

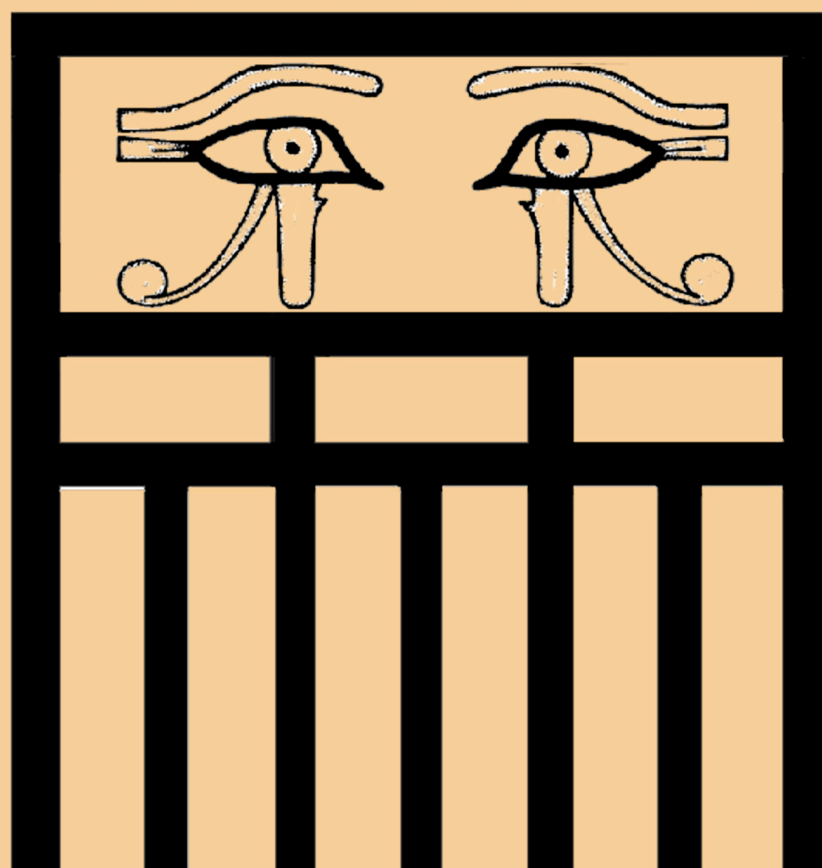
# ESTUDOS DE EGIPTOLOGIA

III

# SEMNA

SEMANA DE EGIPTOLOGIA DO

MUSEU NACIONAL - UFRJ



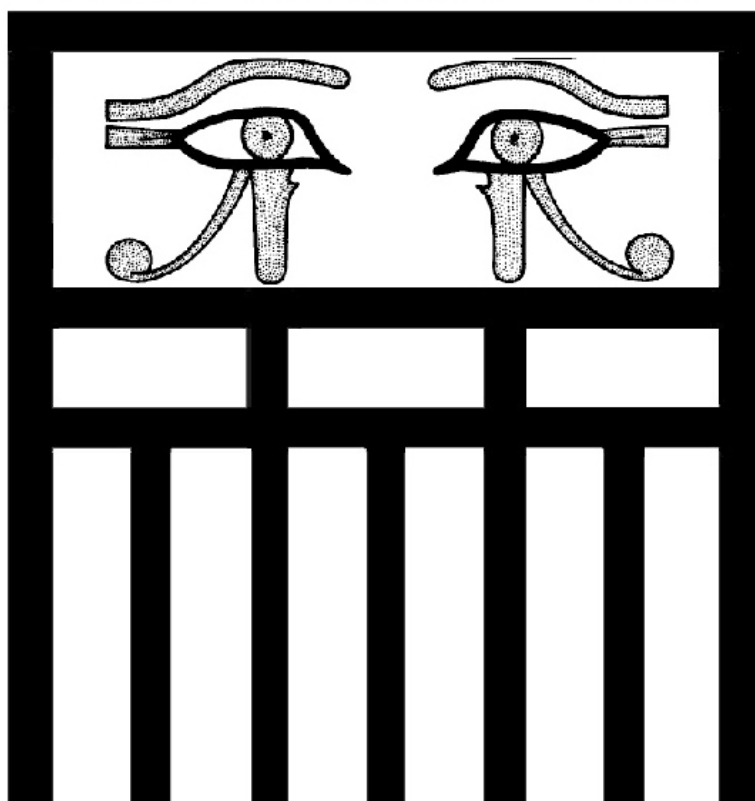
SESHAT - Laboratório de Egíptologia do Museu Nacional

2016

# SEMNA

SEMANA DE EGIPTOLOGIA DO

MUSEU NACIONAL - UFRJ



## Semna – Estudos de Egptologia III

Antonio Brancaglion Junior

Cintia Alfieri Gama-Rolland

*organizadores*

Seshat – Laboratório de Egptologia do Museu Nacional/Editora Klínē

2016

Rio de Janeiro/Brasil



Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição-NãoComercial-CompartilhaIgual 4.0 Internacional.

Capa: Antonio Brancaglioni Jr.

Diagramação: Cintia Alfieri Gama-Rolland

Revisão: Cintia Alfieri Gama-Rolland

Catálogo na Publicação (CIP)  
Ficha Catalográfica

B816s BRANCAGLIONI Jr., Antonio.  
Semna – Estudos de Egiptologia III / Antonio Brancaglioni Jr.,  
Cintia Alfieri Gama-Rolland (orgs.). – Rio de Janeiro: Seshat – Laboratório de  
Egiptologia do Museu Nacional, 2016.  
180f.

Bibliografia.  
ISBN 978-85-66714-07-4

1. Egito antigo 2. Arqueologia 3. História 4. Coleção  
I. Título.

CDD 932  
CDU 94(32)

**Universidade Federal do Rio de Janeiro**  
Museu Nacional  
Programa de Pós-graduação em Arqueologia  
Seshat – Laboratório de Egiptologia

Quinta da Boa Vista, s/n, São Cristóvão  
Rio de Janeiro, RJ – CEP 20940-040

**Editora Klínē**



## **TRABALHOS APRESENTADOS NA III SEMNA NÃO INCLUÍDOS NESTE VOLUME**

Raquel Paula Maia ALVES, **Medicina e magia no Egito antigo.**

Nely Feitoza ARRAIS, **As inscrições autobiográficas funerárias: documentação privada e discurso público.**

Victoria ARROYO, **Os amuletos funerários do antigo Egito no acervo do MAE-USP.**

Evelyne AZEVEDO, **As concepções artísticas sobre o Egito e a Grécia na Roma Antiga: a recepção dos modelos helenísticos na Villa Adriana.**

Lorena Mendonça Aleixo BALTAZAR, **Morte e vida no antigo Egito: a construção do imaginário de um mundo para as almas dos mortos e seus suportes – o livro dos mortos como estudo de caso.**

Victor BITTAR, **Por Debaixo dos Panos: Revelando a Múmia Romana.**

Felipe Silva CARMO, **A instrução egípcia como topos ideológico.**

Silvana CATANIA, **El nacimiento del sol: elevación y recepción.**

Marcio Luiz Ramos D'ALBUQUERQUE, **O pretense “monoteísmo” atoniano: os meandros da religião instituída pelo faraó Akhenaton em uma análise historiográfica e de contexto para o Egito faraônico da XVIII dinastia.**

André Luís Silva EFFGEN, **Do âmbito solar até o mundo dos mortos: O colar shebyu e a solarização do mundo dos mortos na reforma de Amarna.**

Cintia Prates FACURI, **A Estatuária Divina Egípcia em Bronze: Análise Iconográfica.**

Lúisa FÁRIA, **O Egito Antigo através de outros olhos: os estudos bioarqueológicos.**

Marlon Barcelos FERREIRA, **Arqueologia e ensino: as pirâmides nos livros didáticos.**

Maria Thereza David JOÃO, **O parentesco como lógica estatal no Egito do Reino Antigo.**

Raphael da Silva Simeão LELLIS, **O reinado do faraó Akhenaton e a reforma amarniana: as divergências com o clero de Amon no Alto e no Baixo Egito.**

Rennan LEMOS e Maria Violeta CARNIEL, **Paisagem alterada: estudo preliminar dos shabtis encontrados em TT 362 e as dinâmicas sociais da necrópole tebana.**

Rennan LEMOS, Pedro Luiz DINIZ VON SEEHAUSEN, Antonio BRANCAGLION JR., Maria Violeta PEREYRA, M. Violeta CARNIEL, Marialaura di GIOVANNI, Oliva MENOZZI, **The history of the Theban necropolis at Neferhotep's courtyard: excavating TT 362 and TT 187 – el-Khokha, Luxor.**

Daniele LIBERATO, **O modelo iconográfico da estatuária egípcia faraônica ajoelhada em posição de oferenda.**

Oliva MENOZZI, **Neferhotep Complex: lo scavo e la documentazione archeologica della TT 187 e TT 362.**

Maria Victoria NICORA, **La especificidad del retrato: un estudio comparativo.**

María Violeta PEREYRA, **¿Porqué lo representaron? El espacio y su evocación iconográfica en el antiguo Egipto.**

María Violeta PEREYRA, **La familia y su memoria.**

Silvia REIS, **Pesquisa e divulgação científica em abordagens multidisciplinares: a múmia romana do Museu Nacional.**

Thais ROCHA DA SILVA, **Colocando as pessoas no seu lugar: gênero e espaço doméstico no Egito antigo.**

Julián Alejo SÁNCHEZ, **Sennefer e Amenemope: o parentesco e seus laços simbólicos na topografia funerária.**

Marcia Severina VASQUES, **Território, espaço e poder no Egito Romano: o Médio Egito e as cidades de Antinoópolis e Hermópolis Magna.**

Carolina VELLOZA, **A imagem agente, o deus e faraó em Amarna.**

## **EQUIPE ORGANIZADORA DA III SEMNA**

Antonio Brancaglioni Jr. – coordenador do Seshat, Museu Nacional/UFRJ

Rennan Lemos – doutorando em Arqueologia, University of Cambridge

Raizza Teixeira dos Santos – graduada em História, UFRJ

Thais Rocha da Silva – doutoranda em Egptologia, University of Oxford

Cintia Gama-Rolland – doutora em Egptologia, École pratique des hautes études

André Luís Silva Effgen – mestrando em Arqueologia, Museu Nacional/UFRJ

Leticia Gomes do Nascimento – graduanda em História, UFRJ

Pedro Luiz Diniz von Seehausen – mestre em Arqueologia, Museu Nacional/UFRJ

## LISTA DE AUTORES

Mariano BONANNO - Universidad Nacional de la Plata - Instituto de Historia Antigua Oriental

Abraham Rosenvasser (Universidad de Buenos Aires)

Gisela CHAPOT – Seshat, Museu Nacional/UFRJ

Elisa Neira CORDERO - Universidad de Buenos Aires

Fábio FRIZZO – UFF

Cintia Alfieri GAMA-ROLLAND – Seshat, Museu Nacional, EPHE e FMU

Luiza Osorio GUIMARÃES DA SILVA - Brown University

Maria Laura IAMARINO - Universidad de Buenos Aires

Karine LIMA DA COSTA – UFSC

Gabirela LOVECKY - Universidad de Buenos Aires

Liliana MANZI – Universidad de Buenos Aires

Patricia Cardoso Azoubel ZULLI – FFLCH/USP

## SUMÁRIO

<b>TRABALHOS APRESENTADOS NA III SEMNA NÃO INCLUÍDOS NESTE VOLUME</b>	4
<b>EQUIPE ORGANIZADORA DA III SEMNA</b>	5
<b>LISTA DE AUTORES</b>	6
<b>APRESENTAÇÃO</b>	8
<b>ACERCA DE LA HTMJ.T COMO ESPACIO CAÓTICO EN EL “ORDEN” DE LA DUAT</b>	
Mariano Bonanno	10
<b>ARTE E SIMBOLISMO: UMA ANÁLISE DA ICONOGRAFIA DAS FILHAS DE AKHENATON DURANTE O PERÍODO AMARNIANO</b>	
Gisela Chapot	23
<b>PROYECTO POLÍTICO THUTMÓSIDA EN LA FRASEOLOGÍA REAL: EL CASO DEL PROTOCOLO DE THUTMOSE III EN LOS OBELISCOS DE KARNAK</b>	
Elisa Neira Cordeiro	34
<b>A BASE NACIONAL CURRICULAR COMUM (BNCC) E OS DESCAMINHOS DO ENSINO DA ANTIGUIDADE EGÍPCIA NO BRASIL</b>	
Fábio Frizzo	49
<b>UNE DISCUSSION À PROPOS DE LA DÉCOUVERTE DES CHAOUABTIS ROYAUX DU NOUVEL EMPIRE</b>	
Cintia A. Gama-Rolland	57
<b>THE PRICE OF GOLD AND LOYALTY: PARALLELS AND DISPARITIES IN THE ROLES OF ROYAL WOMEN OF THE LATE BRONZE AGE</b>	
Luiza Osório Guimarães da Silva	69
<b>LA FUNDACIÓN DE AKHETATÓN: ¿RUPTURA O COROLARIO?</b>	
Maria Laura Iamarino	87
<b>REPATRIAÇÃO DE BENS CULTURAIS EGÍPCIOS</b>	
Karine Lima da Costa	94
<b>TERRITORIO, APROPIACIÓN Y PODER EN LA DINASTÍA XII</b>	
Gabriela Lovecky	112
<b>LO EXPLÍCITO, LO INSINUADO Y LO OCULTO EN EL PAISAJE TEBANO</b>	
Liliana Manzi	122
<b>LA ESPECIFICIDAD DEL RETRATO: UN ESTUDIO COMPARATIVO</b>	
Liliana Manzi	145
<b>ELEMENTOS DISRUPTORES NO CONTO “O REI KÉOPS E OS MAGOS”</b>	
Patricia Zulli	166



## **APRESENTAÇÃO**

Dando continuidade à série SEMNA – Estudos de Egiptologia, o lançamento deste volume na quarta edição da SEMNA congrega trabalhos apresentados na III Semana de Egiptologia do Museu Nacional. Ocorrido de 30 de novembro a 4 de dezembro de 2015, a terceira edição da SEMNA contou com a presença de pesquisadores de diversas universidades do país, além de convidados internacionais.

A realização da III SEMNA demonstrou mais uma vez que os estudos em Egiptologia estão crescendo no Brasil. Nesse contexto, a SEMNA passa a ser o principal evento realizado na área no Brasil. A publicação deste volume vem reforçar e impulsionar esse movimento de expansão, oferecendo aos pesquisadores e estudantes nacionais subsídios em língua portuguesa para a realização de suas pesquisas, assim como um espaço onde publicar seus trabalhos.

Agradecemos a todos os participantes da III Semana de Egiptologia do Museu Nacional, palestrantes, expositores e o público.

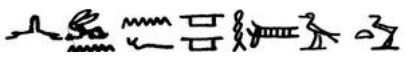

Rio de Janeiro, novembro de 2016

Os organizadores



# ESTUDOS DE EGIPTOLOGIA



aniquilación -aA.w Htmj.t- con una grafía diferente -, , (Sethe,1908:251)-, mientras que en distintos funerarios del Reino Nuevo también se la menciona (Bonanno, 2015). Respecto a la delimitación de este espacio, Barta sostiene que ese lugar está en las tinieblas primordiales, es decir que no pertenece al Más Allá, sino que hay que buscarlo afuera del cosmos ordenado, pues los enemigos se consideran como expulsados, porque su estancia es permanecer solamente en las tinieblas como sitio de oscuridad eterno (Barta, 1985:183), mientras que para Hornung es el lugar más secreto de la Duat, que no permite ninguna distinción espacial de dioses y hombres (Hornung, 2006:27). Según Hornung, el verbo *Htm* -- (WB IV, 1971:197) “aniquilar”, “eliminar”, es uno de los más frecuentes en los denominados Libros del Más Allá del Reino Nuevo, y de este modo se puede determinar en los textos que los condenados y sus almas “pertenecen al No-Ser” o son “no existentes” (Hornung, 1968;32). Y más adelante, el lugar, en el que en los Libros del Más Allá del Reino Nuevo la destrucción de los malhechores y su destierro del Ser de lo que suceda en el mundo creado, es el “lugar de aniquilamiento” (*Htmj.t*). La *Htmjt*, zona de neutralización y/o aniquilación, junto con *nww*-aguas primordiales- y *kkw zmA*son zonas que están fuera del mundo creado y pertenecen a la esfera del No-Ser (...) y son categorías caóticas (Hornung, 1956a:51) o se muestran en las también “caóticas profundidades del mundo (Hornung, 1968:32-33). Los textos mismos nos dan una pista para la localización de este espacio de aniquilación; en el Libro de las Cavernas 1,5 se alude a la “destrucción en las cavernas de la Duat inferior de Osiris”, -*Htm n Ay jm qrrT=Tn dwAt Xr Wsjr*- (Piankoff, 1942, Pl. VIII) lo que confirma que estamos ante una zona que forma parte de la estructura de la Duat, y como tal es parte constitutiva del Más Allá lo que contradice la opinión de Barta y nos acerca a la primera afirmación de Hornung (parte más profunda de la Duat). Si asimilamos este espacio a un *locus* ubicado en zonas profundas, en los niveles más bajos del espacio general de la Duat, situación que se repite en el Libro de las Cavernas, la confirmación de la *Htmj.t* como zona particular del espacio inclusivo Duat se confirma. En una escala de índole cosmológica, ésta última forma parte de lo que Hornung denomina “una división tripartita del mundo en *pt /tA /dAt*” (Hornung, 1974:994-995; Urk. IV 1071, 9; Janák, 2012:122).

### Htmj . t y su “orden” en la Duat

Siguiendo con el análisis, y para intentar demostrar que efectivamente Htmj . t es parte de la Duat y no un espacio perteneciente a lo no-creado, anterior a la creación, omnipresente y por encima y debajo de la creación, vamos a reforzar el argumento original partiendo de la actividad de Re.

Comenzamos por el Libro de las Puertas, en el cual en su hora nueve, primer registro, Re se dirige a nueve bA.w y les dice, “Contémplenme -wAs=tn. n=j-, Recíbanme -Hnk=j- yo soy el Grande que planeó la Duat”. Es Re quien crea el espacio que lo contiene, en el que se regenera pero también en el que se aniquila a los enemigos de Re como de Osiris y de todos aquellos que en general conspiraron contra mAa . t.

En este sentido, y en el Libro de las Cavernas, Re se dirige a un grupo de condenados: “miren, paso cerca de ustedes, los coloco en el lugar de la aniquilación que *es su sitio* en la Duat” (Libro de las Cavernas 3,3,5). En este *su sitio* se circunscribe taxativamente a la Htmj . t a la inmensidad de la Duat, en su interior pero de ningún modo por fuera. En el mismo sentido, y asimilando a la Duat con los caracteres ctónicos osirianos, en el Libro de las Cavernas 4, 4, 3 se lee que “la tierra de la aniquilación es el lugar de su aniquilación...”.

“Oh grandes serpientes, Hijas de la Tierra -zA.w (t) tA-, guardianas del Lugar de la aniquilación -Htmj . t-, que guardan y prenden a los enemigos de Osiris. Miren, yo paso por sus cavernas, yo me instalo en el bello Occidente -htp=j m jmn.t nfr.t- para crear los lugares de ejecución contra ellos, para exterminar sus bA.w -Htm bA.w=sn-, para borrar sus sombras -rs nj Sw.wt=sn-, para destruir sus cadáveres -r Sk XAw=sn-, deshonorar sus Ax.w -r nHm Ax.w=sn-, para atar y encadenar tus enemigos -Tsyw=s TtTyw xftyw-, Regente del Occidente -HkA jmn.t-, cuando entro al Occidente, sus habitantes se alegran con mi encuentro”, (Libro de las Cavernas 1, 5.)

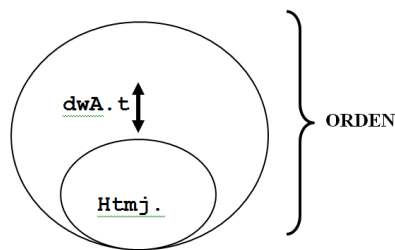
El orden por Re establecido en la Duat es permanentemente hecho ostensible para los diferentes habitantes de los espacios más diversos; “Oh Guardián de bA.w, la Duat está satisfecha con mis planes” (Libro de las Cavernas 6,1). Uno de estos planes es precisamente el establecimiento de una zona particular de extinción de los *n tm*

$wnn=sn$  (Libro de las Cavernas 1, 5), o  $nn wn$  (Libro de las Cavernas 4, Int.), es decir, los no-existentes.

“Los  $bA.w$  de los enemigos de Osiris, caminan cabeza abajo en el lugar de la aniquilación  $-Htmj.t-$  y sus cuerpos son invisibles. Lo que he ordenado ha ocurrido a ellos, a los enemigos de Osiris”, (Libro de las Cavernas 3,3,5).

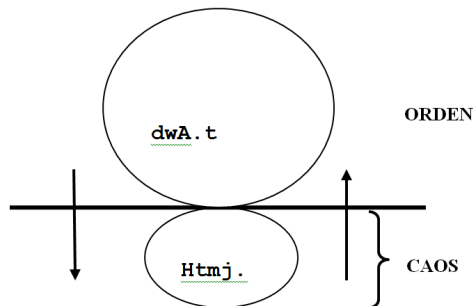
El dominio de Re no sólo abarca la Duat como espacio integral e integrador, sino también a la  $Htmj.t$  como espacio disolutivo por excelencia pero en el ámbito de la primera y no por fuera, como parte del caos original.

En este sentido, si se contraponen ambos *locus* de la  $Htmj.t$ , la fisonomía de la relación caos/orden en general y de la Duat en particular varía notablemente. Comenzando con nuestra hipótesis, la zona de aniquilación como parte constitutiva de la Duat ordenada, el esquema sería:



Esquema N°1: La Duat como espacio integrador de la  $Htmj.t$

En el caso inverso, es decir, la contraposición entre el orden/Duat # caos/ $Htmj.t$ , la constitución de la Duat queda restringida a un espacio ordenado, mientras que la  $Htmj.t$  es parte de lo que queda por fuera y rodeando al mundo ordenado -incluida la Duat-, y los condenados serían expulsados a este anti-espacio. El esquema resultante sería:



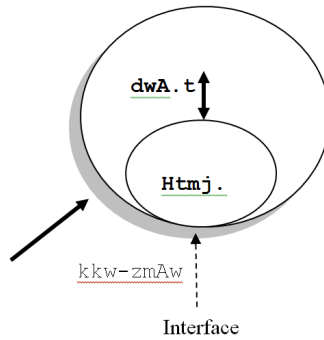
Esquema N°2: La Duat como espacio separado de la  $Htmj.t$

La diferencia en los esquemas es notable, las interacciones son de carácter complementario e interno en el primer caso, y complementario también pero exógeno en el segundo. De este modo, el proceso de transferencia de un condenado a la zona de aniquilación, supondría en el primer caso un movimiento interno (descenso) al lugar más oscuro de un espacio mayor del que forma parte.

En el segundo caso, el hecho de constituir espacios separados, no sólo en cuanto a la *espacialidad* estrictamente, sino también en lo que refiere a su configuración general, la transferencia podría suponer una complejidad. Si Re coloca a los condenados y enemigos en un lugar que está por fuera de su creación -Duat-, la insistencia en las fuentes acerca de esta acción de Re sería cuanto menos contradictoria. Ninguna alusión refiere a esta zona como caótica o impregnada de las tinieblas primordiales (kkw zmAw). Por el contrario, las alusiones son explícitas y la ubican *en* la Duat y no *fuera* de ella.

“Yo coloco a sus enemigos en sus lugares de ejecución -nmw . t- 7 veces en (Libro de las Cavernas 1,1) y una vez -Htmj . t- (Libro de las Cavernas 1,3); condúzcanme a los caminos del Occidente para que pueda reanimar los cuerpos que están allí, (...) para que pueda colocar a sus enemigos en sus lugares de ejecución -nmw . t- (Libro de las Cavernas 1,5); Miren, paso cerca de ustedes, los coloco en el lugar de la aniquilación -Htmj . t- que es su sitio en la Duat (Libro de las Cavernas 2,3,5); Lo que hacen en la Duat es castigar a los muertos, colocar los bA.w en el Lugar de Destrucción -Htmj . t-”, (Libro del Amduat 6,3).

Podemos deducir que estamos ante las mayores profundidades de la Duat, que allí no llegan ni la luz ni el calor del disco, incluso que puede ser zona de contacto o *interface* entre el caos y el orden, pero en ningún momentos las fuentes ubican a la Htmj . t fuera de los límites de la Duat solar (creada por Re) – osiriana (Osiris como su rector). Ello supone hacer ostensible la definición de kkw zmAw como “tinieblas de conexión” en su sentido más literal dada su ubicación en la Duat y su cercanía a la materia caótica que rodea al mundo.



Esquema N°3: Interface Caos-Orden en la Duat

Como oscuridad o “tinieblas del crepúsculo” *tènèbres du crèpuscule* (Piankoff, 1942:7), como “utter darkness” (Roberson, 2007:104), como “oscuridad unificada” (Abt y Hornung, 2007:357), “tinieblas primordiales” (Hornung, 1975:1153-1154) *Urfinsternis*, como “tinieblas condensadas” (Morenz, 1192:168) *condensed darkness*, como “tinieblas unificadas” (Manassa, 2006:132) *unified darkness*, o como tinieblas de conexión (Hornung, 1975:1153) *vereinigte Finsternis*, *zusammengeballte Finsternis* “oscuridad uniforme” (Allen, 1988:6) *uniform darkness*, “densa oscuridad” (Murray, 1904:21) *thick darkness*, “oscuridad concentrada” “*Finsternis Konzentrieren*” (Hornung, 1956a:33) , “*dichter Finsternis*” (Schott, 1970:206) -densa oscuridad-, *kkw-zmAw* corresponde, o a la zona de contacto con el crepúsculo o al amanecer en Libro del Amduat 12, Int., *la majestad de este gran dios descansa en esta caverna en el final de la oscuridad absoluta -orrt njt pHwy kkw-zmAw-* (Barta,1985:178), y al igual que el *nwn* “corresponde a la ubicuidad del mundo de los muertos” (Hornung, 1956b:30).

Para Hornung, *kkw-zmAw* es parte del Nun (Hornung, 1956a:32-33) y debería traducirse o como “*vereinigte Finsternis*” (Hornung, 1975:1153), o también como “*zusammengeballte Finsternis*” (Hornung, 1956b:30). Por su parte, y siguiendo la argumentación, en el Wb se afirma que la expresión corresponde al alba y el crepúsculo en los límites de la Duat en la primera y en la última hora de la noche (Wb., 1971:143-144); es decir, la oscuridad iluminada al alba y oscuridad o sombra al anochecer, conclusión que es rechazada acertadamente por Hornung por inexacta e insuficiente.

La connotación que habitualmente se le ha dado a *kkw-zmAw* en tanto espacio por fuera del mundo ordenado, o límite último -espacial y temporal- de la creación (Meeks y Favard-Meeks, 1995:30) surge a partir de ciertas alusiones de carácter cosmológico en la denominada “cosmología de Seti I y Rameses IV” (Parker, 1974:55; Neugebeuer y Parker,



1960) o también llamado Libro de Nut (Von Lieven, 2010:139-150).

“Como el lado superior de este cielo que está en oscuridad uniforme (kkw-zmAw). Los límites del sur, norte, oeste y este son desconocidos, Habiendo sido fijados en el Abismo, en la inacción, No hay luz allí del carnero (bA de Re): él no aparece allí...(un lugar) cuya tierra sur, norte, oeste y este es desconocida para los dioses o Ax.w, no existiendo allí claridad. Cada lugar está vacío de cielo y vacío de tierra. Esta es la completa Duat”, (Allen, 1988:9; Clagget, 1995:374; Barta, 1995:374; Lull, 2006:46-47; Von Lieven, 2007:59-60)

La importancia de esta cita es clara puesto que establece la composición y ubicación de uno de los componentes más controversiales de la cosmología egipcia. En este caso, la indefinición que supone esta oscuridad uniforme=abismo primordial (acuoso) sugerido por Allen (1988:4), nos ubica en un espacio incierto, absolutamente inerte, en cuyo interior los límites son vagos e ininteligibles, y finalmente espacio sin luz y desconocido por dioses y Axw.

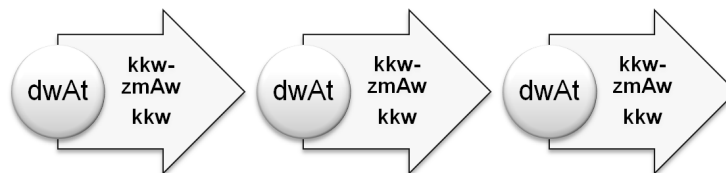
En un contexto cosmológico como el aquí propuesto, la delimitación espacial se nos presenta evidente, al punto que puede esbozarse una configuración del universo egipcio incluyendo estos espacios caóticos sin perjuicio de ocasionales superposiciones, indiferenciaciones, por lo que la “pintura” quedaría perfectamente cerrada; *jw nTrw jmjw pt / jw nTrw jmjw tA / jw nTrw jmjw dAt*, (Urk. IV 1192 9-11). Ocasionalmente *pt - tA - nwn* y *pt - tA - kkw smAw*, (Hornung, 1956a:50; Janák, 2011:122). El problema surge cuando estos espacios vinculados al caos aparecen en otro contexto como en este caso específico de la literatura funeraria, motivo por el cual las anteriores definiciones ceñidas comienzan a indiferenciarse y a interactuar con otras realidades.

En este sentido, además de ser parte de la oscuridad previa y posterior a la entrada y salida del disco en la Duat, puede suponerse además como la oscuridad que acompaña a sus habitantes en ausencia de Re. Por esta razón, la definición de Hornung como “tinieblas unificadas” nos parece pertinente no sólo lingüística, sino también operativamente, junto con la definición de “primordiales” o “absoluta”.

No hay ninguna duda respecto a que la oscuridad es el rasgo distintivo de la Duat.



zmAw es una categoría caótica tomando como base un texto cosmológico -cenotafio de Seti I o Papiro Carlsberg- (Brunner, 1954-1955:141-155; Hornung, 1999:159ss), afirmaciones que si bien ciertas, no por ello son extensibles al mundo funerario y su complejidad. Tanto en las acciones en que el sol “deja atrás” a la oscuridad, en las que “pasa y se aleja”, en las que “ilumina” e incluso en los contextos de aniquilación de enemigos, (Hmtyw wnnyw kkw=sn, “ustedes son los aniquilados en kkw” (Libro de las Cavernas 4,3,2); Htm xtyw xnty dwA.t kky xfty n tyw HD=sn nn xftyw nw Wsjr XrwsDt ssw sDtw nt=sn; “Aniquilados están los enemigos de El que está a la Cabeza de la Duat, que están en la oscuridad, que no tienen luz, estos enemigos de Osiris que están en la llama, con sus cuerpos quemados. (Libro de las Cavernas Prec. 6,3), deberían estar en un área por fuera del mundo creado, siguiendo el análisis de Hornung (Hornung, 1975:1153; Barta, 1985:178). Los textos funerarios analizados contradicen esta aseveración, aunque es cierto que podría explicarse como “intrusiones” del caos en el orden, según la argumentación de Hornung. La diferencia entre la fuente cosmológica y la fuente funeraria es la diferencia entre el caos y el mundo ordenado. Entendemos que en este caso, un análisis “lineal” entre una fuente cosmológica (p. Carlsberg) y una fuente funeraria como la aquí estudiada presenta incompatibilidades y en el peor de los casos, contradicciones. En la literatura de la Duat, entonces hay varias maneras de nombrar a la oscuridad en tanto falta o ausencia de luz (según la dinámica de la Duat) y kkw como kkw-zmAw no escapan a esta lógica.



Esquema N°4: Dinámica de kkw y kkw-zmAw en el esquema general de la Duat según su situación de componente endógeno

Lo que aquí se postula es un análisis contextualizado, en este caso circunscripto a los Libros funerarios del Reino Nuevo, y someterlo a la dinámica propia que el paso del disco (o su ausencia) genera. No se cuestiona aquí la validez de la omnipresencia del caos pre-creacional que rodea al mundo, lo que se cuestiona en particular es la categorización de la Htmj . t en este caso, según las fuentes aquí analizadas.

No he encontrado en las fuentes alusiones a ella como ubicada por fuera de la Duat; muy por el contrario, si bien, profunda, oscura o alejada, es una de sus partes constitutivas. Así, las relaciones entre la luz y las tinieblas son sometidas a las vicisitudes de

la dinámica del paso del disco y no a una ubicación fija y predeterminada, según afirman los textos cosmológicos y/o cosmogónicos.

Tanto *Htmj.t* como *orrt*, como *tpHt*, así como *DbAt* -cofre, ataúd-, *XAt* -cuerpo- y *HwAAt* -putrefacción-, -a lo que agregamos *dwA.t*- son palabras femeninas (...) que pueden ser un reflejo subyacente del rol femenino en la naturaleza de la idea del renacimiento (Onstine, 1998:73). La analogía de cualquier estructura cavernosa con el rol femenino o con su vulva como una especie de recipiente cósmico, es común prácticamente desde el Paleolítico Superior; como afirma Rappenglück, la caverna representa al mundo, (...) y era considerada como un modelo de cosmos espacio-temporal (Rappenglück, 2007:244).

Por ello, a la idea del rol femenino en la idea del renacimiento, debemos agregar uno eminentemente destructivo -Sekhmet como el caso más paradigmático-, en el cual, desde este espacio-tiempo del interior del cosmos -la caverna en general y la *Htmj.t* en particular-, y como consecuencia de la relación establecida entre el Más Acá (voliciones individuales y vida conforme a *maAt*) y entre el Más Allá (justificación o aniquilación según lo anterior), se generan las condiciones para la aniquilación.

De esta manera, aparece la Duat como un espacio conformado a instancias de los desplazamientos de Re, que va delineando en forma progresiva los distintos paisajes que la componen y, al mismo tiempo, el faraón -y por extensión los difuntos- experimentan los efectos fluctuantes de la regeneración conforme estos paisajes le representan áreas de detención, movimiento, metamorfosis, distribución y sobre todo y lo que aquí nos interesa, aniquilación.

### **Bibliografía**

- ALLEN, James (1988), *Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*. Yale Egyptological Studies, 2. New Haven. Yale Egyptological Seminar.
- BARTA, Winfried (1985), *Die Bedeutung der Jenseitsbücher für den verstorbenen König*. Münchener Ägyptologische Studien 42. Munich. Deutscher Kunstverlag.
- BONANNO, Bonanno (2015), *La Htmj.t en los Textos de las Cavernas como espacio de disolución ontológica*, **Revista Maracanan** 12, p.149-166.
- BRUNNER, Helmut (1954-1955), *Die Grenzen von Zeit und Raum bei den Ägyptern*, **Archiv für Orientforschung** 17, p. 141-145.
- BUDGE, Wallis (1905), *The Egyptians Heaven and Hell*, Vol I. *The Book of Am-Tuat*. London. Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.

CLAGGET, Marshall (1995), *Ancient Egyptian Science: Vol. 2 Calendars, clocks and Astronomy*. Philadelphia.

ERMAN Adolf y GRAPOW, Hermann (1971) eds., **Wörterbuch der Ägyptischen Sprache**. 5 Vols. Berlin. Akademie Verlag.

FAULKNER, Raymond (1973), *The Ancient Egyptian Coffin Texts*. Vol 1. England. Aris & Phillips Ltd. Warminster.

HEGENBARTH-REICHARDT, Ina (2009), *Von Zeiten und Räumen. Oder: Wie unendlich ist die altägyptische Ewigkeit?*. En KRATZ, Reinhard y SPIECKERMANN, Hermann (eds.), **Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns**. Berlin. Walter De Gruyter & Co. p.3-28.

HELCK, Wolfgang; OTTO, Eberhard y WESTENDORF, Wolfhart (1975-1993) eds., **Lexikon der Ägyptologie**. Vols. I-VII. Wiesbaden. Otto Harrassowitz.

HORNUNG, Erik (1956a), **Nacht und Finsternis im Weltbild der Alten Ägypten**. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgraden einer Hohen Philosophischen Fakultät der Eberhard=Karl=Universität zu Tübingen.

HORNUNG, Erik (1963), *Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Raumes*, *Ägyptologische Abhandlungen* 7, 2 Bde. Wiesbaden. O. Harrassowitz.

\_\_\_\_\_ (1967), *Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Raumes*. Teil 3. Die Kurzfassung. Nachträge. Wiesbaden. O. Harrassowitz.

\_\_\_\_\_ (1968), *Altägyptische Höllenvorstellungen*. Berlin. Akademie-Verlag.

\_\_\_\_\_ (1974), *Dat. Lexikon der Ägyptologie I*, cols. 994-995.

\_\_\_\_\_ (1975), *Dunkelheit. Lexikon der Ägyptologie I*, cols. 1153-1154.

\_\_\_\_\_ (1987-1994), *Texte zum Amduat. Aegyptiaca Helvetica* 13-15, Genève. Editions de Belles Lettres.

\_\_\_\_\_ (1999), *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. Ed. Trotta, Madrid.

\_\_\_\_\_ (2006), *Die Verborgene Raum der Unterwelt in der ägyptischen Literatur*. En Loprieno, Antonio (ed.), **Mensch und Raum von der Antike zur Gegenwart Colloquium Rauricum**, Band 9 K G Saur. München-Leipzig, p. 23-34.

JANÁK, Jiri (2012), *The Structure of the Egyptian Pantheon?*. En Vacín Ludík (ed.), **Ancient Near Eastern Studies in Memory of Blahoslav Hruška**, Dresden, p. 119-127.

LULL, José (2006), *La astronomía en el antiguo Egipto*. Universidad de Valencia. Valencia.

MEEKS, Dimitri y FAVARD-MEEKS Christine (1995) *La vie quotidienne des Dieux égyptiens*, Paris, Hachette.

NEUGEBEUER, Otto y PARKER, Richard (1960), *Egyptian Astronomical Texts I*, Brown University Press, London.

ONSTINE, Suzanne (1998), “The Relationship between Osiris and Re in the Books of Caverns”, **Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities** 25, Toronto, p. 66-74.

PARKER, Richard (1974), *Philosophical Transaction of the Royal Society of London, Series A, Mathematical and Physical Sciences* Vol. 276, No. 1257, The Place of Astronomy in the Ancient World, p.51-65).

PIANKOFF, Alexandre (1942), “Le livre des Quererts. 1er tableau”, **Bulletin de l’Institut français d’archéologie orientale** 41, p. 1-11.

\_\_\_\_\_ (1944), “Le livre des Quererts. Seconde division – Cinquième division”, **Bulletin de l’Institut français d’archéologie orientale** 42, p. 1-62.

\_\_\_\_\_ (1945), “Le Livre des Quererts Sixième division: fin du livre des Quererts”, **Bulletin de l’Institut français d’archéologie orientale** 43, p. 1-50.

RAPPENGLÜCK, Michael (2007), “Cave and Cosmos: A Geotropic Model of the World in Ancient Cultures”. En Belmonte, J.A. y Zedda, M. P. (eds.), **Lights and Shadows in Cultural Astronomy**. Proceedings of the European Society for Astronomy in Culture, Conference 2005, p. 241-249.

SCHOTT, Sigfried (1958), *Die Schrift der verborgenen Kammer in Königsgräbern der 18. Dynastie*. **Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen** 4. Göttingen.

SETHE, Kurt (1906-1909), *Urkunden der 18. Dynastie, historisch-biographische Urkunden*, 4 Vols. Leipzig. Hinrichs.

\_\_\_\_\_ (1908), *Die ägyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums*. Leipzig. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.


\_\_\_\_\_ (1928), *Altägyptische Vorstellungen vom Laufe der Sonne*. **Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften**, Berlin.

VON LIEVEN, Alexandra (2007), *Grundriss des Laufes der Sterne: das sogenannte Nutbuch*, Volumen 1, The Carsten Niebuhr Institute of Ancient Near East Studies Publications, Copenhage.

