

ACADEMICUS

Lúxor, caipirinha y fernet. Arqueología desde el sur en la necrópolis tebana (Egipto)

Lúxor, caipirinha and fernet. Archaeology from the south in the theban necropolis (Egypt)

Dr. José Roberto Pellini

jrpellini@gmail.com

Universidade Federal de Minas Gerais
Dep. de Antropologia e Arqueologia
Belo Horizonte - Brasil

Dra. María Bernarda Marconetto

bernarda.marconetto@gmail.com

Universidad Nacional de Córdoba
Instituto de Antropología de Córdoba (CONICET)
Córdoba - Argentina

CORRECCIÓN LITERARIA

Lic. Agustina Chiavassa Arias

Recibido: 8 de mayo de 2018 / Aprobado para publicación: 4 de julio de 2018

Cómo citar esta obra:

Pellini, J. R., y Marconetto, M. B. (2018). "Lúxor, caipirinha y fernet. Arqueología desde el sur de la necrópolis tebana (Egipto)". En: *Etcétera. Revista del Área de Ciencias Sociales del CIFFyH*, N. 2. Córdoba: UNC. Recuperado de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/etcetera/article/view/22022>



Etcétera. Revista del Área de Ciencias Sociales del CIFFyH está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Resumen

Proponemos aquí una reflexión acerca de por qué el Sur en el Egipto faraónico y cómo un proyecto conjunto entre la UFMG (Brasil) y la UNC (Argentina), radicado en la necrópolis tebana de Lúxor, puede aportar a agendas de investigación que pretenden alinearse en los debates actuales sobre arqueología y colonialidad. Luego de un recorrido por diversas prácticas coloniales en Egipto desde el siglo XVIII hasta nuestros días, nos proponemos explorar una posible línea de fuga al pensamiento colonial, apelando a indagar sobre otras relaciones con la naturaleza.

Palabras Clave

Arqueología egipcia – Colonialismo – Naturaleza

Abstract

We purpose here to realize a reflection on “the South” in Pharaonic Egypt and how a joint project between UFMG (Brazil) and UNC (Argentina) based in in the Theban necropolis of Luxor, can contribute to the current debates about archaeology and coloniality. After a synthesis about colonial practices in Egypt from the 18th century to the present day, we aim to analyse a possible “line of flight” to colonial thought appealing to inquire about other relationships with nature.

Key Words

Egyptian archaeology – Colonialism – Nature

Lúxor, caipirinha y fernet. Arqueología desde el sur en la necrópolis tebana (Egipto)

Un rayo de sol en flor

Un frío mediodía de junio de 2016, mientras nuestro almuerzo iba cocinándose, quienes nos encontramos en este escrito conversábamos en las Sierras de Córdoba. Hablábamos de nuestras respectivas investigaciones: una, sobre las plantas y los Andes; el otro, sobre la arqueología sensorial y Egipto. Y, como es de esperar, las plantas en Egipto no tardaron en llegar. Entre ellas, los lotos, los perfumados lotos azules (*Nymphaea caerulea*) y su recurrencia en templos y escenas funerarias egipcias. De un estante de la biblioteca se asomó “*Les portes du ciel*”, catálogo de una exposición sobre las visiones del mundo en el Antiguo Egipto que la interesada en las plantas había visitado algunos años atrás en París. La tapa del catálogo estaba ilustrada por la estela funeraria de la “Dama de Taperet”: una pieza en madera estucada, de procedencia incierta, posiblemente tebana, datada entre las dinastías 22 y 25 (850-690 A.C.) (Étienne, 2009). La Dama de Taperet, elegantemente ataviada, se encuentra con sus manos alzadas en actitud de adoración al dios de cabeza de halcón, Horus. Sobre la cabeza del dios, un disco solar dirige sus rayos materializados en flores hacia la difunta. Entre ambos personajes, una mesa de ofrendas que incluye, entre otros objetos y alimentos, lotos azules y vides. Las flores que el sol dirige a la difunta tienen una sugestiva semejanza al género *Datura*. Diversas especies de *Datura* tienen propiedades psicoactivas y su uso ha sido documentado desde tiempos prehispánicos en muchas regiones de América. En el viejo mundo, en particular *Datura stramonium*, cuyo empleo ha sido registrado desde la Antigüedad Clásica, y su distribución geográfica alcanza el norte de África (Stuart, 2007).



FIGURA 1. Tomada de Étienne, M. (2009). *Les portes du ciel. Visions du monde dans l’Égypte ancienne*. Paris: Somogy Éditions d’Art, Musée du Louvre.

Los rayos florales de Ra acababan de intersectar nuestras investigaciones y reflexiones. Creemos no equivocarnos si tomamos ese momento como la simiente del proyecto conjunto que sumaría a la Universidad Nacional de Córdoba en la siguiente misión del *Brazilian Archaeological Program in Egypt*, llevada adelante entre diciembre de 2017 y enero de 2018. Así, entre *caipirinhas* y fernet, nos proponemos esta reflexión acerca de por qué el Sur en el Egipto faraónico y cómo

un proyecto conjunto entre la UFMG (Brasil) y la UNC (Argentina) radicado en la necrópolis tebana de Lúxor aportará a nuestras agendas de investigación que pretenden alinearse en discusiones sobre arqueología y colonialidad que se están dando en Sudamérica como en otras regiones del planeta (Shepherd et al, 2016; Haber, 2017)

Encantadores de serpientes: orientalismo, colonialismo y modernidad

A los fines de comenzar por el principio, como es costumbre, tal vez sea adecuado iniciar este escrito por la invitación. Para casi cualquier arqueólogo o arqueóloga -en particular quienes iniciamos nuestros estudios en medio del auge de la saga Indiana Jones-, una invitación a participar de trabajos arqueológicos en Egipto sería impensable rechazar. Surge, entonces, la primera pregunta: ¿por qué? ¿Qué despierta el entusiasmo? Dejando de lado las aventuras del apuesto Harrison Ford u otro tipo de afectos particulares, la respuesta puede empezar a rastrearse en la obra de Edward W. Said. Este pensador palestino, uno de los pilares de la crítica poscolonial, definió la construcción de Oriente por parte del mundo occidental como un dispositivo discursivo y epistemológico que denominó orientalismo. En sus palabras, “El orientalismo, no es una fantasía que creó Europa acerca de Oriente, sino un cuerpo de teoría y práctica en el que, durante muchas generaciones, se ha realizado una inversión considerable” (Said, 1978: 26).

Este encanto por lo oriental -y particularmente por lo egipcio- durante el siglo XIX fue consecuencia de la invasión napoleónica a Egipto en 1798. Napoleón no hablaba de conquista, sino de liberación. Pretendía liberar a los egipcios de la oscuridad de la ignorancia. De esta manera, junto con sus cañones, desembarcó también con 160 investigadores, los llamados “sabios napoleónicos” (biólogos, arquitectos, filólogos, historiadores, entre otros) que llegaban para estudiar Egipto en todos sus aspectos. En palabras de Joseph Eschasseriaux, político francés contemporáneo de Napoleón:

Qué mejor empresa para una nación que ya ha liberado a Europa [y] liberó a América, que regenerar en todos los sentidos un país que fue cuna de la civilización

y devolverlo a sus antiguas industrias, ciencias y artes, y fundando por siglos los cimientos de una nueva Tebas o de otro Memphis (Cole, 2007: 16).

