb nswt Una ofrenda que el rey da (a) Geb, rey de las dos tierras
Htp

dit Htp(n) psDt wrt imit Dar una ofrenda (a) la gran Enéada, que está en

³⁵ NASR, M. W. 1993. “The Theban Tomb 260 of User”, en *SAK* Bd. 20, pp. 173-202.

³⁶ Texto 1, *ibíd.*, p. 180.

³⁷ ASSMANN, J. 2000. *Images et rites de la mort dans l’Égypte ancienne*, Cybele, Paris, pp. 29-36.

³⁸ *Ibid.*, p. 31.

³⁹ Inscripción del texto 2, cf. NASR. 1993, *op. cit.*, p. 181.

Ipt-swt

Karnak.

di.sn (prt xrw) m xA t (para que) ellos den (ofrendas de invocación)
Hnqt consistentes de miles de panes y cerveza,

m xA kAw Apdw m xA Ss (como) miles carne y aves, (como) miles alabastro y
mnxt vestidos,

xA (...) snTr mrHt xt nbt (y) miles de incienso, ungüento y toda cosa buena y
nfrt wabt (anxt nTr im) pura

n kA n [Wsr]⁴⁰ (...) para el ka de User, (...)

Como se plasma en el texto, el muerto participa de las escatofanías de los dioses por la mediación del rey (Htp di nsw [n] psDt wrt), quien hace posible que el difunto reciba sus alimentos. La expresión y actualización de estos actos en la tierra es posible por la deidades que dominan este ámbito: Geb y el Rey.



Fig. 3. Presentación de ofrendas al difunto y su esposa en TT260⁴¹

⁴⁰ Fragmento perdido.

⁴¹ Modificado de: NASR. 1993, *op. cit.*, Taf. 4.

La enumeración de las ofrendas son manifestaciones de los dominios del dios de la tierra, las cuales hacen viable la eternización –por purificación y alimento– del muerto y su *ka*. No debemos perder de vista que las ofrendas no sólo denotan “el-querer-ser-ahí” del muerto sino también lo inverso respecto de su devenir: la dramática “posibilidad-de-no-ser”.