\_\_\_\_\_ (2010), *Translating the Fundamental of the Course of the Stars*, en A. Imhausen y T. Pommerening (eds.) **Writings on Early Scholars in the Ancient Near East, Egypt, Rome and Greece**. De Gruyter, Berlin New York, p.139-150.

BARTA, Winfried (1994), *Komparative Untersuchungen zu vier Unterweltsbüchern*. Frankfurt am Main - Bern - New York – Paris. Peter Lang.

SCHOTT, Sigfried (1958), *Die Schrift der verborgenen Kammer in Königsgräbern der 18. Dynastie*. **Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen** 4. Göttingen.

WERNING, Daniel (2004)  und der Kopf des Atum – Kryptographie in den Jenseitskosmographien des Neuen Reiches. Ständige Ägyptologen Konferenz, Mainz.

\_\_\_\_\_ (2011). *Das Höhlenbuch*. Textkritische Edition und Textgrammatik. Teil I: Überlieferungsgeschichte und Textgrammatik. Teil II. Textkritische Edition und Übersetzung. **Göttinger Orientforschungen** 48. Göttingen, Wiesbaden. Otto Harrassowitz.

WILSON, Penelope (1991) *A Ptolemaic Lexikon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu*. **Orientalia Lovaniensia Analecta** 78.

ZANDEE, Jan (1960), *Death as an enemy*. *Studies in the History of Religion*, 5. Leiden.

# ARTE E SIMBOLISMO: UMA ANÁLISE DA ICONOGRAFIA DAS FILHAS DE AKHENATON DURANTE O PERÍODO AMARNIANO

Gisela Chapot

Seshat-Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional/UFRJ

**Resumo:** Durante o reinado do faraó Akhenaton, as filhas do rei ganharam destaque na iconografia régia em todos contextos os quais a família real foi representada, desempenhando ações conjuntas sob os raios do Aton. Seja no âmbito dos templos, funerário, doméstico ou de exposições públicas, as princesas amarnianas cumpriram funções divinas cruciais dentro de um esquema teológico que visava exacerbar o culto da família real amarniana.

**Abstract:** During the reign of the pharaoh Akhenaten, the king's daughters gained prominence in the royal iconography in all context which the royal family was represented performing joint actions under the Aton's rays. Whatever be the context – templar, funerary, domestic or public - the princesses of Amarna played a divine function within a theological scheme which aimed exacerbating the cult of the royal family during Akhenaten's reign.

Ao longo de todo período faraônico, a figura do rei do Egito foi retratada na iconografia de forma destacada dentre as demais figuras humanas no intuito de refletir a natureza divina daquele que descendia diretamente do demiurgo criador do universo, colocado na terra para garantir a manutenção da ordem, tanto cósmica, quanto social, através de sua atuação diária no culto aos deuses. Por isso mesmo, o monarca é facilmente reconhecido por seu tamanho maior, por coroas variadas, paramentos e vestes específicos, bem como gestos e ações característicos os quais visavam expressar uma ideologia monárquica na qual o faraó, além de divino, era um grande campeão, invencível, senhor, inclusive, dos países estrangeiros.

Deste modo, a figura régia foi amplamente explorada pelos egiptólogos, tanto nas pesquisas que priorizam a documentação textual, quanto imagética, ao passo que os a função dos demais membros da família real é raramente estudada ou debatida dentro da academia. Com exceção de algumas *hemet-nesu*, “Esposas Reais” – título da esposa principal do rei, que desempenhou um papel político e teológico crucial, sobretudo na Décima Oitava Dinastia- filhas e filhos, herdeiros do trono foram relegados ao desconhecimento quase absoluto em alguns momentos da história egípcia.

Como assinalou Aidan Dodson (2004: 9) o papel individual dos membros da família real, e do grupo como um todo, é importante para nosso entendimento do funcionamento do estado faraônico bem como, acrescento, das relações de corte de cada



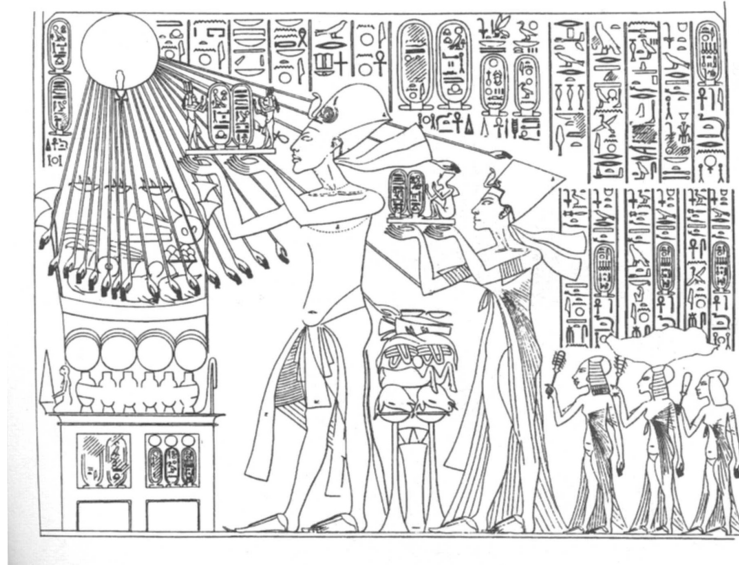
época específica. Tal lacuna repercutiu mais fortemente no estudo da imagética das crianças em arte egípcia, régias ou não, campo ainda deveras incipiente, se comparado com estudos acerca do rei ou mesmo das rainhas, determinando assim um número pouco expressivo de pesquisas no ambiente egiptológico mundial.

Ao longo da Décima Oitava Dinastia, contudo, as crianças régias ganharam significativo destaque nas representações imagéticas oficiais e passaram a desempenhar atividades juntamente com seus pais, o faraó, “Rei do Alto e Baixo Egito” e a “Esposa Real”.

O clímax do que se falou ocorreu durante a era amarniana (1353-1335 a.C.), momento no qual o faraó Akhenaton elevou o disco solar, Aton, a categoria de deus dinástico, suplantando o imperial Amon-Ra na cena religiosa de seu reinado. Todavia, a pretensão do referido monarca não era unicamente reduzir o poderio teológico da tradição tebana no Egito, mas, sobretudo, criar uma nova tradição religiosa altamente solarizada, que se fundamentou em uma cosmovisão que colocava a família real de Amarna como centro do universo, deixando de lado o rico panteão, nitidamente evitado no referido período.

O grupo formado por Akhenaton, Nefertíti, a rainha Tiy (mãe do rei) e as seis filhas do casal foi retratado na imagética do período efetuando ações conjuntas sob os raios do Aton em contextos variados de culto, de intimidade familiar, de exibições públicas, incluindo neste último cenas de deslocamentos régios, de janelas das aparições e recepção de tributos estrangeiros (CHAPOT, 2015). Todas as temáticas supramencionadas abrangem e interpenetram os âmbitos templário, funerário, tanto régio quanto privado, além do recinto doméstico das casas das elites de Akhetaton, sede da monarquia no período, bem como as fronteiras da cidade, adornadas com as chamadas “estelas de fronteiras”.

As cenas de ritual divino são aquelas que reúnem o maior número de exemplares envolvendo a família real de Amarna, tema que dominou o universo funerário privado, já que as tumbas de altos funcionários foram totalmente decoradas com tais motivos, como podemos observar na figura 1 abaixo, oriunda da tumba de Apy.



**Figura 1:** Casal Real Eleva o Nome Didático ao Aton

DAVIES, Norman de Garis (1906), **The Rock Tombs of el Amarna vol. VI, The Tombs of Penthu, Mahu, and Others**, Archaeological Survey of Egypt, Fourteenth Memoir, London, Egypt Exploration Fund, prancha XXXI.

Nesta cena as três filhas mais velhas do rei, Meritaton, Mekataton e Ankhsepaton - as mais frequentes no contexto ritual – executam a função de chacoalhar um sistro com a típica trança lateral usada pelas crianças. A família real, disposta diagonalmente, faz oferendas ao Aton, localizado no canto esquerdo, com seus raios banhando a mesa de oferendas abarrotada de jarros, carnes, frutas, flores e as sempre presentes tigelas com incenso no topo (CHAPOT, 2015: 285-286).

Akhenaton eleva o primeiro nome didático do Aton ao próprio deus, prática iniciada em Tebas e mantida em Amarna e, junto deste, duas figuras do faraó de pé com plumas, tal qual o deus Shu em gesto de adoração. Atrás do rei, em tamanho menor, Nefertíti também eleva o nome de caráter dogmático, acompanhado de uma pequena estatueta da rainha agachada, tal como a de Akhenaton, com braços erguidos em sinal de devoção. Nefertíti, por sua vez, repete a coroa (azul) alta de topo plano de sua estatueta, ambas acariciadas pelas mãos do Aton, que não atingem as filhas, posicionadas atrás da rainha chacoalhando sistros, com as tradicionais tranças laterais e vestidos soltos plissados, transparentes, parecidos com o de Nefertíti. Entre o rei e a rainha, uma pilha de oferendas menor, também tocada por um dos raios do Aton.

Nas cenas de culto como um todo, enquanto o casal real alternou gestos associados ao ritual divino diário, como atos de adoração, de consagração ou invocação de oferendas diante de altares abarrotados de alimentos e flores de lótus, as filhas, quase invariavelmente,

foram retratadas segurando sistros - instrumento de percussão utilizado no culto divino e de caráter apotropaico - arqueados neste caso, desprovidos de cabeças bovinos, que aludem ao culto da deusa Háthor, fato que não invalida, contudo, o teor mágico ou mítico do ato (MANNICHE, 2010).

No antigo Egito, as crianças sempre foram reconhecidos símbolos de renascimento e rejuvenescimento e, em Amarna, as mesmas parecem representar a diversificação da criação, bem como enfatizam a fertilidade do casal real. Não creio, contudo, que as filhas do rei tenham sido adoradas como deusas, como ocorreu com a rainha Nefertíti. As princesas de Amarna cumprem um papel sagrado no ritual diário ao Aton como representantes do culto hathórico atuando como elementos femininos decisivos e indispensáveis para ordenação/manutenção cósmica, bem como para sustentar a concepção de mundo de Akhenaton deveras solarizada.

Se nas cenas de culto divino as princesas não são as protagonistas, nas cenas referentes à intimidade familiar, as filhas de Akhenaton parecem desempenhar uma função mais destacada, especialmente nas estelas de finalidade devocional classificadas como “santuário” por Arnold (1996:97), como nas estelas de Berlim e do Cairo. Estas foram produzidas para as casas de membros da elite de Amarna, que assim poderiam desfrutar indiretamente da intimidade da família real retratada, e ainda poderiam venerar o grupo régio como deuses em vida (SPENCE, 2007: 309).

No contexto de intimidade, o foco reside no gestual das crianças, cerne das ações deste grupo de intimidade da família real, ora apontando de forma apotropaica, como na Estela de Berlim (ARNOLD, 1996: 98) ora brincando com joias douradas, brilhantes e circulares semelhantes ao Aton, tal qual Meritaton, com os braços erguidos na estela do Cairo em gesto análogo ao dos deuses primevos, Shu e Heh.

Neste sentido, é plausível afirmar que as crianças funcionavam como deidades do âmbito doméstico, tal qual Bes e Tauret, já que o gestual empregado nas representações das mesmas encontra paralelo na arte egípcia de momentos anteriores e tinham funções de proteção, sobretudo da casa, do recém-nascido e favorecer assim a fertilidade do casal, reforçada na nudez das crianças em ambas as estelas supracitadas.

As cabeças raspadas, às vezes por completo, e ovais, aludem à criação do universo remetendo a um simbolismo primevo, já que o ovo na teologia egípcia tradicional era encarado como “símbolo da criação divina do cosmos” (ARNOLD, 1996: 56). Acredito que as formas redondas das cabeças também se assemelham ao disco solar, o que pode ser uma maneira de destacar a relação entre as filhas de Akhenaton com o demiurgo criador de

Amarna, Aton, além de diferenciá-las como a essência da criação. Um ponto interessante é que a cabeça totalmente raspada geralmente é um elemento que identifica as filhas mais novas quando reunidas em grande número na cena, reservando a trança lateral para as maiores.

Não se pode deixar de mencionar que a forma oval e alongada dos crânios das crianças, assim como do casal real, também serviu para fundamentar teses patológicas, como distúrbios associados a hidrocefalia, por exemplo, que hoje perderam força na Egiptologia, mas não desapareceram por completo.

Em Amarna, contudo, outros elementos tornam as filhas do rei absolutamente distintas na imagética egípcia: transparência das vestes revelando seus corpos nus, bem como a coloração, muitas vezes avermelhada, como na pintura encontrada na Casa do Rei, na figura 2 a seguir:



**Figura 2:** Princesas em Momento Fraternal

ARNOLD, Dorothea (1996), *Aspects of the Royal Female Image During the Amarna Period*, in **The Workshop of the Sculptor Thutmose**, New York: The Metropolitan Museum of Art, p. 57.

Como se pode observar, as filhas mais novas de Akhenaton, Neferneferuatontasherit e Neferneferura estão enfeitadas com braceletes, colares e brincos dourados, com olhos bem pintados, elementos que conferem certo requinte às imagens das crianças e as tornam ainda mais distintas. É possível ver um enorme pé calçando uma sandália, provavelmente da rainha Nefertíti, conforme sugere a reconstituição feita por Kemp (2012: 172).

A longa faixa que pende do vestido da rainha é quase do tamanho das meninas mais novas, evidenciando uma enorme desproporção de tamanho entre as figuras retratadas. As

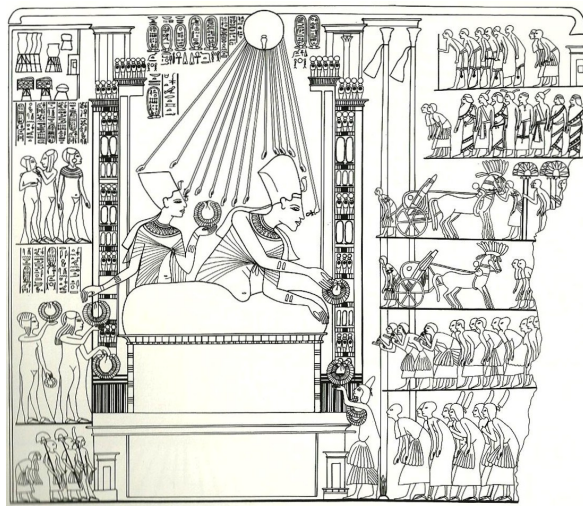
pernas de outras três filhas indicam que mais velhas, assim como o próprio faraó certamente desfrutavam de mais um momento de intimidade régia sob os raios do disco solar, ou seja, em poses e gestos informais incomuns para realeza.

Em certos contextos de intimidade, como em uma cena familiar da tumba da Huy, as filhas de Akhenaton foram retratadas segurando uma faixa de algodão chamado *smw* e um abanador de pena de avestruz, atributos habitualmente utilizados por altos funcionários régios, o que para Spieser confere *status* e prestígio as princesas amarnianas (SPIESER, 2010: 92) reforçando a importância das mesmas nas representações do período.

Todas as figuras régias, incluindo Akhenaton e Nefertíti, gozam de poses e gestos informais, impensados para o grupo de culto ao Aton, bem mais rígido e vinculado ao cânone, impossibilitando certas inovações artísticas observadas no grupo de intimidade. Poucos paramentos ou utensílios são vistos nas mãos das figuras, que geralmente se tocam afetivamente.

Nos contextos do que denominamos “Exibições Públicas” as filhas de Akhenaton mantiveram posições de destaque junto ao casal. Nas chamadas “Janelas das Aparições”- espécie de balcão no qual a família real surge publicamente para recompensar certos membros da elite com colares de ouro *shebyu* e outras dádivas - as filhas se comportam de forma diversa e em número variado.

Tomemos como exemplo a cena de recompensa da tumba de Meryra II, na figura 3 a seguir, que conta com a presença de cinco das seis filhas do rei dispostas em dois registros, à esquerda da cena.



**Figura 3:** Família Real Recompensa de Meryra II

SILVERMAN, David; WEGNER, Josef W; WEGNER, Jenifer House (2006), **Akhenaten and Tutankhamun: Revolution and Restoration**, Philadelphia, University of Pennsylvania Museum of Archeology and Antropology, p. 97.

Nos registros inferiores temos a primogênita Meritaton, com a trança lateral mais longa, entregando para Nefertíti um colar e segurando um segundo “ouro da honra” com a outra mão. Atrás, também com dois colares, Mekataton auxilia a irmã com um penteado mais curto. No registro superior, as mais novas são o destaque: Ankhsepaton surge paramentada com brincos colares e braceletes, ganhando destaque dentro do grupo, que ainda conta com Neferneferuaton e Neferneferura, que interagem entre si com afagos mútuos. Abaixo das meninas, abanadores de leque com *smw* observam a Meryra agraciado (CHAPOT, 2015: 341-42).

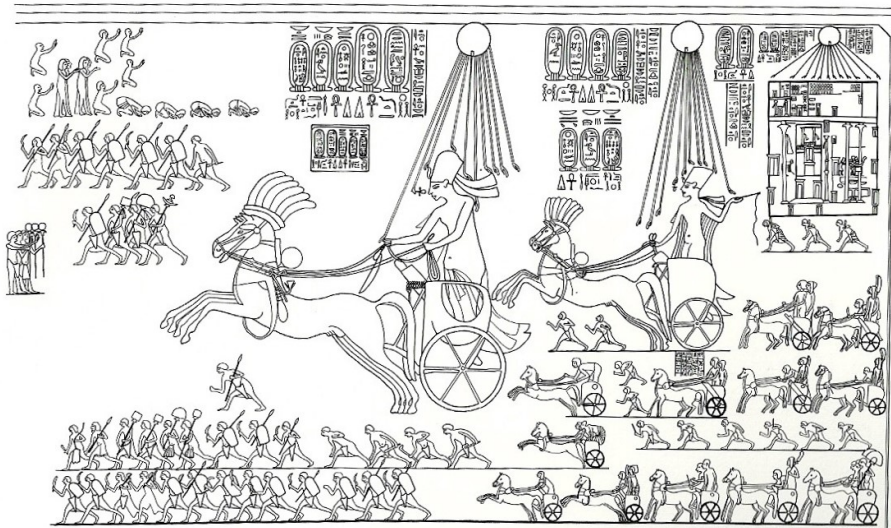
Apesar da infinidade de pessoas assistindo à cerimônia de premiação, bem como o notável destaque que algumas filhas recebem na cena, os raios do Aton tocam exclusivamente Akhenaton e Nefertíti, em tamanhos equiparados entre si, mas visivelmente destacados dos demais, do alto do balcão para exibição. O casal aparece ornado com peitorais elaborados e ainda os *cartouches* corporais com os nomes do Aton.

Nas cenas que se desenrolam no balcão como um todo, não há lógica para a aparição das filhas do rei e é possível ver a mais velha e a mais nova juntas, até mesmo sobrepostas, possivelmente para quebrar a monotonia, como em uma cena incompleta na tumba de Huy. As meninas são as responsáveis, junto com Nefertíti, por manter o clima íntimo da família real com gestos e carícias entre elas, como se estivessem, em alguns casos, em seu mundo particular.

Acreditamos que as cenas de “Janela das Aparições” podem ser entendidas como uma espécie de substituto imagético do julgamento dos mortos durante o período de Amarna, já que o universo funerário não foi abolido, mas modificado para se adaptar às novas soluções trazidas por Akhenaton. Neste sentido, o faraó cumpre uma função que caberia a Osíris diante dos leais súditos. Neste âmbito, contudo, não identificamos um papel divino específico desempenhado pelas filhas do rei, apesar de toda proeminência das mesmas.

A meu ver, talvez a postura de destaque tenha que ser entendida no contexto de promoção exacerbada do culto a família real, da qual elas são parte integrante e indispensável no conjunto imagético do período. O mesmo se aplica ao grupo iconográfico seguinte de cenas que também incluem aparições públicas do conjunto familiar régio.

Nas cenas da família real de Amarna que classificamos como “Deslocamentos Régios”, as princesas foram retratadas conduzindo suas próprias carruagens percorrendo a cidade de Akhetaton, como na figura 4 oriunda da tumba de Panehesy.



**Figura 4:** Comitativa Real em Deslocamento por Akhetaton

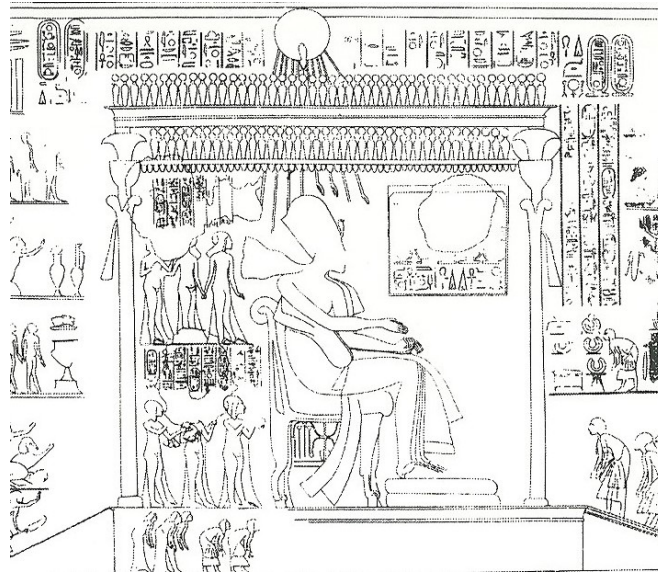
SILVERMAN, David; WEGNER, Josef W; WEGNER, Jenifer House (2006), **Akhenaten and Tutankhamun: Revolution and Restoration**, Philadelphia, University of Pennsylvania Museum of Archeology and Antropology, p. 96.

Nesta cena, Akhenaton e Nefertíti, montados em duplas de cavalos os quais puxam seus carros, saem do palácio, retratado no canto superior direito da cena, rumo, provavelmente, ao grande templo ao Aton, que não foi representado já que o relevo está inacabado como sugere (DAVIES, 1905: 18). O casal é acompanhado por militares e outras carruagens, bem como súditos que os adoram.

Inúmeras outras carruagens acompanham o casal, incluindo as quatro filhas mais velhas, novamente comandando seus próprios carros duas a duas. Em outra tumba privada, Meritaton, inclusive, é quem chicoteia os cavalos no carro que compartilha com Akhenaton e Nefertíti durante o percurso processional.

De acordo com a cosmovisão de Amarna, as aparições públicas do grupo familiar régio, fosse através de seus deslocamentos diários, fosse através de suas exibições na “Janela das Aparições”, possuíam um caráter hierofânico e tornavam a família divina de Akhenaton aparente para seus súditos todos os dias (CHAPOT, 2015: 362) algo decisivo para o culto em vida do grupo, favorecendo assim a divindade do casal.

O auge destas aparições possivelmente foi um dos únicos episódios de que se tem notícia na fase final do reinado de Akhenaton, uma grande celebração realizada em Akhetaton no ano doze para receber inúmeros chefes estrangeiros, retratada de forma magnificente nas tumbas de Huya e Meryra II em Amarna. Um recorte feito na grande cena proveniente da tumba de Meryra II nos permite observar os detalhes que de fato nos interessam nesta figura, ou seja, as princesas de Amarna, as filhas do rei.



**Figura 5:** Detalhe da Família Real em Uma Cena de Recepção de Tributos

DAVIES, Norman de Garis (1905), **The Rock Tombs of el Amarna vol. II**, The Tombs of Panehesy and Meryra II, Archaeological Survey of Egypt, Fourteenth Memoir, London, Egypt Exploration Fund, prancha XXXVIII.

Embora a sobreposição das imagens de Akhenaton e Nefertiti entronizados seja certamente o ponto alto da cena, não podemos deixar de notar a presença do conjunto completo de filhas do casal atrás do trono régio. A estrutura na qual toda a família repousa é o habitual quiosque com colunas cujos capitéis são formados por uma sobreposição de flores de lótus, papiros e lírios. No topo da cena, duas cornijas de serpentes com discos solares, os quais são perpassados pelos raios do Aton, atravessam a estrutura para atingir Akhenaton e Nefertiti unicamente, portanto, não tocam as filhas.

Como acredito que a celebração deve ser encarada como o momento no qual Akhenaton e Nefertiti, como “grandes deuses”, foram divinizados em vida, tal qual Amenhotep III em seu primeiro festival *Sed*, isso explicaria a presença de todas as filhas em cena, enfatizando o culto de todo o grupo real.

É a primeira vez que Neferneferura e Setepenra, as filhas mais novas, são vistas nas tumbas privadas, não sendo encontradas em nenhuma outra imagem do período. Se destrincharmos a cena, notamos o tal “mundo particular” que se falou anteriormente onde Meritaton, com o corpo voltado para os pais, segura a mão de Mekataton, que vira a cabeça para outra irmã, deixando a parte raspada à mostra.

Segundo Davies, a princesa teria sido atraída pelo perfume da fruta (romã ou perseia,) na mão de Ankhsepaton (DAVIES, 1905: 39). Na parte inferior do desenho, Neferneferura segura um buquê de flores, enquanto Neferneferuaton tem em uma das mãos o que parece ser uma gazela e na outra uma flor. Não chegamos a uma conclusão



acerca do simbolismo de tais elementos, o que não significa que não exista. A caçula, Setepenra, tem o conteúdo de suas mãos apagado. Todas vestem um longo vestido transparente, bem como a habitual trança lateral. Os tamanhos das crianças também são equiparados, apesar das diferenças de idades (CHAPOT, 2015: 366).

Novamente, creio que a reunião de toda família sob o mesmo quiosque atrás do casal entronizado reforça a ideia de divindade do grupo, como uma família divina que deve ser venerada por seus súditos dentro e fora do Egito, pois aqui temos a presença de inúmeros povos estrangeiros. Quiçá, a presença atrás do trono, como vimos em outros exemplares de intimidade, possa ser encarado como um elemento apotropaico, função que já vimos as filhas do rei cumprir nas cenas amarnianas.

O pequeno balanço feito nas páginas anteriores, baseado em nossa tese de doutorado, nos permite afirmar que, durante o período amarniano, o culto da família real foi elevado num altíssimo patamar de veneração numa clara tentativa de fortalecer a intermediação régia no contato entre homens e deuses, ameaçada naquele momento pelo poderio religioso de Amon-Ra e pelo crescimento da chamada piedade pessoal, entendida como a relação direta das pessoas com divindades específicas de escolha própria, sem passar pelo crivo dos templos ou mesmo do faraó. Tais elementos combinados ameaçavam o poder religioso dos monarcas, que buscaram meios para favorecer seu culto em vida a fim de tornar seu *status* divino incontestado.

No esquema teológico montado por Akhenaton as filhas foram imprescindíveis, auxiliando num processo que denominamos de remitologização, onde tradições religiosas diversas, sobretudo solares, foram mantidas e reinterpretadas a fim de enfatizar o culto da família real amarniana, que desempenhou papéis divinos diversos, condenando, portanto, a ideia de desmitologização sugerida por Assmann, outrora defendida por nós, que abre mão de elementos mágicos e míticos da visão de mundo egípcia durante o reinado de Akhenaton (ASSMANN, 1989).

**Bibliografia**

ARNOLD, Dorothea (1996), Aspects of the Royal Female Image During the Amarna Period, in **The Royal Woman of Amarna. Images of Beauty from Ancient Egypt**, New York: The Metropolitan Museum of Art, p. 85-120.

ASSMANN, Jan (1989), State and Religion in the New Kingdom, in W. K. Simpson ed., **Religion and Philosophy in Ancient Egypt**, Yale University, Egyptological Studies 3.

CHAPOT, Gisela (2015), **A Família Real Amarniana e a Construção de Uma Nova Visão de Mundo Durante o Reinado de Akhenaton (1353-1335 a.C.)**, 2 vols., Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

DAVIES, Norman de Garis (1905), **The Rock Tombs of el Amarna vol. II, The Tombs of Panehesy and Meryra II**, Archaeological Survey of Egypt, Fourteenth Memoir, London, Egypt Exploration Fund.

DODSON, Aidan (2004), **The Complete Royal Families of Ancient Egypt**. London, Thames and Hudson.

KEMP, Barry (2012), **The city of Akhenaten and Nefertiti: Amarna and its people**, Cairo, American University in Cairo Press.

MANNICHE, Lise (2010), The Cult Significance of the Sistrum in the Amarna Period, in Alexandra Woods, A. McFarlane, and Susanne Binder eds., **Egyptian Culture and Society. Studies in Honor of Naguib Kanawati**. Supplément aux Annales du Service des Antiquités de l’Égypte Cahier 38, vol. 2, 13-26.

SPENCE, Kate (2007), **Court and Palace in Ancient Egypt: the Amarna Period and the Later Eighteenth Dynasty**, in A Spawforth ed., Court and Court Society in Ancient Monarchies, Cambridge, Cambridge University Press.

SPIESER, Cathie (2010), **Offrandes et Purification à L’époque Amarnienne**, Turnhout, Brepols/Association Égyptologique Reine Élisabeth.

# PROYECTO POLÍTICO THUTMÓSIDA EN LA FRASEOLOGÍA REAL: EL CASO DEL PROTOCOLO DE THUTMOSE III EN LOS OBELISCOS DE KARNAK

Elisa Soledad Neira Cordero

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

**Resumo:** Os obeliscos e o protocolo real da dinastía XVIII eram instrumentos de transferência de ideologia egípcia e de bases do poder político no contexto de um projeto dinástico subjacente. O protocolo e o obelisco de Istambul de Thutmés III mostram uma tendência à solarização nos monumentos e nos seus títulos e epítetos, ferramentas da memória cultural.

**Resumen:** Los obeliscos y la fraseología real de la dinastía XVIII fueron instrumentos de transmisión de ideología egípcia y de asentamiento de bases de poder político en el contexto de un proyecto dinástico subjacente. El protocolo y el obelisco de Estambul de Thutmose III evidencian una tendencia a la solarización en los monumentos y en sus títulos y epítetos, herramientas de la memoria cultural.

## Introducción

El presente trabajo se propone hacer un aporte a la identificación de un proyecto político subjacente en la fraseología real compuesta por el protocolo y los epítetos acompañantes de los thutmósidas. Se eligió como punto de partida para este análisis, que continúa la línea de investigación de dos trabajos precedentes (“Protocolo real y proyecto político subjacente durante la dinastía XVIII”, presentado en la III Semana de la Egiptología en el Museo Nacional de Río de Janeiro y “El gran nombre real, aproximación a su sentido” en las XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, Universidad de Cuyo en Mendoza, junto a la Dra. Ma. Violeta Pereyra), el caso del protocolo de Thutmose III presente en el obelisco de Estambul. Su abordaje estructural y cultural se hará destacando la importancia de dicha construcción en relación al culto solar.

Asimismo, se indagará el uso de la memoria cultural (ASSMANN, 2008) como instrumento de constitución del discurso político y de expresión del proyecto dinástico de la realeza egípcia en la primera mitad de la dinastía XVIII, con enfoque en los títulos que muestran tanto afirmaciones u omisiones de corte ideológico, fusiones o escisiones en relación a una variedad de hechos o períodos históricos.

Los problemas centrales a abordar son dos. El primero consiste en dilucidar la función del protocolo real inserto en el discurso político faraónico, que se sustenta en el uso de los nombres de entronización de cada soberano y de los epítetos que lo acompañan.

En relación a ello se busca distinguir si existe un grado de equilibrio entre los dos aspectos constitutivos de la realeza del gobernante, con el fin de sustentar su dominio. El segundo punto, se vincula a la memoria cultural en tanto instrumento que permite establecer un grado de información del contexto histórico que se habría reflejado intencionalmente en el proyecto político.

### **Consideraciones en torno a la memoria cultural y la construcción del protocolo real**

En el antiguo Egipto, el nombre era considerado un componente inmaterial que expresaba la esencia del individuo en tanto proyección de la vida social y póstuma. De esta manera, el llamado *rn wr* o *nḥbt* (“gran nombre” o “protocolo”) real era elaborado para cada gobernante. Estaba integrado por cinco títulos asociados respectivamente a una serie de nombres cuyo significado no solo fue funcional a la identificación del soberano, sino que también fue un medio de exposición del proyecto político y cultural del mismo en relación a su específico contexto histórico. La morfología clásica se estableció bajo la dinastía XII, lo cual permite entablar una relación con su contemporaneidad debido a que luego superada la segmentación política del territorio que caracterizó al primer Período Intermedio se reinstauró un orden estatal unificado con el establecimiento de la dinastía XI. Cabe aclarar que títulos como Horus o Las Dos Señoras fueron utilizados ya en los comienzos dinásticos.

La investigación parte de la hipótesis de que el protocolo real representaba los dos aspectos de la doble condición esencial de la realeza egipcia, en tanto ser divino y soberano reinante (GUNDLACH, 2009) y cuyo análisis permite caracterizarlos. Un abordaje estructural y cultural de los elementos que lo componen—títulos y nombres- y de los epítetos reales que los acompañaban, indica que el modo de utilización de estos últimos representa especificidades de esas dos facetas inherentes al faraón.

Con respecto a la condición de ser divino del gobernante, se considera que el sustento ideológico de su realeza radica en la sacralidad que expresaban los títulos Horus, Horus de Oro e Hijo de Ra, así como también los epítetos que acompañaban y daban relieve a ese aspecto, como “sagrado de apariciones” o “amado de Ra”. Éstos muestran la condición divina del rey, que reafirma la legitimidad del cargo y su función de re-creación del orden, tarea primordial presente en la teología menfita (FRANKFORT, 1993).

En cuanto al rol de soberano reinante, refiere al aspecto secular del gobernante reflejado en el título “Rey del Alto y Bajo Egipto”. El nombre asociado a éste último se encuentra junto a frases como “el elegido de Ra” mientras que los epítetos que acompañan al título de

Horus fusionan las dos facetas del faraón, por ejemplo mediante su caracterización como “toro poderoso que aparece en Tebas”, ya que se destaca su condición divina pero también remite a la dominación política.

A partir de ello, metodológicamente el protocolo es abordado aquí desde dos esferas identificadas como cultural y política vinculadas en forma dialéctica. Por un lado, el protocolo es considerado un dispositivo cultural que permite el acceso al plano político. Por consiguiente, se toma al gran nombre real como una construcción que responde al contexto cultural en el que está inserto. A su vez, su aspecto cultural también constituye una construcción de base dentro del discurso político que permite evidenciar la representación de un proyecto dinástico distinguible mediante la comparación de títulos y epítetos, e interpretando el sentido de unos y otros en diversos contextos políticos. Los epítetos acompañantes desempeñan una función relevante debido a que permiten inferencias del proyecto dinástico, ‘forman’ la persona del faraón y muestra una configuración histórica específica.

Por su parte, la reiteración de las estructuras en la formulación de diferentes protocolos no solo conforma un discurso de poder sino que también evidencia el hecho histórico coetáneo y su relevancia. El empleo del nombre Thutmose es muestra del uso de la memoria cultural egipcia utilizada como instrumento de práctica y también de discurso político que emplea el nombre del dios Thot con el fin de asentar las bases ideológico-políticas de la dinastía XVIII.

Cuatro faraones apelaron a este nombre en la composición de su protocolo, así como otros cuatro recurrieron al de Amón, considerando que el último de estos – Amenhotep IV- llevó a cabo un cambio que permite justificar la existencia de un proyecto político que se pretendía exhibir a través del gran nombre del rey. Amenhotep IV - Akhenatón- mantuvo una continuidad ideológica subyacente con base en el proceso de solarización centralizándose en el objetivo de retornar a la autocracia del Reino Antiguo.

A comienzos de la dinastía XVIII, la reafirmación de la legitimidad del rey que era entronizado mediante la elección de una serie de nombres se relaciona con la propuesta centralizadora ahmósida en respuesta a la dominación política extranjera en el Segundo Período Intermedio, cuando se desestructuró la configuración del estado dominante en el Reino Medio, y la restauración del orden tebano se representó en los monumentos. Asimismo, la variación de elección entre Thot y Amón para la composición de nombres reales, responde en cierto modo a su contexto histórico particular, en el que se reconoce una estrecha relación con la articulación del clero y el poder tebano. Un ejemplo ya

mencionado fue el de Akhenatón, quien decidió recurrir a Atón para marcar su diferencia con el clero amoniano, cuando dicho sector se había enriquecido y también había incrementado su poder considerablemente en el curso de los primeros reinados de la dinastía gracias a su vinculación con la monarquía, que se hizo más estrecha aún con el reinado de Hatshepsut en cuyos epítetos como “amada de Amón” evidenciaba su predilección ideológica y, por consiguiente, su asociación política.

No es casual que Thutmose III sea nombrado “Thot ha nacido” como Hijo de Ra y no recurra a Amón para conformar su nombre de entronización, sin dejar de lado la intención de identificación entre los thutmósidas, considerando que Thutmose I no era hijo de su predecesor y que Thutmose II y el propio Thutmose III no eran hijos de la gran esposa real. Este último accedió al trono con una corta edad, motivo por el cual Hatshepsut fue su regente. Es probable que su primer protocolo haya sido elaborado por sacerdotes lectores. Sin embargo, una vez solo en el trono insistió en que su fraseología fue dada por Amón-Ra y retomó estructuras protocolares de los thutmósidas, así como también de otros antecesores apelando a la conciencia histórica.

El pasado era central en la cultura egipcia por tres cuestiones principales íntimamente vinculadas: la creación del cosmos, el orden divino del mundo y el rol del soberano (TAIT, 2003: 1-13).

En suma, el protocolo real desde su faceta cultural fue producto de la sociedad en la que se originaba, por lo cual daba cuenta del contexto histórico del faraón referido. En este sentido, la cultura moldeada por la memoria constituye la memoria cultural (ASSMANN, 2008) a la que recurren los reyes para la elaboración de sus proyectos y para dar congruencia a sus respectivos discursos. La memoria cultural, mediante el almacenamiento que la escritura hacía posible, permitía la conexión con el pasado para re-adaptar una visión de conjunto y una construcción (o re-construcción) del sentido acordes a la representación que pretendió proyectar el faraón apelando a la elaboración de su protocolo desde la selección de un bagaje histórico. De esta manera, el protocolo se convirtió en la garantía de legitimidad para los gobernantes del estado, re-creadores del orden, y en un mecanismo de instalación y/o preservación de la ideología y del proyecto dinástico de gobierno.

### **Los obeliscos, espacio y materialidad**

El análisis se focaliza en Thutmose III, quien amplió sus bases de poder mediante la adopción de diversas reformas y virajes políticos: expansión militar que le habría

procurado apoyo en el estamento militar, énfasis en el *kap* -escuela de élite que ayudaría a sostener en el futuro un sistema de solidaridades entre sus miembros-, introducción de nuevos cultos en Tebas que competían con la posición hegemónica de Amón. El aval de una diversidad de cultos tuvo como fin la reducción de poder del clero amoniano que se había incrementado evidenciando una gran influencia política durante el gobierno de Hatshepsut. Las prácticas sociales enunciadas subyacen a la construcción ideológica. Por ello, el protocolo real no solo representa la cultura faraónica sino que se relaciona con el contexto histórico de su elaboración, por ejemplo enfatizando su rol militar mediante epítetos relacionados a la dominación. La imagen de poder se construye mediante este dispositivo cultural así como también con otro tipo de representaciones que se pueden englobar en un campo semiótico: la iconografía y la arquitectura, dentro de la cual se colocan los obeliscos.

El obelisco fue una construcción vinculada al culto de Ra que evidencia un significado histórico, religioso y cultural. A nivel conceptual, la forma del obelisco remite a los rayos solares, irradiando de la cima desde la cual el Sol da vida. Es probable que por ello los piramidiones fueran de oro, material vinculado a la deidad solar. Asimismo, los obeliscos simbolizaban las relaciones público-políticas (DeJAGER: 2011): por un lado retrataban la relación directa entre el rey y Ra, y por otro eran comunicadores de eventos que exaltaban la figura del soberano. Desde esta significación dual pueden vincularse con la memoria cultural siendo materializaciones de la misma que apelaban a una serie selectiva de recuerdos.