La campaña napoleónica no fue realmente un rotundo éxito militar, aunque sí epistemológico: junto con Napoleón desembarcó la modernidad y sus dicotomías fundantes, encarnadas en el racionalismo y en el "desarrollo científico", en la separación entre naturaleza y cultura, en la representación del representado. Si Egipto no podía ser conquistado militarmente, debía ser conquistado ideológicamente. Fundadora de este proceso -y "por orden de Su Majestad el Emperador Napoleón el Grande"- fue la publicación de la serie *Description de l'Egypte, o recueil des incidents y des recherches qui ont été faites en Egypte pendant l'expédition de l'armée française* (Jomard, 1821), la cual, como narrativa de guerra, utilizó hasta balas derretidas como instrumento para escribir. Entre la pluma y el cañón, entre una batalla y otra, la misión científica describía y registraba monumentos, la fauna, flora y minerales del lugar, los hábitos y costumbres antiguas y contemporáneas. Esta descripción minuciosa de un Egipto exótico conformó la piedra basal de la egiptología.

La obra fue un gran éxito y no exageramos al decir que abrió el camino a la fascinación europea por Egipto. Se crearon institutos como el *Institut Français d'Archaeologie Orientale* o el *Egypt Exploration Fund*, proliferaron las investigaciones y publicaciones académicas, la arqueología llegó a los grandes medios y el turismo europeo en Egipto floreció a partir del siglo XIX. Esta atracción puede ejemplificarse también por el éxito del stand egipcio en las ferias de París en 1889 y Chicago en 1893. En Chicago, se recreó la *Cairo's Street*, que incluía 26 edificios entre casas, mezquitas, bazares, pequeños cafés y un teatro para 1500 personas, en el cual bailarinas egipcias presentaban la danza del vientre. Las procesiones recreaban la peregrinación de los *mawlids*, fiestas dedicadas a santos islámicos. Paseos en camello y burro propiciaban al visitante la experiencia exótica de El Cairo. Los representantes de la feria trajeron de Egipto 176 personas, entre barberos, panaderos, comerciantes y bailarinas, así como veinte burros y siete camellos. En la entrada de la *Cairo's Street*, se montó una réplica del Templo de Lúxor para la exposición de momias y objetos faraónicos. Había visitas guiadas por expertos y se distribuían entre los visitantes folletos sobre la cultura faraónica. La

Cairo's Street no era una idea totalmente nueva. En la Feria de París de 1889, se montó la *Rue du Caire*, que se convirtió en el stand más visitado de toda la feria. Asimismo, en 1873 en la Feria de Viena, se recreó un complejo egipcio con palacios y casas, que devino también en una de las máximas atracciones del evento.

Según Mitchell (1998), lo que más sorprendía a los visitantes de estas ferias era el realismo de las réplicas. En la *Cairo's Street* de Chicago se replicó hasta el hollín de los edificios de El Cairo. Según el autor, la escala y los detalles de los modelos aseguraban a los visitantes la existencia de un original, fuera de la feria, que sirvió de modelo. Este proceso de representación fue un elemento estructurador de la experiencia de los occidentales frente al mundo.

En la literatura, por ejemplo, viajeros como Edward Lane querían describir con minucia fotográfica todo lo que veían. De esta manera, el conocimiento de Egipto se volvió “re-presentado”, como diría Said. Se conocía el oriente a través de los libros de viajeros, de las pinturas y de las exposiciones Universales. Nerval, escribiendo a su amigo Théophile Gautier, menciona:

Ese Cairo yace bajo las cenizas y la suciedad, bajo polvo y desechos. Nada en esas calles orientales coincide con la realidad que habían visto representada en París. Ni siquiera los cafés se veían genuinos. Realmente quise presentar la escena aquí, explica Nerval en un intento de describir la típica calle cairota, pero... Solo en París se encuentran cafés tan orientales (Mitchell, 1998: 29).

7

Sin embargo, este no fue un proceso que involucrara solo a europeos. En la Argentina, desde finales del siglo XIX, la revista *Caras y Caretas* también seguía y publicaba los hallazgos realizados en Egipto; Oliverio Girondo, a inicios de la década de 1920, viaja a Egipto y escribe un diario basado en su experiencia. Ese mundo exótico inspiró diversas obras como, varios años más tarde, *El Escarabajo* de Mujica Láinez, de 1982. Resulta destacable el caso de Lucio V. Mansilla, quien, entre 1850 y 1851, viaja y posteriormente escribe “Recuerdos de Egipto”. Asimismo, en la Revista de Buenos Aires, en las afrancesadas “*Causeries* de los jueves”, Mansilla aporta un texto llamado “En las pirámides de Egipto”. En el mismo, y ante el cálculo de trabajo que, infiere, se requirió para construir las pirámides, escribe: “¡Ah! Sin las agonías del pasado no tendríamos la prosperidad

del presente. Habrá siempre señores y esclavos, pobres y ricos, quien sufra y quien goce. Somos impotentes para hacer exclusivamente lo bueno” (Mansilla, 1930). Claro ejemplo de cómo la arqueología en muchas ocasiones ha servido -y sirve- para legitimar las lógicas del presente, enraizando, y naturalizando así, en un imaginado pasado, las malas prácticas de sus contemporáneos.

La historia de esta fascinación colonial está regada de infinidad de violencias epistémicas, como, la apropiación y resignificación de materialidades faraónicas. En Roma, frente a la iglesia de Santa María del Popolo, se encuentra un obelisco de Ramsés II que fue apropiado y resignificado por la cristiandad con la colocación de una cruz en su extremo superior. Como escribió un reportero del *New York Herald* en 1881:

[...] Sería absurdo para la gente de cualquier gran ciudad, ser feliz sin un obelisco egipcio. Roma tiene el suyo, como Constantinopla. París tiene uno. Londres tiene uno. Si Nueva York no tuviera el suyo, seríamos señalados por todas estas grandes ciudades, e intimados a alcanzar una verdadera grandeza moral obteniendo un obelisco (D'Alton, 1993: 11).

Para la misma época, y en paralelo a los zoológicos humanos en los que se exhibían habitantes de las colonias europeas en América, se llevaba a cabo la práctica de desvestir momias (*démaillotage*). Ante los espectadores, y con el objetivo de financiar museos y expediciones, se exponía en nombre de la ciencia aquello que fue creado para permanecer lejos de las miradas. Ese tipo de espectáculo público está ejemplificado en la pintura realizada por Paul-Dominique Philippoteaux en 1891. El pintor retrata la desenvoltura de una momia en presencia de diferentes espectadores. Quizá el elemento más destacable de la pintura es que, mientras los egiptólogos y el público europeo se muestran atentos e interesados en el proceso, los dos egipcios presentes en la escena aparecen como alienados y totalmente desinteresados por la situación.



FIGURA 2. Paul-Dominique Philippoteaux. *Examen d'une momie. Une prêtresse d'Ammon*. 1891. (Tomada de <http://www.leicestergalleries.com>).

La idea de que los egipcios no se interesaban por el propio pasado fue quizás la mayor violencia epistémica del colonialismo científico por parte de europeos y norteamericanos. La retórica del desinterés árabe sobre su propio pasado tuvo resultados nefastos. En primer lugar, dio sustento al discurso que investía a los europeos -especialmente franceses, ingleses, alemanes e italianos- y estadounidenses del privilegio de estudiar y proteger las materialidades faraónicas. Protegerlas incluso de los propios egipcios, percibidos como salvajes y ladrones de tumbas. Reforzando el lugar de europeos y americanos como verdaderos guardianes del pasado faraónico, existe la afirmación de que Egipto fue la cuna de la civilización. La familiaridad de los europeos con Egipto a través de la Biblia, de las exposiciones y ferias, de los textos de los viajeros y del turismo creciente daba peso a esta postura. En segundo lugar, habilitó un discurso que disocia a lo islámico del pasado egipcio, como si la historia egipcia fuese resultado solo del pasado faraónico. La propia egiptología hace referencia sólo al estudio del pasado faraónico, dejando de lado toda la historia del Egipto Islámico. No deja de llamar la atención el escasísimo espacio dedicado en los museos arqueológicos a lo

islámico, así como el desinterés, del que somos regularmente testigos a través de las excavaciones de esos registros.