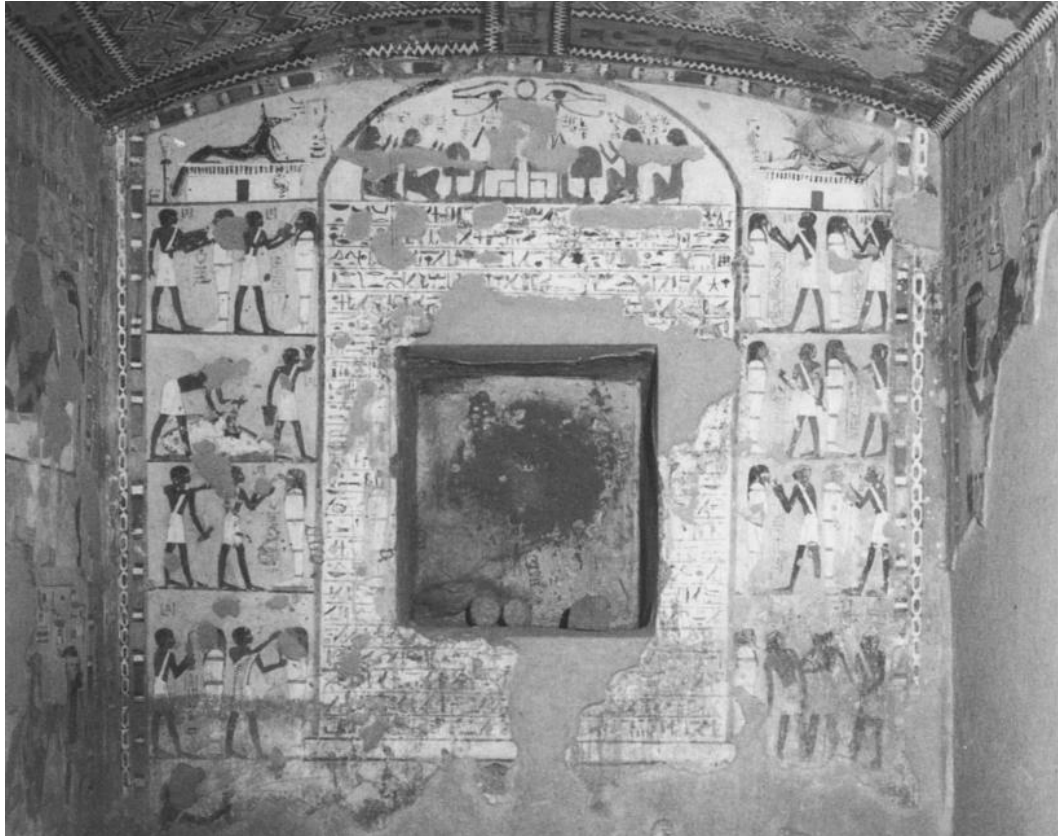


Fig. 4. Nicho, falsa puerta y apertura de la boca en TT 260⁴²

La escena que acompaña el texto jeroglífico en TT260 (Fig. 3) no se conservó cabalmente. Tanto el muerto como su esposa, el sacerdote *sem* y algunos fragmentos del texto jeroglífico están destruidos y presumiblemente sufrieron *damnatio memoriae*.

La imagen muestra al muerto junto a su esposa en postura sedente y, frente a ellos, al sacerdote *sem* presentándoles ofrendas; otros dos personajes, a escala reducida, fueron representados junto a la pareja y también sufrieron *damnatio*.

⁴² Modificado de: NASR. 1993, *op. cit.*, Taf. 6.

Si tomamos en cuenta la transición-progresión en el eje longitudinal del monumento desde el exterior de TT260 (patio-fachada-entrada) hasta el interior (nicho-estatuas), el ritual funerario y la presentación de las ofrendas se revelan como una modalidad que da lugar a la apertura de la boca del muerto. Si en cambio consideramos la realidad sacro-espacial de la capilla del *ka*, captamos una relación entre la forma –ausente en las estatuas– del nicho de corte y el plano de las pinturas en las paredes laterales que contienen el texto jeroglífico. El espacio de presentación de ofrendas al *ka* del muerto se articula con la escritura que marca al destinatario de las ofrendas (n kA n Wsr) por quien el rey intercede.

En la estela que encuadra al nicho y en cuya parte superior se despliega simétricamente una doble escena de adoración a Osiris y a Anubis ¿?, tiene como centro focal las estatuas del difunto y su mujer, también destruidas. Además, como mencionáramos antes, la intencionalidad mimética de la nobleza en afinidad a la realeza determina la existencia del ser del ritual y sus formas de representación. Las fórmulas al explicitar que son ofrendas del rey, lo erigen a éste en modelo de quien da, y de este modo modelo de “quien hace” –en tanto que *pars pro toto* determinada y necesaria– y, en efecto, de quien “merece” el favor de los dioses. Al respecto TT 260, menciona –como ya mostramos– a uno de los títulos de su propietario como “escriba superintendente de las tierras de arado de Amón: User” (Ss imi-r xbsw Imn Wsr), análogo a uno de los títulos registrados en la tumba de Nefermenu (TT 184)⁴³, “escriba real (...) superintendente de los graneros de Amón” (Ss nswt [...] imi-r Snwtii n Imn). Eso es precisamente lo que buscan los rituales funerarios y simbolizar la tumba como totalidad, explicitar la particularidad del difunto –nombre, títulos y filiación–, “explicitar quien hizo” de acuerdo al «deber-ser-en-el-mundo» que el arquetipo de su función prescribe, y en consecuencia, quien merece «ser-en-el-otro-mundo»⁴⁴. En esta línea de

⁴³ FÁBIÁN, Z. I. 1997. “Preliminary Report on the First Two Seasons in Theban Tomb 184 (Nefermenu)”, en *SAK* Bd. 24, p.91.

⁴⁴ Los supuestos de la *mimesis* son: 1) el rey como exponente “modelo de” actuar de acuerdo a Maat en el mundo; 2) la trascendencia escatofánica posterior a la existencia sensible, como producto de la realización “como deber ser” de una función en la vida terrenal.

interpretación se comprenden dos aspectos de la funcionalidad ritual de los títulos, como *memoriae* y como *mimesis*.

En otro nivel, al igual que el rey, el difunto es una *pars pro toto* determinada y necesaria. Las ofrendas para su *ka*, son medios para re-integrarlo social –como persona– y ritualmente –en el cosmos.



Fig. 5. Presentación de ofrendas en el segundo dintel de TT 49 ⁴⁵

La progresión multidimensional marca la ambivalencia de la situación escatofánica del muerto⁴⁶, integrándose en su destino póstumo con la Enéada por medio de las ofrendas del rey, por un lado y, expresando paralelamente la dramática “posibilidad-de-no-ser” que la comparecencia ante Osiris implica. La presentación ante esta divinidad implica una polarización ético-escatológica, un “deber-ser-en-el-mundo”; como *conditio sine qua non* se puede “ser-en-el-otro-mundo”⁴⁷. Este proceso no marca una yuxtaposición irreductible entre dos mundos, sino todo lo contrario, una cosmoexistencia cruzada por la temporalidad circular –día-noche– que las escatofanías egipcias despliegan.