Es importante la interpretación del protocolo real de Thutmose III en el Obelisco de Estambul, erigido en Karnak, por su colocación en un lugar considerado centro de poder secular e ideológico que resignificó el espacio y la concepción del mundo en tanto fue punto de referencia de Thutmose. Su ubicación frente al cuarto pílono se asocia con el muro en que se registraron sus anales (ADBEL-KADER: 1991), con los que sus inscripciones se corresponden temáticamente.

En cuanto a la espacialidad, entendida como la construcción del espacio social y material que refleja la estructuración de la sociedad que la produjo, fue fundamental para la configuración del poder y las relaciones que éste implica. Por su medio se involucran significados sociales y culturales reflejados en la materialidad que comunica sentidos, ya sean referentes a jerarquías o funciones, que en el presente caso fueron planteadas desde la fraseología real. La materialidad puede reestructurarse y, en consecuencia, cambiar los

significados de manera que se implante una cosmología e ideología adecuadas para afianzar la dominación cultural buscada.

El espacio también puede constituirse en un mecanismo de memorización que interactúa con la memoria cultural en la medida que la escritura se articula con la arquitectura para comunicar un mensaje.

Heliópolis, en griego la “ciudad del sol”, fue el lugar primordial para la erección de obeliscos. Respondió al nombre egipcio de Jwnw durante las primeras dinastías y ya en el Reino Medio Sesostri I habría iniciado la práctica de erección de obeliscos asociada al culto solar. Desde el comienzo del Reino Nuevo, los obeliscos se ubicaron próximos a los pilonos, con lo cual se reforzó el proceso de solarización del poder, debido a que estas construcciones permitían el paso de la luz del sol asemejando montañas desde las que podía verse el ascenso o descenso del astro.

Thutmose I, quien no era hijo del rey, ordenó erigir dos grandes obeliscos en el templo de Amón-Ra en Karnak para glorificar su persona y honrar a su padre divino. Asimismo, retomó la fraseología de sus predecesores en función de su búsqueda de legitimidad. Hatshepsut, también ordenó la construcción de obeliscos en el templo de Karnak, donde luego Thutmose erigió siete obeliscos allí y dos en Heliópolis. De los cuatro conservados fuera de Egipto, el par más conocido fue levantado originalmente en Heliópolis: el obelisco de Londres y el obelisco de Nueva York. La tradición de evocación de la creación representada por los obeliscos, se había iniciado en el Reino medio y fue continuada por otros faraones en las dinastías siguientes (ADBEL-KADER: 1991).

En sentido público-político y cultural, el obelisco de Estambul de Thutmose III conmemora el cruce del Éufrates en Siria exaltando el poder militar del gobernante. Es probable que de acuerdo a la costumbre haya sido erigido durante un festival, que podría ser un heb sed, considerando que uno de sus epítetos lo caracteriza como “señor de la Fiesta Sed”, además de registrarse una referencia a ello en el propio obelisco. Inicialmente fue emplazado en Karnak, donde Thutmose I y Hatshepsut también habían erigido sus obeliscos.

En la “Estela poética” de Thutmose III, que fue ubicada en Karnak, se engrandece el poder del faraón, no solo desde lo sagrado por ser el elegido de Amón-Ra, sino también por ser fuerte y victorioso, por pisar a los enemigos y recibir su tributo. Todo sucede porque el dios así lo quiere: “hago que los enemigos que se te aproximan se debiliten, ardiendo sus corazones, temblando sus cuerpos”. El faraón, por la acción de Amón-Ra, domina a los asiáticos de Retenu, a los libios, a los nubios, y a todo pueblo que esté en



tierras orientales y occidentales, lo que destaca la totalidad del dominio ejercido. De hecho, enfatiza la grandeza de su poder al especificar que “tus monumentos sobrepasan los de todos los anteriores soberanos. Yo te ordené hacerlos y estoy satisfecho de ellos”, es decir, su grandeza fue decretada por el dios y en consecuencia Thutmose III era un gobernante victorioso.

### **Fraseología real en el obelisco de Estambul**

#### **Los obeliscos de la dinastía XVIII**

Thot fue elegido para la composición del nombre del soberano reinante probablemente porque era una divinidad del panteón vinculado al ordenamiento de la sociedad y a la realeza. De acuerdo al registro iconográfico y escrito era el dios que escribía el nombre del rey en el fruto del árbol ished componente de la legitimación del poder real (COSTA, 2003). Respecto a esta faceta del gobernante, los thutmósidas evidenciaron cierta tendencia a incluir el relato de sus campañas en su protocolo, aunque no por ello se descartó el aspecto divino, dado que las victorias militares implicaban el re-ordenamiento cosmogónico.

La función de re-creación del orden parte de la consideración del cosmos como un mundo organizado por lo cual la instalación del mismo reitera la cosmogonía, es decir, la creación. El faraón “imita” la cosmogonía de los dioses creadores renovando el orden primigenio por ellos establecido. De esta forma, recurre al pasado a nivel cultural, al recuerdo almacenado y valorado, de manera que sea funcional a sus propósitos. Así, la cultura se convierte en la organizadora de la situación contemporánea en función del pasado, donde cada hecho o período puede revelarse como dato histórico que entabla una relación con el protocolo real construido. Ser Horus implicaba re-crear el mito de origen, por ejemplo las victorias, las cuales son reiteradas y destacadas por los epítetos de Thutmose III.

El mito de creación era la continuación del mito cosmogónico y, puesto que el poder re-crear conlleva en este caso una capacidad de control del caos mediante la imposición de fronteras, se interactuaba con el espacio jerarquizado: Egipto como centro del universo y lugar primordial de la creación, y las tierras conquistadas como periferia creada para abastecerlo.

En el caso de Thutmose III no solo la función de re-ordenamiento se expresó en sus epítetos ideológicos y seculares, sino además la necesidad de enfatizar su extirpe divina. Más allá de la relación de dicha fraseología, también se sostiene una vinculación a largo

plazo por medio de la reiteración de nombres en el marco de la dinastía, tal como sucedió con los thutmósidas. La repetición apeló a la memoria cultural en calidad de instrumento de práctica y discurso político para sustentar un proyecto dinástico que buscaba re-crear la autocracia del Reino Antiguo y legitimar a la dinastía en el trono. A mediano plazo, la dinastía XVIII debió reconfigurar el poder luego del Segundo Período Intermedio, tal como se enunció en líneas previas.

### **Los nombres de Thutmose III: entre la tradición y la innovación**

Para interpretar la fraseología real consideramos aquí que recurrió a la memoria cultural como soporte de la cosmovisión egipcia y dar así sustento a un proyecto político que la evocaba y remitía a un tiempo pasado recordado selectivamente, tal como puede reconocerse en los elementos elegidos para su composición.

Thutmose III recurrió al epíteto de  $k3 nh$  –toro poderoso- que data de Narmer, para su nombre de Horus. De esta forma resaltaba su aspecto secular con énfasis en lo militar, así como también su individualidad frente a la elite. El toro que arremete contra un oponente se encuentra en monumentos de la primera dinastía como la paleta de Narmer, por ejemplo. Fue la representación de esa especial capacidad de triunfo del soberano que se convirtió en símbolo iconográfico del poder recreador del orden de la realeza: la muerte ritual del enemigo por el faraón.

La aparición, es decir  $h^c$  (“aparición en gloria”), también fue utilizada como recurso expresivo del poder real para realzarlo en tanto que remitía a la imagen de Ra en su diaria elevación desde el horizonte oriental para dar luz y orden sobre la tierra. Estos dos conceptos –la fuerza del rey y sus apariciones- se convirtieron en elementos constitutivos de la fraseología real que se identifica ya en monumentos correspondientes al Reino Antiguo.

Dentro del protocolo real se distinguen los dos aspectos característicos de la realeza egipcia: el ser divino propio del faraón y el de soberano reinante. El primero se compone por los títulos Horus, Las Dos Señoras, Horus de Oro e Hijo de Ra, que el primer título también condensa en tanto que el rey ejerce el poder mágico y administrativo. Éste último corresponde al título de Rey del Alto y Bajo Egipto, y constituye el *prenomen* del gobernante. Mientras que el ser divino posee elementos ideológicos y religiosos legitimadores desde la esfera cultural, los del soberano reinante remiten al poder secular circunscripto en la esfera política, expresando la dualidad y la unificación del dominio en la figura real.

En lo que respecta al *prenomen* de Thutmose III y sus epítetos, la recurrencia a Ra es un indicador de fin político en relación a su contexto fáctico. La explicitación del poder

real, ya sea en calidad de: “el que permanece”, “el que hace grande” o “el amado de Ra”, puede interpretarse como una expresión de reafirmación frente a un clero amoniano cuyo poder pudo haber sido conflictivo y mayor de lo que se consideraba aceptable para la monarquía. Quizás el objetivo principal de Thutmose III haya sido contrarrestar al clero de Amón, más que realizar conquistas, en tanto que las mismas eran funcionales materialmente a la exaltación de su realeza, pero también buscaban construir un fondo de poder que le permitiera negociar alianzas con los grupos de poder.

Por otra parte, el *nomen* real y sus epítetos evidencian una continuidad ideológico-política que apela a la memoria cultural mediante el uso reiterado de un mismo *nomen* entre faraones con una legitimidad inicialmente dudosa debido a su procedencia familiar: Thutmose I no era hijo de su antecesor y Thutmose II y III no eran hijos de grandes esposas reales. El empleo de Thot en su *nomen* permitió una identificación individual y reflejó la intención de un proyecto dinástico.

Como Hijo de Ra, Thutmose (*dhwtj-ms*), que significaba “Thot ha nacido”, ponía el nombre en relación al orden y, en el caso de Thutmose III, a sus predecesores thutmósidas y su proyecto de recuperación del poder tebano, que también se ve reflejado en el *prenomen* de Thutmose III al recurrir al verbo *mn* para la elaboración de su nombre Menkheper (*mn-ḥpr-r*). La palabra *mn* significa “ser permanente” (FAULKNER: 1976:106) y el nombre completo “La forma de Ra permanece” / “Permanente es la forma de Ra”, que corresponde al título Rey del Alto y Bajo Egipto (*n-sw-bjt*), remite a la dualidad del dominio territorial del soberano y a la unidad de aquél. De esta manera, el tercer thutmósida en su *prenomen* reforzó su proyecto de centralización de poder político.

El obelisco de Estambul conserva la fraseología adoptada por Thutmose III casi en su totalidad. El monumento sufrió la ruptura de su base en alguna de cuyas caras es probable que se encontrara el título de Hijo de Ra, usualmente ubicado al final del protocolo, como sucede en sus otros obeliscos (de Lateran, Nueva York y Londres). En estos últimos el *nomen* del faraón está acompañado por epítetos que aluden a su persona como “gobernante de Maat”, “gobernante de Heliópolis”, “bello de forma” o “buen gobernante”.

En la cara oriental se encuentra el protocolo más completo, el que todos debían ver:

“Horus, ‘Toro poderoso que aparece en Tebas’; Las Dos Señoras, ‘Florecente de realeza como Ra en el cielo’; Horus de Oro, ‘Sagrado de apariciones, poderoso de fuerza’; Rey del Alto y Bajo Egipto, ‘Menkheper’, el elegido de Ra”.

En las otras caras la fraseología es más acotada, pero enfatiza la relación con Ra reflejada en el *prenomen* y en los epítetos. Éstos últimos resaltan características del faraón

que engrandecen su figura al adjudicarle ser ‘imagen de Ra’, ‘nacido de Ra’ y ‘el que hace grande a Ra’. El vínculo con la deidad solar se corresponde con el interés político de disminuir el poder del clero amoniano fortalecido durante la regencia de Hatshepsut. La monarquía se enfocó en la consolidación de su posición en el interior del reino frente a otros grupos de poder, motivo por el cual Thutmose III no solo acentuó su aspecto de soberano reinante y su poder militar, sino que también aplicó una reforma que diversificaba los cultos en Tebas y ponderaba su relación con Ra.






En las caras meridional, occidental y septentrional se destacan las atribuciones militares del gobernante: dominio, conquistas, poder de victoria, de destrucción y de expansión de fronteras. Por ejemplo, en la cara sur el título de Horus posee un epíteto diferente de los registrados en las otras: ‘alto de Corona Blanca’, que enfatiza el dominio y, más adelante registra:

“señor de fuerza, el que subyuga toda la tierra, su frontera se hizo hasta el comienzo de la tierra, de las marismas lejanas hasta Naharina”.






La titulación de Horus corresponde al propio faraón en tanto dios-Horus en la tierra. Se encuentra definida por su nombre de ‘Toro poderoso’, cuyo inicio fue también utilizado por sus antecesores y acompañado con otras frases. Las cualidades de Thutmose III son expresadas en la estructura de los epítetos encabezadas por “amado de Ra” y “que aparece en Maat”. Entre ellos están presentes las facetas de su ser divino y de soberano reinante en tanto que representa el dominio sobre el espacio cubierto por la aparición del sol en un sentido analógico y, a su vez, es a quien Ra ama y quien preserva el orden.

En el siguiente cuadro se encuentra el Gran nombre de Thutmose III. La identificación con el dios del Sol es clara en sus epítetos, por ejemplo en las “apariciones”, mientras que la ausencia de Amón en el protocolo permite inferir una diferenciación con el mismo pese que fue éste quien eligió al gobernante. La estirpe divina de Ra habría sido explicitada por los thutmósidas para dar énfasis al aspecto solar de la realeza, cuyo primer representante fue el propio Ra, y en particular lo hizo Thutmose III.

Cuadro 1. Gran nombre de Thutmose III (SETHE: 1906: 214-215).

 ḥr	 nbty	 ḥr nbw	 n-sw-bjt	 s3 r'
<b>Horus</b> ‘Toro poderoso que aparece en Tebas’	<b>Dos Señoras</b> ‘Florecente de realeza como Ra en el cielo’	<b>Horus de Oro</b> ‘Sagrado de apariciones, poderoso de fuerza’	<b>Rey del Alto y Bajo Egipto</b> ‘Menkheperra’	<b>Hijo de Ra</b> ‘Thut-mose’

Cuadro 2. Representación de presencia/ausencia de títulos de Thutmose III en el obelisco de Estambul.













	 ḥr	 nbty	 ḥr nbw	 n-sw-bjt	 s3 r'
	<b>Horus</b>	<b>Dos Señoras</b>	<b>Horus de Oro</b>	<b>Rey del Alto y Bajo Egipto</b>	<b>Hijo de Ra</b>
<b>Cara O</b>	X	X	X	X	∅
<b>Cara N</b>	X	X	∅	X	∅
<b>Cara E</b>	X	∅	∅	X	∅
<b>Cara S</b>	X	∅	X	X	∅

El título de Horus exhibe la individualidad del faraón, su legitimidad como heredero y su rol preservador del orden. La importancia de estas cualidades se distingue en la cara oeste del obelisco. En tanto Horus, Thutmose III, ante todo, es un ‘toro poderoso’ como gobernante. Las titulaturas de las Dos Señoras, Horus de Oro y Rey del Alto y Bajo Egipto están presentes en el monumento aunque no en todas las caras. En los lados norte, este y sur del obelisco hay fragmentos rotos próximos a la base del obelisco donde suele ubicarse Hijo de Ra seguido de epítetos y frases estructuradas. Aunque en el lado norte se confirma la ausencia del título, no se puede confirmar con certeza que en alguna de las caras restantes no haya estado presente sino al contrario debido a la condición implícita como hijo del dios y legítimo heredero. Dicho título y sus epítetos acompañantes aparecen en los obeliscos de Lateran, Nueva York y Londres del faraón.

A continuación, en los cuadros 3 y 4, se presenta a modo de síntesis de las variantes registradas en el obelisco de Estambul de Thutmose III, teniendo en consideración los dos

aspectos de la realeza egipcia: el asociado a la naturaleza divina del soberano y el terrenal vinculado a su función de rey reinante.



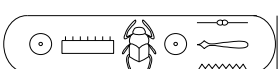
Cuadro 3. Representación de variantes registradas en los nombres y epítetos de Thutmose III correspondientes a su aspecto divino en el obelisco de Estambul.

Título	Lado O	Lado N	Lado E	Lado S
 Hr	 k3 nḥt ḥ'j m w3st	 ḥḏt k33 mry r'	 k3 nḥt mry r'	 k' nḥt ḥ'j m m3't
<b>Horus</b>	Toro poderoso que aparece en Tebas	Alto de Corona Blanca, amado de Ra	Toro poderoso, amado de Ra	Toro poderoso que aparece en Maat
 nbtj	 w3ḥt nsyt m' r' m pt	  sh'j m3't mry t3wy mn-ḥpr-r' tjt r'	∅	∅
<b>Las Dos Señoras</b>	Florecente de realeza como Ra en el cielo	El que hace aparecer Maat, amado de las Dos Tierras, Menkheperra, imagen de Ra	∅	∅
 Hr nbw	 ḏsr ḥ'w shm pḥty	∅	∅	 mn-ḥpr-r' jr n r'
<b>Horus de Oro</b>	Sagrado de apariciones, poderoso de fuerza	∅	∅	Menkheperra, nacido de Ra

Thutmose III en calidad de Horus es ‘amado de Ra’, lo cual evidencia el estrecho vínculo con la deidad y, aún más importante, la legitimidad otorgada. Asimismo, tiene la facultad de “aparecer”, empleada en los epítetos, como el disco solar. La estirpe divina heredada de Ra en el faraón se refleja por ser ‘florecente de realeza como Ra en el cielo’ así como también por ser su “imagen”, tal como se presenta en el lado norte, en

correspondencia con el título de las Dos Señoras. El aspecto divino del gobernante se completa con el título Horus de Oro en el cual aparece el *prenomén* seguido del epíteto ‘nacido de Ra’ que confirma el origen sagrado (y legítimo) de Thutmose III.

Cuadro 4. Variantes registradas en los nombres y epítetos de Thutmose III correspondientes a su aspecto terrenal en el obelisco de Estambul.

Título	Lado O	Lado N	Lado E	Lado S
 <b>n-sw-bjt</b>	 mn-hpr-r' stp n r'	∅	 mn-hpr-r' s'3 n r'	∅
<b>Rey del Alto y Bajo Egipto</b>	Menkheperra, elegido de Ra	∅	Menkheperra, el que hace grande a Ra	∅

En cuanto a su aspecto secular, Thutmose no solo reafirma ser ‘el elegido de Ra’ sino que asegura engrandecer a dicho dios con sus acciones. De esta manera complementa sus cualidades divinas como gobernante y legitima su procedimiento político, que, a raíz de los epítetos, evidencia su eficacia en la preservación del orden.

### Conclusiones alcanzadas

En líneas generales, bajo la dinastía XVIII se infiere una re-constitución del plan político como respuesta a la necesidad de re-creación del orden luego del Segundo Período Intermedio. Los thutmósidas, en especial Thutmose III, recuperaron epítetos que evocaban la autocracia del Reino Antiguo. El protocolo de Thutmose III como también el de sus predecesores representa la concepción de la realeza y las atribuciones del faraón destacando su cualidad beligerante por medio de los epítetos (Leprohon, 2010), además de una necesidad de legitimidad y una puesta en escena de un proyecto político cuyo discurso tiene correlato histórico e inter-relación con la fraseología real.

Las titulaturas y los epítetos asociados permitieron resignificar la imagen de poder faraónico. El *nomen* correspondiente a Hijo de Ra, en este caso “Thot ha nacido” reiterado en la sucesión de reyes thutmósidas (I, II y III) evidenció un fundamento de legitimidad (para quienes no eran los herederos directos al trono por medio de un vínculo con Thot) adicional a su carácter de Hijo de Ra.

El *prenomen* correspondiente al protocolo de Thutmose III reafirmó la estabilidad del dominio del faraón, su rol administrativo y las expectativas de su gestión en el marco de un proyecto dinástico. El aspecto ideológico-cultural del ser divino y el aspecto secular del soberano reinante mantuvieron una relación dialéctica que permitió la continuidad y afianzamiento de los gobernantes en la construcción del imperio.

En función a ello, la memoria cultural permitió la transmisión de un bagaje selectivo del pasado que sirvió como soporte ideológico para el proyecto político de Thutmose III, cuyo *prenomen* significa “la forma de Ra permanece / Permanente de forma es Ra”. El nombre compuesto para el Rey del Alto y Bajo Egipto no solo reitera y asienta su lazo con la deidad y por consiguiente su estirpe solar, sino que, además, dicho sustento sagrado “permanece” dando cuenta de su existencia en los anteriores thutmósidas y sustentando su legitimidad y proyecto dinástico, orientado a consolidar el poder real.

En el obelisco de Estambul, como en otros, Thutmose exaltó su estirpe divina como el ‘nacido de Ra’ y ‘floreciente de realeza’ -proveniente del dios Sol- para legitimar y ensalzar su persona, destacando ser ‘el elegido de Ra’ desde su aspecto secular para ocupar el rol de gobernante, preservador del orden.

### **Bibliografía**

- ASSMANN, Jan (2008) **Religión y memoria cultural. Diez estudios**. Libros de la Araucaria, Buenos Aires, Lilmod.
- BAINES, John (1995), “Origins of Egyptian Kingship”, en O’Connor, D. y Silberman, D.P., **Ancient Egyptian Kingship**. Leiden – New York – Köln, E.J. Brill, p. 95-156.
- COSTA, Salvador (2003), El árbol Ished en la iconografía real: tres escenas de Ramsés IV legitimando su ascenso al trono, **Aula Orientalis**, 21, 2003, p. 193-204.
- CRUZ-URIBE, Eugene (1994), A Model for the Political Structure of Ancient Egypt, en **For his Ka. Essays Offered in Memory of Klaus Baer, Studies in Ancient Oriental Civilization**, 55, 1994, p. 49-53.
- DeJAGER, Michael (2011), **The Obelisk: Ancient Politics & Religion**.
- FAULKNER, Raymond O. (1976), **A Concise Dictionary of Middle Egyptian**. Oxford: Oxford University Press.
- FRANKFORT, Henri (1993 [1951]), **Reyes y dioses**, Madrid, Alianza.
- GARDINER, Alan (1954<sup>2</sup> [1947]), **The Theory of Proper Names. A Controversial Essay**, London, Oxford University Press.



- GUNDLACH, Rudolf (2009), Horus in the Palace, en Gundlach, Rolf; Taylor, John, H. (ed.), **4<sup>th</sup> Symposium on Egyptian Royal Ideology. Egyptian Royal Residences. London. June 1<sup>st</sup> – 5<sup>th</sup> 2004**, Wiesbaden, Harrassowitz, p. 45-67.
- KEMP, Barry (1992 [1989]), **El antiguo Egipto. Anatomía de una civilización**, Barcelona, Crítica.
- LEPROHON, Ronald J. (2010), The Royal Titulary in the 18<sup>th</sup> Dynasty. Change and Continuity, **Journal of Egyptian History**, 3, 2010, 7-45.
- PEREYRA, M. Violeta (1991), La realeza egipcia: los fundamentos del poder en el Período Arcaico, **Anexos de la Revista de Estudios de Egiptología. Colección Estudios 1**, Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.
- ROSENVASSER, Abraham. (1976), Introducción a la literatura egipcia. Las formas literarias (con un Apéndice), **Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental**, 3, 1976, p. 7-105.
- SERRANO DELGADO, J.M. (1993), Estela poética de Tutmosis III, **Textos para la historia antigua de Egipto**, Editorial Cátedra, p. 155-158.
- SETHE, Kurt (1906) **Urkunden der 18. Dynastie, III-IV**, Leipzig, J.C.Hinrichs'sche.
- SPIESER, Cathie (2010), Cartouche, en Elizabeth Froom, Willeke Wendrich (eds.), **UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles**. <http://escholarship.org/uc/item/3g726122>
- TAIT, John (ed.) (2003), Introduction ... Since the Gods Time, **Never Had the Like Occurred': Egypt's view of its past**. London, UCL Press, p. 1-13.

# A BASE NACIONAL CURRICULAR COMUM (BNCC) E OS DESCAMINHOS DO ENSINO DA ANTIGUIDADE EGÍPCIA NO BRASIL

Fábio Frizzo

UNESA/UCAM/NIEP-Marx-PréK-UFF

**RESUMO:** O artigo visa discutir a inserção do ensino de história do Egito faraônico na estrutura da educação brasileira nos níveis do ensino médio e fundamental à luz da primeira versão do documento que propõe a reforma nos currículos escolares do país. Neste sentido, analisar-se-á o primeiro projeto de Base Nacional Curricular Comum (BNCC) que praticamente excluiu o ensino da história e da cultura da civilização egípcia antiga. Por fim, buscar-se-á apontar a importância e atualidade do ensino de Egito Antigo no Brasil.

**ABSTRACT:** This paper aims to discuss the role of the Ancient Egypt in the Brazilian curricular structure for the school education. In September 2015, the Brazilian Ministry of Education proposed a new curricular structure which eliminates the teaching of ancient Egyptian history and culture. We shall demonstrate the deficiencies of this new curricular structure and point to the importance of Ancient Egyptian culture to reach the fundamental goals of the Brazilian school education.

## O que é a Base Nacional Curricular Comum?

A primeira versão do projeto de Base Nacional Curricular Comum (BNCC) foi apresentada pelo Ministério da Educação no dia 15 de Setembro de 2015, visando a discussão nas diferentes esferas da sociedade para garantir, inicialmente até o fim do ano, a aprovação das reformas necessárias ao Ensino Básico (Fundamental e Médio) do país. Ou seja, a proposta é afetar a educação dos jovens entre 10 e 17 anos em todo território nacional.

O documento visa unificar o ensino no Brasil, garantindo um conteúdo único a ser aplicado em todas as escolas, independente de suas localidades e especificidades. Tal conteúdo responderia por 60% da carga horária total de cada ano do Ensino Fundamental e Médio, restringindo a liberdade dos profissionais das diferentes instituições educacionais à decisão sobre apenas 40% do tempo para dar conta daquilo que não aparece prescrito na BNCC. Estes 40% restantes seriam dedicados, em especial, às questões relativas às especificidades locais de cada uma das escolas, guardando-se as diferenças entre regiões do país, além de peculiaridades relativas a características sociais como, por exemplo, a existência de escolas rurais, escolas quilombolas etc.

A existência de uma base nacional comum para os currículos escolares brasileiros foi prevista na Constituição de 1988, em seu artigo 210, que aponta a necessidade de estabelecer os conteúdos mínimos para uma formação básica comum, pautada na garantia do respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais (BRASIL, 2012: 122).

Oito anos após a promulgação da Constituição, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira (LDB, Lei 9.394/1996) instituiu, em seu artigo 26, a necessidade de uma “Base Nacional Comum”, a ser complementada em cada sistema de ensino para garantir a pluralidade das características regionais e locais das distintas sociedades, culturas e economias do país (BRASIL, 2016: 12).

Ainda que tenha tido a necessidade apontada em 1988 e sua existência prevista em 1996, o Plano Nacional de Educação (PNE) aprovado no ano de 2014 para indicar as metas da educação brasileira no decênio 2014-2014, ainda aponta a base como algo a ser realizado no contexto de uma estratégia para universalização do Ensino Fundamental e Médio no país (BRASIL, 2014: 51-53). Segundo este documento, a Base Nacional Curricular Comum deveria ser fruto de um pacto entre a federação, os estados e municípios.

O mesmo PNE 2014-2024 liga o ensino universitário aos conteúdos do Ensino Básico, determinados pela BNCC. Em sua 15ª Meta, o PNE proclama a necessidade de reformas nos cursos de licenciatura feitas em articulação com a Base Nacional Curricular Comum (BRASIL, 2014: 79). Desta forma, a exclusão da história do Antigo Egito dos currículos do Ensino Fundamental e Médio levaria, conseqüentemente, a diminuição desta área no ensino e pesquisas em nível universitário, uma vez que as licenciaturas em História são a principal área na qual são feitas discussões acerca desta civilização no país.

### **Como foi elaborada a Base Nacional Curricular Comum?**

Embora toda a documentação prévia que indicava a necessidade de uma Base Nacional Curricular Comum mencione a necessidade e um amplo diálogo para sua elaboração, a primeira versão apresentada foi construída de maneira pouco democrática.

O primeiro passo foi dado no I Seminário Interinstitucional Para Elaboração da BNC, realizado entre os dias 17 e 19 de Junho de 2015, durante o qual foi promulgada a portaria N. 592, que instituiu uma comissão de especialistas responsáveis pela construção da primeira versão. Apenas três meses depois, como mencionado, foi lançado o texto proposto para a Base Nacional Curricular Comum, visando a consulta popular. Para isto, foi montado um site ([www.basenacionalcomum.mec.gov.br](http://www.basenacionalcomum.mec.gov.br)) destinado a recolher as impressões da população acerca do documento, no qual qualquer cidadão poderia se cadastrar e opinar. O prazo dado para a consulta popular foi de três meses e deveria se encerrar em 15 de Dezembro de 2015 com o fim de que o documento final pudesse ser entregue para a Confederação Nacional de Educação em Fevereiro de 2016.

Os profissionais indicados para compor a comissão de especialistas foram indicados por basicamente três conjuntos de instituições: 1) o Conselho Nacional de Secretários de Educação (CONSED); 2) a União dos Dirigentes Municipais de Educação (UNDINE); 3) as universidades. Especificamente no que diz respeito ao componente curricular da disciplina de História, onde se mantém a maioria das discussões acerca da civilização do Antigo Egito, foram 13 profissionais indicados para os trabalhos de construção do currículo comum.

Indicados pelo CONSED, estiveram trabalhando na primeira versão: 1) a Profa. Tatiana Garíglia Xavier, licenciada em História pela Universidade Federal de Minas Gerais em 2009 e analista da Secretaria de Educação do Estado de Minas Gerais; 2) Marinelma Costa Meireles, professora da Secretaria de Educação do Maranhão e doutoranda na Universidade Federal do Pará, com pesquisa sobre escravidão no Maranhão do século XVIII; 3) Leila Soares de Souza Perussolo, vice-presidente do CONSED de Roraima e doutora em educação pela Universidad Autónoma de Assunción; 4) Reginaldo Gomes da Silva, professor da Faculdade de Macapá (FAMA) e mestre pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, com pesquisa sobre o povo indígena do Oiapoque na virada do século XX para o XXI; 5) Antônio Daniel M. Ribeiro, professor da secretaria de educação de Alagoas e mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Alagoas, com pesquisa sobre as representações de divindades afro-brasileiras na sociedade atual.

A UNDINE enviou os seguintes profissionais: 1) Maria da Guia de O. Medeiros, supervisora educacional do Ensino Fundamental da Secretaria de Educação do Rio Grande do Norte, graduada em História e especialista em Educação Ambiental e Geografia do Semiárido; 2) Rilma Suely de Souza Melo, professora da Universidade Aberta Vida (UNAVIDA) em João Pessoa, graduada em História e mestre em Sociologia, com pesquisa sobre indíodescendentes.

Vindos de diferentes universidades do território nacional, trabalharam os seguintes professores e professoras: 1) Marcos Antônio da Silva, professor titular de Metodologia da História na Universidade de São Paulo e doutor em História do Brasil pela mesma universidade; 2) Margarida Maria Dias de Oliveira, professora da Universidade Federal do Rio Grande do Norte e doutora pela Universidade Federal de Pernambuco, com tese sobre a formação do profissional em História; 3) Giovani José da Silva, professor da Universidade Federal do Amapá, doutor pela Universidade Federal de Goiás, com tese sobre os indígenas na fronteira entre Brasil e Bolívia no século XX; 4) Itamar Freitas, professor da Universidade Nacional de Brasília, doutor pela Universidade Federal do Rio

Grande do Sul, com tese sobre os manuais de ensino de história da transição do século XIX para o XX; 5) Leandro Mendes Rocha, professor na Universidade Federal de Goiás, doutor por Sorbonne, com tese sobre a política indigenista no Brasil do Século XX; 6) Mauro César Coelho, professor da Universidade Federal do Pará, doutor pela Universidade de São Paulo, com tese sobre o Diretório dos Índios na América Portuguesa do século XVIII e atual pesquisador de Ensino de História.

De sorte que a multiplicidade de diferenças regionais e locais do território brasileiro foi representada por profissionais distribuídos da seguinte maneira: cinco da região norte, quatro do Nordeste, dois do Centro-Oeste e dois do Sudeste, mas sem nenhum indicado da região Sul. No que se refere às inúmeras especialidades possíveis dentro do campo da pesquisa histórica a serem representadas em um currículo mínimo, os e as profissionais escolhidos para elaborar a primeira versão da BNCC dividiram-se em: cinco especialistas em povos indígenas brasileiros, três especialistas em Ensino de História, dois especialistas em história Afro-Brasileira e um especialista em Metodologia da História. O que significa que não houve nenhum representante da grande área de História Antiga e Medieval, por exemplo. O que ajuda a explicar o tratamento menor que as civilizações da Antiguidade, incluindo-se a egípcia, receberam no documento.

### **Qual o conteúdo da primeira versão da Base Nacional Curricular Comum?**

O artigo 1º da LDB define a educação como um conjunto de processos formativos desenvolvidos nos diferentes âmbitos da sociedade, embora a legislação regule especialmente o ensino escolar. Já o artigo 22º, dedicado à Educação Básica afirma que a mesma tem por finalidade garantir o necessário para que o indivíduo exerça sua cidadania (BRASIL, 2016: 8-11). Neste sentido, a BNCC aponta como seus princípios gerais elementos necessários à formação cidadã. Entre eles, apresentam o **combate à discriminação**; o estímulo ao debate de ideias; o aprendizado para se informar; a **localização da família e da comunidade na nação e dentro da história**; o desenvolvimento de **critérios estéticos e éticos**; a **problematização do sentido da vida humana e a compreensão da justiça, da equidade e da democracia** como resultados de um desenvolvimento contínuo da humanidade.

No caso específico da grande área de Ciências Humanas, aponta-se como objetivos a localização da família e da comunidade no tempo-espaço, a **exploração das distintas temporalidades**, alteridades e diversidades, além do estímulo à crítica documental. O componente curricular de História indica que estes objetivos devem ser buscados a partir

de uma ênfase na trajetória do Brasil, sem que isto signifique a exclusividade destas experiências e, portanto, se a exclusão das histórias africanas, americanas, asiáticas e europeias (BRASIL, 2015: 242). A justificativa dessa ênfase é feita da seguinte maneira:

A opção pela ênfase na História do Brasil sustenta-se em quatro fundamentos. Em primeiro lugar, por oferecer um saber significativo para crianças, jovens e adultos, pois **conhecer a trajetória histórica brasileira é conhecer a própria trajetória**. Em segundo lugar, o reconhecimento de que **o saber histórico deve fomentar a curiosidade científica e a familiarização com outras formas de raciocínio**, a partir do acesso a processos e a problemas relacionados à constituição e à conformação do Brasil, como país e como nação. Em terceiro lugar, o reconhecimento de que **tal opção faculta o acesso às fontes, aos documentos, aos monumentos e ao conhecimento historiográfico**. Por fim, a consideração de que a História do Brasil deve ser compreendida a partir de perspectivas locais, regionais, nacional e global e para a construção e para a manutenção de uma sociedade democrática (BRASIL, 2015: 243).

Não há motivos para acreditar que os três fundamentos iniciais citados (destacados por na citação) sejam elementarmente fortalecidos pela ênfase em História do Brasil. Ainda que tal ênfase seja importante – uma vez que a História tem seu papel na construção da nação desde seu início como disciplina acadêmica – e garantida por lei, há inúmeros elementos a serem apontados no sentido da desconstrução da história nacional para formação da cidadania.

Inicialmente, deve-se criticar a perspectiva de que conhecer a trajetória brasileira é algo automaticamente ligado ao conhecimento da própria trajetória de todos os e as estudantes. Raízes mais profundas das identidades sociais podem ser encontradas em processos históricos muito mais amplos. Ademais, a excessiva concentração no Brasil acaba dificultando a concretização de outros objetivos, como o conhecimento de outras formas de raciocínio – por vezes muito distintas das presentes. Por fim, o argumento de acesso a fontes, documentos e monumentos é ridículo. Num mundo com a fluidez de informação como o nosso, o acesso a fontes primárias de todo tipo e das mais diferentes experiências histórico-sociais é bastante amplo.

A área de História Antiga e, em especial para nossa reflexão, o Ensino de Egito Antigo podem perfeitamente servir para atender aos três objetivos acima discutidos. Diria, indo além, que tais experiências seriam fundamentais para a reflexão sobre alteridade do raciocínio e mesmo para a identificação de raízes identitárias bastante mais antigas que a própria história do Brasil nos últimos cinco ou seis séculos.

### **Como ficou o ensino de História Antiga e de Antiguidade Egípcia e Núbia na BNCC?**

Há apenas quatro referências à História Antiga em todo o conteúdo do componente curricular de História na BNCC. Diferentemente do currículo nacional atual, no qual diferentes civilizações da História Antiga são ensinadas durante o decorrer do 6º ano do Ensino Fundamental, a ênfase em Brasil na proposta curricular apresentada em 2015 gera um colapso dos conteúdos referentes à Antiguidade.

As menções à História Antiga aparecem majoritariamente no currículo do mesmo 6º ano. A primeira aparição se dá no contexto da apresentação e crítica do modelo cronológico quadripartite francês da história mundial (Antiga, Medieval, Moderna e Contemporânea). A segunda aparição é posta entre seis outros componentes do tema “categorias, noções e conceitos” da seguinte maneira: “*identificar e discutir características, pessoas, instituições, ideias e acontecimentos relativos a cada um desses períodos históricos: Idade Antiga, Idade Média, Idade Moderna e Contemporânea*” (BRASIL, 2015: 251).

Ou seja, um entre muitos conteúdos na discussão sobre o que é História é a discussão da periodização, que é fundamental e rege diversos debates sobre a Antiguidade. Porém, na hora de explicar isto, caberia ao profissional na sala de aula discutir as características de pessoas, instituições e acontecimentos em cada um dos períodos. Em outras palavras, um curso inteiro de toda a história mundial em apenas poucas aulas.

O Egito faraônico é mencionado uma única vez, ainda nos conteúdos do 6º ano, quando se propõe a discussão dos diferentes calendários para desnaturalizar o calendário cristão adotado hoje em boa parte do mundo. Neste contexto, aparece a sugestão de apresentar o calendário egípcio e dos diferentes povos indígenas brasileiros, por exemplo.

A última menção a conteúdos de História Antiga é feita no currículo proposto para o 3º ano do Ensino Médio, durante a reflexão proposta acerca do patrimônio material e imaterial dos diferentes povos. Aí são mencionados povos como os mesopotâmicos, fenícios, gregos e romanos. O caso do Egito, embora contenha em suas heranças alguns dos mais importantes patrimônios culturais da humanidade, é completamente ignorado.

Cabe ressaltar, ainda, que a proposta de currículo para o 8º ano do Ensino Fundamental inclui discussões acerca das distintas culturas e civilizações africanas. Todavia, ainda aí se percebe a manifestação da ênfase excessiva que o currículo dá à História do Brasil, já que a África aparece apenas no contexto pré-investida portuguesa no Atlântico, no início da Idade Moderna.

**Conclusão: Quais são os verdadeiros resultados da primeira proposta de BNCC e quais são as possibilidades do ensino de História e cultura do Egito Faraônico?**

A primeira pergunta a ser feita é: a proposta de BNCC com a ênfase dada na História do Brasil rompe realmente com o eurocentrismo? A única resposta possível a isto é que, independente do esforço feito, não há um rompimento com esta matriz eurocêntrica. Embora diversas críticas sejam feitas à forma como a história é periodizada e entendida, a lógica do eurocentrismo permanece manifesta na centralidade gravitacional do Brasil nesta proposta de currículo. Um exemplo claro disto é que a História da África só passa a ser realmente relevante no currículo a partir do momento imediatamente anterior aos seus contatos com a Europa Moderna.