Ríos de tinta acerca del Orientalismo siguen corriendo, no es nuestra intención, y excede nuestra posibilidad recopilar aquí esa gran cantidad de obras y debates. Así, pues, pasemos a explorar un poco la participación del cono sur de América en esta corriente.

Del Emperador a los Faraones, del Plata al Nilo y de Sur a Norte en el tren de la UNESCO. Algunos antecedentes de presencia brasileña y argentina en Egipto

Templos, tumbas, jeroglíficos, faraones, misterios enterrados en la arena del desierto, el lugar donde comenzó la civilización, fueron parte de las narrativas arriba enunciadas. Como mencionamos, estas historias míticas y legendarias se convirtieron durante entre los siglos XVII y XX en herramientas de dominación. Viajar a Egipto o poseer sus objetos era prueba de gran cultura. En este sentido, la historia egipcia fue apropiada por Occidente no solo para crear una idea de civilización, sino también, paradójicamente, para crear la identidad del otro y así reafirmar su propia identidad. Sin embargo, no fueron solo las grandes naciones occidentales las que usaron y se apropiaron de la historia del antiguo Egipto.

El primer contacto de Brasil con Egipto comienza cuando Don Pedro I, entonces Emperador de Brasil, adquirió una colección de objetos egipcios en 1824, de manera que dio inicio a la colección más importante de Sudamérica. La misma constaba de 55 estelas y bajorrelieves, 15 sarcófagos y fragmentos, 81 estatuas votivas y funerarias, 216 *ushabtis*, 29 momias y partes, 54 amuletos, símbolos y escarabajos, 5 papiros, 69 objetos diversos y 100 objetos funerarios. La relación entre Brasil y Egipto se acentuó durante el gobierno del emperador Don Pedro II, quien se hacía llamar egiptólogo y viajó allí en dos ocasiones, entre el 25 de mayo de 1871 y el 30 de marzo de 1872; y luego entre 1876 y 1877.

Esta relación influyó en Brasil, especialmente en la arquitectura de ciudades como Porto Alegre y Curitiba, donde edificios públicos y privados presentan

fachadas de estilo egipcio antiguo. Se encuentran también diversos ejemplos señalados por Bakos tales como:

[...] una tumba, de autor anónimo, en el cementerio de Río de Janeiro; la imagen de una pareja, de autoría desconocida, en un edificio privado, en Río de Janeiro; pinturas y esculturas en la Biblioteca Pública del Estado de Rio Grande do Sul; pinturas parietales en Motel de São Paulo; puede observarse en las calles una promoción sobre la exhibición sobre el Egipto faraónico realizada entre la Casa Francia-Brasil y el Louvre (Bakos, 2003: 4-5).

En las escuelas primarias del Brasil se da gran importancia a la historia del antiguo Egipto. Como señala Funari (2010), se le da mayor importancia a Tutankhamom que a Zumbi dos Palmares, líder de una de las *quilombolas* más grandes de Brasil. En las universidades, principalmente en las carreras de historia y arqueología, existe una gran demanda de cursos de egiptología y arqueología egipcia; aunque no existen cursos formales en el grado, sí los hay en posgrados. Como señalan Funari (2010) y Bakos (1998; 2003), aunque no está institucionalizada, en Brasil la egiptología tiene una historia y relevancia que despierta gran interés. Además es destacable que el Museo Nacional de Río de Janeiro posea la colección egipcia más importante de América Latina, como señalamos, aquella iniciada por el Emperador Pedro I. A pesar de esto, no hubo por parte de Brasil, sino hasta hace pocos años, una “misión arqueológica a Egipto”, en la cual el país participara solo o en cooperación, tal y como sí ocurrió en el caso de la Argentina.

En el ámbito académico argentino, fue Dardo Rocha, primer decano de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad de La Plata, quien, en 1888, adquiere para la institución una colección de piezas egipcias. En 1896, el actual Museo Bernardino Rivadavia de la Ciudad de Buenos Aires recibe una donación de materiales procedentes de Egipto, transferidas en 1947 al actual Museo Etnográfico de la Universidad de Buenos Aires. Entre ellas se encontraba el llamado “Papiro de Buenos Aires”, que más tarde, en los años 30, sería estudiado por Abraham Rossenvasser (Fuscaldo, 2015). Este investigador en la década del 50 fue designado en las cátedras de Historia del Cercano Oriente antiguo en la UBA y la UNLP, y sentó las bases para el desarrollo de la egiptología en Argentina. Las

investigaciones argentinas sobre Egipto desde ese momento fueron llevadas a cabo por investigadores de este linaje académico, y principalmente ligadas a la historia antigua, al tiempo que existen numerosas contribuciones realizadas por arqueólogos y arqueólogas que participaron estudiando diferentes materialidades en el seno de dichos equipos (*ver, p.e.*, Basílico y Lupo, 2006; Cremonte, 2006; Crivelli, 2006; Chauvin Grandella, 2010; Manzi, 2010, 2016, entre otros). Asimismo, cabe mencionar que, en el marco de los Congresos Nacionales de Arqueología Argentina u otras reuniones académicas en ciencias sociales y humanas del país, suele haber propuestas de encuentros sobre egiptología.

Alberto Rex González, en sus memorias publicadas en el libro *Tiestos Dispersos* (2000), relata su participación en el rescate arqueológico que la UNESCO realizó a comienzos de la década del 60 en Egipto y Nubia para salvar el material de una extensa franja del Nilo que quedaría sepultado bajo el agua al construirse la represa de Asuán. González fue convocado por Rossenvasser para participar como arqueólogo en esa misión, los gastos del equipo argentino fueron financiados por el CONICET, y la Universidad Nacional de Córdoba le costeó el pasaje. Es interesante mencionar que en ese momento surgieron críticas a este financiamiento por parte de los estudiantes de la UNC (Bonnin, comunicación personal).¹

El principal centro arqueológico a salvar fue Abu Simbel, aunque cada misión internacional acreditada ante la UNESCO recibió una parcela en la región donde realizar sus excavaciones. Señala González que “casi todos los países desarrollados del mundo acudieron al llamado” (2000: 85). Aun cuando la Unesco había designado al profesor brasileño Paulo Beredo de Carineiro como jefe del Comité ejecutivo de la campaña internacional para el salvataje de los monumentos de Nubia, la Argentina fue el único país de Sudamérica en participar, aunque en asociación con el Museo de Lille (Francia), por lo que se trató de una expedición mixta franco-argentina. Es claro que para un equipo sudamericano esta participación resultaba difícil. No obstante, se hizo el esfuerzo de participar en este rescate del patrimonio mundial. Un punto destacable es que la Argentina participó de la distribución de los hallazgos, tal como solía hacerse en acuerdo con las autoridades locales hasta hace pocas décadas. Cada misión tenía derecho a trasladar una parte de los hallazgos a sus instituciones de procedencia. González

¹ Comentario en clase de la asignatura “Arqueología Pública” de la Licenciatura en Antropología, 2018.

señala “[...] los restos mayores y más completos del templo quedaron en Sudán. Lo acordado por las autoridades sudanesas a nuestro país era sólo una parte mínima del total” (2000: 90). Este material es actualmente parte de las colecciones del Museo de Ciencias Naturales de La Plata.