⁴⁵ PEREYRA *et. al.* 2006, *op. cit.*, fig. 22.

⁴⁶ En el sector anterior de la pared sur a la Fig. 3 están representadas la procesión funeraria y el ingreso al sepulcro. Cf. NASR 1993, *op. cit.*, Tfs. 2 y 3.

⁴⁷ NÚÑEZ BASCUÑÁN, R. 2010b. “La doble modalidad de lo ajeno. Forma de acceso del difunto al Más Allá y participación de un ser monstruoso: Amit”. Ponencia presentada en *IV Jornadas de Reflexión. Monstruos y Monstruosidades*. Buenos Aires: Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 21, 22 y 23 de octubre de 2010, pp. 7-8.

En la tumba de Neferhotep (TT 49) son prolíficas las escenas de ofrenda: en la fachada⁴⁸, en distintos sectores del vestíbulo, de la capilla del culto y del *ka*. La mayoría de ellas presentan una formalidad simétrica en su morfología icónica, en la cual sus dos principios de organización más notorios son su sentido concéntrico y la duplicación. Muchas escenas se ubican en las estelas, en sus paneles laterales o sobre ellas, en las paredes y pilares de la capilla y en asociación a los nichos de las estatuas en la capilla del *ka*.



Fig. 6. La diosa árbol da provisiones al difunto y su mujer en TT1⁴⁹

La escena que se halla en el dintel (Fig. 5) del acceso al segundo pasaje que conecta el vestíbulo con la sala de culto, es particularmente interesante. Ahí, la inscripción conservada registra los nombres de los dioses y la fórmula de ofrendas -Htp di nsw. Así, el difunto y su mujer (Merytra), son identificados con el rey y, de este modo justificados. Aunque, la relación entre uno y otro termino no es inmediata. En

⁴⁸ En el dintel que se halla en la primera puerta de acceso al sepulcro, por ejemplo.

⁴⁹ HODEL-HOENES, S. 2000. *Life and Death in Ancient Egypt: Scenes from Private Tombs in New Kingdom Thebes*. Cornell University Press, Ithaca - London, fig. 185.

ambos lados de la escena, se observan variantes. Del lado norte, Osiris y Maat frente a una mesa con ofrendas, detrás de la cual se encuentran Neferhotep y Merytra de pie y con los brazos elevados en posición cúllica. Del lado sur, Osiris y Anubis frente a Merytra en actitud similar. Es interesante que la fórmula de ofrenda esté asociada a la escena del lado sur, mientras que la inscripción del lado norte hace referencia a la adoración que la pareja lleva a cabo. También, en esta tumba se observa una progresión multidimensional de los distintos sectores del monumento que marcan a las ofrendas como una necesidad, como una función ritual, que contenta a los dioses e integra al difunto –por medio de su *ka*– a la constelación de dioses.

En la tumba de Senedjem (TT1) el techo abovedado contiene pinturas murales, muy bien conservadas. Del lado derecho, frente a la entrada, se ve a Senedjem y su mujer de rodillas delante de la diosa árbol, quien otorga bebida y alimento en el Más Allá. Aquí se marca el sentido más espiritual de las ofrendas, cuando estas tienen la función de mantener. Esto se explica, teóricamente, como una «transferencia» de las ofrendas que el rey otorgó a la diosa y que ella entrega a los nobles. Y además, metodológicamente, la comparación de las escenas se ve como un segundo paso, pero su significado emana de la propia dinámica de las escenas y las inscripciones que las acompañan. Es decir, apelamos al principio enunciado antes como: “inmanente-a”⁵⁰.

El difunto y su mujer en actitud de reverencia reciben el alimento. Esta imagen, expresa un sentido coincidente con el de escena anterior (Fig. 5.), simbolizan el equilibrio de la vida póstuma. En un caso, por la proximidad de la proyección escatofánica –Neferhotep–, y en el otro, por el contentamiento propio de la temporalidad presente, del estado de “estar-satisfecho” –Senedjem.