A força gravitacional que a história do Brasil exerce sobre os demais conteúdos acaba comprometendo diversos dos objetivos do ensino. Como criar uma verdadeira alteridade sem que os estudantes não sejam apresentados com rigor a nenhuma sociedade pré-capitalista ou pré-moderna? Como compreender realmente as distintas temporalidades concentrando-se majoritariamente nos últimos séculos dos milênios da trajetória humana? Como dar protagonismo aos povos africanos quando se abandona, entre outras experiências relevantes, aquela que talvez tenha sido a mais reconhecida civilização africana da história mundial, o Egito faraônico?

Como facultar aos e às estudantes o acesso documentos, monumentos e conhecimentos historiográficos sem mencionar o que houve de construção dentro de enorme maioria do período humano no planeta? A história brasileira não é a única história dos sujeitos que nasceram, vivem e têm sua identidade marcada pela cultura desta nação. Não é aceitável privar todos e todas da possibilidade de se identificar com as conquistas dos milênios de experiências humanas interessantíssimas guardadas na História Antiga como um todo e na do Egito.

A história e a cultura do Nilo antigo é um campo fértil para um sem número de discussões fundamentais à formação do ser humano e do cidadão ou cidadã brasileiros. Em primeiro lugar, por conta de sua trajetória cronológica. Há poucas formas mais eficazes de



relativizar a duração da sociedade capitalista moderna do que a comparando com as estruturas milenares da teocracia faraônica. Além disto, durante boa parte destes milênios, a África e parte da Ásia foram o centro mais dinâmico da história humana e isto é um tema fundamental para demonstrar uma crítica verdadeira ao eurocentrismo, já que durante a maior parte da trajetória humana, a Europa não passou de uma periferia no que diz respeito ao desenvolvimento social da nossa espécie.

A construção de diversidades e as alteridades necessárias ao seu estabelecimento só podem ser corretamente apresentadas com o devido cuidado para construir um conhecimento que mostre elementos que, ainda que guardem o gérmen da humanidade, mostrem-se radicalmente diferentes das experiências centradas na história território sul-americano (ou qualquer outro!).

A multiplicidade de experiências deve ser especialmente ensinada no que diz respeito à história do continente africano e nisto o conhecimento sobre o Egito faraônico é elementar. A crítica ao racismo estrutural da sociedade brasileira tem que passar pela demonstração de que a África não é um conjunto homogêneo, além, é claro, da demonstração de que povos africanos estiveram, durante milênios, entre os mais admiráveis e poderosos do mundo.

A herança africana como um todo é patrimônio de todos nós, seus descendentes espalhados pelo mundo. Assim é que deve ser vista e utilizada na construção de identidades. Nesta discussão sobre patrimônio, material e imaterial, e suas apropriações poucas civilizações tem um *corpus* tão rico quanto o Egito Antigo.

A história e cultura faraônicas devem ser um elemento muito importante nos currículos que desejarem discutir as diferentes materialidades das heranças humanas e o projeto de Base Nacional Curricular Comum nega isto. Devemos resistir!!!

#### **BIBLIOGRAFIA**

BRASIL (2014), **Plano de Metas da Educação Brasileira (2014-2024)**, Brasília, Ministério da Educação e Cultura.

BRASIL (2015), **Base Nacional Curricular Comum**, Brasília, Ministério da Educação e Cultura.

BRASIL (2016), **Lei de Diretrizes e Bases da Educação (Atualizada em 2016)**, Brasília, Ministério da Educação e Cultura.

# UNE DISCUSSION À PROPOS DE LA DÉCOUVERTE DES CHAOUABTIS ROYAUX DU NOUVEL EMPIRE

Cintia A. Gama-Rolland

Laboratório Seshat – Museu Nacional, EPHE, FMU

**Resumo:** Nesse artigo, teremos como objetivo tratar das raras informações existentes sobre a descoberta de shabtis reais do Novo Império; os quais estão, atualmente, espalhados em diversos museus e coleções particulares. Abordaremos questões tais como locais de depósito, deslocamento, reutilização, existência ou não de shabtis extra-sepulcrais dentro da necrópole e ainda a posição desses nas tumbas e seus receptáculos, para que possamos tentar reconstituir, na medida do possível o contexto arqueológico de depósito dessas estatuetas.

**Résumé:** Cette article a pour but de traiter des rares informations existantes qui concernent la découverte des chaouabtis royaux du Nouvel Empire ; ceux-ci sont actuellement éparpillés dans divers musées et collections privées partout dans le monde. Nous traiterons de questions telles que celles du lieu de dépôt, du déplacement des objets, de leur réutilisation, de l'existence ou non de chaouabtis extra-sépulcraux dans les nécropoles ou encore de la position de ceux-ci dans les tombes et receptacles, afin de reconstituer, dans la mesure du possible, le contexte archéologique de dépôt de ces statuettes.

Les découvertes de chaouabtis *in situ* sont assez rares; à maintes reprises la position de l'objet dans la tombe n'est pas précisée par les fouilleurs ; d'autre part, l'endroit où ces figurines ont été trouvées, s'il est enregistré, n'est pas forcément le lieu de dépôt originel, car les chaouabtis ont pu être déplacés à l'intérieur de la tombe ou d'une tombe à l'autre soit lors des pillages, soit lors du transfert des momies royales vers les cachettes.

Les données les plus importantes pour le Nouvel Empire sur les chaouabtis découverts *in situ* proviennent de la nécropole de Soleb, où les figurines étaient placées dans le sarcophage près de la poitrine ou des pieds de la momie (SCHIFF-GIORGINI: 1962, 165-166). À Deir el-Médineh, dans la tombe de l'architecte Kha (TT8) les chaouabtis avaient été disposés sur la chaise du défunt, l'un debout contre le dos de la chaise et l'autre devant dans un sarcophage miniature.

Depuis le Moyen Empire, l'usage des sarcophages miniatures pour les chaouabtis était courant, de sorte que les chaouabtis privés et royaux en possèdent, tels ceux d'Amenhotep II et Thoutmosis IV. Les boîtes à chaouabtis reprenant la forme d'un sanctuaire de la Haute Égypte (*iteret*) constituent une alternative à ces petits cercueils, elles ont notamment été utilisées pour contenir les chaouabtis de Toutânkhamon. Ces figurines peuvent aussi être trouvées sans aucun contenant, comme celles de Séthy I<sup>er</sup>, éparpillées dans la tombe.

En ce qui concerne les chaouabtis royaux, ils proviennent, à l'exception de ceux associés à un contexte extra-sépulcral, de la Vallée des Rois. Pour tous les rois, d'ailleurs, les tombes sont bien connues, sauf pour Ahmosis dont la tombe n'a pas encore été découverte (DODSON: 2010, p. 26-29). Dans cette partie nous ne traiterons que des chaouabtis trouvés dans les tombes et dans la partie suivante de ceux provenant des sites extra-sépulcraux.

Cependant, le contexte de trouvaille de ces figurines est toujours très perturbé et il est difficile d'avoir une certitude sur leurs emplacements et leurs dispositions d'origine au sein des tombes royales. Nous ne pouvons même pas affirmer que chaque chaouabti provienne de la tombe du roi qui le possédait, car, on le verra par la suite, certains chaouabtis peuvent avoir été trouvés dans des tombes d'autres rois.

Parmi ces désordres du contexte archéologique, N. Reeves démontre l'existence de deux moments distincts de pillage de la Vallée des Rois, l'un durant la période amarnienne et l'autre à la fin de la XX<sup>e</sup> dynastie. Le premier est constitué par des vols à petite échelle qui ont amené à des travaux de restauration des tombes touchées et le deuxième concerne les dernières années de la XX<sup>e</sup> dynastie, avec des vols organisés et massifs qui ont abouti à ce que les momies soient transférées pour être épargnées (REEVES : 1990, 273).

Comme cela a été très clairement présenté par J. Taylor, les sépultures royales de la Vallée des Rois ont subi de grandes transformations et pillages au cours de la Troisième Période intermédiaire (TAYLOR : 1992, 186-206). D'ailleurs, il a montré que l'équipement funéraire de peu de valeur, comme les chaouabtis, était simplement abandonné dans les tombes lors des pillages, du transport des momies vers des cachettes ou lors de la réoccupation par des particuliers (TAYLOR : 1992, 189-190). Cela confirme le fait que ces figurines proviennent de tombes complètement perturbées, pour lesquelles, peu d'informations sont disponibles sur la place des chaouabtis et leurs déplacements.

Ainsi, nous ne ferons qu'un traitement rapide des lieux des trouvailles, car nous n'avons pu observer aucune cohérence ni même élaborer d'hypothèse concernant l'emplacement des chaouabtis royaux dans les tombes royales ; en grande partie à cause du manque d'information sur le contexte de trouvaille

Les deux chaouabtis d'Hatchepsout proviennent de la nécropole thébaine, très probablement de sa tombe KV 20, au moins pour le chaouabti de La Haye, Museo Meermanno Westreenianuk 79/130 qui a appartenu au Baron van Westreenen van Tiellandt nous avons des informations confirmant qu'il a été trouvé dans la KV 20 et

acheté en 1848 (REEVES e WILKINSON: 1996, 93). Ceux d'Amenhotep II ont aussi été trouvés dans la tombe du roi KV 35.

Les serviteurs de Thoutmosis IV sont issus de sa tombe KV 43 et seul un exemplaire a été trouvé dans la tombe thébaine 37. Ce chaouabti apparaît dans les registres du Musée du Caire sous les numéros CG 24971 JE 33859, SR 4/2633/0.

Les nombreuses figurines d'Amenhotep III ont été découvertes dans sa tombe WV 22 qui a été visitée par le voyageur anglais W. Browne, en 1792, et lors de l'Expédition d'Égypte, en 1799 (BOVOT : 2003, 36). Plusieurs figurines de ce roi sont de provenance inconnue, mais elles étaient vraisemblablement issues de la tombe du roi.

À Tell el-Amarna, seul les chaouabtis d'Amenhotep IV ont été trouvés dans une tombe ; les autres, comme celui appartenant à Néfertiti et onze autres incomplets, sans indication d'appartenance, ont été mis au jour dans l'atelier du sculpteur Thouthmôsis. Les chaouabtis des fonctionnaires d'Amenhotep IV, les seules statuettes en dehors des royales qui proviennent de cette ville, ont été retrouvés dans des maisons et dans des dépôts.

L'unique dépôt de chaouabtis royaux découvert intact et correctement documenté est celui de Toutânkhamon, KV 62, avec une troupe de 416 figurines funéraires enfermées dans des boîtes verticales de type *P'iteret*, munies de 1866 outils en miniatures. Ces chaouabtis ont été trouvés dans l'annexe, au sud-ouest de la tombe, et dans le trésor, côté nord-est.

Les chaouabtis de Séthy I<sup>er</sup> proviennent très vraisemblablement de sa tombe KV 17. D'après le récit de J. B. Belzoni (BELZONI: 1820, 235), les chaouabtis de Séthy I<sup>er</sup> ont été trouvés dans la salle appelée « salle du taureau ou d'Apis », chambre avec quatre piliers derrière la salle au sarcophage, dans la partie sud-ouest de la tombe.

Pour les chaouabtis de Ramsès II, le scénario est plus complexe car la grande majorité des statuettes n'a pas de contexte de trouvaille et plusieurs sont présentées comme découvertes dans la Vallée des rois ou simplement à Thèbes sans que la tombe soit précisée.

Mérenptah ne connaît pas non plus de règle pour ses chaouabtis ; deux proviennent de la tombe KV 47 appartenant à Siptah et deux autres de l'Ouadi Gabbanet Kurud, au sud-ouest de Deir el-Bahari, la Vallée des Singes.

Les chaouabtis de Séthy II ont été mis à jour dans sa tombe KV 15 et tous les chaouabtis de Siptah proviennent de sa tombe, KV 47. Le chaouabti de Sethnakht a été trouvé dans la KV 5, appartenant aux fils de Ramsès II et ceux de Ramsès III proviennent, probablement, de sa tombe, KV 11.

Ramsès IV possédait deux chambres à chaouabtis assez bien documentées (LEFÉBURE : 1889, VII, 35 e THOMAS : 1966, 127-129 et 119) avec quarante figurines représentées sur les murs (CARTER e GARDINER : 1917, 130-158), ce qui a permis à H. D. Schneider de supposer que les chaouabtis figurés sur les murs seraient les maîtres de dix, constituant les quarante *reis* qui seraient suivis chacun par dix chaouabtis ouvriers, constituant un total de 400 statuettes, proche du nombre de 401 de la Troisième Période intermédiaire (SCHNEIDER : 1977, 266). Cependant ce nombre n'est pas confirmé pour les statuettes de Ramsès IV, car seules dix-sept figurines appartiennent à ce roi. Ce genre de chambre spécifique pour les chaouabtis est très rare même dans le domaine royal, le seul exemple connu étant celui de Ramsès IV, localisé du côté sud-ouest et nord-est de sa tombe (CLAYTON : 1972, 169-170), ce qui montre que l'existence d'une telle chambre relève plus de l'exception.

Cependant, P. Clayton (1972, 170) suggère, à partir des données de la chambre à chaouabtis de Ramsès IV, que les chaouabtis aient été normalement localisés soit du côté sud-ouest, soit du côté nord-est de la sépulture, mais cela s'avère difficile à vérifier. Surtout parce que les chaouabtis de Ramsès IV n'ont pas été trouvés dans ces chambres, mais essentiellement dans l'entrée de la tombe KV 2 ou encore dans la tombe de Ramsès XI, KV 4. Toutefois, dans la tombe de Toutânkhamon, les chaouabtis sont effectivement situés dans les chambres sud-ouest et nord-est, c'est aussi le cas pour celle de Séthy I<sup>er</sup> où les chaouabtis ont été trouvés dans la salle au sud-ouest.

Les chaouabtis de Ramsès VI proviennent de sa tombe, KV 9 et une figurine de la tombe des fils de Ramsès II, KV 5. Les chaouabtis de Ramsès VII, de sa propre tombe, KV 1, exception faite du chaouabti trouvé dans la KV 4, tombe de Ramsès XI. Les figurines de Ramsès IX sont issues de la KV 6, sa propre sépulture.

Finalement, pour Ramsès XI une statuette a été découverte dans sa tombe, KV 4 et l'autre dans celle des fils de Ramsès II, KV 5.

Il est aussi important de souligner que si les momies royales, telles celles de Séthy I<sup>er</sup> et Ramsès II, ont été exhumées de la cachette de Deir el-Bahari, en 1881, seulement un chaouabti au nom de Ramsès II, New York Brooklyn Museum 08.480.5 a été trouvé dans cette cachette.

Signalons aussi, que si une grande partie des chaouabtis a été mise au jour dans les tombes de leurs propriétaires respectifs, plusieurs figurines actuellement dans les musées sont d'origine inconnue et, maintes fois, les fouilleurs n'ont pas noté la localisation exacte de trouvaille des chaouabtis dans les tombes qui, d'ailleurs, avaient déjà été saccagées.

### Chaouabtis extra-sépulcraux

L'ensemble des nombreuses études portant sur les serviteurs funéraires ont toujours été orientées vers l'emploi de ces artefacts dans le contexte funéraire. Cependant, ces statuettes ne sont pas limitées à un seul type d'usage et peuvent aussi être trouvées dans des lieux cultuels, surtout à Abydos, Bousiris, Bouto, Héliopolis, Létopolis, Memphis, Gizeh et Saqqarah, associés à Ro-setaou ou aux tribunaux divins. Sur ces sites, nécropoles et, en même temps, lieux de pèlerinage, des statuettes similaires aux chaouabtis trouvés dans les tombes sont présentes. Mais, à la différence des serviteurs funéraires qui se trouvent dans les sépultures de leurs propriétaires, ces artefacts sont enterrés dans le sol, en des endroits parfois distants de plusieurs centaines de kilomètres du véritable lieu de sépulture de leurs propriétaires.

J. Yoyotte, affirme que « les *shabtis* ne sont pas seulement destinés à prendre place dans la tombe. Ils sont aussi des 'statuettes de poche' que les particuliers déposaient dans certains lieux saints » (YOYOTTE : 2013, 374).

Les rites de déposition et de dédicace de ces chaouabtis extra-sépulcraux sont actuellement inconnus, Yoyotte songe même qu'il « n'est pas impossible qu'à l'époque ramesside, les gens aient placé de leurs *shabtis* dans la tombe de leurs amis, afin de rester auprès d'eux » (YOYOTTE : 2013, 374). Nous ne savons rien de ceux qui déposaient ces figurines. Était-ce le propriétaire des chaouabtis, la famille ou encore des prêtres ? On ignore aussi à quel moment elles étaient déposées : avant ou après la mort du propriétaire, lors de rituels, de processions ? Tout ce que nous savons c'est que ces statuettes étaient placées en divers dépôts qui pouvaient être de simples trous dans le sol, qui abritaient une ou plusieurs statuettes, ou encore des vases ou des niches remplis de chaouabtis, déposés à même le sol.

L'usage de chaouabtis extra-sépulcraux aurait commencé au Nouvel Empire, moment où les fêtes religieuses, surtout celles associées à Osiris et Sokar gagnent en importance dans un contexte *post mortem* (ASSMANN : 2003, 352). J. Assmann cite, d'ailleurs, une conférence faite par Fr. Pumpenmeir où cette chercheuse affirme avoir perçu un lien entre les chaouabtis extra-sépulcraux et les mystères osiriens et de Sokar (ASSMANN : 2003, 352 e 615), mais, malheureusement, nous n'avons plus d'informations sur ces recherches depuis 2009.

Jusqu'à présent, ce que l'on sait de ces chaouabtis placés en dehors des tombes, c'est que leurs propriétaires font partie de la plus haute hiérarchie égyptienne, rois et hauts

fonctionnaires, au moins pour le Nouvel Empire. Si la majorité de ces statuettes appartiennent à des particuliers, elles sont inscrites avec la « formule de donation royale », ce qui fait supposer à H. D. Schneider que ces figurines étaient faites sur privilège royal et dédiées à ses fonctionnaires les plus appréciés (1977, 269). Cette tradition peut être comparée à la coutume d'ériger des ex-voto (stèle ou statue) dans le temple ou dans la ville du dieu choisi par le défunt, de manière à être en sa présence, à l'honorer par des offrandes, le contempler et participer à des processions, le suivre et, ainsi, bénéficier des privilèges que la divinité peut accorder.

C'est durant la XVIII<sup>e</sup> dynastie que s'affirme la pratique du dépôt de chaouabtis en contexte extra-sépulcral. Le premier exemple date du règne d'Hatchepsout ou Thoutmosis III est celui du Second Prêtre d'Amon Pouyemra, Caire JdE 50035 (GUNN : 1926, 157-159.), trouvé à Saqqarah dans un cercueil miniature directement enterré dans le sable, pour Taylor cette pratique existerait depuis le Moyen Empire, mais il n'en mentionne aucun exemple (TAYLOR: 2001, 133).

Une grande quantité de chaouabtis votifs a été découverte à Saqqarah, dans le Sérapéum, dans une sépulture intacte d'un taureau Apis mort en l'an 30 du règne de Ramsès II. Ces chaouabtis portent les titres et noms des hauts fonctionnaires de l'époque. Ces statuettes funéraires auraient été déposées à cet endroit pour offrir à leurs propriétaires une présence physique dans cet endroit sacré ; parmi les propriétaires les plus connus nous pouvons mentionner Khaemouaset, grand prêtre de Path et fils de Ramsès II.

À Abydos, cette coutume aurait commencé à partir du règne d'Amenhotep II, où ont été retrouvées des figurines de ce roi (PUMPENMEIER: 2008, 535-557) et de hauts fonctionnaires. La plus grande partie des chaouabtis votifs d'Abydos provient de la région d'Oum el-Qaaab, près des sépultures de rois des premières dynasties. Des petites collines proches de la tombe du pharaon Djer ont révélé plusieurs chaouabtis d'officiers des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> dynasties, quelques-uns dans des jarres. Fl. Petrie a également trouvé des chaouabtis avec des outils agricoles miniatures dans une autre colline près du *mastaba* de l'Ancien Empire d'Emdjadja (TAYLOR : 2001, 134).

Le plus remarquable des ensembles extra-sépulcraux est celui de Qenamou, le Grand intendant d'Amenhotep II, qui a déposé au moins treize statuettes, la plus grande partie avec des cercueils miniatures, qui ont été trouvées à Zawyet Abou Mesallam, une localité à 8,5 km de Gizeh et à 2 km du temple solaire de Niouserrê, simplement enterrées dans le sable comme celui de Puyemra. Le même Qenamou a aussi déposé des chaouabtis à Abydos, à Oum el-Qaaab (PEET : 1914, 116, fig.76, pl. 39.5). Un autre chaouabti d'un de

ses contemporains a été trouvé par A. Mariette également à Abydos, nécropole Sud, celui du vizir Amenemopé (MARIETTE : 1880, 72, n. 439).

Les deux chaouabtis du tuteur royal Heqareshou, toujours à Oum el-Qaaab, Caire CG 48329 et CG 48330, sont datables de l'époque de Thoutmosis IV (POOLE : 1996, 110).

Cette pratique est attestée jusqu'à la fin de la XX<sup>e</sup> dynastie avec la statuette de la reine Isis (POOLE : 1996, 86-87), épouse de Ramsès III et avec Ramsès IV qui a déposé une statuette à Shunet el-Zebib (MARIETTE : 1880, 63) et peut-être trois autres à Abydos, provenance incertaine pour Paris Louvre N 438 et CG 48414 JE 96856 SR 4/2339/0, J.-L. Bovot évoque la possibilité que le chaouabti du Louvre provienne d'Abydos à cause de la différence entre celui-ci et les autres chaouabtis du roi trouvés dans sa tombe : « Comme le chaouabti du Caire en faïence, ce serviteur pourrait constituer un dépôt votif à Abydos » (BOVOT : 2003, 180).

Des « cachettes » des chaouabtis votifs ont aussi été découvertes à Gizeh et dans la nécropole memphite. Ces figurines funéraires placées dans ces endroits permettaient au propriétaire d'être proche du grand tribunal de Ro-setaou.

D'autres chaouabtis pourraient être mentionnés, mais comme le but n'est pas de dresser une liste des serviteurs funéraires extra-sépulcraux de particuliers ; restreignons-nous aux exemples mentionnés pour passer ensuite aux chaouabtis royaux.

Parmi toutes les 1527 figurines étudiées, vingt-sept sont potentiellement issues de contextes extra-sépulcraux, mais seules vingt et une le sont de manière assurée, sur différents sites : Gizeh, Memphis, Abydos, Medinet Habou, Ramesseum, Vallée des Singes, Karnak et, au Soudan, à Kawa.

Traiter de ces statuettes est une tâche assez complexe, car les provenances sont très mal documentées ; d'ailleurs, même si le lieu de trouvaille est indiqué, le contexte n'est jamais clairement décrit lors de la fouille, ce qui ne nous permet pas de savoir avec certitude dans quelles circonstances et quel but le chaouabti a été déposé à l'extérieur de la tombe. Il peut effectivement s'agir d'un dépôt extra-sépulcral ou simplement d'un objet déplacé du contexte funéraire original.

Ce que l'on peut affirmer c'est que les chaouabtis de Gizeh, Memphis, Abydos et Kawa, trouvés à une grande distance de la Vallée des Rois, ont pu avoir été déposés délibérément à ces endroits précis, mais pour les autres sites ayant délivré des chaouabtis royaux, Medinet Habou, Ramesseum, Vallée des Singes et Karnak, le doute persiste, en raison de leur proximité avec des sépultures de rois.



À Gizeh une seule statuette royale du Nouvel Empire a été retrouvée, celle de Ramsès IV.

De Memphis proviennent trois statuettes de Ramsès II, mais nous n'avons pas d'informations précises sur leur lieu de trouvaille (Londres Petrie Museum UC 38072, , Londres Petrie Museum UC 38073), ce qui ne nous permet pas d'affirmer qu'il s'agit véritablement de chaouabtis extra-sépulcraux, mais cette possibilité est assez vraisemblable car le dépôt de chaouabtis extra-sépulcraux est courant à cet endroit, domaine du dieu Sokar-Osiris, seigneur de Ro-setaou. Le dépôt de chaouabtis à cet emplacement peut faire de sorte que le mort soit près de l'entrée du monde souterrain (TAYLOR : 2001, 133).

Les statuettes royales trouvées à Abydos appartiennent à Amenhotep II, avec cinq exemplaires (Londres BM EA 35615; Bristol City Museum & Art Gallery HA5945; Chicago Oriental Institute OIM 5657; Philadelphie The University of Pennsylvania Museum 15878 et Londres Petrie Museum UC 38071), et à Ramsès II, avec quatre exemplaires dont deux seulement ont une provenance certaine (Cat.inf. 00164; Caire CG 48414 JE 96856 SR 4/2339/0; Paris Louvre N 438 et collection Hoboken).

Pour Deir el-Bahari, une statuette de Ramsès II (New York Brooklyn Museum 08.480.5- cette figurine se trouvait dans la tombe TT 320, ce qui peut signifier une réutilisation de ce chaouabti royal) et une autre de Séthi I<sup>er</sup> (New York Brooklyn Museum 11.686) ont été mises à jour. À la Vallée des singes, Ouadi Gabbanet Kurud, au sud-ouest de Deir el-Bahari, deux chaouabtis de Mérenptah ont été découverts (New York MMA 26.7.1451 et Londres BM EA 54392). Tous les deux mentionnant le dieu Sokar, ce texte peut avoir un rapport avec le lieu de trouvaille, car la Vallée des singes a été utilisée comme lieu d'enterrement de momies-végétales associées au rituel osirien des mystères du Khoiak, et le dieu Sokar a une place prééminente lors de ces mystères.

À Karnak, deux chaouabtis appartenant à Amenhotep III ont été retrouvés, dont l'un dans la cachette (Berlin Charlottenburg 9544 et Caire JE 37372 SR 4/2631/0 à la cachette) et une statuette de Séthi I<sup>er</sup> au Ramesseum (Caire JE 40427 SR 4/2277). Une statuette d'Amenhotep III (Chicago IOM 16738), quatre de Séthi I<sup>er</sup> (Caire JE 59726 SR 4/7678/0; Caire JE 59727 SR 4/7676/0; Caire JE 59728 SR 4/7677/0 et Caire JE 59729 SR 4/7679/0) et une de Ramsès VI (Caire JE 59715, SR 4/7693/0) ont été trouvées à Medinet Habou.

Parmi les chaouabtis extra-sépulcraux royaux, le plus étonnant, à cause de la distance entre son lieu de trouvaille et la tombe du roi, est celui trouvé à Kawa, appartenant à Ramsès VII.

Le plus troublant dans ces trouvailles réside dans le fait qu'il ne semble pas y avoir eu de relation entre l'iconographie du chaouabti (coiffes, objets portés), son texte et les lieux de dépôt. Une association a été suggérée par J. Taylor entre la couronne blanche, les textes avec le dieu Sokar et le rituel du Khoiak pour les chaouabtis extra-sépulcraux (TAYLOR : 2001, 135). Cependant, même si cette couronne est prescrite pour ces mystères, l'association est trop rare pour être une règle. Seules trois statuettes royales portent la couronne blanche avec un texte protocolaire citant le dieu Sokar (Londres BM EA 54398 appartenant à Amenhotep III ; BM EA 52832 et EA 54397 de Ramsès II) mais pour ces trois figurines, la provenance est inconnue. D'autre part, vingt-deux figurines royales mentionnent le dieu Sokar dans leurs textes, toujours protocolaires, mais elles ne proviennent pas d'un contexte extra-sépulcral, la majorité appartenant à Toutankhamon et portant une perruque tripartite. Il semble, alors, qu'il s'agisse de chaouabtis appartenant à la troupe royale, destinés au caveau, qui ont été mis à part et déposés sur d'autres sites ; il n'existe pas de texte ou de modèle destiné au dépôt extra-sépulcral. D'ailleurs ce manque de modèle spécifique pour l'usage extra-sépulcral semble être aussi vrai pour les particuliers.

Amenhotep II semble avoir été l'un des seuls à montrer, peut-être, une différence entre les chaouabtis de la tombe et ceux d'Abydos. Il paraît que seuls les modèles extra-sépulcraux étaient munis de la perruque nubienne et de la couronne blanche.

Pour Mérenptah l'unique différence entre les chaouabtis issus de son tombeau et ceux de Deir el-Bahari est le matériau ; ceux de la tombe sont en albâtre et ceux de la Vallée des singes en calcaire, ce qui a valu une remise en cause de leur authenticité par H. Goedicke (1996, 21-25).

La pratique du dépôt de chaouabtis extra-sépulcraux semble, au Nouvel Empire, être un privilège des plus fortunés, en particulier des proches du souverain ou du souverain lui-même. Néanmoins, tous les souverains possédant des chaouabtis n'en sont pas pourvus, tels Ahmosis, Hatchepsout, Thoutmosis IV, Amenhotep IV, Toutânkhamon, Séthy II, Siptah, Sethnakht, Ramsès III, Ramsès IX et Ramsès XI, soit par choix soit parce que ces artefacts n'ont pas encore été trouvés.

S'il ne s'agit pas d'un problème de représentativité des sources, seule une minorité des personnages faisait le choix de ces dépôts votifs. Pour les rois, qui n'avaient pas de problème financier ou dont les chaouabtis ne semblent pas avoir été des dons, le choix d'avoir ou non des serviteurs funéraires extra-sépulcraux semble être personnel. Pour la XVIII<sup>e</sup> dynastie, seuls Amenhotep II et Amenhotep III en possèdent.

Il est, d'ailleurs, intéressant de noter que si Amenhotep III utilise sur tous ses chaouabtis sa formule classique mentionnant Peker, aucun chaouabti de ce roi n'a été trouvé sur ce site. Ses chaouabtis extra-sépulcraux proviennent de Medinet Habou et Karnak.

Pour la XIX<sup>e</sup> dynastie, seuls Séthi I<sup>er</sup> et Ramsès II sont pourvus de chaouabtis extra-sépulcraux ; et ceux de Séthi I<sup>er</sup> sont assez discutables, car leurs emplacements, Medinet Habou, Deir el-Bahari et le Ramesseum, peuvent simplement dénoter une dispersion posthume due aux personnes qui ont rendu « visite » à sa tombe depuis l'Antiquité. Pour Ramsès II, la disposition des chaouabtis extra-sépulcraux semble plus évidente, car les figurines ont été trouvées à Memphis et Abydos, à part un exemplaire de Deir el-Bahari.

Pour la XX<sup>e</sup> dynastie, Ramsès IV, VI et VII possèdent des chaouabtis extra-sépulcraux, mais seul celui de Ramsès IV semble être vraiment votif, car il a été trouvé à Gizeh ; celui de Ramsès VI provient de Medinet Habou et celui de Ramsès VII étrangement de Kawa, plus précisément du Palais Méroïtique E.

Ainsi, même si le texte d'Amenhotep III semble montrer une forte relation des rois avec Peker et les divinités de la nécropole, ainsi que Ro-setaou, l'usage du dépôt votif paraît être assez limité et en tout cas, difficile à prouver, au moins en ce qui concerne les rois du Nouvel Empire. Le manque d'informations et de détails lors de la trouvaille de ces objets pose des difficultés et ne nous permet pas d'avoir un avis tranché sur les chaouabtis extra-sépulcraux royaux et nous ne sommes pas en mesure de comprendre cet usage. Il serait extrêmement intéressant de réaliser un travail de recherche sur l'ensemble des chaouabtis extra-sépulcraux, en essayant de rétablir le contexte archéologique pour tenter de comprendre leur usage et signification, mais cela va au-delà du cadre de cette recherche.

D'autre part, il serait aussi intéressant d'analyser le développement des sites où l'on trouve des chaouabtis extra-sépulcraux au Nouvel Empire, ainsi que les cultes et les pèlerinages qui s'y déroulent, pour les rois ainsi que pour les particuliers, ce qui constituerait un travail inédit très utile.

Sachant que ce sujet est trop vaste, que le nombre de chaouabtis royaux découverts jusqu'à présent, en contexte extra-sépulcral évident, est trop restreint, et qu'aucun travail spécifique n'a été publié à notre connaissance, nous ne pouvons que nous contenter de lister les chaouabtis trouvés hors contexte funéraire et renvoyer aux travaux de H. D. Schneider et Fr. Pumpenmeir. Ces auteurs affirment que le choix de l'emplacement de ces figurines funéraires dénote un désir du défunt de se rapprocher des dieux et de participer à

leurs offrandes quotidiennes, même si des recherches plus détaillées doivent être faites pour développer cette idée conçue à partir de l'analyse de la formule d'Amenhotep III, qui paradoxalement n'apparaît sur aucun chaouabti extra-sépulcral.

Ainsi, les rois placent un double artificiel d'eux-mêmes dans les lieux sacrés, dans ce cas en forme de chaouabti, pour que leur personne demeure perpétuellement auprès du dieu et bénéficie, en même temps que lui, des rites qui sont accomplis sur l'espace divin. Les bienfaits sollicités peuvent être de diverses catégories, comme la glorification au ciel, sur terre, vie, prospérité et santé. En outre, une fois que la personne divine a prélevé sa part sur les aliments offerts, les mortels et les morts peuvent partager le reste de leur vertu nourricière, par l'intermédiaire magique de leurs chaouabtis extra-sépulcraux, qui auraient ainsi le même rôle que les statues.

La raison pour laquelle les Égyptiens auraient déposé des chaouabtis extra-sépulcraux devait être associée à l'approvisionnement alimentaire dans l'au-delà ; le mort ne désirait, donc, pas simplement être auprès d'un dieu, mais partager ses offrandes d'un côté et participer aux tribunaux de l'au-delà, d'un autre. Cela montre qu'au moins au Nouvel Empire les chaouabtis gardent encore la fonction de remplaçants des morts et ne sont pas simplement considérés comme des ouvriers, mais sont bien des doubles du défunt, jouant le rôle de leurs propres maîtres auprès des dieux.

### **Bibliographie**

ASSMANN, Jan (2003), **Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne**, Monaco, Éditions du Rocher.

BELZONI, Giovanni Battista (1820), **A narrative of operations and recent discoveries within the Pyramids, Temples, Tombs, and Excavations in Egypt and Nubia, etc**, Londres, J. Murray.

BOVOT, Jean-Luc (2003), **Les serviteurs funéraires royaux et princiers de l'Ancienne Égypte**, Paris, Réunion des musées nationaux.

CARTER, Howard e GARDINER, Allan (1917), The Tomb of Ramesses IV and the Turin Plan of a Royal Tomb, **Journal of Egyptian Archaeology**, 4, 1917, p. 130-158.

CLAYTON, Peter (1972), Royal Bronze Shawabti Figures, **Journal of Egyptian Archaeology**, 58, 1972, p. 167-175.

DODSON, Aidan (2010), The Burials of Ahmose I, in Zahi Hawass e Salima Ikram, **Thebes and Beyond: Studies in Honour of Kent R. Weeks**, *CASAE* 41, p. 26-29.

- GOEDICKE, Hans (1996), The so-called ushebtis of king Merneptah , **Bulletin de la Société d'égyptologie de Genève**, 1996, p. 19-27.
- GUNN, Battiscombe (1926), A Shawabti-Figure of Puyamra from Saqqara , **Annales du Service d'Antiquités de l'Égypte**, 26, 1926, p. 157-159.
- LEFÉBURE, Eugène (1889), Les hypogés royaux de Thèbes 3: Tombeau de Ramsès IV, **Annales du Musée Guimet** 16, 1889.
- MARIETTE, Auguste (1880), **Catalogue général des monuments d'Abydos**, Paris, L'imprimerie nationale.
- PEET, Eric (1914), **The Cemeteries of Abydos II**, Egyptian Exploration Found, 34, 1914.
- POOLE, Federico (1996), **Ricerche sulla prosopografia, l'archeologia e la concezione degli ushabty del Nuovo Regno**, tese de doutorado, Universidade de Nápoles.
- PUMPENMEIER, Frauke (2008), Eine gruppe von schabtis Amenophis' II aus Abydos, in E.-M. Engel, V. Müller et U. Hartung eds., **Zeichen aus dem Sand : Streiflichter aus Ägyptens Geschichte zu Ehren von Günter Dreyer**, *Menes*, 5, 2008, p. 535-557.
- REEVES, Nicholas (1990), **Valley of the Kings: the Decline of a Royal Necropolis**, Londres e New York, K. Paul international.
- \_\_\_\_\_ e WILKINSON, Richard (1996), **The Complete Valley of the Kings: Tombs and Treasures of Egypt's Greatest Pharaohs**. Londres, Thames & Hudson.
- SCHIFF-GIORGINI, Michaela (1962), Soleb. Campagna 1960-1, **Kush** 10, p. 152-169.
- SCHNEIDER, Hans D. (1977), **Shabtis: an Introduction to the History of Ancient Egyptian Funerary Statuettes with a Catalogue of the Collection of Shabtis in the National Museum of Antiquities at Leiden**, Leyde.
- TAYLOR, John (1992), Aspects of the History of the Valley of the Kings in the Third Intermediate Period, in Nicholas Reeves ed., *After Tut'ankhamun: Research and Excavation in the Royal Necropolis at Thebes*, Londres et New York, 1992, p. 186-206.
- \_\_\_\_\_ (2001), **Death & Afterlife in Ancient Egypt**, Londres, British Museum Press.
- THOMAS, Elizabeth (1966), **The royal necropoleis of Thebes**, Princeton.
- YOYOTTE, Jean (2013), Les statuettes momiformes (shabtis) *AnnEPHE* 79 (1971-1972) , in Ivan Guermeur ed., **Histoire, géographie et religion de l'Égypte ancienne. Opera Selecta**, OLA 224, 2013, p. 373-374.

## THE PRICE OF GOLD AND LOYALTY: PARALLELS AND DISPARITIES IN THE ROLES OF ROYAL WOMEN OF THE LATE BRONZE AGE

Luiza Osorio G. da Silva

Brown University

**Resumo:** A Idade do Bronze no Oriente Médio testemunhou a crescente relevância da diplomacia internacional, fato evidenciado pelas cartas de Amarna. Esta correspondência entre, principalmente grandes potências, mas também estados vassalos demonstra que a diplomacia tinha os diferentes reis em seu centro, mas que também destacava rainhas e princesas. Através de uma análise de provas textuais e materiais, este artigo demonstra que as mulheres da realeza eram parte fundamental deste sistema diplomático, embora os papéis que desempenhavam e a maneira como eram vistas diferiam dramaticamente de acordo com suas relações familiares, geracionais e culturais.

**Abstract:** The Near Eastern Late Bronze Age witnessed the increasing relevance of international diplomacy, evidenced by the Amarna Letters. This correspondence between mainly great powers but also vassal states demonstrates that diplomacy centered on the different kings, but also featured queens and princesses. Through an analysis of textual and material evidence, this paper argues that royal women were fundamental to this diplomatic system, though their roles and how they were perceived differed dramatically according to their relations (both familial and generational) and culture.

Say to Kadeshman-Enlil, the king of Karaduniše, my brother: Thus Nibmuarea, Great King, the king of Egypt, your brother. For me all goes well. For you may all go well. For your household, for your wives, for your sons, for your magnates, your horses, your chariots, for your countries, may all go very well (EA 1; MORAN, 1992: 1).

Those words, while antiquated, are likely eerily reminiscent of typical pleasantries exchanged by leaders in contemporary diplomatic contexts. It might come as a surprise, therefore, that they are actually a set of traditional greetings extracted from a corpus of ancient correspondence known as the Amarna Letters, discovered in Akhetaten—Akhenaten’s capital, dedicated to his new Atenist religion. These forms of written communication, which differed in both form and content depending on the status of the correspondents involved in the exchange, were utilized in the Late Bronze Age—particularly in the late Eighteenth Dynasty (ca. 1390-1295 BC) and Amarna Period (ca. 1352-1336 BC) in Egypt—by the Great Powers of the time (Egypt, Mittani, Babylonia, Hatti, and Assyria), as well by as a few minor states (COHEN and WESTBROOK, 2000: 7). The Letters are evidence that international diplomacy was already remarkably pervasive and critical, affecting war and peace, at this point. Perhaps as expected, it was shaped by interactions between the Egyptian pharaoh and foreign kings. However, the fact that royal women were not only relevant, but also essential might not be as obvious. Just how

significant were they in this developing system of international communication and negotiation? What roles did they play, both actively and passively, in this corpus, and how did their status differ in accordance to their respective states' influence and reach? The Amarna Letters and other forms of material evidence, namely reliefs and other relevant iconography, provide clues that allow the modern scholar to identify patterns of not only how royal women were treated, but also of how they actively engaged in the world of diplomacy and foreign affairs—some more than others. An examination of their importance in the system becomes more nuanced when questions of audience are also taken into consideration: who was witness to this engagement on the part of royal women, and what did particular events and traditions communicate about kings' prestige and their choice to involve princesses and queens in the diplomatic process? After careful consideration of the evidence, it can be said that the Great Powers' royal women were vital for the maintenance and success of diplomatic alliances in the Late Bronze Age, but patterns in the evidence demonstrate that their roles and how they were perceived differed dramatically according to their familial and generational relations to individual kings—both alive and dead—and to their respective home cultures.