Notablemente, se repite en la justificación de la participación en este tipo de proyectos la idea de "aporte a la Humanidad". En palabras de Rossenvasser, en 1977, al momento de la apertura de la exposición de la colección Aksha, recuperada en el rescate de Asuán:

El museo tiene por finalidad conservar las reliquias de nuestros antepasados. Entiéndase bien que, cuando digo “nuestros” antepasados, considero que somos hijos de la gran familia humana, prontos para repetir el viejo adagio latino “Hombre soy y nada de lo que es humano me es ajeno” (Fuscaldo, 2015: 80).

Fuscaldo señala que fue con este espíritu que encaró la dirección de la misión de la UNESCO en tierras nubias como parte del legado de Egipto a la historia del hombre, que es una sola (Fuscaldo, 2015: 80).

Resulta sugestivo cómo la Argentina se suma a la convocatoria de la UNESCO, para emular, de esta manera, a los llamados países desarrollados, al tiempo que participa de la práctica de distribución de hallazgos de corte claramente colonialista, aunque en una proporción sensiblemente baja en relación a lo que esos países centrales trasladaban. La Argentina acude dos veces a las convocatorias de la UNESCO: la mencionada misión, a inicios de los 60, durante el gobierno desarrollista de Frondizi; además, en la *North Sinai Archaeological Salvatage Project*, del que participa la República Argentina bajo la dirección de Perla Fuscaldo, junto con otras universidades (Illinois, Washington y Toronto) en los 90, durante el gobierno neoliberal de Menem. En estas participaciones, y dado el contexto político local en esos dos momentos, se intuye que subyace el intento de hacer pertenecer a la Argentina al mundo occidental, alineándolo al primer mundo al colaborar con la UNESCO. Sin embargo, recordemos que salvar el patrimonio de la Humanidad es patrimonio del Norte desde tiempos napoleónicos, no del Sur.

Nosotrxs y los otrxs

Somos conscientes de la responsabilidad de trabajar en un contexto en el que la arqueología es una poderosa herramienta política (Pellini, 2013), en donde los embajadores visitan las tumbas en las que trabajan sus connacionales, en las que existen protocolos para visitas mutuas a las excavaciones de diferentes misiones internacionales. No es de extrañar la sorpresa del egiptólogo inglés David Jeffreys (2003) ante los estudios realizados por parte de sudamericanos. Para él, resulta extraño pensar que países como Brasil, Argentina e incluso India, marcados por grandes desigualdades sociales, cuenten con cursos e investigadores dedicados al estudio del Egipto Antiguo. Nos preguntamos: ¿Por qué no América del Sur? ¿Por qué no Brasil, Argentina, Chile, la India, o cualquier otro país del sur geopolítico?

Si bien la prioridad, tanto de las misiones internacionales como del Ministerio de Antigüedades egipcio, son los contextos arqueológicos del Egipto faraónico, con lo que nos encontramos al trabajar es con materialidades resultantes de prácticas de ese momento, pero también de siglos de prácticas coloniales hasta nuestros días. La diferencia tal vez radique en que nuestra agenda de trabajo no deja de lado el registro de prácticas ejercidas por parte de funcionarios gubernamentales a través de misiones extranjeras -que trabajan hace más de un siglo allí y dejan su traza en el paisaje tebano-, sino que incorpora también las trazas y voces de las comunidades actuales que habitan la zona.

Es destacable que, incluso dentro de Egipto, la posición hegemónica colonial de los países europeos y norteamericanos, detentores de la tarea de contar la historia egipcia, es tratada de manera ambigua. En ocasión del bicentenario de la invasión francesa a Egipto, una serie de eventos culturales fueron preparados por los gobiernos de Francia y Egipto para celebrar lo que habría sido un gran hito en la historia de ambos países. ¿Pero en qué marco? ¿Cómo celebrar una obra colonialista, que mató a miles de egipcios, que resultó en la apropiación de su pasado y de sus materialidades, que excluyó -y aún excluye- a los egipcios del proceso de formación de conocimiento? Éstas eran preguntas que resonaban por parte de la prensa egipcia, que dudaba acerca de lo que había para conmemorar ¿el hecho de haber sido conquistados y colonizados? Incluso el *Centre d'Études et de*

Documentation Économiques, Juridiques, et Sociales (CEDEJ), se cuestionaba sobre la necesidad de conmemorar la expedición a Egipto:

¿Debería conmemorarse? ¿Podríamos hacerlo en conjunto? ¿Podrían los franceses y los egipcios asociarse en memoria de un episodio que los opuso? Estas fueron algunas preguntas inevitables que quedaron sin resolver luego del año franco-egipcio celebrado conjuntamente, pero de manera desigual, en París y El Cairo en 1998 (Colla, 2003: 1043).

A pesar de estos cuestionamientos, los intelectuales, incluyendo egiptólogos egipcios y franceses, conmemoraron la fecha en el año que fue llamado "*l'année franco-égyptienne*". Los cañones, la sangre, las muertes, la dominación, fueron olvidadas en favor de la ciencia y de la modernidad. La invasión colonial se convirtió en expedición científica.

Tales divergencias marcan la historia de la Egiptología y muestran lo difícil de penetrar en este dominio. El proyecto conjunto entre la Universidad Federal de Minas Gerais y la Universidad Nacional de Córdoba busca servir como una alternativa a los discursos hegemónicos presentes en la egiptología, una ciencia que aún es, en gran parte, colonial, cerrada y atrasada, como señala Moreno García (2015). Como colonizados, partimos de la idea de que la existencia de una sola versión de la historia implica su validación contra historias locales, y, en este contexto, lo diferente es simplemente silenciado, descalificado y apagado. Entendemos que la práctica arqueológica debe intersectar y relacionarse con los valores, conocimientos, prácticas, éticas y sensibilidades autóctonas. Debemos recordar que el pasado colonial no es distinto de las realidades y prácticas de hoy, ya que los precedentes que se establecieron siguen definiendo estructuras para prácticas de gestión del patrimonio y tienen poderosas implicancias para los pueblos nativos, en tanto desorganizan la autodeterminación y la soberanía de estas poblaciones con respecto a sus habilidades para decidir sus propios modos de gestión sobre sus recursos culturales. Los materiales y los lugares estudiados por la arqueología, tienen significado, importancia, poder y sacralidad en el presente para las poblaciones actuales, como es el caso de la controversia sobre la

relocalización de pobladores de Old Qurna² en la gobernación de Lúxor y el silencio -o, mejor dicho, aval- de la mayoría de los arqueólogos al respecto.

Asimismo, como certeramente señala Said (1978: 33) “ningún europeo o estadounidense que estudie Oriente puede renunciar a las circunstancias principales de su realidad: que él se enfrenta a Oriente primero como europeo o estadounidense y después como individuo”. Esto implicará, según este autor, ser consciente de pertenecer a una potencia con intereses definidos en Oriente, a una parte de la tierra que ha mantenido relaciones históricas con Oriente desde, prácticamente, los tiempos de Homero. En estos términos, cabe asumir, estaremos enfrentando nuestra investigación en Egipto primero como sudamericanos y luego como individuos. Este punto merece que nos detengamos por un momento aquí, aunque la complejidad del asunto, nuevamente, excede este escrito y al mismo tiempo, es un tema sobre el que no deberemos dejar de reflexionar en tanto trabajemos allí.