El simbolismo remite a la vida y regeneración del muerto, y que, la trascendencia escatológica y su morada en el Más Allá no es algo que sucede una vez y para siempre. Por ejemplo, en la salida cotidiana del muerto de su tumba –suceso que fenomenológicamente se manifiesta en la representación de su *ba*– está contenido el germen de su aniquilación, su inexistencia, como se muestra en la temática del conjuro 10 del Libro de los Muertos. En la viñeta de este conjuro se representa al muerto en la

⁵⁰ Se procede la interpretación en un mismo nivel: la decoración parietal de las tumbas privadas. De ellas emana la interpretación del rol del rey, referente a la fórmula de invocación ofrenda

inmediación de la tumba atravesando con una lanza a una serpiente⁵¹. Estos peligros expresan lo inverso al simbolismo denotado por la diosa árbol. El significado de esta divinidad hay que buscarlo en la vida, la regeneración y, en última instancia, en la cosmogonía, el tiempo en que por excelencia se ha manifestado la vida, lo *real, verdadero y significativo*⁵². Después de la fundación del mundo, de esa manifestación funesta de la vida, ésta se presentó como regeneración.

6. Consideraciones finales

Esta comunicación, sólo indirectamente hizo referencia al contexto histórico y social que permitió tener acceso a las condiciones escatofánicas de trascendencia. Dos procedimientos permiten arribar a esta síntesis: “en-relación-a” y “inmanente-a”.

Exceptuando la consideración de la apertura de la boca en la tumba de Tutankhamon, en comparación con la misma temática procedente de TT 359, que usamos el primero de estos principios, en la totalidad restante del análisis usamos el segundo. El análisis de tumbas privadas, permitió ver algunas cuestiones inherentes al ritual de ofrendas:

1) las escenas de las ofrendas y los textos que las acompañan, presentan un despliegue multidimensional que está guiado por un principio de progresión lineal – exterior-interior– y concéntrico;

2) el rol simbólico del rey en las formulas de ofrenda, aspecto fenomenológico peculiar por ser su único aspecto ritual de aparición en el monumento, está por su carácter de mediador entre el difunto –y su mujer– con los dioses, lo que denominamos transferencia;

3) las ofrendas presentan una morfología, que tiene que ver con la generación de la vida, subsumiéndose en ella dos modalidades, una causal y otra extratemporal, que se observa en el simbolismo relativo a la diosa árbol;

4) la tumba es ostensible de ser pensada como una ofrenda dada por el rey, en la medida que es un espacio otorgador de vida y este participa en ese simbolismo, con prescindencia de la relación *de facto* con determinados nobles.

⁵¹ FAULKNER 1998, *op. cit.*, plate 18.

⁵² ELIADE, M. 1992. *Mito y realidad*, LABOR, Barcelona, cap. 1.

La intencionalidad mimética de la nobleza respecto a la realeza determinó el ser del ritual y su concreción en los muros de los sepulcros, y de ningún modo se la puede reducir a su función social, donde no obstante deben buscarse parte de sus explicaciones. El acceso a un sepulcro y la identificación con el rey debe interpretarse en un plano simbólico, como la certeza de una concepción que vio en su morada de eternidad el espacio de su memoria y el medio a su trascendencia.

7. Abreviaturas

7. 1. Generales

Pap. : Papiro

TT: Tumba privada de la necrópolis de Tebas

7. 2. Referencias bibliográficas

<i>BIFAO</i>	<i>Bulletin d'Étude</i> , Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire.
<i>CRIPPEL</i>	<i>Cahier de Recherches de l'Institut de Papyrologie et Égyptologie de Lille</i> , Lille.
<i>JARCE</i>	<i>Journal of the American Research Center in Egypt</i> , Boston.
<i>JEA</i>	<i>The Journal of Egyptian Archaeology</i> , London.
<i>SAK</i>	<i>Studien zur Altägyptischen Kultur</i> , Hamburg.
<i>Wb</i>	ERMAN, A. y GRAPOW, H., (eds.) 1982 (1926-1931). <i>Wörterbuch der ägyptischen Sprache</i> , V vols. Akademie-Verlag, Berlin.

8. Bibliografía

ASSMANN, J. 2000. *Images et rites de la mort dans l'Égypte ancienne*, Cybèle, París.

ASSMANN, J. 2003. "The Ramesside tomb and the construction of sacred space", en STRUDWICK, N., y TAYLOR, J.H. (eds.): *The Theban Necropolis. Past, Present and Future*, British Museum, London, pp. 46- 52.

ASSMANN, J. 2008. *Religión y memoria cultural*, LILMOD, Buenos Aires.