### **Egyptian Queens of the Amarna Period**

Egyptian royal women became increasingly relevant in the Eighteenth Dynasty (ca. 1550-1295 BC), when there was an unprecedented increase in their status. The late Eighteenth Dynasty includes two particularly prominent queens: Tiye and Nefertiti. Tiye was the wife of Amenhotep III, one of ancient Egypt's most successful pharaohs and prolific builders. Although she hailed from a non-royal family, Queen Tiye's visibility during her husband's reign demonstrates how vital she was to the pharaoh and to Egypt herself. Not much can be inferred from material evidence alone regarding her importance in international relations, which is curious when compared to how frequently she is pictured in representations of religious festivals, a fact that speaks to her significance in the cult practices of the reign. There is one possible exception, however, and that is Tiye's depiction as a winged sphinx trampling the foreign enemies of Egypt (GREEN, 1988: 224). Pharaohs had been depicted in this classic scene of Egyptian power vis-à-vis other civilizations innumerable times. After all, for them, Egypt was the center of the cosmos and the world, and representations of its supremacy over traditional enemies were commonplace and stereotypical. Tiye's portrayal as a sphinx does not diverge from archetypal depictions of Egyptian power over foreigners, but it is still very telling, since no

other Great Royal Wife had been depicted in such a kingly role before; this break from tradition illustrates her eminence (GREEN, 1988: 224). The implication of the image is that, as Queen of Egypt, she had power over foreigners, particularly enemy powers. While arguably an ideological statement rather than a realistic representation of her role, this image does demonstrate how she was perceived in relation to Egypt's foreign enemies, at least internally. This unorthodox depiction of Tiye therefore cannot be overlooked; textual evidence, however, is much more successful in portraying her importance in international relations.

The first textual reference to Tiye in this context is a large commemorative scarab from Amenhotep III's reign that was distributed throughout Egypt. Its text is generally understood to have celebrated his marriage to a Mitanni, Gilu-Hepa, even though the foreign princess is barely mentioned in the inscription (BRYAN, 2000: 81). The text includes the following:

Year 10 under the majesty of the King of Upper and Lower Egypt, the lord of the ritual, Nembâre, the chosen of Ra, the son of Ra, Amunhotpe-Hikawase, granted life, and of the great wife of the king, Tiye, may she live...The wonders which were brought back to his majesty, l.p.h., were the daughter of Šuttarna, the king of Naharin, Giluhepa, and the chief women of her harem, three hundred and seventeen women (SCHULMAN, 1979: 192).

It is imperative to note here that Tiye was mentioned first in an inscription issued to commemorate the arrival of a foreign princess. Diplomatic marriages were meant to strengthen and emphasize the familial relationships that were used as frameworks for the negotiations between different kings in this period; they also signified the completion or maintenance of alliances (MEIER, 2000: 166; PODANY, 2010: 217). Accordingly, one might expect that this event would entail a large celebration, or at least an inscription where Gilu-Hepa is given due prominence. Since the latter, at least, does not seem to have occurred and Tiye was given precedence instead, it seems that Amenhotep III's Great Royal Wife was a relevant figure in the diplomatic alliance alongside her husband (BRYAN, 2000: 81).

Indeed, her participation in international affairs is even more prominent in the surviving record after Amenhotep III died and his son, Amenhotep IV or Akhenaten, became pharaoh. The Amarna Letters include one instance when Tušratta, the Mittani king, addressed Tiye directly (EA 26) (MORAN, 1992: 84). Two more letters (EA 27 & EA 28) from the same king include a characterization of Tiye as knowledgeable about the diplomatic developments of her husband's reign: "Tiye, your mother, knows all the words



that I spoke with your father. No one else knows them. You must ask Tiye, your mother, about them so she can tell you” (EA 28; MORAN, 1992: 91). This letter was written in response to Akhenaten’s failure to send the Mittani two solid gold and lapis lazuli statues, which had been promised to Tušratta by Amenhotep III (MORAN, 1992: 85). The Mitanni king’s words suggest that Tiye was present when the letters were read aloud by foreign messengers or that she had access to the translated documents themselves, since she seems to have known all of the details; she was clearly involved in the diplomatic process (PODANY, 2010: 204). Additionally, Tušratta mentions that Tiye’s messengers regularly exchanged communications with his wife, Yuni, on her behalf (EA 26; MORAN, 1992: 85). Though no such letters have been found, this would show that Tiye’s international influence, while deriving from her husband’s power, also functioned in a parallel diplomatic channel that gave her a separate, but connected stage on which to play her part. If true, Amenhotep III’s Great Royal Wife had the ability to communicate, and perhaps even conduct her own negotiations, with the queen of another member of the Great Powers’ Club.

Evidently, Tiye was seen as a wise figure internationally or at least by the Mitanni, whose king trusted her judgment and ability to convince Akhenaten to send him the golden statues. Perhaps unsurprisingly, this view seems to have been present in Egypt as well. The queen’s most famous representation is a small wood head discovered at Medinet el-Ghurab and currently kept at the Ägyptisches Museum Berlin (ÄM 21834, ÄM 17852). This representation of Tiye is characterized by an aged appearance, with deep lines that convey both a naturalism uncommon to ancient Egyptian art and an aura of wisdom and experience. In fact, these singular features in this iteration of Tiye’s face are easily reminiscent of those on a statue of Amenhotep Son of Hapu, a prominent member of Amenhotep III’s court and his overseer of works. This statue, currently displayed at the Egyptian Museum of Cairo (JE 38368), is inextricably tied to the ancient Egyptian conception of the wise man, and is also characterized by deep lines that transmit an appearance of worldliness and deep understanding (SOUROUZIAN 1991; ARNOLD, 1996: 27-30). The fact that Tiye is depicted in what is arguably a personification of wisdom and that her statue so clearly harkens back to that of a leading figure of her husband’s reign again emphasizes her status as not only knowledgeable, but also greatly influential—both in Egypt and outside of it.

On the other hand, Queen Nefertiti, while supremely prominent within Egypt, does not seem to have had as much international reach. Unlike Tiye, Nefertiti’s presumable

significance in diplomatic affairs is better demonstrated by material evidence, instead of textual. Surprisingly, Akhenaten's queen is not mentioned in any of the Amarna Letters, at least not in any identifiable way. Perhaps this is because any letters that may have mentioned Nefertiti have not survived, though that proposition derives from a lack of evidence and thus cannot be proved (GREEN, 1988: 482). Additionally, Tiye seems to have conducted separate correspondence with a foreign queen and it would not be a very big leap to suggest that Nefertiti, arguably Egypt's most powerful Great Royal Wife, did the same (GREEN, 1988: 482). Again, however, the fact that no letters of this type have survived makes this possibility somewhat unlikely, unless they would have been kept in another location that has not yet been discovered.

An alternative possibility that seems more plausible is that Nefertiti was not specifically mentioned in the letters sent to Akhenaten because the foreign kings who corresponded with the pharaoh needed to give precedence to their own daughters by referring to them by name, thus bringing attention to their position in the Egyptian court. An example of such an instance is found in a letter from Tušratta:

Say to Naphurreya, the king of Egypt, my brother, my son-in-law, whom I love and who loves me: Thus Tušratta, Great King, the king of Mittani, your father-in-law, who loves you, your brother. For me all goes well. For you may all go well. For Tiye, your mother, for your household, may all go well. For Tadu-Hepa, my daughter, your wife, *for the rest of your wives*, for your sons [...] may all go very, very well (EA 27; MORAN, 1992: 86-7, emphasis mine).

Clearly, the Mitanni king aims to bring attention to his daughter's position in the Egyptian court, as well as to make a point about Nefertiti's status as one of Akhenaten's other wives. This would have been a reminder of the familial bond and alliance between the two empires, and perhaps would have even served as leverage when asking for gold and other precious commodities. Similarly, Tušratta also mentions Gilu-Hepa first when corresponding with Amenhotep III (for instance, in EA 17; MORAN, 1992: 41), and Tiye was only mentioned after her husband had died. At that point, it was in Tušratta's interest to speak to her directly; after all, Tiye seems to have been the only one aware of her husband's promise to the Mitanni king.

Tušratta's shift from pointedly mentioning his own kin while Amenhotep III was alive to addressing Tiye after his death implies that there existed a generational aspect to diplomacy beyond the fact that new princesses had to be requested by the Egyptian pharaoh when foreign kings died, as will be evidenced below. Tiye's movement into the forefront after the death of her husband demonstrates that the role of royal women in the

context of international affairs could and did change depending on their generational relation to the correspondent and current ruling king. Similarly, after Amenhotep III's death, Akhenaten was the one who sent gold and other valuable goods as diplomatic gifts to foreign kings, and his wife was thus the one who needed to be overshadowed by his foreign consorts instead. The two Egyptian queens are not only relevant in this discussion of diplomacy because of their prominence or even their possible role as correspondents; their significance in this context was also related to where they fell in the generational progression of Egyptian kingship and to how foreign kings themselves fit in that picture.

In fact, neither Tiye nor Nefertiti was mentioned in any letters dating to their respective husband's reigns, even when foreign kings did not mention their own kin by name; they were often simply grouped as one of the pharaoh's many wives. The Babylonian kings seem to have relied on this strategy, rather than on naming specific Babylonian princesses. While the chronology of the Amarna Letters is a complicated matter and they are often impossible to date in either absolute or relative terms—thus making it difficult to determine whether some of the letters were sent before or after diplomatic marriages had taken place—a sequence of letters (EAs 1-3) between Amenhotep III and Kadashman-Enlil of Babylonia is very telling. The Egyptian pharaoh writes to Kadashman-Enlil, complaining that he had been denied a Babylonian princess' hand in marriage because the Babylonian king believed that his sister, who had previously married Amenhotep III, was dead. However, Kadashman-Enlil does not name his sister even though she was a member of the Egyptian court, and only vaguely refers to the pharaoh's "wives" (MORAN, 1992: 6-7). It is clear that drawing attention away from the current Egyptian king's Egyptian queen was always in the interest of the Great Powers, even if they chose to not mention their kin in her place, or if they had no kin married to the pharaoh at the time.

Greetings were very formulaic, though the body of a traditional Amarna Letter was much less so, and there might be room to argue that naming a specific queen would mean stepping away from the standard format and adding more specificity and individuality than was perhaps customary. However, foreign kings made that change when it was in their interest to explicitly point out their daughters or sisters; adding the name of the Egyptian Great Royal Wife would not have been much different, had they wished to. But doing so would have drawn attention to her instead of to the pharaoh's foreign bride—and by extension to her foreign royal family and its influence in the Egyptian court—and keeping the greeting vague may have been a way to avoid that. It is also necessary to speculate

whether foreign kings chose to not mention the Egyptian queens during their respective husbands' reigns in order to maintain decorum; could referring to another's wife by name have been taboo or insulting in a way not true about referring to one's widow? The Egyptian pharaoh also never referred to foreign kings' wives by name, though only four letters (EAs 1, 5, 14, 31) from the Egyptian side survive. Regardless, the pharaoh would not have had reason to purposefully overshadow foreign queens, since he had no princesses resident in any foreign court to bring attention to instead. These different potential interpretations suggest that the decisions involved in the diplomatic process and in international correspondence were likely more nuanced and complex than modern scholars currently understand them to be.

In terms of material evidence, Nefertiti, like Tiye, is represented in a classic scene that displays Egyptian supremacy over foreign enemies and that was a recurring theme throughout Egyptian history: she smites a female captive (GREEN, 1988: 225). While this scene might not have been seen outside of Egypt, the Egyptian view of the queen in relation to foreigners—whether mostly ideological or not—is still clear. Another interesting piece of evidence is that Nefertiti's name was found on a rare golden scarab from the Uluburun shipwreck outside of Turkey (GESTOSO SINGER, 2011: 265). It was obviously a precious artifact, and one that places her in the context of international trade. Moreover, a relevant relief featuring Nefertiti and Akhenaten exists in Meryre II's tomb at Amarna (DAVIES, 1905: Plate XXXVII). It depicts a celebration dated to Year 12 of Akhenaten's reign, when several foreign powers (including Hittites, Syrians, and Nubians) showed their respect and presented massive amounts of tribute to the pharaoh and his family (ARNOLD, 1996: 86). While unclear whether this was a singular or commonplace celebration or even if the relief is a faithful representation of the event instead of a gross exaggeration, Akhenaten's ability to request an overwhelming amount of tribute from all over is clearly displayed (DODSON, 2009: 17). Even if staged for the benefit of an Egyptian audience, this ceremony—often referred to as Akhenaten's *durbar*—was meant to demonstrate his power in relation to foreign peoples, and the way in which Nefertiti is depicted makes it vital to this discussion. Both the king and queen sit on a raised platform before their foreign visitors in a position of “dual enthronement” (SAMSON, 1977: 89). Their images overlap and, as a result, make them appear as a single person. This can be interpreted in two ways: either Nefertiti was completely overshadowed by her husband and barely relevant before other great powers—which is quite unlikely considering her ubiquity in Egypt proper, though she does become less present in the latter part of his reign in

Akhetaten—or she was Akhenaten’s equal, not only in internal considerations, but also in matters of diplomacy and foreign affairs.

### **Foreign Royal Women of the Late Bronze Age**

International diplomacy of the Late Bronze Age required the formation and maintenance of alliances. These alliances hinged on the exchange of considerable quantities of gifts and on the successful completion of diplomatic marriages. In fact, there is no evidence that the number and frequency of political marriages that took place during this period were ever exceeded in the ancient Near East—this demonstrates how common, and therefore significant, they were at the time (MEIER, 2000: 165). Egypt never sent out princesses, but rulers from other great and small powers sent their royal women to marry the pharaoh, as well as each other. Indeed, there is explicit evidence from the Amarna Letters that at least two members of the Great Powers’ Club, Mitanni and Babylonia, sent multiple princesses to marry the king of Egypt (SCHULMAN, 1979: 189); later records demonstrate that the Egyptian pharaoh married a Hittite princess during the Ramesside Period as well (BECKMAN, 1996: 125-9).

By the Amarna Period, the Mitanni suffered from the threat of the growing strength of the Hittites, while Babylonia worried about the rise of Assyria to its north (SCHULMAN, 1979: 189). They were in need of allies, and diplomatic marriages seem to have been a tactic for the maintenance of such. Two Mitanni princesses sent to Egypt are mentioned in the Amarna Letters; Gilu-Hepa, daughter of Šuttarna, was married to Amenhotep III (ROBINS, 1993: 31). He later married Tadu-Hepa, the daughter of the next Mitanni king, Tušratta; she was also married to Akhenaten when he became pharaoh (ROBINS, 1993: 31). This successive marriage to the same princess suggests that foreign women were considered property of the Egyptian king; they were transferable. The Babylonians went through much the same process: Amenhotep III married a daughter of Kurigalzu II and, after his death, the pharaoh requested a daughter from Kadashman-Enlil (EAs 1-3; MORAN, 1992: 6-8; ROBINS, 1993: 31). After the death of his father, Akhenaten followed his example and eventually married the daughter of the next Babylonian king, Burnaburiash II (ROBINS, 1993: 32).

This pattern demonstrates how Egyptian pharaohs seemed to follow a tradition in which they requested a new bride whenever the foreign king died, a tradition that emphasizes the role of familial relations in the process of diplomatic marriages. This implies that alliances were not only forged between different powers but, perhaps more

importantly, between different kings (ROBINS, 1993: 31). Consequently, foreign princesses were instrumental in securing those alliances. A refusal of the pharaoh's marriage request would have presumably offended him, since he most likely believed that he had a right to attain the princesses, and could therefore have caused danger to the often-unstable alliance system of the time. The constant refusal of the pharaoh to send his own daughters to foreign kings, however, seems to not have affected Egypt's alliances much; perhaps this was due to foreign kings complaining simply for the sake of complaining, instead of expecting that they would actually be given an Egyptian princess in marriage. Most of the exchanges in these letters seem to have consisted of kings requesting things that they knew they would not receive; the asking, rather than the getting, appears to have sometimes been the point in itself.

The other two major powers known to have communicated with Egypt through the Amarna Letters were Hatti and Assyria (SCHULMAN, 1979: 190). Even though there is no evidence of diplomatic marriage between Assyria and Egypt in the correspondence, the possibility cannot be discounted, especially since there is evidence that Assyrian princesses married kings other than the Egyptian pharaoh (MELVILLE, 2005: 225). It does make it harder to analyze their roles, however, since none of their names have been found in the letters (PODANY, 2010: 285). While there is not much information concerning the relations of Assyrian royal women and Egypt, they seem to have played vital roles in the political, administrative, social, and religious processes of their homeland; both on behalf of the king and of themselves and their own affairs (MELVILLE, 2005: 219, 221). Not unlike their Egyptian counterparts, royal Assyrian women seem to have been subordinate only to the king and the gods—they were “highly regarded and symbolically important” (MELVILLE, 2005: 220-1). The possibility that they communicated with the Egyptian court through different channels also remains, especially if one chooses to believe that Tušratta's mention of an exchange of letters between his wife and Tiye was true (MELVILLE, 2005: 223).

Moreover, Hatti apparently did not send Egypt as many letters as some of the other great powers, perhaps because they were still growing at the time and their relationship with Egypt was more competitive than that of the others, since both had interest in the resources and territory of the Levant (PODANY, 2010: 191). Even so, later Hittite texts tell of a situation in Ramses II's reign that serves as an intriguing parallel to Tiye's correspondence with Tušratta during the reign of Akhenaten. Puduhepa, wife of Hattusili III and queen of the Hittites, communicated directly with Ramses II through letters

(BECKMAN, 1996: 125). She worked to ameliorate the dispute that transpired due to a delay in the dispatch of Ramses II's Hittite bride, much like Tiye was called upon to resolve the argument over the solid gold statues promised to Tušratta by Amenhotep III (BECKMAN, 1996: 125-9). This demonstrates that Puduhepa was also considered capable of resolving an international dispute not only by her own people, but also by the foreign king who communicated with her directly. While Puduhepa might be an exception to the rule, it is vital to acknowledge that Egyptian queens and royal women were not the only ones able to exert such power. A perhaps even more significant detail is that Egyptian princesses were still not being given to foreign powers in this period, while the pharaoh addressed Puduhepa in order to resolve an issue concerning a diplomatic marriage. Tušratta asks Tiye for gold, while Ramses II asks Puduhepa for her daughter; the implications implied by this stark distinction and explained in the following sections are instrumental in the discussion of the different roles of royal women in the Late Bronze Age.

### **The Foreign Powers' Perspective of Royal Women**

Clearly, there was a sharp divide between the Egyptian and foreign perspectives of how royal women should participate in international affairs. For the Great Powers (excluding Egypt), royal women were useful in securing alliances through marriage, evidenced when Tušratta said that “in keeping with [the love that both kings had demonstrated in the past], my father gave you my sister” (EA 17; MORAN, 1992: 41). This stance might seem like a subordinate one, since Egypt herself did not send any wives away. It is paramount to realize, though, that cultural differences made this diplomatic arrangement a successful venture for both sides. While the Egyptian pharaoh almost certainly thought that his marriage to foreign princesses demonstrated his own superiority, the Near Eastern kings believed that becoming the pharaoh's father-in-law gave them the advantage instead (MELVILLE, 2005: 225). Puduhepa's letter to Ramses II perfectly outlines the perspectives of both sides: the Egyptian pharaoh protests the delay in the completion of his marriage to the Hittite princess, which was undoubtedly a grave slight against his preeminence, while Puduhepa focuses on patching the alliance by emphasizing that, with the marriage, “Egypt and Hatti will become a single country” (BECKMAN, 1996: 129).

Although they sent their daughters away to Egypt, kings seemed anxious to ensure that their princesses retained their high status in the foreign court, since this reflected their own prominence (MELVILLE, 2005: 225). To do so, they sent their daughters or sisters

gifts that would express their continued significance and display their wealth (MORAN, 1992: 42). Additionally, as previously mentioned, Tiye and Nefertiti were grouped with their respective husbands' other wives in greetings by foreign kings who mentioned their own kin by name, giving them the most distinguished place beside the pharaoh. Tušratta only addresses Tiye when it is in his interest to do so, once Amenhotep III has died; Nefertiti never seems to get the same treatment, and the Mitanni king often names Tadu-Hepa in her place. On the other hand, foreign kings do not seem to have spent much effort on ensuring that their kin was safe in the Egyptian court; they complained and questioned the pharaoh, but continued sending princesses regardless. This suggests that, rather than the princesses themselves being that important, the act of sending them to the pharaoh is what truly mattered because it displayed the other king's influence and connection to powerful Egypt.

Perhaps unsurprisingly, foreign kings sometimes also expressed their annoyance and offence at not being offered an Egyptian princess. Since they believed that being the father-in-law of the pharaoh granted them further prestige, at least within their own societies and perhaps externally to other powers as well, they might have assumed that the pharaoh thought the same way; the Egyptian ruler's adamant refusal to marry off his daughters, then, would have been insulting. We have evidence of such an occurrence from the Amarna Letters, when Kadashman-Enlil I of Babylonia writes to Amenhotep III:

Someone's grown daughters, beautiful women, must be available.  
Send me a beautiful woman as if she were your daughter. Who is going to say, 'She is no daughter of the king!?' (EA 4; MORAN, 1992: 9).

This is said in response to the pharaoh's claims that "from time immemorial no daughter of the king of Egypt is given to anyone" (EA 4), and is followed by the Babylonian's bargaining for gold using the promise of his daughter as leverage (MORAN, 1992: 8-9). This demonstrates how vital royal princesses were in diplomatic relations for most empires, excluding Egypt: they were exchanged not only for alliances, but also for gold and other precious goods. On the other hand, the Egyptian pharaoh was able to refuse the demands of Kadashman-Enlil due to his advantageous position concerning resources; Egypt was a more established hegemonic power, and was very self-sufficient (WESTBROOK, 2000: 377). Kadashman-Enlil chose to prioritize the attainment of gold, and he seems to have let the matter of the pharaoh's refusal slide; the important question to ask is why he so wanted an Egyptian princess in the first place. In this period, Babylonia had started to decline as Assyria had started to grow, and Kadashman-Enlil might have been looking for a way to



legitimize his power—to internal or external audiences, or both (WESTBROOK, 2000: 380). Since no Egyptian princess had ever been given away in marriage, this would have most likely demonstrated to the other empires that the king of Babylonia had gained the pharaoh's favor, and Egypt was a very powerful ally.

Another example of how Egyptian women were seen by outside powers is found on a fourteenth-century BC alabaster vase from Ugarit, an Egyptian vassal state. It displays a very unusual image: Niqmaddu II, king of Ugarit, is engaged in what looks like a marriage ceremony to an Egyptian royal woman (FELDMAN, 2002: 76). Both the fact that she is not named and the strangeness of the motifs suggest that this does not reflect an actual event; after all, if the king of influential Babylonia was not given an Egyptian bride, the king of Ugarit would almost certainly not have had his wish granted, either (FELDMAN, 2002: 84). The only plausible explanation is that the king of Ugarit wanted others to see his close relationship with Egypt and its royal family, which would indicate his privileged place in this international world and maybe even open doors and facilitate relations between him and other great powers. This relates back to Kadashman-Enlil's case and brings up the issue of audience—for whose benefit did foreign kings wish to marry Egyptian women? Rather than expect that Amenhotep III would agree to send one of his daughters to Babylonia, Kadashman-Enlil tries another tactic: he pleads for any Egyptian woman who would pass for a princess. This request suggests, therefore, that rather than trying to gain the upper hand on Egypt, what the Babylonian king seems to have prioritized was ensuring that he would be seen as powerful enough to receive a daughter of the pharaoh. Both Kadashman-Enlil and Niqmaddu's wishes to marry an Egyptian woman in order to appear more powerful and legitimate once again demonstrate how considerable the influence of women in this budding international network could be.

### **The Egyptian Perspective of Royal Women**

In contrast, there is a suggestion that—from the Egyptian perspective—foreign princesses brought to the royal court were not much more than commodities (ROBINS, 1993: 31). The two pieces of evidence that display this view of foreign brides are an Amarna Letter and the previously mentioned Gilu-Hepa scarab. While considered a “marriage scarab,” the language of the text does not suggest that those were the circumstances in which the Mitanni princess moved to Egypt, even though Tušratta's letters that negotiate the alliance with the Egyptian pharaoh say otherwise (SCHULMAN, 1979: 192). The scarab's text discusses the “wonders that were brought back,” an unusual

way to refer to a marriage; when compared to Amenhotep III's other scarabs, this one seems to speak more of his prowess and power, rather than to celebrate a union (SCHULMAN, 1979: 192). If anything, this phrasing and manner of referring to the bride are more reminiscent of inscriptions that discuss booty attained in foreign campaigns. The pharaohs of the Eighteenth Dynasty are known to have been both militant and expansionist, and inscriptions that tell of their impressive feats in conquering foreign lands are common. Perhaps the most famous of such accounts, Thutmose III's Battle of Megiddo—which was inscribed on the walls of the temple at Karnak—includes lengthy and detailed lists of booty attained in the name of Amun and for the glory of Egypt:

List of the booty which his majesty's army brought from the town of Megiddo. Living prisoners: 340. Hands: 83. Horses: 2,041. [...] One chariot of that foe worked in gold, with a pole of gold. One fine chariot of the prince of Megiddo, worked in gold. Chariots of the allied princes: 30. Chariots of his wretched army: 892. Total: 924. One fine bronze coat of mail belonging to that enemy. One fine bronze coat of mail belonging to the prince of Megiddo [...] (LICHTHEIM, 2006: 33-4).

Thutmose III advertises the booty that he secured and the offerings given to him after his victories by inscribing them on the walls of the most important Egyptian temple, while Amenhotep III boasts of his marriage to the foreign Mitanni princess by distributing scarabs that discuss it throughout the Two Lands. By identifying Gilu-Hepa as a “wonder” brought back from a foreign land and by listing Tiye first in the inscription, Amenhotep III ensures that his foreign bride would be perceived as a valuable, analogous to the spoils gathered by Thutmose III. Additionally, the language of the inscription implies that she was taken from her home and “brought” to Egypt; she was not invited and she does not seem to have come of her own volition. Their own people likely saw foreign princesses as valuable diplomatic assets and participants, and the sending of a princess to marry the Egyptian pharaoh by a foreign king was likely perceived as highly prestigious to home audiences as well. However, their reception in Egypt seems to imply that they were seen quite differently there. For the Egyptian pharaoh, Gilu-Hepa was an undoubtedly prized possession—perhaps comparable to a fine chariot worked in gold—but a possession nonetheless.

It is also useful to speculate about audience with regards to the Egyptian reception of foreign princesses, which is intimately tied to foreign kings' motivations to send them out in the first place. What were the implications of the arrival of a Mitanni delegation in

Egypt with a foreign princess in tow? While it is impossible to determine whether large celebrations took place upon their arrival, if they did, they would have been displays of Amenhotep III's influence and power to his own people as well. In fact, the vision of the Mitanni princess' caravan leaving Mitanni may have been more significant than her arrival itself: she was leaving her home to journey to Egypt simply because the pharaoh had asked, and Tušratta sent her out as transferable property.

The relevant Amarna Letter (EA 1), written by the Babylonian king Kadashman-Enlil, has been mentioned previously. In it, he claims that he has no way of knowing whether his sister, who resides in the Egyptian court, is alive, and so he does not want to send the pharaoh his daughter as well. All of these letters probably contained a mix of lies and half-truths, anything that would help in the pursuit of more gold or prestige. If one chooses to believe the Babylonian king, however, Amenhotep III did not know who his Babylonian wife was. If true, this would imply that the Egyptian pharaoh did not care much about his foreign wives after they had arrived, even though he did continually ask for them in order to reaffirm alliances with new kings. The wedding seemed to involve elaborate preparations and fanfare, but the end result was just another foreign wife thrown into the palace with the rest of them (PODANY, 2010: 225). It is impossible to determine whether the princesses had any choice with regards to being traded for gold and alliances, which would suggest that their own fathers or brothers also saw them as trade goods—a fact that Amenhotep III pointed out himself when he addressed Kadashman-Enlil: “It is a fine thing that you give your daughters in order to acquire a nugget of gold from your neighbors!” (EA 1; MORAN, 1992: 2). As previously discussed, however, a marriage to the Egyptian pharaoh or a foreign king was proof of the other power's preeminence, likely to both foreign and native audiences. The following excerpt from a letter sent to Akhenaten from Burnaburiash II, when the latter complains about the possibility of sending his daughter to Egypt with a small escort, emphasizes this point: “Should I in these circumstances allow her to be brought to you [from my house], my neighboring kings [would say], “They have transported the daughter of a Great King to Egypt in 5 chariots” (EA 11; MORAN 1992: 21). This preoccupation with what other powers would think of a measly escort may seem humorous now, but it betrays perhaps one of the foreign kings' most relevant motivations when sending their daughters or sisters to Egypt: to appear powerful and wealthy to other rulers. Their own kin, therefore, most likely looked upon the princesses as not only mere economic assets, but also as actual and effective participants in diplomatic relations.

The Egyptian understanding of their own queens and royal women also potentially clarifies why they did not participate in diplomatic marriages. Egyptian queenship was seen as the counterpart of kingship, a phenomenon that represented the “power of the creator” in the human realm (TROY, 1986: 2). The Egyptian king was seen as the male manifestation of such power, while the queen was his feminine complement; both roles were deeply intertwined with the divine and served as its manifestation in the human realm (TROY, 1986: 53-4). This concept—that queenship was the female correlate of kingship and that it represented an aspect of divinity amongst the mundane—factors into the ancient Egyptian dual perception of the world and evidences how vital queens and royal women in general were to Egyptian ideology. As the female equivalents of male kingship, queens were not only essential for the succession of the royal line; they were also vital to the functioning of cosmos itself (TROY, 1986: 102-3). Queenship was also a dual concept, reliant on the generational succession that consisted of the roles of both mother and daughter (TROY, 1986: 109). While this process was not simply tied to blood relations—the temporal sequence of the accession of queens mattered more—those were still taken advantage of when possible, though they could be fabricated when not. Pharaohs were thus adamant in their refusal to give their princesses away in diplomatic marriages, since that could have potentially threatened the line of succession and signified that another power would have the grounds on which to argue for the control of, or at least increased influence in, Egypt (GRAVES-BROWN, 2010: 142). This convention may seem like it generated an inferior status for other powers in relation to Egypt, but that assumption is rooted in contemporary bias and not supported by the evidence from the period; as examined, foreign kings believed that sending their daughters to marry the Egyptian pharaoh increased their influence and prestige in the eyes of distinct audiences.

### **Conclusion**

As has been noted, foreign kings believed that they were gaining more prestige and perhaps legitimacy when sending their daughters to marry the Egyptian pharaoh, though evidence suggests that they were considered tribute when delivered. Evidence also suggests that foreign kings knew that their daughters and sisters were treated as tribute when they arrived, judging by the complaints expressed in the correspondence; they complained, but continued to export and essentially trade their women for greater prestige and more gold. This in turn brings up the issue of audience—kings who sent their kin to marry the Egyptian pharaoh were likely in search of increased status and legitimacy, in the eyes of not

only other foreign powers but also their own subjects. On the other hand, the Egyptians were content to retain their royal women who played important ideological and political roles and exerted influence in the international scene, and to receive wives from different powers. Audience seems to have been important for the Egyptian side as well, and both the arrival of delegations with foreign princesses in tow as well as Akhenaten's durbar would have likely exhibited the pharaoh's power and influence in relation to foreign powers to his own subjects.

As evidenced, all royal women were vital to the maintenance of alliances—and their changing roles depended on familial and generational relations, as well as distinct cultural views. Tiye, for example, was trusted to resolve a diplomatic dispute between the kings of Egypt and Mitanni after the death of Amenhotep III, while the daughter of Kadashman-Enlil was given to Egypt as a bride in order to secure the diplomatic alliance and amass more gold for her father. These nuances in both the textual and material records have demonstrated how different cultural perceptions and traditions shaped the way in which the royal women of the Late Bronze Age participated in the international sphere. Records show that they played different roles and were faced with different expectations, but that all were indispensable in framing the diplomatic system of the time.

### **Acknowledgements**

I am thankful to Laurel Bestock and Candy Rui for reading this in its early stages and suggesting other potential lines of inquiry that have helped me to develop my ideas into a much more coherent and complete paper.

### **Bibliography**

- ARNOLD, Dorothea (1996), *An Artistic Revolution: The Early Years of King Amenhotep IV/Akhenaten*, in Dorothea Arnold ed., **The Royal Women of Amarna: Images of Beauty from Ancient Egypt**, New York, The Metropolitan Museum of Art, p. 17-39.
- ARNOLD, Dorothea (1996), *Aspects of the Royal Female Image During the Amarna Period*, in Dorothea Arnold ed., **The Royal Women of Amarna: Images of Beauty from Ancient Egypt**, New York, The Metropolitan Museum of Art, p. 85-119.
- BECKMAN, Gary (1996) trans., **Hittite Diplomatic Texts**, Atlanta, Scholars Press.
- BRYAN, Betsy M. (2000), *The Egyptian Perspective on Mitanni*, in Raymond Cohen and Raymond Westbrook eds., **Amarna Diplomacy: The Beginnings of International Relations**, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, p. 85-98.
- COHEN, Raymond and Raymond WESTBROOK (2000), *Introduction: The Amarna System*, in Raymond Cohen and Raymond Westbrook eds., **Amarna Diplomacy: The**

**Beginnings of International Relations**, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, p. 1-12.

DAVIES, Norman de G. (1905), **The Rock Tombs of El Amarna: The Tombs of Panehesy and Meryra II**, London, Gilbert and Rivington Limited.

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

FELDMAN, Marian H. (2002), Ambiguous Identities: The Marriage Vase of Niqmaddu II and the Elusive Egyptian Princess, **Journal of Mediterranean Archaeology**, 15, 2002, p. 75-99.

GESTOSO SINGER, Graciela (2011), El Escarabajo de Nefertiti y el Barco Naufragado em Uluburun, **Antiguo Oriente: Cuadernos del Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente**, 9, 2011, p. 259-276.

GRAVES-BROWN, Carolyn (2010), **Dancing For Hathor: Women in Ancient Egypt**, New York, Continuum Books.

GREEN, Lyn (1988), **Queens and Princesses of the Amarna Period: The Social, Political, Religious and Cultic Role of the Women of the Royal Family at the End of the Eighteenth Dynasty**, PhD Dissertation, University of Toronto.

LICHTHEIM, Miriam (2006), **Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings, Volume II: The New Kingdom**, Los Angeles, CA: University of California Press.

MEIER, Samuel A. (2000), Diplomacy and International Marriages, in Raymond Cohen and Raymond Westbrook eds., **Amarna Diplomacy: The Beginnings of International Relations**, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, p. 165-173.

MELVILLE, Sarah C. (2005), Royal Women and the Exercise of Power in the Ancient Near East, in Daniel C. Snell ed., **A Companion to the Ancient Near East**, Malden, Blackwell Publishing, p. 219-228.

MORAN, William L. (1992) trans., **The Amarna Letters**, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

PODANY, Amanda H. (2010), **Brotherhood of Kings: How International Relations Shaped the Ancient Near East**, New York, Oxford University Press, Inc.

ROBINS, Gay (1993), **Women in Ancient Egypt**, Cambridge, Harvard University Press.

SAMSON, Julia (1977), Nefertiti's Regality, **Journal of Egyptian Archaeology**, 63, 1977, p. 88-97.

SCHULMAN, Alan R. (1979), Diplomatic Marriage in the Egyptian New Kingdom, **Journal of Near Eastern Studies**, 38, 1979, p. 177-193.

SOUROUZIAN, Hourig (1991), La statue d'Amenhotep fils de Hapou, âgé, un chef-d'oeuvre de la 18e dynastie, **Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo**, 47, 1991, p. 341-55.

TROY, Lana (1986), **Patters of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History**, Stockholm, Almqvist & Wiksell International.

WESTBROOK, Raymond (2000), Babylonian Diplomacy in the Amarna Letters, **Journal of the American Oriental Society**, 120, 2000, p. 377-382.

# LA FUNDACIÓN DE AKHETATÓN: ¿RUPTURA O COROLARIO?

María Laura Iamarino

Universidad de Buenos Aires, IHAO

**Resumo:** Pretendemos entender como a reforma que cristalizou com Amenhotep IV já estava em andamento durante o reinado de Amenhotep III. A possibilidade de continuidade entre um governo e outro pode refinar o aspecto revolucionário que foi atribuída a Akhenaton e justificar o deslocamento do faraó da capital, Tebas, como algo planejado com antecedência; assumir que houve uma contradição intransponível entre os predecesores de Akhenaton confirmaria a ideia de uma reforma abrupta.

**Resumen:** Nos proponemos comprender hasta qué punto la reforma que se cristalizará con Amenofis IV estaba en marcha bajo el gobierno de Amenofis III. La posibilidad de continuidad entre un gobierno y otro puede matizar el aspecto revolucionario que le fuera atribuido a Akhenatón y justificar el desplazamiento del faraón de la sede tebana como algo planeado con anterioridad; asumir que hubo una insalvable contradicción entre los predecesores de Akhenatón confirmaría la idea de una reforma abrupta.

## Introducción

El “período amarniano” se caracterizó por el desplazamiento de la deidad estatal Amón, por Atón, acarreado con ello un significativo cambio político ya que se sustrajo poder al clero tebano amoniano, que hasta ese momento era el más poderoso de Egipto.

Pese a los aspectos reformistas, Akhenatón continuó apoyándose en la ideología del orden-chaos atribuible no solo al Reino Nuevo sino a los Reinos Antiguo y Medio. Asimismo, igual que durante otros períodos, el poder del faraón para mantener el orden continuó versando, por ejemplo, alrededor del concepto de frontera, ya que mantener y expandir tanto las simbólicas como las concretas entre el orden y el caos era de vital importancia para la legitimidad del gobernante (IAMARINO Y MAYDANA, 2015). Además, el hecho de haber retomado el culto solar a Atón, dios que estaba presente por lo menos desde la dinastía XII (ALDRED, 1988: 239) en el panteón egipcio, se ubica en un proceso más amplio de solarización de la realeza que se desarrolló durante el Reino Nuevo y remite por lo menos al reinado de Tutmosis IV (BRYAN, 1998) aunque tuvo el más importante impulso con Amenofis III (JOHNSON, 1996).

Nos proponemos mostrar aquí que, pese a representar un cambio, el período amarniano no debió constituir necesariamente un giro violento o abrupto en las bases religiosas egipcias y que el propio traslado de la residencia real fuera de Tebas puede ser interpretado de diversas formas.



### **El traslado del centro de poder político y religioso**

La iconografía de los últimos años de gobierno de Amenofis IV en Tebas y los primeros en Amarna se asocia con las representaciones más emblemáticas de la iconografía y estilo identificado como amarniano (ALDRED, 1974). A partir de la imposición de Atón como deidad estatal, observamos una mayor cantidad de representaciones que lo incluyen en las escenas cuya temática se asocia a la realeza, las cuales son y realizadas con el estilo propio de la reforma, mientras que en los años anteriores al traslado de la residencia real se podían observar representaciones con algunos rasgos amarnianos, puramente amarnianos o puramente tradicionales conviviendo en el mismo año, en la misma zona o incluso en el mismo edificio. Esta convivencia de estilos (ver Figuras 1 y 2) evidencia asimismo una coexistencia de políticas religiosas, que también implicaría una competencia de entre las diferentes fórmulas de representación plástica utilizadas (ver Figuras 3. a- y b-; y 4. a- y b-) y de las políticas que ellas expresaban.