Como individuos, el fenotipo de cualquiera de los integrantes de nuestro equipo luce ciertamente europeo a los ojos de cualquier transeúnte. En el *souk* nos ofrecen mercancías en euros, nunca en pesos o reales; no hablamos árabe o al menos ninguno lo habla como nativo; particularmente a las mujeres que no usamos *hiyab* (en el mejor de los casos llevamos un pañuelo mal puesto), los niños y niñas nos sacan fotos, llamamos realmente mucho su atención. Nuestros coterráneos Messi o Neymar ofrecen un destello de pertenencia al sur, aunque bastante efímero ya que en realidad juegan al fútbol en Europa. El cono sur de América, si bien integra históricamente un territorio colonial, a diferencia de otros territorios, está poblado de abundantes [genes] europeos, debido a relaciones con Europa que incluyen colonización, exterminio y oleadas migratorias resultadas de las posguerras europeas. A pesar de la diversidad étnica existente tanto en Brasil como en la Argentina, la población universitaria es en su mayoría blanca o de origen europeo (lo cual, en definitiva, se refleja en la apariencia de los investigadores). De manera que, si bien debemos abordar nuestra investigación en Egipto primero como sudamericanos y luego como individuos -como recomendaría Said-, no podemos dejar de tener conciencia de que nuestros cuerpos condensan historias propias de la relación entre Europa y Sudamérica.

² Ver: <http://www.eduardomartino.com/?portfolio=the-undesired-tomb-dwellers-in-egypt>.

Ahora sí, vamos para atrás en el tiempo con el objetivo de empezar a pensar vínculos entre mundos: el árabe y Latinoamérica, asumiendo, claro, la inmensa variabilidad involucrada en cada uno.

La Edad Moderna nace con la caída del Imperio Romano de Oriente. En 1453 caía Constantinopla y en 1492, casi como un símbolo de la hegemonía que Occidente buscaba demostrar a la humanidad, tenían lugar dos acontecimientos históricos que venían a satisfacer este deseo: la expulsión de los musulmanes de Granada y el descubrimiento del Nuevo Mundo. El 2 de enero de 1492, los Reyes Católicos conquistan el Reino nazarí de Granada. El último rey musulmán, Boabdil, se retira a las Alpujarras después de casi 800 años de presencia musulmana en la actual España; el 12 de octubre de 1492 Cristóbal Colón llega a la isla de Guanahani (las actuales Bahamas). Las raíces del colonialismo se sientan, así como las bases de la incomunicación entre ese oriente musulmán y la actual Latinoamérica. Esto nos lleva a un pequeño relato de una mañana tebana: Renan, un integrante de la Misión brasilera en Egipto, viaja rumbo a El Cairo en diciembre de 2017 con escala en Dubái. Renan viaja solo, es joven, es arqueólogo y lee antropología. Lleva consigo la edición brasileña *A queda do céu* de la *Chute du ciel*, libro escrito en coautoría por Davi Kopenawa, chamán yanomami, y Bruce Albert, etnólogo francés (2010). Este nuevo Tristes Trópicos es un grito desde una teoría local contra el cambio climático, se dirige a los blancos, los insta a no destruir la floresta amazónica, a no permitir que caiga el último cielo que aplastará a indios y blancos por igual. Hay muchas imágenes en el libro, chamanes consumiendo polvo de la *yacoana*, y hay gente sin ropa, hombres. Renan es detenido en su escala en Dubái, la policía revisa sus pertenencias y toman el libro de Kopenawa. Lo ojean, algo parece no gustar. Renan decide no explicar nada, no hace falta, no hay nada fuera de la ley para él, lee un libro de antropología de su país. La policía sigue mirando las imágenes, se suman otros agentes, revisan en mayor profundidad sus otras pertenencias, hablan árabe, Renan no comprende, la espera se hace larga. Nadie pregunta ni nadie explica por qué ese joven alto de barba lleva un libro con hombres desnudos en este país musulmán. Luego de una larga espera lo dejan seguir, después de todo sólo es una escala rumbo a El Cairo. Renan continúa viaje aun sin comprender demasiado, semanas más tarde mientras fotografiábamos algunos bloques de la tumba 123 de la necrópolis tebana relata los hechos.

Este episodio curioso llama la atención a causa de la desconexión de ambos mundos. *La Chute du ciel*, resultado de años de trabajo plasmados en más de 800 páginas, tiene por interlocutores a los “blancos” occidentales, el llamado es a ellos, no está en la agenda el mundo árabe. Aun cuando, si bien los Emiratos -donde fue revisado Renan- no afectarían de manera directa la selva amazónica, sí alimentan fuertemente el sistema económico y político que hará caer el último cielo yanomami. No estamos en condiciones de afirmar qué implica el mundo amazónico para el mundo árabe, sólo podemos afirmar que una mirada mutua entre estos mundos estará mediada por occidente. Colonialismo también es que la posibilidad de encuentro sea sólo mediada por Occidente.

Escapando a la trampa colonial

Colonialismo implica, al menos en parte, que la posibilidad de encuentro entre espacios colonizados se dé sólo mediada por occidente. ¿Es posible escapar a ésta y a las múltiples trampas que la colonialidad tiende? ¿Cómo horadar prácticas coloniales que llevan siglos en nuestra zona de trabajo? Ensayemos algunas potenciales opciones, de entre las varias posibles ya propuestas y por proponer. Elegimos esbozar aquí dos vías que apuntan a dos elementos nucleares de la colonialidad: la Naturaleza y el Tiempo.

Desnaturando. Respecto de la posibilidad de una crítica a la modernidad eurocentrada, como ya mencionamos, en el caso de Egipto el desembarco de las tropas militares y eruditas de Napoleón presenta de modo bastante claro la asociación entre colonialismo y modernidad. Ambos términos de la ecuación son inseparables, van de la mano y se retroalimentan. La modernidad se funda en la disociación ontológica entre naturaleza-cultura (Latour, 1991). Es a partir del siglo XVII, cuando esta segregación comienza a vincular lo humano a la cultura y lo que no lo es, a la naturaleza. Descola (2012) llama a esto “ontología naturalista”, una particular composición de mundo que resultó amigable al posterior desarrollo de la ciencia y la técnica por parte de occidente. Esa esfera disociada de lo humano, la naturaleza, podía tornarse un gran campo de experimentación (y posterior

explotación). Esa “Naturaleza” (en mayúscula) que Europa comenzaba a conocer en sus colonias contaba también con algunos habitantes cuyo estatus de humanidad solía ser objeto de debate.

La antropología y la arqueología tienen la posibilidad de poner en jaque el pensamiento moderno tocando uno de los términos de la fórmula: la noción de naturaleza, y de esta manera aportar a la desarticulación del pensamiento colonial. La etnografía y la arqueología vienen dando sobrada cuenta de la variabilidad de relaciones entre humanos y no humanos por fuera de la dicotomía madre naturaleza-cultura.

Desplazar la mirada es posible, y, como caso, las plantas son buenas aliadas. Reconocer una planta entre campesinos o mercaderes en Lúxor nos corre también del modo en que conocemos como occidentales. Habitados al sentido de la vista, clasificamos las plantas en base a su morfología. Sin embargo, si alguien allí quiere presentar una planta o especia, la romperá entre sus manos y hará reconocer el perfume a su interlocutor. Desplazarnos de nuestros modernizados sentidos es un ejercicio necesario (Pellini, 2014a, 2014b) y de alcance político, tanto que hasta es posible conocer por su perfume a los Hermanos Musulmanes.³

A la hora de pensar relaciones otras entre seres, las plantas han mostrado su potencial en trabajos previos (Marconetto, 2015 y 2017; Marconetto et al, 2018). Los vegetales ocupan en la escala de los seres vivos del planeta prácticamente el último lugar para los occidentales. Son entendidos como seres pasivos, y aunque es alta su relevancia como recurso, no son considerados más allá de esa frontera. Esto se refleja también en la práctica arqueológica. Los estudios arqueobotánicos son recientes en relación con otro tipo de análisis, y en este ámbito también se reducen, en la mayoría de los casos, a un abordaje ligado a su uso como recurso. Los análisis iconográficos, exceptuando algunos trabajos, tampoco han prestado demasiada atención a su representación en relación con otros elementos. En este escenario, a fin de no caer en la trampa interpretativa naturalista que convierte a no humanos en recursos, resulta de interés indagar el lugar de las plantas en ámbitos no occidentales y su potencia para desnaturalizar

³ Una de nosotres, B. M., caminaba una noche junto con Rabir D. Desde una casa salía un exquisito y denso perfume a rosas. Al mencionar el interés en conseguir esa esencia, fue advertida de que tal vez no fuera conveniente, en tanto era un perfume que identificaba a los Hermanos Musulmanes.