- COULON, L. 1999. "La rhétorique et ses fictions. Pouvoirs et duplicité du discours à travers la littérature égyptienne du Moyen et du Nouvel Empire", en *BIFAO* Vol. 99, pp. 103-132.
- COULON, L. 2009. "Célébrer l'élite, louer pharaon: éloquence et cérémonial de cour au Nouvel Empire", en *CRIPEL* 28.
- ELIADE, M. 1996 [1965]. "Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso", en ELIADE, M. y KITAGAWA, J. M. (eds.): *Metodología de la historia de las religiones*, Paidós, Barcelona - Buenos Aires - México.
- ELIADE, M. 1979 [1965]. *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama / Punto Omega, Madrid.
- ELIADE, M. 1992. *Mito y realidad*, LABOR, Barcelona.
- ELIADE, M. 2000 [1949]. *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Cristiandad, Madrid.
- ERMAN, A. y GRAPOW, H., (eds.) 1982 (1926-1931). *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, V vols., Akademie-Verlag, Berlin.
- FÁBIÁN, Z. I. 1997. "Preliminary Report on the First Two Seasons in Theban Tomb 184 (Nefertemenu)", en *SAK* Bd. 24, pp. 81-102.
- FAULKNER, R. O. 1998. *The Egyptian Book of the Dead. The book of going forth by day*, Chronicle, San Francisco.
- GARDINER, A. H. 1927 [2007]. *Egyptian Grammar. Being an introduction to the study of hieroglyphs*, Griffith Institute, Oxford University Press, London.
- HARTWIG, M. 2004. *Tomb Painting and Identity in Ancient Thebes, 1419-1372 BCE*. Monumenta Aegyptiaca X, Imago 2. Brepols, Turnhout.
- HODEL-HOENES, S. 2000. *Life and Death in Ancient Egypt: Scenes from Private Tombs in New Kingdom Thebes*. Cornell University Press, Ithaca – London.
- KAMPP, F. 1996. *Die Thebanische Nekropole zum wandel des Grabgedankens von der XVIII. bis zur XX. Dynastie*. 2 vols. Theben 13. Philipp von Zabern, Mainz am Rhein.
- LAPP, G. 2004. *Catalogue of Books of the Dead in the British Museum: The Papyrus of Nebsemi (BM EA 9900)*, Vol III, British Museum Press., London.
- MANNICHE, L. 1988. *Lost Tombs. A Certain Eighteenth Dynasty Monuments in the Theban Necropolis*, Kegan Paul International, London - New York.

- MAUSS, M. 2010 [1925]. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz, Bs. As.
- NASR, M. W. 1993. "The Theban Tomb 260 of User", en *SAK Bd.* 20, pp. 173-202.
- NAVILLE, E. 1886. *Das Aegyptische Todtenbuch der XVIII bis XX Dynastie*, Einleitung, Berlín.
- NÚÑEZ BASCUÑÁN, R. 2010a. "Indagación hermenéutica del ritual de apertura de la boca, según los Papiros de Ani y Nebseny y propuesta del concepto de *escatofanía*". Ponencia presentada en *I Jornadas de Avances de Investigación del Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr. Abraham Rosenvasser": "El espacio en la arqueología y la historia del Cercano Oriente"*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 7, 8 y 9 de octubre de 2010.
- NÚÑEZ BASCUÑÁN, R. 2010b. "La doble modalidad de lo ajeno. Forma de acceso del difunto al Más Allá y participación de un ser monstruoso: Amit". Ponencia presentada en *IV Jornadas de Reflexión. Monstruos y Monstruosidades*. Buenos Aires: Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 21, 22 y 23 de octubre de 2010.
- PEREYRA, M. V. 2009. *La epifanía real en la ventana de aparición*, (tesis inédita).
- PEREYRA, M. V. et al. 2006. *Imágenes a preservar en la tumba de Neferhotep (TT 49)*, IACOA, Facultad nacional de Artes, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán.
- RICOER, P. 1996 [1965]. *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México.
- ROTH, A. M. 1993. "Fingers, Stars, and the 'Opening of the Mouth': The Nature and Function of the *nTrwy*-Blades", en *JEA*, Vol. 79, pp. 57-79.
- ROTH, A. M. 1993. "Social Change in the Fourth Dynasty: The Spatial Organization of Pyramids, Tombs, and Cemeteries", en *JARCE*, Vol. 30, pp. 33-55.
- SØRENSEN, J. 1989. "Divine Access: The So-called Democratization of Egyptian Funerary Literature as a Socio-Cultural Process". En ENGLUNG, G (ed.): *The Religion of the Ancient Egyptians: Cognitive Structures and Popular Expressions*. Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen, 1987 and 1988, pp. 109-126.
- WRESZINSKI, W. 1988 [1923-5]. *Atlas zur altaegyptischen Kulturgeschichte*, Slatkine reprints, Genève – Paris.