En la Tebas de Amenofis IV no todo se representó en estilo amarniano pero tampoco todo fue representado en el estilo previo. Se habría dado una correspondencia, por un lado entre el estilo de representación tradicional con los grupos vinculados al poder tebano, los cuales fueron política e ideológicamente hegemónicos desde el comienzo de la dinastía xviii; y por el otro entre un sector reformista que los confronta aliados a amenofis iv y que gradualmente formalizarán su discurso innovador con un nuevo estilo y tratamiento temático. Del grupo reformista son un claro ejemplo el visir Ramose (DAVIES 1941), funcionario de Amenofis III, quien continuó realizando funciones bajo el gobierno de Amenofis IV y posee en su tumba tebana algunas paredes con el estilo de representación típico amarniano (ver Figura 2) y Khaemhat, escriba de Amenofis III que caerá en desgracia con Akhenatón pero cuya tumba se puede relacionar con los inicios de un estilo de tipo naturalista (PINO, 2005: 104). En cuanto al grupo vinculado al poder tradicional tebano un ejemplo puede ser Nakht, escriba de Tutmosis IV y Amenofis III, ya que además de estar su tumba decorada con el estilo tradicional sabemos que su familia estaba fuertemente relacionados con el culto amoniano (DAVIES, 1917).

En relación a la fundación de Akhetatón como nuevo centro de poder, la evidencia disponible justifica la propuesta de dos interpretaciones diferentes:

a) Hubo continuidad entre los proyectos políticos de Thutmosis IV, Amenofis III y Amenofis IV, y la decisión de trasladar la residencia sería el corolario de una tendencia desarrollada en el tiempo y que maduró bajo el reinado del último. Siguiendo este planteo,

la coregencia entre Amenofis III y Amenofis IV expresaría la continuidad del mismo proyecto político.

b) Hubo confrontación entre dos proyectos políticos, documentada en Tebas antes del traslado de la residencia que planteó la ruptura de Amenofis IV con el reinado de su predecesor. En este caso, la coregencia sería resultado de las pretensiones dos grupos de poder en competencia.

Con continuidad o confrontación, lo cierto es que el proceso derivó en el traslado de la residencia real desde Tebas a la recién construida, aunque no terminada, Akhetatón en Amarna. Es por el resultado de ese proceso, además de la evidencia iconográfica, que podemos decir que en el espacio tebano se dio una ‘batalla’ iconográfica librada por Amenofis IV, la cual muestra una lucha por el poder entre facciones enfrentadas, que no se sostuvo en Tebas aun cuando pudo haber sido exitosa. El traslado a Amarna se propuso desplazar del espacio hegemónico del dios tebano el centro de poder simbólico, a la vez que ocupar otro en el que la persona real se concentrara su autoridad, legitimada por Atón. Este cambio pudo ser el resultado de una ampliación del culto a Atón y el éxito de la pugna política en Tebas, dado que tanto esta ciudad como Menfis funcionaron como “Horizontes de Atón”, puntos cósmica, simbólica y políticamente estratégicos desde donde el faraón ordenaba el mundo (ANGENOT, 2008).

El paso de Tebas a Amarna fue parte de la misma dinámica política que llevó al poder a regenerarse a lo largo de toda la historia egipcia, por tanto ello tampoco debe ser considerado desde el presente un cambio abrupto, herético o una revolución (REDFORD, 1987; REEVES, 2001).

Convivencia de estilos en Tebas. Tumba de Ramose.

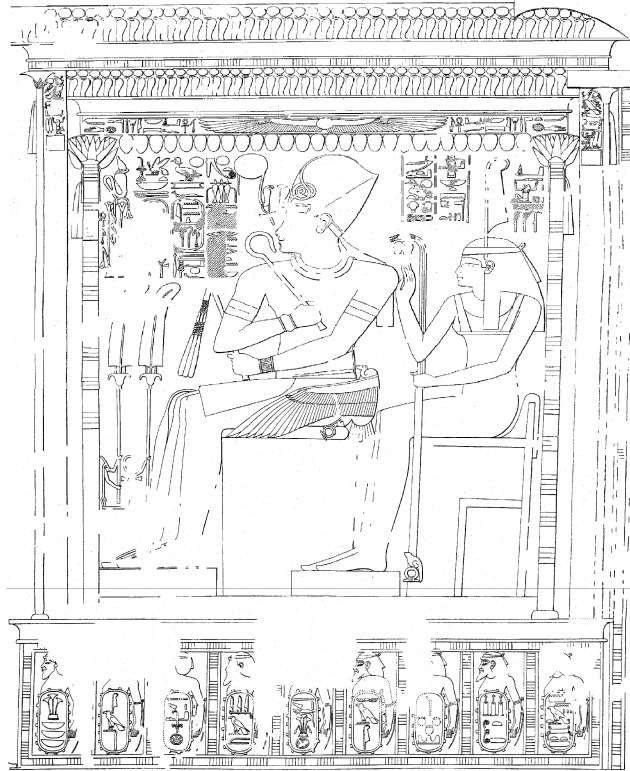


Figura 1. Amenofis IV entronizado (tomado de DAVIES, 1941: pl. xxix)

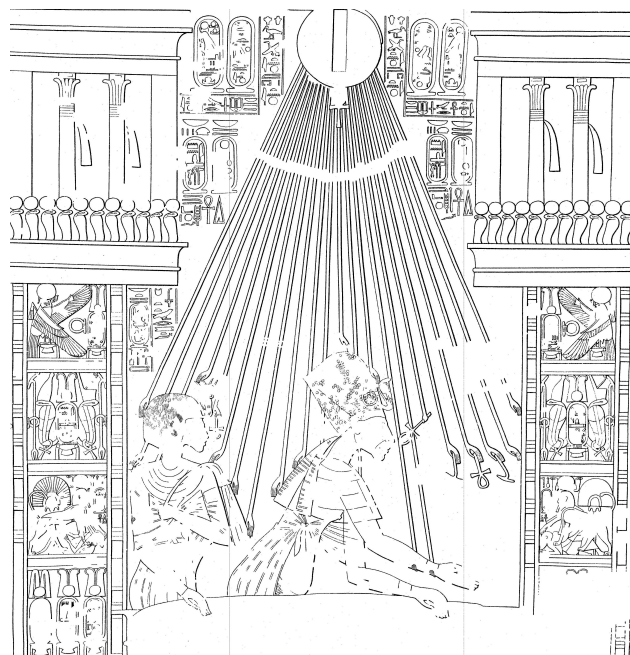


Figura 2. Amenofis IV y Nefertiti en la ventana de aparición (tomado de DAVIES, 1941: pl. xxxiii)

Competencia de estilos en Tebas

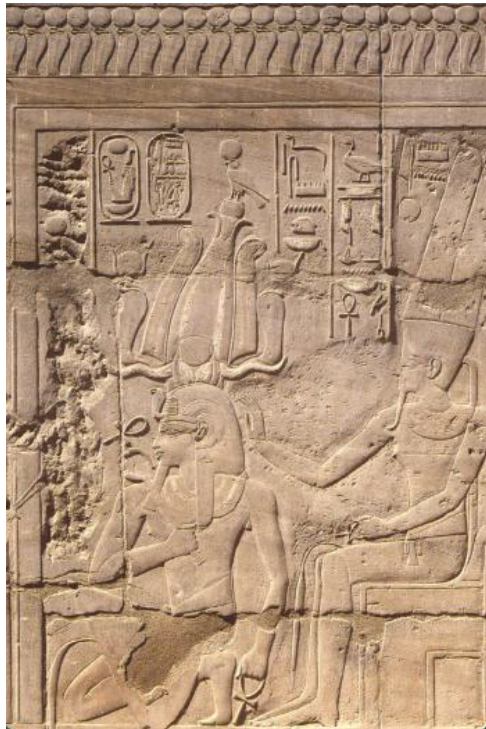


Figura 3. Representaciones del reinado de Amenofis III en estilo clásico. a- Amenofis III con Amón (Luxor);



b- Coloso real (Kom el-Hettan).



Figura 4. Representaciones típicas amarnianas del reinado de Amenofis IV. a- Talat Gem-pa-Atón (Karnak);



b- Coloso real (Karnak)

**Bibliografia**

- ALDRED Cyril (1974), **Akhenaten and Nefertiti**, London, Thames & Hudson
- ALDRED Cyril (1991), **Akhenaten: King of Egypt**. (Rep. Edition), London, Thames & Hudson
- ANGENOT, Valerie (2008), Horizon of Aten in Memphis? **Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities**, 35, 2008, p. 1-20
- BRYAN, Betsy (1998), Antecedents to Amenhotep III, in D. O'Connor and E.Cline (Eds.) **Amenhotep III: perspectives on his reign**, Ann Arbor, University of Michigan Press. p. 27-63.
- DAVIES, Norman de Garis (1917), **Tomb of Nakht at Thebes**, Publications of the Metropolitan Museum of Art, I-II,
- DAVIES, Norman de Garis (1941), **The tomb of the Vizier Ramose based on preliminary work by the late T. E. Peet and illustrated with the help of H. Burton, Nina M. Davies, W. B. Emery, and G. S. Mileham**, London, Egypt Exploration Society .
- IAMARINO, María Laura y Maydana, Sebastián (2015), Las estelas fronteriza y falsa-puerta como delimitadoras del espacio físico y simbólico, en **Sociedades Precapitalistas**, vol. 5 n°1 (2015) Diciembre, disponible online: (Consulta: 17-03-2016). <http://www.sociedadesprecapitalistas.fahce.unlp.edu.ar/article/view/SPv05n01a02/6956>
- JOHNSON, Raymond (1996), “Amenhotep III and Amarna: Some New Considerations”, **The Journal of Egyptian Archaeology**, Vol. 82, p. 65-82.
- MURNANE, William (1977), **Ancient Egyptian Coregencies**, Studies in Ancient Oriental Civilizations 40, Chicago, University of Chicago Press.
- PINO, Cristina (2005), The Market Scene in the Tomb of Khaemhat (TT 57). **The Journal of Egyptian Archaeology**, Vol. 91, p. 95-105.
- REEVES, Nicholas (2001), **Akhenaten. Egypt's false prophet**, London, Thames & Hudson.
- REDFORD, Donald (1987), **Akhenaten the Heretic King**, New Jersey, Princeton University Press.

# REPATRIAÇÃO DE BENS CULTURAIS EGÍPCIOS

Karine Lima da Costa

Universidade Federal de Santa Catarina

**Resumo:** O presente artigo tem como objetivo apresentar parte do meu projeto de doutorado desenvolvido no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), que visa à análise e à problematização da questão da repatriação de bens culturais egípcios a partir de reflexões no campo histórico e museológico, bem como a criação de imaginários sociais e de representações acerca de sua cultura.

**Abstract:** This article aims to present part of my doctoral project developed at the Graduate Program in History at the Federal University of Santa Catarina (UFSC), which aims at analyzing and questioning the issue of repatriation of Egyptian cultural property from reflections on historical and museological field and the creation of social imaginary and representations about their culture.

## Introdução

Há milhares de anos o Egito desperta um misto de sentimentos nas pessoas, que vão desde a curiosidade, o encanto, o fascínio, entre outros. Ao longo do tempo a sua imagem foi sendo construída de diferentes maneiras desde os povos mais antigos, através dos relatos de viagens e da Literatura em geral. Os viajantes da Antiguidade iam até o Egito em busca dos lugares e dos monumentos que eram citados nas obras clássicas, como nos poemas épicos de Homero, *Iliada* e *Odisséia* e no poema mitológico de Hesíodo, *Teogia: a origem dos deuses*, assim como os locais sagrados presentes no relato bíblico. Mais tarde as suas referências continuaram por meio das notícias veiculadas pela imprensa, das peças de teatro, da ópera, da propaganda e dos filmes nos cinemas, em especial as grandes produções hollywoodianas. Mediante essa incessante difusão, as menções sobre o país podem ser encontradas em todos os âmbitos da sociedade e é comum as pessoas manterem algum tipo de conhecimento e opinião acerca da civilização egípcia antiga. Ainda assim, é preciso reconhecer que essa imagem foi definida a partir de uma visão ocidental sobre um território distinto e os responsáveis por tal difusão se apropriaram de elementos da cultura egípcia para diversos fins.

Um exemplo disso são as apropriações dos obeliscos egípcios por outros povos, como as executadas pelo imperador romano, Augusto. Os obeliscos são um clássico exemplo do poder exercido pelos antigos governos imperialistas através da autoridade, além de serem um dos elementos mais recorrentes de apropriação: “a arqueologia egípcia nasceu dessas circunstâncias, dessa utilização secundária – mas não menos real do que o original – de obras de arte que lançaram sua mensagem fora de seu ambiente de origem” (DONADONI, 1990:30). Atualmente é bastante comum encontrar obeliscos em diferentes regiões do mundo, simbolizando feitos heroicos, marcos

de fronteira ou datas comemorativas, embora a sua origem e o seu significado não sejam totalmente reconhecidos.

Além dos obeliscos, outros ícones egípcios foram apropriados durante séculos e, de certa forma, incorporados a outras culturas, auxiliando na difusão e na perpetuação de um imaginário coletivo sobre os antigos habitantes do vale do rio Nilo. Essas imagens são bem nítidas e quando contrastadas com a realidade do Egito contemporâneo causam certa estranheza, inclusive quanto a sua localização, pois ainda parece algo novo pensá-lo como um país africano. Nessas representações criadas e recriadas ao longo dos séculos, a sua população é mostrada de forma generalizada, como se ela não tivesse a sua própria identidade e/ou individualidade dentro do grupo ao qual foi inserida: “o Oriente era praticamente uma invenção europeia e fora desde a Antiguidade um lugar de episódios romanescos, seres exóticos, lembranças e paisagens encantadas, experiências extraordinárias” (SAID, 2007:27).

Aqui utilizamos o conceito de imaginário segundo as concepções do filósofo polonês Bronislaw Baczko, que no campo das ciências humanas o relaciona ao poder político, já que ao analisarmos em estudos anteriores algumas apropriações da civilização egípcia evidenciamos que essas práticas e representações estão vinculadas às relações de poder. (BACZKO, 1985:297). Baczko utiliza a expressão imaginário social, porém, nos valem do adjetivo “coletivo” (também mencionado por ele), pois foram as suas representações coletivas que chegaram até o presente e permanecem bastante recorrentes.

Ao longo da sua história os egípcios conviveram com uma série de invasões de diferentes povos, como os persas, os gregos, os romanos, os árabes e mais recentemente os franceses e os ingleses. Esses invasores também se preocuparam em levar consigo parte da herança faraônica, das quais muitos exemplares ainda se encontram fora de seu território em posse de colecionadores particulares e de instituições museológicas, como na Alemanha, nos Estados Unidos, na França, na Inglaterra, na Itália, entre outros países. Com o início da Primavera Árabe no Oriente Médio em 2011, os protestos começaram no Egito em 25 de janeiro e se estenderam até 11 de fevereiro, o que resultou na renúncia do presidente egípcio Hosni Mubarak, no poder desde 1981. Desde então, o país viveu – e ainda vive – um período de instabilidade política, com protestos e revoltas que não deixaram de fora nem o patrimônio histórico do país, como a invasão ao Museu Egípcio do Cairo, cujo desdobramento foi o roubo e a destruição de alguns de seus artefatos. Segundo notícias veiculadas pela mídia, durante os protestos foram roubados cinquenta e quatro objetos do Egito, dos quais cerca de vinte e cinco foram devolvidos até outubro de 2013, quando foi inaugurada uma exposição na capital intitulada “Destruição e Restauração”, exibindo alguns dos objetos recuperados e outros que foram restaurados após sofrerem danos.



### A questão da repatriação

Invasões, saques, protestos, acordos e demais fatores estão envolvidos na dispersão de objetos e monumentos históricos egípcios espalhados pelos quatro cantos do mundo. A partir de 2002, quando Zahi Hawass assumiu o cargo de secretário geral do Conselho Supremo de Antiguidades (CSA), foi criado um novo departamento especializado em recuperar as antiguidades retiradas ilegalmente do país. Este trabalho se deu em conjunto com o Serviço de Antiguidades do Egito, a Interpol, o FBI e os museus, assim como a constante exposição da mídia que veicula a sua campanha para a recuperação desses bens, inclusive de objetos que há anos se encontram em posse de museus internacionais, mas que para Zahi são considerados ícones do Egito e, por isso, devem retornar, como é o caso do busto de Nefertiti que hoje reside na Alemanha e da Pedra de Rosetta, na Inglaterra. Parte das antiguidades que estão sendo reclamadas possuem um amparo na legislação nacional e internacional, mas existem outros artefatos que não, pois as leis não são retroativas e muitos objetos foram levados do Egito num período anterior às suas publicações. Embora a problemática sobre a repatriação seja bastante atual e discutida, é também muito complexa, pois envolve uma série de questões como política e ética, ainda mais quando esses bens estão sob a guarda de instituições reconhecidas.

A questão da repatriação de bens culturais ganhou destaque quando a atriz grega Melina Mercouri tornou-se Ministra da Cultura da Grécia em 1981, sendo a primeira mulher a ocupar esse cargo no país. Melina iniciou uma campanha para o retorno dos Mármore do Partenon (ou Mármore do Elgin) à Grécia, retirados de Atenas e levados para Londres em 1806 por Thomas Bruce (mais conhecido como Lord Elgin, na época diplomata britânico do Império Otomano, do qual a Grécia fazia parte). A justificativa de Elgin para a remoção dos mármore – assim como muitas em relação aos monumentos antigos – era a de que o governo não estava prestando a devida atenção à sua preservação, ideia essa que soou um pouco controversa, já que ao serem retirados de seu local de origem esses mármore foram danificados: “obteve autorização para retirar esculturas clássicas encontradas sobre o solo ou debaixo dele perto do Partenon, em Atenas – mas não para remover artefatos do próprio templo” (BURKE, 2010). Os mármore foram vendidos ao Museu Britânico em 1816 e o pedido de Melina foi negado sob a alegação de que as esculturas saíram de forma legal do país. Em 2009, o recém inaugurado Museu da Acrópole, na Grécia, refez o pedido de devolução dos mármore ao Museu Britânico, que continua afirmando a legalidade de seu direito de propriedade, além de salientar que tais monumentos pertencem a todos e que a sua visita no museu é totalmente gratuita, podendo ser estudada também *online*.

Percebemos que esse argumento é recorrente por parte dos museus, especialmente quando se trata de civilizações que possuem uma longa e reconhecida história, como é o caso da Grécia, de Roma e do Egito. O próprio Museu Britânico alega em sua página oficial que a instituição “conta a história da conquista cultural em todo o mundo”, embora não saliente de que forma ocorreu essa conquista. O que percebemos no discurso de grandes instituições que possuem acervos de significativa relevância histórica é o apelo à difusão do conhecimento, um dos papéis fundamentais dos museus, que desde o século XVIII seguem um modelo institucional que se caracteriza pelo “entrelaçamento e dependência entre um edifício, as ações técnicas e científicas de pesquisa, salvaguarda e comunicação e o potencial do público” (BRUNO, 2009:18). A alegação sobre a pesquisa e a aquisição de conhecimento sobre outros povos através da cultura material é totalmente pertinente, desde que feita com o seu devido consentimento: “existe, afinal, uma profunda diferença entre o desejo de compreender por razões de coexistência e de alargamento de horizontes, e o desejo de conhecimento por razões de controle e dominação externa” (SAID, 2007:15).

Nos últimos anos a discussão sobre repatriação tomou parte no cenário cultural e o Egito não ficou de fora: “o aumento dos pedidos de repatriação vem ocorrendo em um momento em que cresce entre a UNESCO, governos nacionais, museus e o público em geral a preocupação com o que hoje é conhecido como ‘patrimônio cultural’” (BURKE, 2010). O grande incentivador dessa discussão no Egito foi Zahi Hawass, que não mediu esforços para reaver inúmeros artefatos, sendo amparado pela legislação nacional e internacional e firmando acordos com museus, arqueólogos e agências como o FBI, a Interpol, a Scotland Yard, entre outras:

Depois de 1983, tornou-se ilegal qualquer antiguidade deixar o Egito (e esse é o nosso foco). Antes havia um comércio ilegal de antiguidades. Também estamos pedindo o retorno de tudo o que foi retirado da parede de um monumento, mesmo se isso foi feito antes de 1983 (a menos que ele tenha sido esculpido no século XIX). Os acordos da UNESCO de 1970 cobrem isso. Sempre que há documentação suficiente para mostrar que a peça estava *in situ* e está agora na posse de um museu ou colecionador particular, exigimos o retorno dessas peças (HAWASS, 2002:19).

Segundo Zahi, um dos incentivos para os esforços em relação à restituição dos artefatos se deu a partir do julgamento de Frederick Schultz, um colecionador americano que possuía uma galeria de arte em Manhattan e que, em 2001 foi acusado pelos Estados Unidos de vender objetos saqueados de sítios arqueológicos do Egito e de outros lugares. Segundo a lei egípcia n. 117 de 1983, todas as antiguidades descobertas em seu território são de sua propriedade e não podem ser comercializadas ilegalmente. O Conselho Supremo de Antiguidades do Egito mantém um escritório de advocacia em Nova York e com o auxílio de investigações da Scotland Yard e do FBI

conseguiram levar Schultz a julgamento em fevereiro de 2002. A defesa de Schultz alegava que somente a lei de 1983 não era suficiente para garantir a propriedade dos bens culturais, mas apenas um controle específico das exportações. Ainda assim, seus argumentos foram negados e ele foi condenado em junho de 2002 a trinta e três meses de prisão.

Esse foi um caso emblemático, mas mesmo com um aparato legislativo e com a pressão midiática, os saques e o contrabando ilegal de objetos egípcios continuam, inclusive com a ajuda de pessoas ligadas ao governo e com os próprios cidadãos, que recebem altas quantias em dinheiro para facilitar o tráfico. A adoção de medidas legais para esse assunto teve como ponto positivo a reflexão por parte de alguns museus em relação à aquisição de acervos que não tenham uma procedência definida, pois essas instituições não querem se incomodar com tais questões. Alguns museus foram os responsáveis por denunciar o comércio ilícito por parte de colecionadores e revendedores de antiguidades e obras de arte, como o próprio Museu Britânico nos anos de 1990 sobre os casos de Schultz e Tokeley-Parry.

Em seu livro *Segredos da Areia: minha busca pelo passado egípcio*, Hawass apontou o turismo, o desenvolvimento urbano, a arqueologia imprópria e o roubo como as ameaças mais comuns para a herança cultural do Egito, embora ele tenha dado maior importância aos roubos, pois estes fazem parte da história egípcia, desde os tempos dos faraós. Segundo ele, para que se reduza a quantidade de roubos, os estudiosos e o governo "precisam se concentrar em educar o público e fortalecer a economia do Egito, de modo que as pessoas tenham menos necessidade de entrar no comércio de antiguidades e mais incentivo para trabalhar com as Antiguidades" (HAWASS, 2003:250), pois um dos motivos dos protestos de 2011 girava em torno de melhores condições de emprego para a população.

Em 2009 a revista *Museu Internacional*, editada pelo Conselho Internacional de Museus (ICOM), publicou uma edição com vários artigos de especialistas em legislação e patrimônio cultural que abordaram temas como legislação e ética (Lyndel Prott), a Convenção da UNESCO de 1970 (Mounir Bouchenaki), mediação e diplomacia cultural (Iriní Stamatoudi), as contribuições acadêmicas sobre os bens culturais (Angelos Chaniotis), a cooperação entre os museus e os países que pedem a restituição (Paolo Giorgio Ferri) e a prevenção de saques (Ricardo J. Elia). Todos os artigos dessa edição foram fundamentais para o desenvolvimento da problemática aqui proposta e serão de grande valia para o desenvolvimento da pesquisa.

Com o aumento das publicações e dos debates acerca desse tema, em abril de 2010 ocorreu no Cairo um encontro sobre o assunto (anteriormente, em janeiro de 1995 foi realizado um simpósio internacional sobre o tema em Nova York). Tratou-se de uma Conferência denominada *Cooperação Internacional para a Proteção e a Repatriação do Patrimônio Cultural* que contou com a

participação de vinte e dois países, menos a Alemanha, a França e a Grã-Bretanha, nações portadoras de artefatos que estão sendo reclamados. Os países apresentaram seus casos e falaram dos objetos que gostariam que retornassem ao seu território (Lista de Desejos), além de debateram sobre as soluções que poderiam ser tomadas. A lista de desejos apresentada pelo Egito manifestou o interesse no retorno dos seguintes artefatos: o busto de Nefertiti (Berlim, Alemanha); a Pedra de Rosetta (Londres, Inglaterra); a estátua de Hemiunu (Hildesheim, Alemanha); o busto do nobre Ankhhaf (Boston, Estados Unidos); a estátua de Ramsés II (Turim, Itália); e o Zodíaco do Templo de Dendera (Paris; França). A conferência encerrou com a elaboração de algumas recomendações que deveriam ser seguidas e com o ensejo de tornar o encontro anual para acompanhar os seus progressos.

No mesmo ano o historiador inglês Peter Burke publicou uma matéria na *Folha de São Paulo* intitulada *Repatriação de objetos históricos pode fragmentar acervos de grandes museus e empobrecer o mundo*, na qual esboçou um panorama de como algumas antiguidades deixaram os seus países de origem para compor coleções de outros museus. Burke mencionou a retirada dos mármores de Elgin e também a forma como Napoleão agia nos territórios que conquistava, “incentivado a pilhagem maciça de obras de arte dos países que conquistou” (BURKE, 2010), inclusive durante a invasão do Egito em 1798: “é claro que ele não foi o primeiro conquistador a agir dessa maneira – apenas colecionou em escala napoleônica” (BURKE, 2010). O autor afirmou que quando teve conhecimento sobre a forma como esses objetos foram parar nas vitrines dos grandes museus europeus sentiu certo constrangimento pela sua nacionalidade, em especial pelo Museu Britânico, com o qual ele estava acostumado desde muito jovem.

A leitura dessa matéria nos chamou a atenção para os questionamentos principais que o autor apontou e que nos inquietam também: esses objetos saqueados serão devolvidos? E mais: deveriam ser devolvidos? Burke se pergunta se “terão os países modernos o direito de propriedade sobre algo que foi produzido no passado em um território que hoje é deles” (BURKE, 2010). Estas são questões bastante amplas e de difícil resolução, mas em sua opinião nem tudo deve ser acumulado em um só lugar, o que proporciona a um público maior a oportunidade de ver em diferentes lugares objetos de outras culturas, embora ele reconheça que os artefatos símbolos de alguns povos deveriam retornar aos seus lugares de origem, por representarem de certa maneira um símbolo de identidade nacional.

No Brasil, o historiador Ciro Flamarion Cardoso – especialista em história do Egito – também reconheceu a complexidade desta questão e se posicionou a favor da devolução das peças, desde que cada caso seja analisado individualmente. Cardoso chamou a atenção para o fato de que o Serviço de Antiguidades do Egito (criado em 1858) foi responsável pela autorização e fiscalização

das missões arqueológicas no país e, na época, dividia parte dos achados com as instituições estrangeiras:

Pelo menos nesses casos, as peças saíam do Egito de forma legal e com conhecimento das autoridades. Houve, sem dúvida, quando nem mesmo existia o Serviço de Antiguidades, mas também depois, exportação absolutamente ilegal. Não pode se tratar, então, de simplesmente dismantelar as coleções de todos os grandes museus a partir de uma devolução indiscriminada dos objetos ao Egito (CARDOSO, 2011).

Segundo suas afirmações, não seria correto fragmentar todas as coleções egípcias existentes e devolver todos os artefatos, embora esse não seja o objetivo do próprio Egito. Ao nosso entendimento, o retorno que eles pretendem é apenas das antiguidades comercializadas ilegalmente sem autorização e alguns objetos que são característicos de sua história, como aqueles retirados do país durante o imperialismo.

Um estudo que suscitou o nosso interesse em aprofundar as análises sobre a repatriação foi uma pesquisa de Mestrado defendida em junho de 2010 no programa de Administração em Artes da Universidade do Óregon, Estados Unidos. O trabalho intitulado *Herança Política e Cultural Pós Colonial: os pedidos de repatriação egípcia e os museus europeus*, de Valerie Egan, apresentou uma revisão bibliográfica atual sobre o tema e sugeriu algumas soluções para esse empasse entre os países envolvidos, em especial para as reclamações que estão sendo feitas sobre o período colonial: “uma breve revisão da história cultural do Egito vai apresentar a dinâmica da aquisição colonial, e situar algumas das tensões políticas e jurídicas remanescentes que permeiam os debates modernos” (EGAN, 2010:24).

Outra obra fundamental foi publicada em 2011 sob o título *Patrimônio Cultural Contestado: religião, nacionalismo, apagamento e exclusão num mundo globalizado*, que teve a contribuição de alguns intelectuais sobre o assunto, inclusive a egiptóloga da Universidade Americana no Cairo, Salima Ikram, que desenvolve estudos sobre o patrimônio cultural do Egito. No artigo intitulado *Coleta e repatriação do passado egípcio: rumo a um novo Nacionalismo*, Salima apresenta um panorama sobre essa questão, abordando uma série de pontos importantes que pretendemos aprofundar no decorrer da pesquisa, como a origem do colecionismo de objetos egípcios e a sua distribuição em diferentes partes do mundo, seja para instituições públicas ou privadas; a lei egípcia e o problema do comércio de antiguidades; o pedido de repatriação de artefatos icônicos da história egípcia; o destaque dado ao turismo e a situação atual após as manifestações iniciadas em 2011; os diferentes argumentos utilizados para negar a restituição, como a pobreza e o fundamentalismo religioso do país; e a discussão sobre patrimônio e identidade nacional.

Assim como Zahi Hawass e outros intelectuais que trabalham com esta causa, Salima é a favor do retorno dos bens ao Egito, em especial aqueles que são considerados ícones, como o busto de Nefertiti, o qual ela destaca que a sua presença no país “daria aos egípcios uma sensação de orgulho nacional e também eliminaria a sua confusão quando visitam o museu no Cairo em busca do famoso busto, apenas para serem informados de que ele reside em Berlim” (IKRAM, 2011:148).

Mas obviamente nem todos os estudiosos são a favor dos pedidos de repatriação, como é o caso do curador e historiador de arte americano James Cuno, que possui publicações sobre o assunto, incluindo uma obra intitulada *A quem pertence a Antiguidade?* Para ele, as antiguidades “são de propriedade cultural de toda a humanidade” (CUNO, 2008) e, dessa forma, ele se posiciona a favor da sua dispersão nos museus, afirmando que as leis de propriedade cultural são retencionistas e nacionalistas e impedem os demais países de apreciar a sua arte, além de argumentar que muitos povos modernos não possuem ligações históricas com as culturas antigas que produziram os artefatos que hoje estão em diferentes lugares: “evidência do passado antigo do mundo e não a de uma nação moderna em particular” (CUNO, 2008). Na sua opinião, a única coisa que os egípcios modernos mantêm de comum com os antigos é o território. Como presidente da instituição cultural J. Paul Getty Trust e ex-diretor do Instituto de Arte de Chicago, não nos espanta as afirmações de Cuno, que esquece ao invocar o sentimento nacionalista dos países que estão lidando com os pedidos de repatriação de abordar o contexto que os levaram a tais manifestações.

Vale ressaltar também que o autor defende o modelo dos Museus Enciclopédicos do século XIX, especializados em manter coleções diversificadas, assim como outros diretores de dezoito museus europeus e norte-americanos que em dezembro de 2002 redigiram a “Declaração sobre a importância dos Museus Universais”, enfatizando que os museus estão a serviço dos povos de todas as nações e se posicionando contra os pedidos de repatriação.

Recentemente o tema foi discutido no Brasil durante o seminário *Repatriação de bens culturais e o papel da Unesco*, promovido pela Escola Superior do Ministério Público da União (ESMPU), em setembro de 2013. O evento reuniu debates e exposições sobre os problemas que envolvem a repatriação, como a valorização dos bens culturais, a revisão das normas internacionais sobre o assunto e as medidas a serem adotadas para a sua restituição. É importante lembrar que o problema da repatriação pode ser tratado sob diferentes perspectivas: a histórica, a jurídica e a moral, como nos lembra o professor da Universidade de Milão, Tullio Scovazzi, além da perspectiva política. Por isso é aconselhável que cada caso seja analisado individualmente, pois tratam-se de períodos e contextos distintos.

### Perspectivas teórico-metodológicas

Como a temática aqui suscitada é bastante complexa e possui diferentes aspectos que devem ser levados em consideração, nos valem da abordagem proposta pelo intelectual palestino Edward Said, em sua obra *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (publicada originalmente em 1978), pois ela nos auxilia em uma compreensão mais aprofundada sobre as questões relacionadas ao Oriente, especialmente ao Egito. Através da análise de relatos de viagens, de textos literários e de discursos políticos, Said procurou identificar a forma como o mundo ocidental criou e disseminou representações acerca do mundo oriental, representações estas que se tornaram verdadeiros estereótipos – aqui nos valem do conceito de estereótipo adotado pelo crítico indo-britânico Homi Bhabha, que o define como “um modo de representação complexo, ambivalente e contraditório” (BHABHA, 1998:110), além de “uma forma fixa de representação” (BHABHA, 1998:117).

Para Edward Said, essa imagem distorcida foi difundida pelo imperialismo em suas diversas fases no decorrer dos séculos XIX e XX: “cada uma dessas fases e eras produz seu próprio conhecimento distorcido do outro, bem como suas próprias imagens reducionistas, suas próprias polêmicas litigiosas” (SAID, 2007:19). Said considera o Orientalismo um fato cultural e político que deve ser encarado como um discurso, sobre o qual a Europa produziu a imagem do Oriente baseada na longa tradição literária que atribuía aos países orientais características exóticas, românticas, míticas e fantasiosas. Portanto, perceber o Orientalismo como um discurso nos permite compreender como “a cultura europeia foi capaz de manejar e até produzir o Oriente política, sociológica, militar, ideológica, científica e imaginativamente durante o período pós-Iluminismo” (SAID, 2007:33), o que nos ajuda na apreensão dos argumentos utilizados pelo Egito hoje nos pedidos de repatriação.

O Orientalismo se constituiu em uma forma binária de pensamento, pautada em uma distinção ontológica e epistemológica entre o Ocidente e o Oriente. Assim, essa divisão discursiva foi um construto do esforço humano, fundado em uma afirmação de si a partir da construção do outro. Enquanto uma forma de ordenar o mundo, o orientalismo formou uma rede de poderes e, conseqüentemente, ninguém esteve livre dos limites de pensamento e de ação por ele impostas. Quando se fala na criação do Orientalismo por parte da Europa, deve-se ter em mente que ela se refere principalmente sobre duas nações: a Inglaterra e a França, através das colonizações empreendidas nos territórios da África e da Ásia.

A relação entre passado e presente que nos parece tão próxima quando falamos sobre os egípcios antigos e os contemporâneos está intimamente ligada às formas e possibilidades de se conhecer o passado. Nessa linha, o historiador Glaydson Silva (2007: 27) demonstrou a importância de se propor trabalhos com um olhar crítico para as formas de instrumentalidade da história antiga

na modernidade, com vistas a perceber como a Antiguidade vem sendo utilizada como um meio de justificar e legitimar atos políticos na modernidade – como a própria campanha do retorno dos bens culturais egípcios proposta por Zahi Hawass, que apela para a longa duração da história egípcia e a frequente relação com o seu passado. Silva (2007:29) destacou ainda como um estudo acerca dos usos do passado antigo pelos modernos possibilita perceber o papel que a história “desempenhou e desempenha em relação às construções identitárias, às reivindicações políticas, enfim, aos mais distintos jogos discursivos”.

Nesse mesmo sentido, Pedro Paulo Funari e Margareth Rago (2008: 09) explicaram como cada época, baseada em valores de seu momento presente, construiu um determinado tipo de passado de acordo com suas necessidades identitárias, buscando estabelecer as ideias de herança cultural e de continuidade histórica através das relações com que cada sociedade estabelece consigo mesma e com o passado, esse muitas vezes um ‘outro’ mais atrasado e primitivo ou, ao contrário, uma origem tranquila e enobrecedora (FUNARI & RAGO, 2008:11). Ao nosso entendimento, muitas vezes essa visão tem servido de justificativa por parte das autoridades egípcias ao empreender os pedidos de repatriação.

A partir dessas reflexões, optamos pela análise dos discursos envolvidos na questão da repatriação como perspectiva metodológica. O filósofo francês Michel Foucault destacou a função do discurso em um processo comunicacional e trouxe à tona um questionamento fundamental para pensarmos essa função: “mas, o que há, enfim, de tão perigoso no fato de as pessoas falarem e de seus discursos proliferarem indefinidamente? Onde, afinal, está o perigo?” (FOUCAULT, 2013:08). Entendemos o exercício do poder como um perigo eminente ao se tratar da apropriação de elementos de uma cultura por outra, em especial se tratando do Ocidente X Oriente: “onde há poder, ele se exerce. Ninguém é, propriamente falando, seu titular; e, no entanto, ele sempre se exerce em determinada direção, com uns de um lado e outros do outro; não se sabe ao certo quem o detém; mas se sabe quem não o possui” (FOUCAULT, 1979:71).

Para a compreensão dos discursos relacionados especificamente ao retorno dos bens culturais egípcios ao país (frequentemente evocados por autoridades políticas que lidam com as questões do patrimônio, como Zahi Hawass e as instituições museológicas que são alvos dos pedidos de repatriação e, em alguns casos, colecionadores particulares que tiveram acesso aos artefatos ilegalmente), nos valem das pesquisas realizadas por Eni Orlandi sobre a Análise de Discurso (AD) de tradição francesa, que teve origem nos anos de 1960 a partir dos esforços do filósofo francês Michel Pêcheux. O objeto de estudo da Análise de Discurso não está centrado na língua, mas sim no discurso, que segundo Orlandi define-se como “um objeto histórico-social, cuja especificidade está em sua materialidade, que é a linguística” (ORLANDI, 1988:17). O discurso



baseia-se na relação do homem com a sua linguagem: “com o estudo do discurso observa-se o homem falando” (ORLANDI, 2007:15). É neste sentido que surge a AD na França, colocando em evidência a relação da Lingüística com as Ciências Sociais, já que o discurso só pode ser identificado e compreendido se ele fizer sentido, e só o fará se for levado em conta o seu contexto. O contexto ou a situação é identificado pela AD como a exterioridade, ou seja, as condições sócio-históricas e ideológicas do sujeito, também compreendidas como a sua historicidade.

Esse discurso longe de ser encarado como algo fechado é uma relação construída antes, durante e depois da sua produção, que nos condicionam a uma série de sentidos diferenciados: “todo discurso nasce em outro (sua matéria-prima) e aponta para outro (seu futuro discursivo). Não se trata nunca de um discurso, mas de um *continuum*” (ORLANDI, 1988:18). Essa relação entre a língua e a história constitui a premissa para o nascimento da AD. Para Orlandi, o texto é considerado como uma unidade de análise que permite ao analista interpretar o discurso que está por trás dele: “na perspectiva da AD, tomar a palavra é um ato social com todas as suas implicações: conflitos, reconhecimentos, relações de poder, constituição de identidades, etc.” (ORLANDI, 1988:17). Por isso salientamos a importância de analisar os pedidos de repatriação por parte do Egito individualmente, levando em conta os variados contextos (condições de produção) de cada um dos artefatos reclamados e tentar interpretar os mecanismos de defesa e argumentação por parte dos envolvidos, até porque “(...) os objetos são um bom lugar para inserir esses discursos” (COLLA, 2007:08).