(justamente) nuestros propios modos de vincularnos con aquello que hemos definido como Naturaleza.

El Egipto faraónico se presenta como un excelente *locus* para pensar en esta línea: el faraón Tutmosis III es amantado por un árbol/diosa Isis; por su parte la diosa Hator muta sin conflictos entre mujer, vaca, planta, usa vestido con flores, mientras guía en esta vida y en el más allá; los techos de tumbas y templos están sembrados con flores y estrellas; el faraón-dios Tutankamón nace de un loto, y al igual que otras diversas divinidades emergen de esta flor que alberga en su centro al mismísimo sol; incluso hemos visto esta flor cómodamente ubicada en un trono en el lugar que suelen ocupar faraones y deidades (Tumba TT 57, Kahemat). Así estos ejemplos, y muchos otros de la experiencia arqueológica egipcia, indican que podremos confiar en las plantas, a sabiendas de que nuestra clasificación en “reinos”, y consecuentemente las otras, parecen no funcionar en el antiguo Egipto (y entre algunas comunidades actuales), como no funcionan en la América indígena.



FIGURA 3. Divinidades surgiendo de flor de loto. Templo Medinet Habu (Ph. Autores).



FIGURA 4. Faraón Tutankamón surgiendo de flor de loto. Recuperada en KV 62. Actualmente Museo del Cairo (Ph. Autores).



FIGURA 5. Diosa Isis/árbol Sicomoro. Tumba de Senneidjem – Deir el Medina. (Ph. Autores).

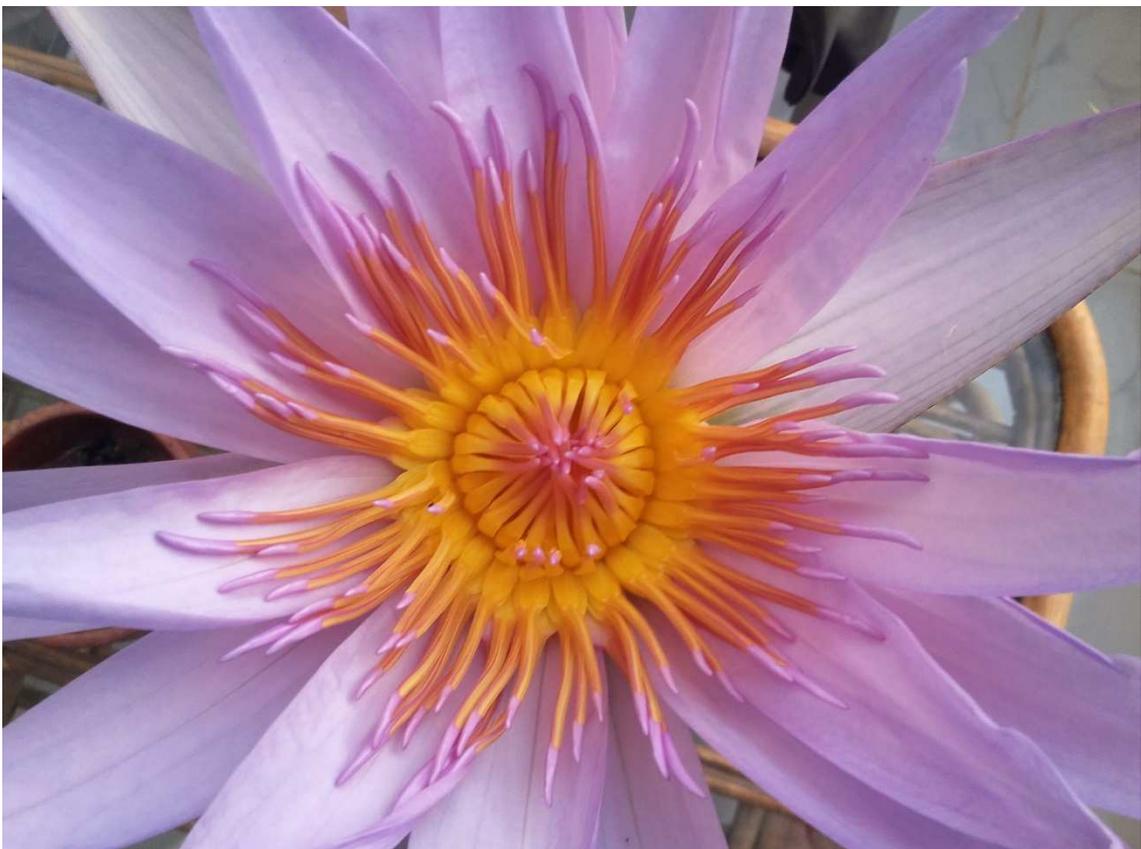


FIGURA 6. *Nymphaea caerulea* "Loto azul" (Ph. Autores).

Los trabajos de campo arqueológicos se realizan en la necrópolis tebana, en el llamado valle de los Nobles, en el sector Sheik abd el Qurna, tumbas TT 123 y TT 368. Puntualmente en la tumba TT 123, donde se aloja Amenemhat casado con Henutiri. Según indican los jeroglíficos a la entrada, fue un escriba, supervisor de graneros y contador de panes durante el reinado de Tutmosis III, quien gobernó Egipto entre c. 1479 a 1425 a. C.



FIGURA 7. Necrópolis, sector Sheik abd el Qurna, ingreso a la Tumba Tebana 123 (Ph. Autores).

Una característica de esta tumba es que presenta no solo abundancia, sino una particular diversidad de animales y plantas que participan en las escenas grabadas y pintadas en sus muros. La capilla del visir de Tutmosis III (TT 100, Rekhmire), ubicada cerca de la TT 123, también se caracteriza por la abundancia

de vegetación. Resulta sugestivo que durante el reinado de Tutmosis III, este visir mandó a construir en el templo de Karnak el sector conocido como “el jardín botánico”, en cuyos muros se encuentra grabada una amplia variedad de aves y de plantas que crecen fuera de Egipto, así como ejemplares que presentan algún tipo de anomalía en su crecimiento (Beaux, 1990). El interés por estos seres intersecta nuestros propios intereses y nos habilita a reflexionar sobre relaciones otras que desarticulen la concepción de una naturaleza disociada de la cultura, pilar de la modernidad y consecuentemente del colonialismo.

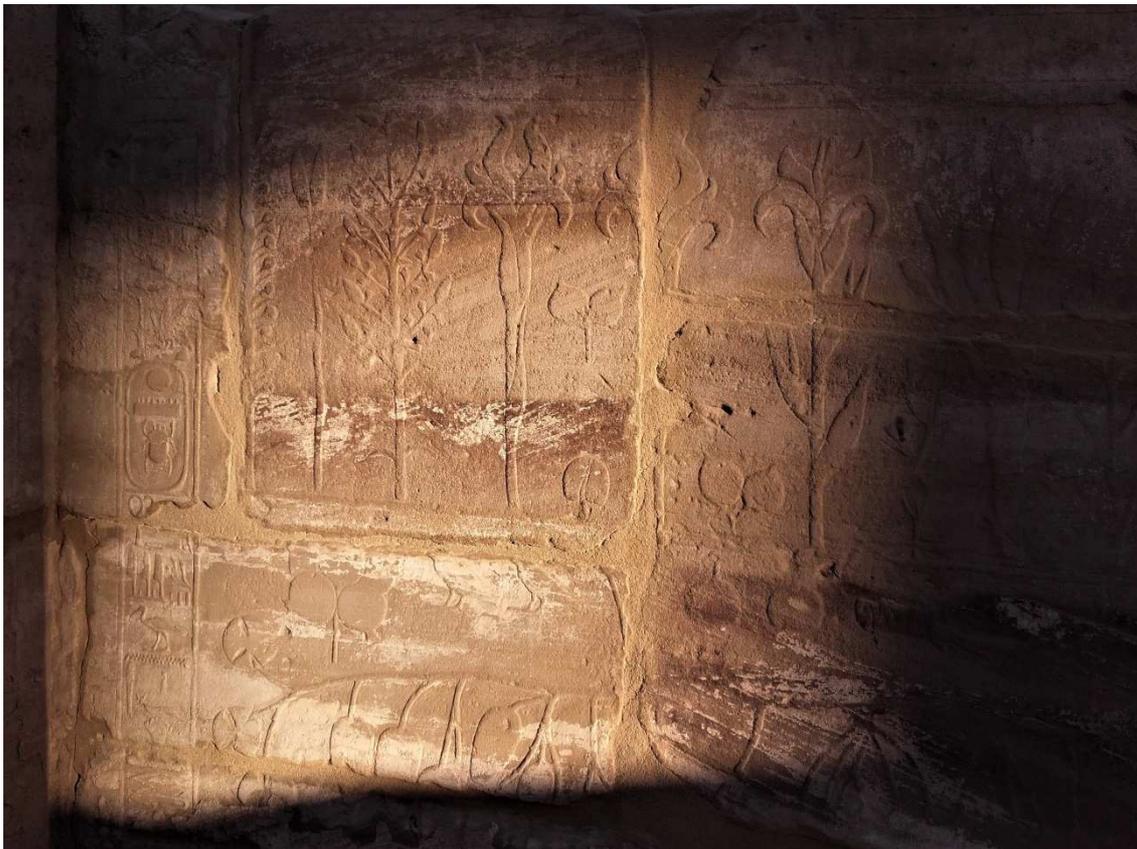


FIGURA 8. Ejemplos de grabados del “jardín Botánico”, Templo de Karnak, Lúxor (Ph. Autores).

Tiempos de otros tiempos. Además de en la Naturaleza, la Modernidad se experimenta en un tiempo lineal. Haber (2017: 22-24) nos incita a indisciplinar los vestigios, definidos como mucho más que aquello que resta del pasado. Fuera de un marco disciplinado, “la experiencia arqueológica implica la simultaneidad de pasado y presente, materia y espíritu, cosidad y agentividad, vida y muerte”. Tratándose de una experiencia potente, señala Haber, la modernidad colonial debe

controlarla en tanto contradice sus propios fundamentos. Retomando a Shanks, este autor marca un punto clave:

La modernidad requiere como condición ontológica que el tiempo tenga una forma vectorial, que los modernos se orienten como una flecha al futuro, y que el pasado sea un tiempo superado por la propia modernidad (Shanks en Haber, 2017).

Así como en varios puntos del planeta, y en Egipto de modo exacerbado, la arqueología se transformó en mercancía turística, alimentando la necesidad creciente de consumir alteridad por parte de públicos occidentales como señala Haber (2017: 175). Esta afirmación invita a preguntarnos: ¿qué genera esta necesidad de consumir alteridad? Y más allá del consumo de exotismo señalado anteriormente en este escrito, este autor certeramente menciona que la otredad prístina y el pasado ido, tan atractivos al turismo, se relacionan directamente con el tiempo vectorial occidental “la visita de una ruina junto a una aldea indígena, le ofrece al turista el medio para transformarse en un testigo directo del tiempo vectorial” (Haber, 2017: 177). De esta manera, la arqueología tal y como es concebida casi por definición disciplinar, se torna evidencia de la existencia de ese cómodo tiempo vectorial que habitamos en tanto modernos.

Sin embargo, al ser expuesto el mecanismo, es posible dismantelarlo, siendo esa misma materialidad justamente la que evidencie la posibilidad de existencia de un habitar un tiempo no vectorial. Y nuevamente respecto de este punto, el Egipto faraónico se presenta casi como un caso testigo, y nuevamente aquí una planta acude en nuestra ayuda: “el loto azul”. El loto parece ser lo que Lemonnier (2005) llamaría un objeto sobredimensionado, y no sólo en contextos arqueológicos donde en tumbas y templos es ciertamente protagónico. El Egipto actual los exhibe de modo conspicuo: en la decoración del aeropuerto de El Cairo, en la estación de tren de Lúxor, en los barcos que cruzan el Nilo, junto a una botella de Coca Cola, en casas de familia, bares, calles, etc. Sin embargo, no se ve hoy la flor. No hay lotos en el Nilo, ni en ningún canal. Puede deberse tal vez al fin de las inundaciones después de la construcción de Asuán: de hecho, en ríos del África subsahariana aún se ven.

El mundo del Egipto faraónico transcurre a las orillas del Nilo con su eterno ciclo de Este a Oeste recorrido por diferentes seres (que catalogaríamos como dioses, humanos, animales, plantas y el sol). Al orientar la lectura hacia las plantas, llama la atención la diversidad de flores heliótropas que pueblan ese registro. Heliótropas son las flores que siguen al sol abriéndose de día y cerrándose de noche: nenúfares, amapolas, diversas centáureas, entre otras. Previamente uno de nosotros ha discutido largamente la naturalización y universalización de la clasificación de Linneo en el campo de la arqueología (Marconetto: 2007); paradójicamente el reloj floral que el mismo Linneo diseñó y plantó en Uppsala resonó en la idea de pensar el vínculo entre las flores y el tiempo. Así como la taxonomía que usamos en la clasificación de nuestros restos botánicos en arqueología es moderna, también lo es nuestra idea de tiempo lineal. El Egipto faraónico parece desestructurar a la vez esos dos elementos: un tiempo cíclico, no lineal, marcado por seres -flores- que acompañan (¿o engendran? Como en el caso del loto azul) al sol. La tríada loto cerrado-abierto-cerrado, se repite *ad infinitum* en diversas escenas junto a hombres, mujeres, dioses, toros. Noche-día-noche, parece repetir mientras anima las escenas en un tiempo circular y solar. Este es un punto singular a continuar explorando, dada su potencia para horadar el sueño de universalidad del modo moderno de estar en el mundo.



FIGURA 9. TT 100. Tumba de Rekhmire, necrópolis tebana (Ph. Autores).

Como señalamos al inicio, con la finalidad de llevar adelante una agenda de investigación que pretenda alinearse en una arqueología que cuestione su propia esencia colonial desde adentro, el caso de Egipto, como hemos esbozado a lo largo del texto, se presenta como ciertamente potente para este objetivo. Se trata de un inmenso laboratorio en el cual es posible fortalecerse de experiencias locales, aprendizaje que redundará en pensar en prácticas académicas descolonizadas en el ámbito sudamericano. Pensar Egipto desde el Sur, y el Sur desde Egipto es posible, después de todo, las arenas del Sahara han fertilizado el Amazonas por milenios.

BIBLIOGRAFÍA

Bakos, M. (1998). "Three moments of egyptology in Brazil". En: *Proceedings of Seventh International Congress of Egyptology*, pp. 87-91.

Bakos, M. (2003). "Egyptianizing motifs in architecture and art in Brazil". En: Humbert, M., y Price, C. (eds.), *Imhotep Today. Egyptianizing Architecture*, pp. 231-245. Londres: UCL Press.