Na perspectiva museológica, esses objetos possuem uma série de significações e temporalidades distintas que precisam ser pensadas, como a época e o contexto da sua produção, o momento em que foram retirados de seu lugar de origem, o seu novo contexto em outro local e, se forem devolvidos, o tratamento que receberão. Essas questões nos auxiliam na compreensão da relação que as pessoas mantêm com esses objetos e, conseqüentemente, com a sua própria história. Nesse ponto, a discussão proposta por Bronislaw Baczko sobre a imaginação social também permeia a ideia sobre os bens culturais (ou simbólicos, como o autor nomeia): “os bens simbólicos, que qualquer sociedade fabrica, nada têm de irrisório e não existem, efetivamente, em quantidade ilimitada. Alguns deles são particularmente raros e preciosos” (BACZKO, 1985:299). A justificativa sobre a raridade e a preciosidade de alguns objetos antigos é um dos argumentos utilizados com frequência pelas autoridades egípcias para reaver peças consideradas de grande relevância histórica.

Se voltarmos no tempo e observarmos os discursos (em especial os políticos) relativos ao conhecimento sobre o Egito, é comum encontrarmos argumentos que remetem a uma história universal, a um lugar-comum que todos conhecem e, por isso, a todos pertence. Exemplo disso foi o

discurso proferido pelo político Arthur James Balfour, em 1910, para justificar a ocupação britânica no Egito em 1882:

(...) Conhecemos melhor a civilização do Egito do que a civilização de qualquer outro país. Nós a conhecemos no passado remoto; nós a conhecemos intimamente; nós a conhecemos mais. Ela ultrapassa o alcance pequeno da história de nossa raça, que se perde no período pré-histórico numa época em que a civilização egípcia já passara por seu apogeu. Considerem todos os países orientais. Não falem sobre superioridade ou inferioridade (BALFOUR, 1910 apud SAID, 2007:62).

Analisando o restante do discurso, percebemos que a intenção de Balfour era a de minimizar a atuação dos britânicos em um território alheio e de mostrar que o Egito já havia sofrido com governos despóticos durante toda a sua história, lhe oferecendo um modelo ocidental de autogoverno, bom para ambos os lados: “(...) estamos no Egito não somente por causa dos egípcios, embora ali estejamos por sua causa; estamos ali também por causa da Europa em geral” (BALFOUR, 1910 apud SAID, 2007:64).

O discurso de Balfour – assim como outros discursos imperiais sobre os países dominados – nos permitem pensar na reflexão de Baczko sobre a incessante referência dada às representações coletivas por parte de quem detém o poder, pois é comum por parte das autoridades o apelo sobre o largo alcance que teve a civilização egípcia durante séculos e por isso eles se sentem confortáveis em tomar para si parte de sua história e mais: em contar a sua história. Como bem nos aponta Said (2007:32), “a relação entre o Ocidente e o Oriente é uma relação de poder, de dominação, de graus variados de uma hegemonia complexa”.

### **Documentos de análise**

Existem alguns documentos que nos ajudam na análise da problemática suscitada, como leis e recomendações que foram criadas durante a realização de convenções nacionais e internacionais que auxiliam os países envolvidos no controle e na proteção de seus bens culturais (a legislação encontra-se disponível *online* nos *sites* de organizações como o ICOM, o IPHAN, o Supremo Conselho de Antiguidades do Egito e a UNESCO). Os documentos originários de tais convenções também são conhecidos como Cartas Patrimoniais e tiveram a sua origem no decorrer do século XX – em especial após o término da II Guerra Mundial – quando os debates relacionados às questões do patrimônio ganharam fôlego, pois muitos monumentos e sítios foram destruídos no período entre guerras, assim como obras de arte e objetos de museus saqueados. Nesse contexto surgiram organizações como a ONU (Organizações das Nações Unidas, em 1945); a UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, em 1945); o ICOM (Conselho Internacional de Museus, entre 1946/47); e o ICOMOS (Conselho Internacional de Monumentos e

Sítios, organização ligada à UNESCO, em 1964), que organizaram encontros e eventos com o propósito de debater as questões sobre o patrimônio cultural.

Dentre as Cartas Patrimoniais selecionamos apenas as que dizem respeito à temática aqui proposta, como a proteção dos sítios e dos bens culturais. Essas cartas nasceram de encontros realizados pela UNESCO, da qual o Egito é membro desde 04 de novembro de 1946. A carta mais antiga selecionada para a análise foi aprovada pela UNESCO em 14 de Maio de 1954 e se refere à *Convenção, Regulamento e Protocolo para a Proteção dos Bens Culturais em caso de Conflito Armado (Convenção de Haia)*, ocorrida nos Países Baixos. De maneira geral, a Convenção afirma o compromisso dos países contratantes em assegurar a salvaguarda dos bens culturais situados em seu território ainda em tempos de paz, para que sejam tomadas as medidas adequadas caso venha a ocorrer um conflito armado. O artigo 4º do documento faz um prelúdio à outra Convenção que iria ocorrer anos mais tarde, em 1970, sobre a exportação e importação de bens culturais, quando menciona que os países devem prevenir e proibir qualquer tipo de roubo, pilhagem ou vandalismo contra seu patrimônio. O Egito assinou a *Convenção de Haia* em 30 de dezembro de 1954.

Em dezembro de 1956 surgiu a Recomendação de Nova Delhi, que teve origem na Conferência Geral da UNESCO e propõe “que todos os vestígios arqueológicos sejam estudados e, eventualmente, preservados e coletados” (UNESCO, 1956:01). Esta carta é importante pois destaca o compromisso de cada Estado na proteção de seus bens arqueológicos, mas também salienta a importância das trocas com a comunidade internacional, além de fomentar a participação dos museus nesse debate, o que nos remete às questões relacionadas ao tema central deste trabalho sobre a possibilidade de repatriação desses bens. Atualmente o Egito possui acordos com universidades internacionais que têm a permissão de trabalhar e pesquisar em seu território, mas há muito tempo o país sofre com as escavações clandestinas e o tráfico ilícito de antiguidades.

Para as escavações arqueológicas que ocorrerem após essa normativa, a UNESCO recomenda que os produtos dessas pesquisas permaneçam em território nacional, mas sinaliza a possibilidade de ceder alguns objetos a um pesquisador habilitado que os destine a centros científicos públicos por um período determinado, além de recomendar que “cada Estado- Membro deveria considerar a possibilidade de ceder, trocar ou enviar para depósito em museus estrangeiros, objetos que não apresentem interesse para as coleções nacionais” (UNESCO, 1956:07), o que seria uma boa alternativa para as instituições que mantêm coleções egípcias.

Outro documento importante foi a Recomendação de Paris, datada de novembro de 1964 e que se refere às medidas destinadas a proibir e impedir a exportação, a importação e a transferência de propriedades ilícitas de bens culturais que, entre outras medidas, alerta para a colaboração mútua sobre a repatriação dos bens culturais que foram ilicitamente exportados e comenta sobre a

utilização de publicidade em relação ao bem cultural desaparecido para o conhecimento do público, instrumento esse bastante utilizado por Zahi Hawass. Essa Recomendação deu origem à Convenção que ocorreu em Paris em novembro de 1970 que, dentro outras medidas, chamou a atenção para a ética e a cooperação entre os Estados-Membros: “considerando que os museus, bibliotecas e arquivos, como instituições culturais que são, devem velar para que suas coleções sejam constituídas em conformidade com os princípios morais universalmente reconhecidos” (UNESCO, 1970). Posteriormente, o ICOM (Conselho Internacional de Museus) publicou em 1970 uma *Ética da Aquisição* e em 1986 o *Código de Ética Profissional*, constantemente revisado. Ambos documentos devem servir de base para uma conduta apropriada por parte dos museus. Como prevenção o documento enfatiza a preocupação que os Estados devem ter com a manutenção de um inventário nacional de seus bens e a supervisão das escavações arqueológicas. Segundo o artigo quinze da Convenção, os Estados-Membros podem dar continuidade aos acordos que já foram feitos em relação à restituição de bens removidos, mesmo antes da sua entrada em vigor. O Egito é membro da convenção desde abril de 1973.

Em relação à legislação egípcia, o primeiro ato normativo sobre as suas antiguidades foi um Decreto publicado pelo governante Mohamed Ali em 15 de agosto de 1835, proibindo a remoção não autorizada de antiguidades do país sem uma licença adequada, embora o seu foco fosse as antiguidades situadas no Alto Egito, uma região conhecida pelos grandes templos e monumentos, lugares bastante visitados por turistas e agentes dos governos estrangeiros que procuravam por venda de antiguidades. O decreto ainda recomendou que todos os objetos em posse do governo ou os que ainda seriam encontrados em escavações futuras deveriam ficar sob a guarda do Museu Egípcio e os sítios arqueológicos passariam a ser protegidos por guardas. (IKRAM, 2011:142). Neste decreto também ficou evidente o apelo ao nacionalismo, através da ênfase dada à grandeza da civilização que detém tais antiguidades e estão expostas em seu território para que todos possam contemplá-las.

Ao longo do século XIX foram publicadas outras normas para auxiliar legalmente a proteção dos bens culturais egípcios, como um Decreto de 19 de Março de 1869 que incluía disposições regulamentares sobre as escavações para tentar impedir o contrabando; uma lei de Março de 1874 que frisava a propriedade do governo sobre as antiguidades desconhecidas, independente da sua localização; uma Ordem de 16 de Maio de 1880 que proibia qualquer tipo de transação econômica das antiguidades sem a permissão das autoridades; um Decreto de 17 de Novembro de 1891 que regulamentava a permissão para a realização de escavações após a aprovação do Diretor-Geral de Museus e Escavações e da Comissão Permanente de Antiguidades; e um Decreto de 12 de Agosto

de 1897 que dizia respeito à punição para escavações clandestinas e a possível devolução das antiguidades ao governo.

No século XX foram emitidas novas leis para a proteção do patrimônio egípcio, como a Lei n. 14 de 12 de Junho de 1912, constituindo-se como uma espécie de compilação de todas as leis e decretos anteriores, reforçando a importância de escavações devidamente aprovadas e assegurando a propriedade do Estado sobre todas as antiguidades do país. Neste mesmo ano foram publicados dois Decretos Ministeriais: o n. 50 de 08 de Dezembro abordando a autorização do comércio de antiguidades e o n. 52 de 08 de Dezembro acerca das escavações. Outro Decreto Ministerial foi publicado em 10 de Dezembro de 1921 referindo-se à exportação de antiguidades. Ainda assim, as escavações clandestinas, os roubos e as transferências ilegais de objetos para fora do país continuaram ocorrendo, o que determinou a aprovação da Lei 215 de 31 de Outubro de 1951, com as alterações introduzidas pela Portaria n.º 0614 de 6 de Março de 1952, sobre a exportação de antiguidades. Essa lei dispunha sobre a proteção das antiguidades e adotava medidas mais rígidas para o tráfico ilegal.

Outras regras foram publicadas até a promulgação da Lei n. 117 de Agosto de 1983, alterada pela Lei n. 3 de 2010, sobre a proteção de antiguidades. Essa lei expressa que todas as antiguidades egípcias são de propriedade do Estado e que a sua saída ilegal do país após 1983 irá ser considerada roubo (*Supreme Council of Antiquities*, 2010). Ela também pôs fim ao sistema *partage* – do francês “compartilhar”, foi um sistema desenvolvido no início do século XX que consistia em um acordo entre os países envolvidos nas escavações na divisão dos artefatos arqueológicos descobertos. James Cuno é um dos intelectuais que defende o retorno desse sistema – além de auxiliar no retorno de alguns objetos adquiridos ilegalmente. Atualmente essa lei é utilizada como modelo pelas autoridades egípcias na disputa pelo retorno de seus bens culturais.

Além da legislação nacional, o Egito conta com a cooperação de instrumentos internacionais que o ajudam na solução desses casos e de acordos bilaterais com países como a Áustria, a China, Cuba, o Equador, a Grécia, a Índia, a Itália, o Peru, a Suíça, entre outros. O país também está investindo na construção de novos museus e espaços com melhores condições de segurança para abrigar as suas antiguidades.

Um ano após os acontecimentos da Primavera Árabe em 2011 – em especial dos ataques de vandalismo e dos saques que ocorreram no Museu Egípcio do Cairo – o ICOM lançou uma publicação intitulada *Lista Vermelha de emergência de bens culturais egípcios em risco* com o objetivo de “ajudar os profissionais de arte e patrimônio e os policiais a identificar objetos egípcios que estão protegidos por legislações nacionais e internacionais” (ICOM, 2011). As listas vermelhas não estão destinadas apenas ao Egito e também não contém uma listagem exaustiva de objetos, pois são

muitos de variados estilos e épocas. Dessa forma, ela descreve algumas categorias ou tipos de objetos que possuem maior probabilidade de serem comprados e vendidos ilegalmente. Além de policiais e de agentes aduaneiros, a lista também foi destinada para museus, colecionadores e casas de leilões. A lista apresenta cinquenta objetos já inventariados sob a guarda de instituições reconhecidas que servem de guia para ações futuras. Esses objetos estão separados segundo a divisão temporal dos períodos que compreendem a história da civilização egípcia e suas categorias incluem estátuas (de cerâmica, metal e pedra), vasos e recipientes, objetos do cotidiano (de diversos materiais), elementos funerários (inclusive restos humanos e múmias de animais), papiros, elementos arquitetônicos, moedas, manuscritos, fragmentos têxteis e acessórios, como joias.

Embora essas normativas sejam posteriores a alguns pedidos de restituição (em especial àqueles concernentes ao período colonial), consideramos que elas ainda são importantes ferramentas para a promoção do diálogo entre os países envolvidos e que as suas recomendações devem ser consultadas e levadas em consideração para auxiliar na resolução de seus problemas.

### **Bibliografia**

- BACZKO, Bronislaw. Imaginação social (1985), in **Enciclopédia Einaudi**, Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Editora Portuguesa.
- BALFOUR, Arthur James (2007). Parliamentary debates (Commons), 5ª ser., 17, 1910, in Edward Said, **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**, São Paulo, Companhia das Letras.
- BHABHA, Homi K (1998), **O Local da Cultura**, Belo Horizonte, UFMG.
- BRUNO, Maria Cristina Oliveira (2009), Estudos de Cultura Material e Coleções Museológicas: avanços, retrocesso e desafios, in Marcus Granato, Marcio Rangel, orgs., **Cultural Material e patrimônio da Ciência e Tecnologia**, Rio de Janeiro, Museu de Astronomia e ciências Afins-MAST, v. 1, p. 14-25.
- BURKE, Peter (2010), Repatriação de objetos históricos pode fragmentar acervos de grandes museus e empobrecer o mundo, **Folha de São Paulo**. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2802201010.htm>> Acesso em abril de 2014.
- CARDOSO, Ciro Flamarion (2011), Egito busca repatriar antiguidades expostas em diversos museus do mundo, Entrevista concedida à Fernanda Dias, **Opinião e Notícia**. Disponível em <<http://opinioenoticia.com.br/brasil/politica/egito-busca-repatriar-antiguidades-expostas-em-diversos-museus-do-mundo/>> Acesso em abril de 2014.
- COLLA, Elliott (2007), **Conflicted Antiquities: Egyptology, Egyptomania, Egyptian Modernity**, United States, Duke University Press.

- CUNO, James (2008), **Who Owns Antiquity?** Museums and the Battle Over Our Ancient Heritage, Princeton University Press.
- EGAN, Valerie R. (2010), **Post-Colonial Politics and Cultural Heritage: Egyptian Repatriation Requests and European Museums**, University of Oregon.
- FOUCAULT, Michel (2013), **A ordem do discurso**, São Paulo, Edições Loyola.
- \_\_\_\_\_ (1979), **Microfísica do Poder**, São Paulo, Ed. Graal.
- FUNARI, Pedro Paulo A.; RAGO, Margareth. Apresentação. FUNARI, Pedro Paulo & RAGO, Margareth (2008), **Subjetividades Antigas e Modernas**, São Paulo, Annablume.
- HAWASS, Zahi (2002-3), Recovering Egypt's Stolen Treasures, in **KMT: a Modern Journal of Ancient Egypt**. Sebastopol: KMT Communications, vol. 13, n. 4, P. 19-24.
- \_\_\_\_\_ (2003), **Secrets from the Sand: My Search for Egypt's Past**, New York, Harry N. Abrams, Inc.
- ICOM. International Council of Museums. **Código de ética para Museus**, 2004. Disponível em <<http://www.icom.org.br/sub.cfm?subicom=icom3&canal=icom>>. Acesso em fevereiro de 2014.
- \_\_\_\_\_. **The Emergency Red List of Egyptian Cultural Objects at Risk**, 2011. Disponível em <<http://icom.museum/resources/red-lists-database/red-list/egypt/>> Acesso em fevereiro de 2014.
- IKRAM, Salima (2011), Collecting and Repatriating Egypt's Past: Toward a New Nationalism, in Helaine Silverman ed., **Contested Cultural Heritage: Religion, Nationalism, Erasure and Exclusion in a Global World**. New York, Springer, P. 141-154.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Cartas Patrimoniais**. Brasil, Rio de Janeiro: IPHAN, 2004.
- MINISTRY OF CULTURE; SUPREME COUNCIL OF ANTIQUITIES. Law no. 117 of 1983 as amended by Law no. 3 of 2010: promulgating the antiquities protection law. In: **Official Gazette**, February 14, 2010.
- ORLANDI, Eni Puccinelli (2007), **Análise de Discurso: princípios e procedimentos**. Campinas, SP, Pontes.
- \_\_\_\_\_ (1988), **Discurso e leitura**. São Paulo, Cortez.
- SAID, Edward W (2007), **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo, Companhia das Letras.
- SILVA, Glaydson (2007), **História Antiga e Usos do Passado: Um Estudo de Apropriações do Antiguidade dos o Regime Vichy (1940-1944)**. São Paulo, Annablume.

UNESCO. **Convenção para a proteção dos bens culturais em caso de conflito armado.** Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e a Cultura. Haia, 1954.

UNESCO. **Convenção relativa às medidas a serem adotadas para proibir e impedir a importação, exportação e transferência de propriedades ilícitas dos bens culturais.** Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e a Cultura. Paris, 1970. Disponível em: <[https://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2010/01/unesco\\_convencao.pdf](https://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2010/01/unesco_convencao.pdf)> Acesso em Junho de 2014.

UNESCO. **Recomendação de Nova Delhi.** Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e a Cultura. Nova Delhi, 1956. Disponível em: <<http://www.iphan.gov.br/baixaFcdAnexo.do?id=4674>> Acesso em Agosto de 2014.

UNESCO. **Recomendação de Paris.** Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e a Cultura. Paris, 1964. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=244>> Acesso em Agosto de 2014.



# TERRITORIO, APROPIACIÓN Y PODER EN LA DINASTÍA XII

Gabriela Alejandra Lovecky

Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires

**Resumo:** No início do Reino Médio, a memória e as transformações que foram operadas pelo sistema político egípcio durante o Primeiro Período Intermediário, forçaram a monarquia a reconstruir suas bases de poder e legitimidade sobre mecanismos de cunho secular e inovador. A este respeito, as preocupações e objetivos políticos dos primeiros governantes da XII dinastia são expostos nos *Anais de Amenemhat II*, inscrição em que se formou um discurso de poder visando a elite.

**Resumen:** A comienzos del Reino Medio, el recuerdo y las transformaciones que operaron sobre el sistema político egípcio durante el Primer Período Intermedio, obligaron a la monarquía a reconstruir sus bases de poder y legitimidad sobre mecanismos de fuerte impronta secular e innovadora. En este sentido, las preocupaciones y objetivos políticos de los primeros soberanos de la dinastía XII, se encuentran expuestos en los *Anales de Amenemhat II*, inscripción en la cual se plasmó un discurso de poder dirigido a la elite.

## Introducción

El Primer Período Intermedio (2180-2040 a. C.) representó un espacio temporal de desintegración y cambio para la institución monárquica en el antiguo Egipto, a partir del colapso de la autoridad central y atomización del poder político en beneficio de los nomarcas. Determinados miembros de la elite cuestionaron durante esta época la capacidad administrativa y de gobierno de la autoridad faraónica, condicionando las bases sobre las cuales el poder central restauraría su posición y legitimidad durante el Reino Medio.

Frente a un escenario político en el cual las relaciones en la cúspide del poder habían modificado su naturaleza, los primeros soberanos de la dinastía XII, debieron afrontar la reconstrucción y consolidación de sus bases de dominio a partir de formas de legitimación positiva. Éstas se propusieron intervenir sobre los grupos de poder, enmarcadas en el proceso de secularización de la autoridad inaugurado durante el Primer Período Intermedio. Los soberanos de comienzos del Reino Medio otorgaron estabilidad a su reinado a partir de la gestión de políticas expansivas de gobierno sobre la territorialidad exterior, dirigidas en el plano político interno a recompensar tanto a la aristocracia y a los niveles intermedios de la elite como a los sectores inferiores con bienes que pueden interpretarse como contraprestaciones.

*Los Anales de Amenemhat II* representan un documento de gran valor al momento de dilucidar las preocupaciones y objetivos políticos presentes a comienzos de la dinastía XII y los mecanismos empleados para lograr la legitimación real. La inscripción exhibe un

discurso de poder cuyo destinatario lo constituye una elite capaz de competir por la autoridad y que encarna la principal amenaza a la estabilidad del dominio real. Por otra parte, el contenido de la inscripción enmarca en una doble temporalidad: la cercanía histórica con la crisis socio-política originada durante el período de descentralización previo y el momento personal en la vida del monarca, en el cual tienen lugar las acciones registradas en la inscripción analítica, período de corregencia y primeros años de reinado oficial por parte de Amenemhat II, durante la cual se construye gran parte de las bases de poder que sustentaran el nuevo reinado.

Cabe destacar la forma textual que representan los anales al momento de garantizar tanto el registro como el recuerdo de las acciones emprendidas desde el poder central y su exhibición durante un período prolongado de tiempo (Baines, 2008: 35).

Por lo tanto, los *Anales de Amenemhat II* constituyen en este sentido, una inscripción de carácter monumental y oficial en la cual fue plasmado el dominio y uso de los espacios territoriales, tanto al exterior como al interior de la propia frontera, con el fin de controlar las redes de poder a partir de la circulación de recursos y personas; en otras palabras, la acción por parte de la figura faraónica en la construcción y consolidación de una “geografía de poder”. De esta forma, se propone indagar en el funcionamiento del sistema político egipcio de la época, advirtiendo el peso que las especificidades propias de este período adquirieron en el desarrollo de las políticas de estado en lo que respecta al manejo de las relaciones de poder con los distintos actores sociales implicados.

### **La naturaleza del discurso presente en los anales de amenemhat II**

En Egipto la escritura responde a un tipo de comunicación política plasmada en el registro de actos de especial significación dentro de dicha esfera (Assmann, 2005: 159). El estado deja a un lado la violencia física para valerse de la escritura como herramienta de disciplinamiento social, al menos en lo que respecta a la elite minoritaria conformada por miembros de la realeza y altos funcionarios (Assmann, 2008: 124, 125). Los mismos pueden ser representados dentro del sistema político bajo el binomio de cooperadores-competidores, ya que su lugar dentro del aparato burocrático los convierte en piezas claves del funcionamiento de la estructura estatal. Pero al mismo tiempo, dicha posición los coloca en una situación privilegiada al momento de rivalizar con la conducción del soberano. Por lo tanto, la documentación dirigida a un público interno, constituye una clara evidencia de la intención de control ideológico y administrativo del reino por parte del faraón (Liverani, 2001: 34). En otras palabras, Amenemhat II llevó a cabo una

interpretación y forma de relato en la cual los hechos ya acaecidos eran presentados en función de la consolidación de su autoridad y legitimación, frente a una elite que era consciente de ser la principal destinataria de un mensaje referido al lugar que el faraón le había reservado dentro del aparato de poder.

En este sentido, el emplazamiento del documento en el templo de Ptah en Menfis, lejos estuvo de ser fortuito; por el contrario, puede ser considerado uno de los lugares por excelencia en el cual exponer un texto de sus características.

Desde inicios de la historia faraónica Menfis se convirtió en el centro de poder real por excelencia. Incluso su desplazamiento como residencia real y capital ceremonial por Tebas hacia el 2040 a. C., no privó a la ciudad de su supremacía en los asuntos de estado. Su preeminencia encuentra su representación en la Teología Menfita, en la cual se describen por un lado los fundamentos mitológicos de la monarquía y por el otro, Menfis es presentada como sede de la autoridad real a partir del orden establecido por la unificación de Egipto bajo un único rey, Menes. En este punto, la reorganización territorial bajo el primer faraón, es vinculada con el orden cósmico garantizado por el dios local Ptah, en su carácter de divinidad creadora de todos los dioses (Frankfort, 1948) y estableciendo la función de Horus como sostenedor de ese orden en la sociedad terrenal, a la vez que reflejando con ello la importancia y poder que ostentaba la ciudad de la cual era señor. De esta manera, Menfis mostraba su relevancia como centro político y administrativo, y que era ante todo la sede de la realeza por excelencia.

Se desarrolla de esta manera, un discurso monumental, un medio de comunicación pero también de salvación; un discurso de *Maat* (justicia, verdad y orden), de la eternidad por la posibilidad de una comunicación con el más allá a través de los milenios, y de la vinculación política (Assmann, 2011: 160).

En este sentido, los *Anales de Amenemhat II* se encuentran dirigidos a la construcción de un discurso de poder en el marco de una política exterior de expansión y dominación que legitima la asunción al trono del nuevo faraón. Esto, finalmente nos conduce a pensar que su emplazamiento en el templo menfita de Ptah, divinidad creadora del orden, responde a la intención de presentar a la figura regia no solo como la única garante del orden cósmico, sino también frente a una poderosa elite, aquella que desarrollaba sus funciones en uno de los centros de poder más importante del país, porque era el símbolo de la entronización de Horus. En otras palabras, el de los anales representaba un discurso centrado en la supervivencia del orden cósmico y social egipcio a partir de las acciones

emprendidas por el faraón; en su locación templaria, era una expresión monumental y explícita, que respondía a la trascendencia que el mensaje de la inscripción contenía.

### **El marco histórico temporal del discurso analístico**

El momento histórico de la vida de Amenemhat II al cual remiten sus anales, es decir el final de su corregencia y su ascenso al trono, se encuentra referido a un período caracterizado por la debilidad que todo poder central atraviesa durante la transición entre un monarca y su sucesor. De las cuarenta y una columnas de jeroglíficos preservadas que conforman el documento conocido como la “Gran Inscripción”, veintisiete de ellas parecen hacer referencia al período de corregencia del faraón durante el reinado de Sesostris I, mientras que las trece restantes se encuentran focalizadas en sus primeros años de gobierno. El cambio de soberano reinante se encuentra determinado por el desarrollo del protocolo real en la columna veintiocho, el cual señalaría la toma formal de poder como autócrata por parte de Amenemhat II. (Altermüller y Moussa, 1991).

Si se acepta la existencia de la institución de corregencia resulta ineludible reflexionar sobre las preocupaciones y amenazas presentes en esta época para el futuro faraón. La introducción del sistema de cogobierno para este período respondería al desarrollo de un dispositivo de acción por parte del estado ante un desafío potencial o real a la autoridad del monarca (Murnane, 1977). Los faraones buscaron asegurar la transmisión de su poder a su hijo, asociándolo al trono como corregente (Obsomer, 1995).

En cuanto a este análisis, los *Anales de Amenemhat II* permiten visualizar las facultades otorgadas al príncipe heredero en los asuntos de estado –tanto político, económico como religiosos- y la influencia que éstos tuvieron entre las altas esferas de poder. De esta forma, mientras que por un lado este accionar contribuía a la estabilidad del reinado vigente, por el otro permitía al heredero demostrar sus facultades como futuro gobernante, junto con la construcción de una base de poder y legitimidad que le garantizaran una asunción del trono sin graves inconvenientes.

En síntesis, la institución de corregencia a través del cogobierno, actuaría en la dinastía XII como uno de los principales mecanismos para apartar a los potenciales competidores al trono, minimizando con ello los riesgos de desequilibrios de poder dentro de la elite, al incorporar en vida del monarca reinante a su sucesor en los manejos de los asuntos de estado. Esto se plasma a partir del control de los espacios físicos y mentales por medio de la circulación de gran diversidad de bienes y las consecuentes relaciones sociales

construidas a partir de ellos, siendo la figura del corregente aquella vinculada a las políticas de carácter más dinámicas y agresivas del reinado compartido (Murnane, 1977).

### **Expansión, recursos y dinámicas de poder**

En el *Cuento de Sinube*, la obra más destacada dentro del campo de la literatura egipcia, podemos observar la importancia concedida al príncipe corregente en materia de política exterior, focalizando en especial en aquellos aspectos en los que la superioridad de Egipto era la imagen que se esperaba que el futuro soberano proyectara. En el relato, Sesostris I, aún príncipe, es quien comanda al ejército real en las campañas emprendidas en territorio libio.

Evidencias de otro tipo, como las estelas de Semna de Sesostris III, muestran que la frontera y el extranjero jugaron un papel fundamental en la representación de la figura real como máximo símbolo de poder y dominio; mientras que en contraposición, la no expansión de los límites territoriales era considerada un síntoma de la incapacidad e ilegitimidad del monarca para gobernar (Liverani, 2001: 81). Por esta razón, no resulta casual que los principales objetivos encomendados a la figura del corregente a comienzos de la dinastía XII, se encontraran vinculados a la necesidad de expandir y consolidar las fronteras del reino. Amenemhat II así lo hizo de acuerdo al registro de sus anales menfitas:

“Envío del ejército (en barco) junto al general de las tropas de asalto para destruir (el país) Iwai de Asia (...).[Regreso de las] tropas de asalto enviadas para devastar (las poblaciones de) Iwai e Iasy. Número de cautivos de esos países extranjeros: 1554 asiáticos –*ʿmmw* (...).” (Pereyra, Fantechi y Lupo, 2003: Col. 8 y 16).

Estos dos pasajes de los *Anales de Amenemhat II*, referidos a la problemática allende la frontera asiática, presentan al príncipe corregente vinculado a los aspectos militarmente más agresivos de la relación de Egipto con las poblaciones vecinas de Palestina. En este sentido, los territorios extranjeros son simbolizados como espacios de caos y sus habitantes representados como vencidos y fuerzas de desorden (*Isfet*) en oposición al orden divino (*Maat*) imperante en los territorios gobernados por el faraón.

Otros fragmentos muestran el sentido de la periferia (Nubia y Asia) como proveedora del centro:

“Llegada con las cabezas bajas de los hijos de Kush (y) de Wbat-sepet cargados de tributos (...). Llegada con las cabezas inclinadas de los hijos de los jefes de Asia. Ellos trajeron: 200 deben de plata (...).” (Pereyra, Fantechi y Lupo, 2003: Cols. 11 y 12).

Por lo tanto, pareciera que durante el Reino Medio a la fuerza y poder divino que emanaba de la institución monárquica se sumó un carácter del soberano de marcado signo secular. En este punto, la ideología y política expansiva sobre Asia y Nubia son los pilares sobre los cuales se erige el mensaje de la inscripción. Se exhibe el poderío del rey a partir del sometimiento de los pueblos extranjeros y la consecuente obtención de tributo y botín, cuyo destino final será su redistribución entre aquellos que súbditos leales (Liverani, 2001: 54) que contribuyen al establecimiento del orden que tiene por función el faraón.

A lo largo de los anales se observa un registro detallado de productos exóticos, exponiendo el accionar de un centro de poder capaz de acceder a recursos distantes, parte de los cuales serán utilizados como recompensa a la fidelidad de los súbditos hacia el monarca o como donaciones a los dioses. Dicho escenario nos habla de la presencia de un modelo de intercambio articulado bajo los principios de reciprocidad asimétrica y redistribución, tal como fue definido por Karl Polanyi (Polanyi, 1957).

El sistema de relaciones socio-políticas referido, puede ser visualizado a partir de los siguientes pasajes de la inscripción analítica:

“(…) Entrega de la recompensa (consistente en) servidores, campos de oro, vestidos y toda suerte de cosa buena para el Director de las tropas de asalto (...), para los reclutas que regresaron de arrasar Iwai e Iasy (...) Hacer una ofrenda divina para los dioses [del Alto y] Bajo Egipto (...). Presentación en el templo de Karnak [...]: 1 jarra-*hst* (de) cobre-*imhw*; 1 jarra-*nmst*; 1 incensario; (...) 1 [... (mesa de ofrendas)] (...). (Pereyra, Fantechi y Lupo, 2003: Cols. 25, 26, 30).

De esta forma queda plasmado el cierre de un círculo donde la fortaleza del monarca no solo se manifiesta a partir de las riquezas obtenidas en las exitosas campañas, sino particularmente por las implicancias dadas a estos recursos dentro del aparato de estado. El faraón o corregente, se exhibe como gestor apropiador, administrador y redistribuidor de aquellos bienes obtenidos por tributo o botín y que tan codiciados eran para la propia elite. En otras palabras, cuando la redistribución es realizada en beneficio de una familia, individuo o grupo situado por encima del resto, será un medio utilizado por el donante para intentar acrecentar el poder político (Polanyi, 1957: 95).

Ahora bien, continuando con esta línea de análisis, cabe destacar las especificidades que el régimen político de comienzos del Reino Medio presentó al momento de la reconstrucción tanto del poder central como del aparato burocrático. En este punto, Moreno García insiste prestar atención a las innovaciones, cambios en la balanza de poder

y límites en el ejercicio de la autoridad presentes en los ciclos de fragmentación y expansión del estado, y para ello destaca la presencia de una astuta política por parte del poder central de mostrar respeto hacia las elites locales, cuyo apoyo y colaboración son fundamentales para el orden y mantenimiento de la estructura imperial. (Moreno García, 2013).

En este sentido, Amenemhat II como corregente dirigió gran parte de su actividad en el plano de la política interna hacia aquellos centros de poder local –elite de los templos, palacio y complejos funerarios-, los cuales representaban una de las principales preocupaciones para la monarquía como competidores a la autoridad real, y motivo por el que desde el poder central se buscó intervenir sobre ellos. En la inscripción menfita se lo registra de la siguiente manera:

“(...) Solicitud de los bienes de las mujeres de los cautivos para los hijos reales, para los nobles del rey para los príncipes del palacio (que condujeron) la captura de aves del rey. (...) Captura de aves de su Majestad (con) una red con un armazón de 12 codos de longitud, cazando él mismo en compañía de sus nobles. Se trajeron 4.000 patos muertos.” (Pereyra, Fantechi y Lupo, 2003: Col. 26 y 23).

No resulta casual que Amenemhat incluyera en su actividad redistributiva a los “príncipes de palacio”, quienes como miembros de la realeza representaban uno de los principales peligros de conspiración para el futuro gobernante. No obstante, la caza ritual de aves en la cual tienen lugar las donaciones que Amenemhat realiza a un círculo íntimo, posibilita la ampliación del eje de análisis.

Bleiberg, destaca la importancia que el *imw*, entendido como “don del funcionario”, tuvo en las relaciones sociales redistributivas a lo largo de la historia egipcia, tanto en lo que respecta a las relaciones exteriores como aquellas del plano interno. El *imw* formaba parte de la redistribución real de productos a miembros de la familia gobernante, burócratas que servían al monarca e incluso oficiales de bajo rango (Bleiberg, 1996: 29), tal como es presentado en los *Anales de Amenemhat II*. No obstante, la particularidad de la inscripción, destaca el autor, radica en pensar al *imw* en un contexto completamente nuevo: aquél donde el rey toma los bienes directamente de la naturaleza y no de otras personas, tal como es reflejado en la escena de caza ritual de aves presente en los anales.

Este *imw* de la naturaleza que es tomado por Amenemhat, no halla evidencias del mismo tipo en el Reino Antiguo. Esto respondería, tal como sostiene Bleiberg, a la ruptura que una vez más representa el Primer Período Intermedio. Entre las dinastías VI y XI, la recolección y redistribución del *imw* fue una tarea desplegada por los nomarcas, quienes

tomaron atributos de la realeza durante el colapso del poder central (Bleiberg, 1996: 55). Por lo tanto, la escena representada en los anales, se puede traducir como una innovación de la dinastía XII. La misma, no es representada como un nuevo ritual real sino que se la puede vincular con la recuperación de la redistribución del *imw* por parte de los gobernantes locales (Bleiberg, 1996: 58). En otras palabras, las escenas de caza de aves y pesca reflejarían ceremonias derivadas de costumbres provinciales que durante el Reino Medio pasan a representar muestras de lealtad hacia el rey y de recompensa de este hacia sus seguidores.

Si bien, el principal destinatario del contenido de la inscripción de carácter propagandístico es aquella elite más vinculada a los espacios centrales de dominio, el análisis de Bleiberg posibilita también plantear la posición relevante conservada por los grupos de poder de carácter provincial. Aquellos a los que Moreno García definió como la “otra” administración, constituida por potentados locales que actuaban en representación de la corona en sus respectivos nomos (Moreno García, 2013: 1032).

En este sentido, los *Anales de Amenemhat II*, a pesar de tratarse de una inscripción dirigida a una elite restringida que tiene acceso al lugar de emplazamiento original en el templo de Ptah en Menfis, tienen valor adicional. El registro va más allá de su objetivo original como inscripción monumental, posibilitando el estudio de los cambios que operaron sobre los mecanismos de consolidación del poder y la multiplicidad de actores sociales implicados en dicho proceso. Podemos referirnos a la elite dominante ubicada en el centro político, pero también, considerar su proyección desde los territorios provinciales. Por lo tanto, es posible plantear que parte de esta nobleza local se encuentra implicada en las acciones redistributivas y rituales que Amenemhat II realizó durante su corregencia, a partir de los vínculos materiales y simbólicos desarrollados tanto hacia el interior como al exterior de las fronteras del reino y que permitió la construcción de una “geografía de poder” sobre la cual el corregente buscó intervenir.

## Conclusiones

El discurso de legitimación real presente en los *Anales de Amenemhat II* permite evidenciar, como por primera vez, la monarquía debía replantearse las bases sobre las cuales reposaba su legitimidad y estabilidad, dado que la secularización del poder acaecida durante el Primer Período Intermedio, volvió vital la necesidad de justificar su posición y recompensar la obediencia de una aristocracia con pretensión de liderazgo (Assmann, 1995: 29). Esta situación condujo al desarrollo de un discurso de autoridad articulado en función



de la legitimidad en torno a los antepasados inmediatos del rey (Redford, 1986: 149), razón por la cual la institución de coregencia adquirió un lugar preponderante durante este período. Las bases materiales sobre las cuales se construyó dicho discurso se encuentran sustentadas en una política exterior de expansión y dominación que legitima la asunción al trono del nuevo faraón, permitiendo avalar el planteo de una política de estabilidad interna basada en un consenso sustentado a partir de la circulación de productos asiáticos y nubios entre los sectores más influyentes de la sociedad.

En conclusión, resulta pertinente emprender un análisis del documento no desde una única intencionalidad dirigida al mero registro de los acontecimientos, sino a la concreción de una acción política destinada a la construcción de un espacio de poder bajo la autoridad faraónica.

En este sentido, la inscripción de Amenemhat se presenta como una “jaula” en la cual se buscaba encerrar los deseos de vuelo autónomo de una elite que en tiempos pasados había conseguido acceder a la llave de su independencia.

### **Bibliografía**

ALTENMÜLLER, Hartwig e Ahmed Moussa (1991), Die Inschrift Amenemhets II. aus dem Ptah-Tempel von Memphis. Ein Vorbericht, **SAK**, 18, 1991, p. 1-48.

ASSMANN, Jan (1995) ed., **Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura**, Madrid, Ediciones Akal.

\_\_\_\_\_ (2008) ed., **Religión y memoria cultural. Diez estudios**, Buenos Aires, Lilmod, Libros de la Araucaria.

\_\_\_\_\_ (2011) ed., **Historia y Mito en el Mundo Antiguo. Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia**, Madrid, Editorial Gredos.