28

Basílico, S., y Lupo, S. (2006). "Las relaciones de intercambio de Tell el-Gabha con las áreas locales y con el Mediterráneo oriental". En: *Tell el-Gabha, Egipto: alimentación, producción e intercambio*, pp. 36-50. Buenos Aires: Editorial Dunken.

Beaux, N. (1990). *Le cabinet des curiosités de Thoutmosis III*. Lovaina: Peeter Press.

Cole, J. (2007). *Napoleon's Egypt: Invading the Middle East*. New York: Palgrave Macmillan.

Chauvin Grandella, A. (2010). "Tell ell-Gabha, Sinahí Norte: Campaña de excavación 2010. Informe Preliminar". En: *Antiguo Oriente. Cuadernos del Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente*, Vº 8, pp. 183-200. Universidad Católica Argentina.

Colla, E. (2003). “Non, non! Si, si!': Commemorating the french occupation of Egypt (1798–1801)”. En: *MLN*, Vº 118, Nº 4, pp. 1043–1069. Baltimore: John Hopkins University Press.

Cremona, B. (2006). “Cerámicas locales a través de sus pastas, norte de Sinahí”. En: *Tell el-Gabha, Egipto: alimentación, producción e intercambio*, pp. 99-112. Buenos Aires: Editorial Dunken.

Crivelli, E. A. (2006). “El extremo oriental del Delta en el pasado y en la actualidad”. En: *Tell el-Gabha, Egipto: alimentación, producción e intercambio*, pp. 11-31. Buenos Aires: Editorial Dunken.

D'Alton, M. (1993). *The New York obelisk, or, how Cleopatra's needle came to New York and what happened when it got here*. New York: The Metropolitan Museum of Art.

Descola, P. (2012). *Más allá de la Naturaleza y la Cultura*. Buenos Aires: Amorrortou Editores.

Étienne, M. (2009). *Les portes du ciel. Visions du monde dans l'Égypte ancienne*. Paris: Somogy Éditions d'Art, Musée du Louvre.

Funari, P. (2010). “Ancient Egypt in Brazil: a theoretical approach to contemporary use of the past”. En: *Archaeologies. Journal of the World Archaeological Congress*, pp. 48-61.

Fuscaldo, P. (2015). *El desarrollo de la egiptología en Argentina (1884-2015)*. Cairo: Embajada de la República Argentina, Ministerio de relaciones exteriores y culto.

González, A. R. (2000). *Tiestos dispersos. Voluntad y azar en la vida de un arqueólogo*. Buenos Aires: Emecé.

Grosfogel, R. (2016). *Feminismos islámicos*. Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana.

Haber, A. (2017). *Al otro lado del vestigio. Políticas del conocimiento y arqueología indisciplinada*. Madrid: JAS.

Jeffreys, D. (2003). "Introduction: two hundred years of Ancient Egypt: Modern History and Ancient Archaeology". En: Jeffreys, D. (ed.), *Views of Ancient Egypt since Napoleon Bonaparte: Imperialism, Colonialism and Modern Appropriations*, pp. 1-18. Londres: University College of London.

Jomard, F. (comp.). (1821). *Description de l'Égypte ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française*. Paris: C.L.F. Panckoucke. En línea: <http://www.gallica.bnf.fr>

Latour, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: Ed. La Decouverte.

Lemonnier, P. 2005. "L'object du rituel: rite, technique et mythe en Nouvelle-Guinée". En: *Hermès, La Revue*, N° 43, pp. 121-130. Francia: Cairn.

Mansilla, L. V. (1930). "En las pirámides de Egipto". En: *Entre-nos. Causeries de los jueves. Libro II*. En línea: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/11339.pdf>

Manzi, L. (2010). "Intervenciones y registro de daños en la tumba de Neferhotep, la colina de el-Khokha, Tebas occidental, Egipto". En: *Avances. Revista del Área Artes*, N° 16, pp. 187-201. Córdoba: CEPIA-UNC.

Manzi, L. (2016). "Monumentalización e evocación en el paisaje de Tebas occidental, Egipto". En: *Revista Mundo Antigo*, N° 5, pp. 191-205. Brasil: Editorial UFF.

Marconetto M. B. (2007). "Linnaeus en el Ambato. Límites del uso de la clasificación taxonómica en Paleoetnobotánica". En: Archila, S. et al (eds.), *Arqueobotánica y teoría arqueológica. Discusiones desde Suramérica*. Bogotá: UNIANDES.

Marconetto M. B. (2015). "El Jaguar en Flor. Representaciones de plantas en la iconografía Aguada del noroeste argentino". En: *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, Vº 20, Nº 1, pp. 29-37. Santiago de Chile.

Marconetto M. B. (2017). "La rebelión de la materia prima: más allá de la madera. Reflexiones desde la etnografía y la arqueología". En: *Anales de la Reunión de Etnología*. La Paz: Musef.

Marconetto, M. B., Gardenal, G., y Barría, P. (2018). "Arqueología, piel y quebracho". En: Pellini, J. R. et al (eds.), *Sentidos indisciplinados: Arqueología, sensorialidad y narrativas alternativas*, pp. 183-220. Madrid: JAS Arqueología.

Mitchell, T. (1998). *Colonising Egypt*. Berkley: Cambridge University Press.

Moreno Garcia, J. (2015). "The cursed discipline? The peculiarities of Egyptology at the turn of the Twenty-First Century". En: Carruthers, W.M. (Ed.), *Histories of Egyptology: Interdisciplinary Measures*, pp. 50-63. New York: Routledge.

Pellini, J. R. (2013). "Arqueologia, revolução e *falafel*. Arqueologia egípcia e a primavera árabe". En: *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, Nº 23, pp. 155-170. Brasil: USP.

Pellini, J. R. (2014a). "Tomando chá com o chapeleiro. A arqueologia sensorial como arqueologia descolonizante". En: *Revista de Arqueologia de la Sociedade Brasileira de Arqueologia*, Vº 27, Nº 2, pp. 14-34. Brasil

Pellini, J. R. (2014b). "O jardín secreto: sentidos, performance, memorias e narrativas". En: *Vestígios. Revista Latino-Americana de arqueologia histórica*, Vº 8, Nº 1, pp. 66-91. Belo Horizonte: UFMG.

Said, E. W. (1978). *Orientalismo*. Barcelona: Cultura Libre.

Shepherd, N., Gnecco, C. Y Haber, A. (2016). *Arqueología y decolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Stuart, D. C. (2007). *El Jardín de la tentación. Plantas que curan, plantas que matan y plantas que enamoran*. Barcelona: Ed. Océano.



Sobre los autores

JOSÉ ROBERTO PELLINI es Magister y Doctor en Arqueología por el Museu de Arqueologia e Etnologia de la Universidade de São Paulo. Actualmente es profesor del Departamento de Antropología y Arqueología de la Universidade Federal de Minas Gerais y coordinador del programa de posgrado. Dirige el Programa Brasileiro de Arqueología en Egipto, orientando sus intereses a indagar por los sentidos en arqueología, ontología, afectos y paisajes.

MARÍA BERNARDA MARCONETTO es Licenciada en Antropología, con orientación en Arqueología, por la Universidad de Buenos Aires, y Doctora en Ciencias Naturales por la Universidad Nacional de La Plata. Profesora del Departamento de Antropología de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, a cargo de la asignatura Arqueología y Naturaleza. Investigadora Independiente del CONICET en el Instituto de Antropología de Córdoba, donde dirige proyectos de investigación abordando, desde una perspectiva arqueológica y etnográfica, elementos que la modernidad ha definido como “naturales”.