BAINES, John (2008) On the evolution, purpose, and forms of the Egyptians annals, **Zeichenausdem Sand.StreiflicherausÄgyptens Geschichte zuEhren von Günter Dreyer**, 2008, p. 19-40. Disponible en: <http://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:d8c406c9-e9ea-4bac-86ef-8477eb58ff81/datastreams/BainesAnnals.pdf>

BLEIBERG, Edward (1996) ed., **The Official Gift in Ancient Egypt**, Norman, London, University of Oklahoma Press.

FRANKFORT, Henry (1971) ed., **Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature**, Chicago and London: The University of Chicago Press.

LIVERANI, Mario (2001) ed., **Relaciones internacionales en el Próximo Oriente antiguo, 1600-1100 a.C.**, Barcelona, Edicions Bellaterra.

MORENO GARCÍA, Juan Carlos (2013), The ‘Other’ Administration: Patronage, Factions, and Informal Networks of Power in Ancient Egypt, in Juan Carlos Moreno García ed., **Ancient Egyptian Administration**, Leiden, Boston, BRILL, p. 1029-1065.

MURNANE, William (1977) ed., **Ancient Egyptian Coregencies**, Chicago, The Oriental Institute, University of Chicago.

PEREYRA, María Violeta, Silvana Fantechi, Silvia Lupo (2003), Los Anales de Amenemhat II, **Programa de Estudios de Egiptología, CONICET**, 2003, p. 6-8.

POLANYI, Karl (1957) ed., **La gran transformación: crítica del liberalismo económico**, Madrid, Ediciones de La Piqueta.

REDFORD, Donald (1986) ed., **Pharaonic King-list, Annals and Day-books: A Contribution to the study of the Egyptian Sense of History**, Nississauga, Ontario, BenbenPublication.

# LO EXPLÍCITO, LO INSINUADO Y LO OCULTO EN EL PAISAJE TEBANO

MANZI, Lilitiana M.

CONICET-IMHICIHU - Universidad de Buenos Aires

**Resumo:** Propõe-se a reconhecer alguns critérios organizadores paisagem socialmente construído na necrópole de Tebas, diferenciando fatores geomorfológicos e localização no fornecimento de estruturas arquitetônicas, a fim de: a) identificar as bases discursivas que contribuíram para "explicar" una história simbólica e ideológica na sua distribuição, b) explorar as intenções "insinuou" pela localização, e c) avançar em questões relacionadas com "oculta" na prática e circulação ritual.

**Resumen:** Se propone reconocer algunos criterios organizadores del paisaje socialmente construido en la necrópolis tebana, diferenciando unidades geomorfológicas y factores de localización en la disposición de estructuras arquitectónicas, con el fin de: a) identificar los sustentos discursivos que contribuyeron a "explicitar" un relato simbólico e ideológico en su distribución, b) explorar las intencionalidades "insinuadas" por los lugares de emplazamiento y c) avanzar en cuestiones vinculadas con "lo oculto" en la práctica y circulación ritual.

## El área tebana

La necrópolis tebana ubicada sobre la margen occidental del Nilo está conformada por los valles de Reyes y Reinas, localizados en sectores deprimidos del macizo tebano, en tanto que el Valle de Nobles ocupa un sector de colinas bajas que se prolonga hacia el este a partir de las montañas y culmina en la planicie de inundación del río.

Se atribuye a Mentuhotep II, dinastía XI, el traslado de la capital administrativa desde Menfis a Tebas (*ca.* 2040 a.C.) para, durante el Segundo Período Intermedio (*ca.* 1800-1550 a.C.), la capital político-administrativa ser trasladada a Avaris, pero manteniendo Tebas relevancia como centro religioso (BAINES y MALEK, 1993). En el Reino Nuevo, dinastía XVIII, el centro del poder le fue restituido registrando en la margen occidental la construcción de templos de millones de años que se sumaron al templo de Mentuhotep II, como parte de complejos funerarios reales, tendientes a mantener la memoria del soberano que los hizo construir, reverenciar las deidades de su devoción y cumplir funciones económicas y administrativas (HAENY, 1997: 105).

En el paisaje regional, abarcando una superficie cercana a los 10 km<sup>2</sup>, se distinguen los distritos de Dra Abu el-Naga, Deir el-Bahari, el-Assasif, el-Qurna, el-Khokha y Qurnet Mura'i, en dónde fueron inhumados principalmente miembros de la nobleza y se levantaron templos de millones de años dedicados a la memoria de faraones de las dinastías

XVIII, XIX y XX; encontrándose en Deir el-Medina un poblado de artesanos con su necrópolis (Figura 1).

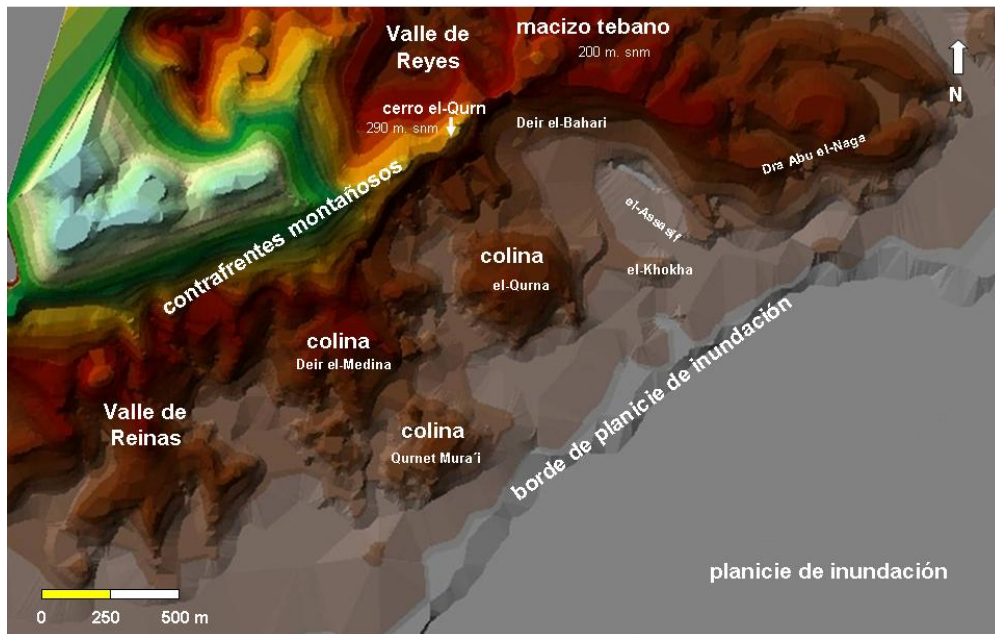


Figura 1. La necrópolis tebana

Figura 1. La necrópolis tebana

En conjunto con la margen este del Nilo, en donde se localizan los complejos de templos de Karnak y Luxor dedicados a la devoción que los faraones profesaban a Amón - principales deidades del estado y el culto a la propia realeza (BELL, 1997: 127-130)-, quedó conformado un espacio consagrado a la realización de prácticas funerarias, siendo ambos lados vinculados mediante la práctica ritual.

### El proceso de ocupación del paisaje

En el Reino Antiguo, *ca.* 2300 a.C., es cuando la margen occidental comenzó a configurarse como un espacio sacralizado, con la construcción de tumbas en el sector de el-Khokha a partir de la dinastía VI. Con posterioridad, fueron seleccionados distintos sectores y lugares del paisaje regional para la excavación de hipogeos y la construcción de templos, registrando distintas intensidades de uso, la reasignación de algunas tumbas privadas y el desmantelamiento de templos sin reutilización de sus predios en reinados posteriores (MANZI, 2015).

El uso continuo y redundante de esta porción del paisaje, desde las ocupaciones más tempranas hasta el presente, e involucrando a muchos y distintos individuos (EBERT,

1992) produjeron la depositación y acumulación de materiales (FOLEY, 1981), conformando palimpsestos que sustentan distintas cronologías (Figura 2).

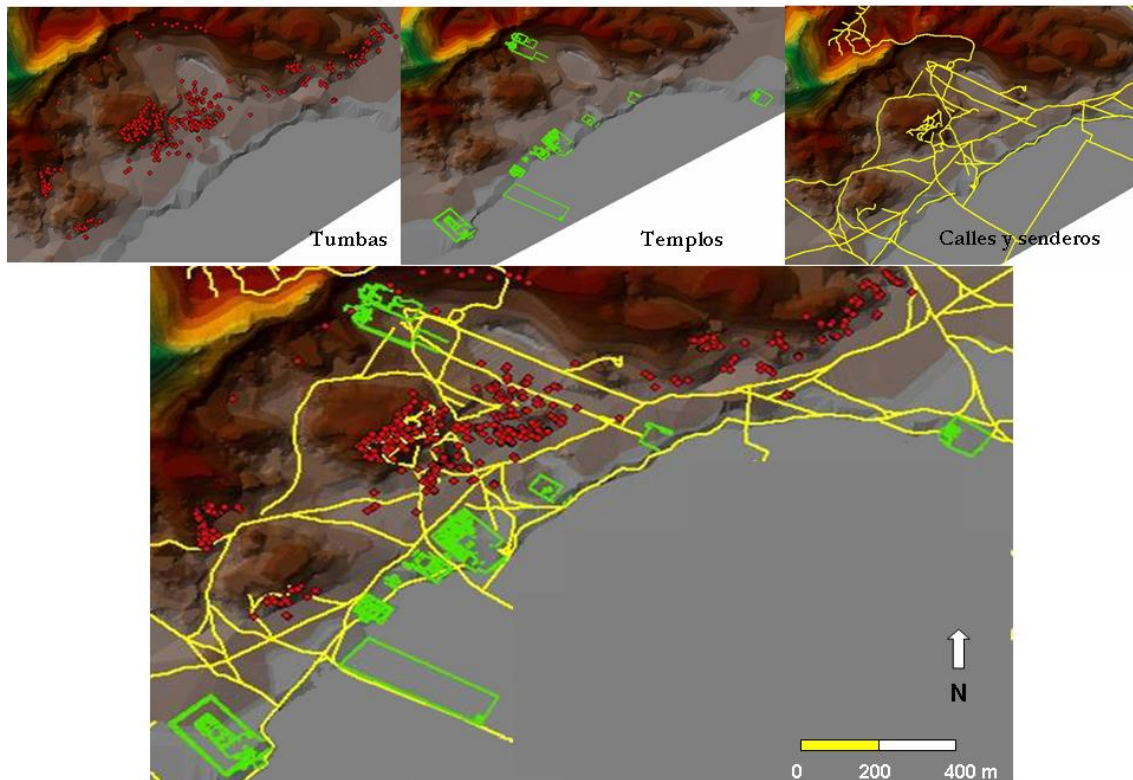


Figura 2. Capas de información: mezcla de materiales

El paisaje arqueológico resultante se conforma por tumbas cuyas estructuras sufrieron daños y saqueos desde la antigüedad por parte de la población local, quizás por quienes participaban de esa ideología religiosa pero no disponían de la posibilidad de garantizarse su propio equipo funerario. En tanto los templos de millones de años fueron objeto de desmantelamiento, siendo sus bloques y otras partes arquitectónicas reutilizados en la construcción de nuevas estructuras, o dispersados dentro de sus predios como en el ámbito de la necrópolis (MANZI y SANCHEZ, 2007). Asimismo, una vez abandonado el área como espacio de culto funerario las diversas construcciones sufrieron otras clases de daños a causa de su reocupación como lugares de habitación y reunión de coptos, residencia de la población local, extracción de materiales para la construcción y de interés museológico, entre otros. Se registra, además, el accionar de agentes perturbadores de origen natural, tales como sismos, anidamiento de animales, crecimiento de sales, etc. En consecuencia, son escasos los registros arqueológicos que se encuentran bien preservados. No obstante, pueden ser reconocidas prácticas discursivas materializadas en el

ordenamiento territorial, entendidas como formas de expresión de políticas de estado, donde los lugares involucrados en las celebraciones y festividades resultaron desplazados en sucesivos reinados hacia el templo de millones de años del faraón oficiante, configurando y reformulando redes de interacción social (MANZI y NICORA, 2015: 153).

La consolidación de este espacio sacralizado y funcional al desarrollo de prácticas rituales requirió de la diferenciación de unidades geomorfológicas y de la selección de lugares para la disposición de estructuras arquitectónicas, cuya articulación respondió a una planificación territorial que en la actualidad se encuentra modificada a causa de la alta redundancia e intensidad ocupacional que registra el área tebana. En el reconocimiento de patrones y relaciones espaciales concurren la identificación de la función, la significación y la cronología que sustenta la evidencia material.

Las unidades geomorfológicas (Ver Figura 1) funcionaron como el sustrato geológico que soportaba la disposición de elementos culturales, a la vez que fueron parte de la construcción de significados. La cumbre del cerro el-Qurn -ca. 290 m. snm- se destaca enmarcando la necrópolis. En relación a los farallones montañosos se encuentran el distrito de Deir el-Bahari y las estribaciones de Dra Abu el-Naga, registrándose en su entorno un conjunto de tumbas privadas datadas entre el Reino Medio, el Reino Nuevo y el Primer Período Intermedio (GARDINER y WIEGALL, 1913; PORTER y MOSS, 1970), además de los templos de Mentuhotep II -dinastía XI-, Hatshepsut y Thutmosis III -dinastía XVIII.

En el sector de colinas, con alturas que oscilan entre los 100 y 170 m. snm se ubican los distritos de el-Assasif, el-Qurna, el-Khokha y Qurnet Mura'í, presentando una alta concentración de tumbas privadas y respondiendo a un proceso ocupacional iniciado en la dinastía VI en el-Khokha (SALEH, 1977) y que exhibe una ampliación de la actividad constructiva en la dinastía XVIII, con continuidad con menor intensidad hasta el Tercer Período Intermedio (MANZI, 2012).

El otorgamiento de tumbas fue una prerrogativa del estado como parte de los privilegios de los que gozaron algunos miembros de la elite. Estos monumentos fueron destinados a contener la momia y el equipamiento necesario para garantizar la vida eterna de su propietario (BAINES y MÁLEK, 1993), siendo utilizados por sus descendientes para la celebración de ritos de funerarios y de culto a la memoria. Algunas, en el transcurso del tiempo, quedaron vacantes y resultaron pasibles de ser reasignadas a otro beneficiario.

En sentido longitudinal, la planicie de inundación del río se extiende abarcando los distritos mencionados y es dónde, siguiendo un patrón lineal fueron construidos, entre las

dinastías XVIII, XIX y XX, templos de millones de años consagrados a Amón, a divinidades del panteón tebano y a los ancestros reales, además de servir al culto funerario del soberano que los había erigido y cumplir con funciones míticas, administrativas y económicas (BELL, 1997; HAENY, 1997) (Figura 3).

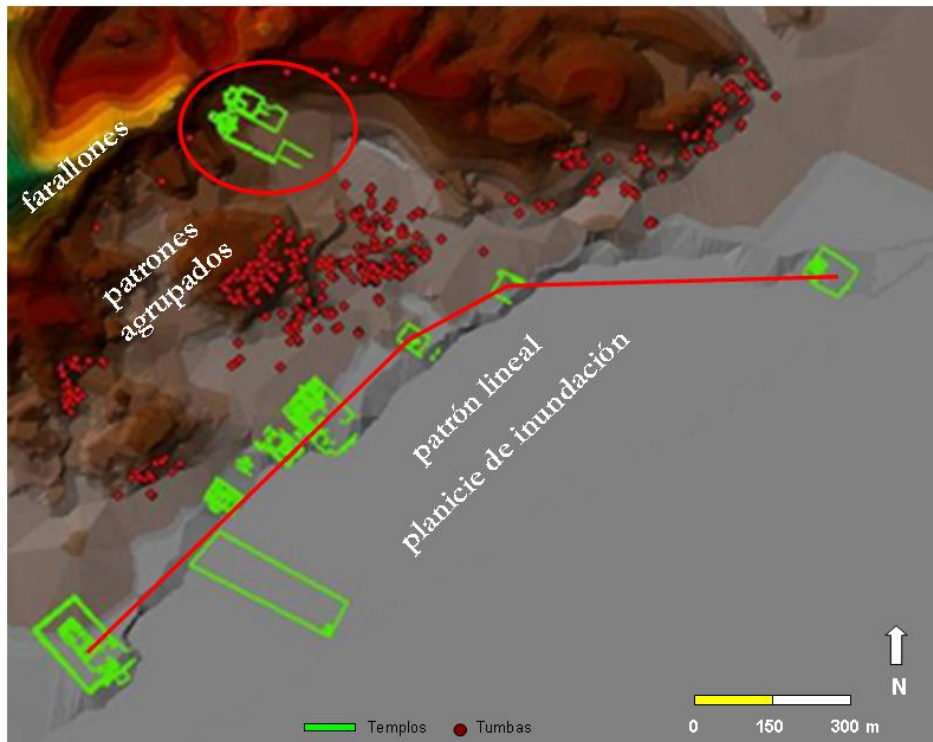


Figura 3. Patrones de distribución de estructuras arquitectónicas

El templo de Mentuhotep II, dinastía XI, en Deir el-Bahari, es el más antiguo registrado en la margen occidental marcando la reocupación de la necrópolis. A comienzos de la dinastía XVIII se construyó un centro cívico dedicado a Amenhotep I y su madre, Ahmose-Nefertari, en Dra Abu el-Naga, en alineación con Karnak. A este templo y al de Thutmosis II le sucede el de Hatshepsut, construido al lado del de Mentuhotep II, contando con un santuario dedicado a Hathor y otro a Anubis, una capilla dedicada a Thutmosis I y otra a Thutmosis II. Thutmosis III hizo levantar un templo en el-Qurna y posteriormente hizo erigir otro en Deir el-Bahari (STRUDWICK y STRUDWICK, 1999). Con Amenhotep II se registra la construcción de su templo y de la avenida procesional entre Karnak y Luxor. Thutmosis IV realizó construcciones en Karnak y un templo en Valle de Reyes. Amenhotep III ordenó excavar el lago artificial en Birket Habu, construir un palacio real y un templo en Malkata, además del templo del que fueron parte los colosos

de Memnón. En su reinado se levantó el templo de Amenhotep hijo de Hapu, miembro de su corte y único funcionario que disfrutó de ese privilegio (ROBICHOT y VARILLE, 1936).

En el reinado de Amenhotep IV -Akhenatón- hubo un vasto programa de edificación en Karnak, junto con obras realizadas en otras localidades y tuvo lugar el traslado de la capital a Amarna por *ca.* 15 años (BAINES y MÁLEK, 1993). Tutankhamón restableció la sede del poder político en Tebas e inició la construcción de su templo y tumba, que serían usurpados por Ay. En el gobierno de Horemheb fueron desmantelados los templos de Amenhotep IV en Karnak y realizadas nuevas construcciones, a la vez que se apropió de las inscripciones de Tutankhamón y de su templo (CLARKE y ENGELBACH, 1990 [1930]). Seti I construyó una capilla para rendir culto a la memoria de Ramsés I en su templo de el-Qurna. Su sucesor, Ramsés II completó esta construcción y edificó el Ramesseum. Merenptah utilizó el templo de Amenhotep III como cantera para construir su propio templo (THE OXFORD ENCYCLOPEDIA DE ANCIENT EGYPT, 2000). En su cercanía se ubicaron los templos de Siptah y Tausret. En el extremo sur de la necrópolis, en Medinet Habu, se registran varias etapas constructivas: la más temprana corresponde a la dinastía XVIII y la más tardía al Período Ptolemaico, allí se encuentra el templo de Ramsés III, dinastía XX, reutilizando bloques extraídos del templo de Thutmosis III de Deir el-Bahari, destruido por la actividad sísmica (STRUDWICK y STRUDWICK, 1999). En el-Assasif se localiza el templo Ramsés IV (MARTINEZ DE LA TORRE *et al.* 2012). Es probable que con el advenimiento del cristianismo la necrópolis resultara abandonada, siendo algunas tumbas reocupadas como monasterios coptos, vandalizadas u ocupadas como viviendas de la población local (PEREYRA *et al.*, 2006), mientras que los templos de millones de años fuera de uso resultaron saqueados.

### **Prácticas discursivas en el ordenamiento territorial**

El ordenamiento territorial observado en la distribución de tumbas y templos junto con los recursos iconográficos que contienen esos monumentos, brindan materialidad a la producción de discursos. Las estructuras arquitectónicas representan momentos específicos de construcción y uso, y se interrelacionan de modo dinámico y acumulativo en la generación de narrativas, donde la selección y disposición de elementos físicos, dotados de connotación simbólica, posibilitaron la práctica ritual, organizaron el sentido de la circulación y se mantuvieron vigentes en el imaginario colectivo.



La ideología y las relaciones de poder actuaron como factores estructurantes de las relaciones interpersonales a través de la demarcación de accesos a sectores e incidieron en las estrategias de circulación, forjando relaciones entre individuos y lugares en un paisaje socialmente construido que operó como mecanismo de comunicación de los alcances del poder real, de la relevancia de los dioses venerados y de las diferencias de rangos dentro de la elite.

Los fundamentos míticos subyacentes en la práctica ritual fueron revelados por los dioses o los antepasados siendo constantemente actualizados a través de las celebraciones, como formas de instaurar un tiempo y un espacio sagrados, sustentando la organización territorial de la necrópolis discursos: a) explícitos, en alusión a un relato simbólico e ideológico que es materializado; b) insinuados, comprendiendo intencionalidades en la elección de lugares y las relaciones de proximidad entre estructuras; y c) ocultos, referidos a cuestiones subyacentes vinculadas a mitos y creencias religiosas. No obstante, se considera que cada elemento distribuido en el paisaje pudo contener o desempeñar un rol ambivalente en los mensajes expresados.

### **Lo explícito**

La dotación material del culto estuvo conformada por la tumba como ofrenda que los faraones presentaban a los dioses (ASSMANN, 2004) y funcionaba como un elemento con eficacia simbólica terrena y en el más allá (PEREYRA, 2012) que actuaba, asimismo, como un medio a través del cual se entablaron alianzas con un grupo de beneficiarios pertenecientes a la elite. Su construcción tuvo por meta alcanzar la transfiguración del difunto, alojar momias e imágenes, siendo el lugar en donde los parientes vivos rendían culto a su memoria (HARTWIG, 2004). Dentro de esta clase de monumentos se distinguen los vinculados con la figura del faraón y su parentela de las otorgadas a las elites administrativas, militares y religiosas, presentando variaciones en dimensiones, diseño arquitectónico, registro epigráfico, equipo funerario y ubicación en el paisaje regional.

La comparación de las plantas arquitectónicas en monumentos del Reino Nuevo muestra que, a pesar de la variación existente, presentan ciertos elementos que fueron indispensables para el cumplimiento de ritos funerarios, conformadas por: patios, fachadas, corredores, capillas, sepulcro principal y otros secundarios (KAMPP, 1996; PORTER y MOSS, 1970). Estos sectores básicos se disponían en tres niveles: 1) superior, conformado por una capilla o pirámide de carácter solar; 2) medio, compuesto por el patio, que demarcaba la separación material entre el mundo de los vivos y el de los muertos, y el

interior de la tumba, comprendido por antecámaras y salas como áreas para la transfiguración y recepción de ofrendas, y 3) inferior, definido por los sepulcros que representaban el inframundo, en donde tenía lugar la regeneración del difunto (ASSMANN, 2003). Al sepulcro principal se accedía mediante un foso vertical o de una rampa descendente, en tanto que a los sepulcros secundarios y a los abiertos luego de la reasignación de la tumba a otro propietario -usurpador- lo era por medio de un pozo descendente. Este rasgo indica que algunos sepulcros tuvieron sus accesos bloqueados luego del entierro, no permitiendo el reingreso a la cámara funeraria durante la celebración ritual, a diferencia del sepulcro principal descendente que permanecía accesible (PEREYRA y MANZI, 2013).

La iconografía cumplía funciones conmemorativas y mágicas representando situaciones valoradas en el ámbito terrenal y conjuros para la transfiguración del difunto (HARTWIG, 2004). Las inscripciones y escenas tenían por finalidad preservar la identidad del propietario -filiación, cargos y títulos (ASSMANN, 2004)- y sus vinculaciones dentro de la elite (BELL, 1997). Representaban la valoración de lo que el difunto creía que debía registrar para sí mismo, como para el colectivo social plasmando:

a) aspectos de la vida terrenal, expuesta a través de elecciones individuales en las representaciones de su apariencia física, de sus parientes, de los atributos que portaría y las relaciones con la realeza (PEREYRA *et al.*, 2006),

b) fórmulas propiciatorias de vida eterna -renovadas en la mesa de ofrendas que el faraón daba a los dioses y que sus funcionarios compartían en el más allá (PEREYRA, 2011a)-, y los ritos funerarios de purificación y momificación -con el cruce desde la orilla oriental a la occidental, el cortejo, la portación de equipo mortuario- y los desarrollados en el patio de la tumba frente a la momia -solarización, apertura de la boca, el corte de la pata de la res, la presentación de ofrendas de alimentos, libación y fumigación, y el ingreso a la tumba- (ASSMANN, 2005).

c) la representación de rasgos del paisaje regional como la montaña, la fachada del monumento, templos y palacios como expresiones evocativas de los roles y funciones desarrolladas por el muerto en su proyección póstuma, lograda mediante la selección de elementos recortados y luego ensamblados en escenas en las que el difunto participaba dando muestra de sus desempeños (PEREYRA, 2010).

Los templos de millones de años fueron erigidos por los faraones a comienzos de sus reinados con el fin de cumplir funciones religiosas, como el culto a Amón, a los dioses funerarios, a los ancestros reales y póstumamente al soberano, además de las económicas, como la acumulación en almacenes y la redistribución de bienes obtenidos como tributos

(HAENY, 1997). Entre los principales rasgos que caracterizan y sintetizan su planta se encuentran el pílono, un primer patio, el pórtico, un segundo patio, la sala hipóstila, capillas laterales, la sala de la barca y el santuario (ARNOLD, 1991; O'CONNOR, 1989). Durante las ceremonias estos espacios fueron recorridos estableciendo distintos grados de acceso y exclusividad entre los miembros de la élite, los estamentos sacerdotales y el faraón.

En la decoración se constatan genealogías rituales, parentescos sanguíneos, conmemoración de logros militares y diplomáticos, pago de tributo y sojuzgamiento de pueblos vencidos por el faraón. Asimismo se registran acciones dirigidas a honrar a los antecesores mediante la dotación con estatuas (Sesostris I, dinastía XII, en homenaje a Mentuhotep II -dinastía XI- en su templo) y capillas dedicadas a los dioses o sus predecesores (Hatshepsut, dinastía XVIII en memoria de su padre Thutmosis I y de su esposo Thutmosis II, además de capillas consagradas a Amón, Hathor y Anubis, y la recordación de Ramsés I por Seti en la dinastía XIX) (STRUDWICK y STRUDWICK, 1999).

Mediante el trazado de vías procesionales se demarcaron recorridos que facilitaron la circulación ritual de bienes y personas. Los trayectos se extendían entre la margen oriental y occidental del Nilo, conectando los complejos de templos de Luxor con Karnak y por medio del cruce del río, mediante barcas rituales que transportaban las imágenes de los dioses de Tebas y al faraón, hasta el templo de Hathor y del faraón oficiante (SULLIVAN, 2008). Un conjunto de calles fueron definidas de modo menos formal entre tumbas privadas y templos para ser transitadas por los parientes del difunto en el desarrollo de los ritos de enterramiento, de culto funerario y celebraciones oficiales (KAMPP, 1996; PEREYRA, 2011b); integradas en circuitos rituales que permitían seguir el desplazamiento de la divinidad.

### **Lo insinuado**

En la conformación del paisaje sacralizado de la necrópolis intervinieron factores de localización que responden a decisiones subyacentes a la construcción y localización de templos de millones de años y de las tumbas, en cuanto al: a) mito de creación, el culto solar y los ritos funerarios, b) santuarios mayores del occidente -diosa Hathor- y oriente tebano -Karnak-, y c) formas de vinculación con la realeza, la élite de alto rango e integración parental. Articulaciones que no resultan evidentes a través de la inspección directa de la distribución del registro arqueológico, sino que deben ser reconocidas dentro del conjunto, indagando para la resolución de palimpsestos, relaciones proximidad con

unidades geomorfológicas o de rasgos destacados dentro de ellas, de vecindad entre estructuras y de conexión visual entre sectores y lugares, en la conformación de un escenario interactivo para la práctica ritual.

En el paisaje regional de Tebas occidental se destaca la cumbre del cerro el-Qurn, de modo semejante a lo que se observa en la necrópolis de el-Kab, cuya forma piramidal pudo actuar a la manera de las pirámides en el Reino Antiguo en Gizeh, en alusión al culto solar que operaba a favor de la transformación y el renacer del faraón y evidenciaba su solidaridad con la elite (ARNOLD, 1997). A los farallones montañosos y al sector de colinas pueden atribuirse connotaciones con el mito de creación, en alusión con la emergencia de la tierra desde las aguas del caos, y al culto a Hathor, representada como una vaca saliendo de la montaña, y cuyo santuario se encuentra en estrecha vinculación con el macizo tebano.

En este marco fisiográfico la ocupación del espacio se inició con la excavación de algunas tumbas en el Reino Antiguo, continuó con la construcción del templo de Mentuhotep II y de tumbas asociadas; cuyo esquema de interacción entre templos y tumbas se reitera en forma ampliada durante el Reino Nuevo. Se propone que en el Reino Medio aquel templo habría ejercido un rol fundacional en el área y, dada su alta significación motivó a que se levantaran en el Reino Nuevo otras construcciones reales y de la elite en su cercanía. Al mismo tiempo, la ubicación de Karnak habría influido en la distribución de templos sobre la planicie de inundación de la margen occidental con el fin de recibir las procesiones que salían desde allí portando imágenes sagradas y entablando contactos visuales.

En la arquitectura de los templos los muros externos de ladrillos adoptaron un aspecto ondulante que los asociaba con las aguas del caos; los pilonos evocaban el horizonte y las montañas desde donde el sol sale y se pone representado el viaje solar; las columnas de las salas hipóstilas decoradas con capiteles papiriformes o lotiformes replicaban la vegetación que surgía de la tierra cuando las aguas de la inundación retrocedían; mientras que el santuario, que albergaba el altar del dios, representaba la montaña primigenia en donde la deidad realizaba el acto de creación (ASSMANN, 1995; BAINES Y MÁLEK, 1993; MOLINERO POLO, 2000). Al mismo tiempo, la alineación este-oeste que sustentaron junto a Karnak manteniendo un eje central orientado en torno a los 90 grados con respecto al curso del Nilo, representaba en forma conjunta el recorrido del sol (BELMONTE AVILA *et al.* 2009).

En la dinastía XVIII el distrito de Deir el-Bahari fue reocupado por Hatshepsut, posiblemente como continuación ideológica del simbolismo emanado por Mentuhotep II y aprovechando sus vías procesionales (ARNOLD, 2005: 137). Cuando Thutmosis III erigió su templo entre los templos de Mentuhotep II y Hatshepsut, quedó ubicado a mayor distancia de la margen del río y en estrecha proximidad con la montaña (DOLINSKA, 1994: 37), plasmando su vinculación con el mito de la creación -montaña primigenia-, adhiriendo al culto solar -cerro el-Qurn-, honrando a Hathor -con su santuario en la montaña-, manteniendo vigente la memoria de Mentuhotep II e interfiriendo en la evocación a su antecesora Hatshepsut. La posición elevada en el relieve le garantizaba contacto visual con el recorrido de las procesiones desde los templos de Karnak y Luxor. Al convertir este templo en el foco principal de la Bella Fiesta del Valle en el oeste tebano, la vía procesional se desplazó hasta allí, prolongando el trayecto recorrido a través de el-Assasif hasta arribar a Deir el-Bahari y aumentando el tiempo de exposición de las celebraciones a la vista de los participantes ubicados en los patios de sus tumbas, como forma de extender la “participación pública” de la elite. Posiblemente se trató de una estrategia para expandirlas a un mayor número de personas sin necesidad de ampliar su ingreso al templo. Lo expuesto se condice con la localización del templo erigido en el-Qurna, que lo precede cronológicamente, puesto que al mismo tiempo que obtenía una “ubicación preferencial” en las conexiones visuales entabladas con las celebraciones que se iniciaban en la margen oriental, se emplazaba en medio de las tumbas como una forma de exhibir, o enfatizar los vínculos con la elite (MANZI, 2016: 201-202) (Figura 4).

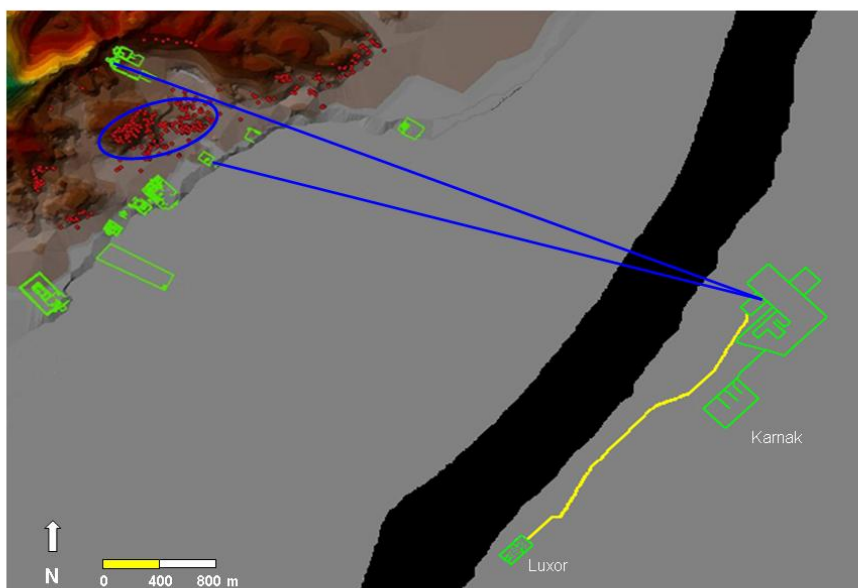


Figura 4. Templos de Thutmosis III y su relación con otras construcciones

Los patrones de distribución concentrados que presentan los templos en Deir el-Bahari y las tumbas privadas en torno a las colinas de el-Qurna, el-Khokha y Qurnet Mura'í podrían explicarse en la identificación de las elevaciones con “relieves sugerentes”, a las que pudieron atribuirse connotaciones simbólicas en relación con la montaña -mito de la creación y la diosa Hathor-. A la vez que su prominencia en el paisaje regional garantizaba contactos visuales con la margen oriental y las vías procesionales durante las celebraciones rituales. En tanto que sobre la planicie de inundación del Nilo se registraron solamente templos, que se ajustaron a un patrón de distribución lineal y abarcando los distritos de Dra Abu el-Naga, el-Qurna, el-Assasif, el-Khokha, Qurnet Mura'í y Medinet Habu. Su ubicación podría estar condicionada por la búsqueda de vistas preferenciales con los templos de Luxor y Karnak y el seguimiento de las procesiones que desde allí se dirigían hasta el templo del faraón celebrante (MANZI, 2012; MANZI y PEREYRA, 2010; MANZI y PEREYRA, 2014).

Las tumbas privadas fueron excavadas preferentemente en torno a las colinas, describiendo un patrón de distribución agrupado, probablemente esta ubicación también pudo estar inducida por las elevaciones que estos rasgos representan en el paisaje, en posible alusión con la montaña primigenia, la diosa de la necrópolis y la observación participante en la práctica ritual, ordenando el espacio y otorgando materialidad a un paisaje imaginado. El emplazamiento de cada monumento debió establecerse a través de negociaciones entabladas por la elite a partir de sus rangos, relaciones de parentesco y alianzas celebradas con el poder real (MANZI, 2016), donde la proximidad espacial insinúa vínculos entre: personajes de la elite con la realeza, las instituciones en las que los difuntos desempeñaron funciones y el templo del faraón que había otorgado el beneficio de construcción (GABOLDE, 1995; VAN DIJK, 1988), dado que se esperaba que la vida terrena de los funcionarios se proyectara en forma póstuma manteniendo redes y jerarquías sociales. Asimismo, se señala que las variaciones observadas en las dimensiones, planos arquitectónicos, equipamiento ritual, calidad y riqueza del programa decorativo también dan cuenta de diferencias de rango dentro de la nobleza.

La construcción de hipogeos que en el Reino Antiguo se ubicó en la colina de el-Khokha se trasladó a los farallones de Deir el-Medina, en el Reino Medio, y ocupó desde la dinastía XVIII al Tercer Período Intermedio las colinas de el-Qurna, el-Khokha y Qurnet Mura'í y la depresión de el-Assasif. Este esquema muestra que el-Khokha registró reocupación manteniendo un “uso privado”, mientras que Deir el-Bahari fue reutilizado

para la construcción de los templos de Hatshepsut y Thutmosis III, sin registrar tumbas de la elite. Situación que parece indicar que ese sector quedó “reservado” para usos oficiales (MANZI, 2012). Una parte de los monumentos funerarios de Deir el-Medina pueden relacionarse con el poblado de artesanos allí localizado, mientras que los de el-Assasif enfatizan su proximidad con las vías procesionales del Reino Medio que conducían al templo de Mentuhotep II y que fueron reactivadas hacia fines de la dinastía XVIII.

Entre la dinastía XVIII y la XXV se registra la reasignación de tumbas a propietarios distintos del original en el-Qurna (12), el Khokha (4), Deir el-Medina (3), Dra Abu el-Naga (2), el-Assasif (1) y Deir el-Bahari (1) de acuerdo con una muestra de tumbas tomada de Porter y Moss (1970). Las causas por la cual algunos distritos presentan más reasignaciones que otros podría buscarse en factores de localización tales como, la ubicación de monumentos de personas unidas por parentesco; una eventual saturación del espacio para la excavación de nuevas estructuras o bien, en aspectos políticos que marcaron un distanciamiento con la elite, sea por un número decreciente de alianzas o una progresiva disminución del poder faraónico limitando su construcción (MANZI, 2012).

Cabe señalar que la reasignación de tumbas no debió ocurrir por el mero hecho de disponer de monumentos cuyos propietarios o descendientes ya no estaban presentes, sino que debió regir en base a una red simbólica y social de la que participaba la elite, donde los monumentos reasignados fueron construidos en gobiernos anteriores, aconteciendo que las alianzas celebradas por el faraón que las otorgó ya no estuvieran vigentes. Asimismo, se constata que se efectuaron reasignaciones de tumbas, en lo que podría ser en simultáneo con la construcción de otras, en Deir el-Medina, el-Khokha y el-Qurna, lo cual proporcionaría evidencia de que el proceso de reutilización estaba en alguna medida regulado por las diferencias de rangos (MANZI y PEREYRA, 2010; PEREYRA *et al.* 2013).

En un marco en donde las visuales con la margen oriental fue un factor compartido y las variantes se observan en la articulación entre distritos con tumbas, templos y vías procesionales, se propone que: 1) Deir el-Bahari configura interrelaciones con los templos de Mentuhotep II, Hatshepsut y Thutmosis III, el trazado de vías procesional y las tumbas de el-Assasif; 2) Dra Abu el-Naga se organiza en torno a las vías procesionales que conducen a Deir el-Bahari atravesando el-Assasif y con los templos de Amenhotep I y Ahmes Nefertari y Seti I; 3) el-Assasif se conecta con la vía procesional que culmina en Deir el-Bahari y con el distrito de Dra Abu el-Naga y el-Khokha; 4) el-Khokha se integra con los templos de Thutmosis III y Ramsés IV y con las tumbas y la vía procesional que

cruza el Assasif; 5) el-Qurna sustenta una amplia panorámica del área, además de establecer relaciones de proximidad con los templos de Ramsés II, Thutmosis III, Siptah y Thutmosis IV, y con colina de el-Khokha; 6) Qurnet Mura'í, ubicado en una ladera de una colina apartada de los distritos anteriores, se vincula con los templos de Amenhotep III, Thutmosis II, Thutmosis IV, Tutankhamón-Ay-Horemheb, Merenptah y Tauseret; y 7) Deir el-Medina se asocia con el poblado de artesanos oculto detrás de la colina de Qurnet Mura'í -que se le antepone-, pero dada su elevación en el relieve entabla visuales con los templos de Ramsés II, Thutmosis IV y Merenptah (Figura 5).

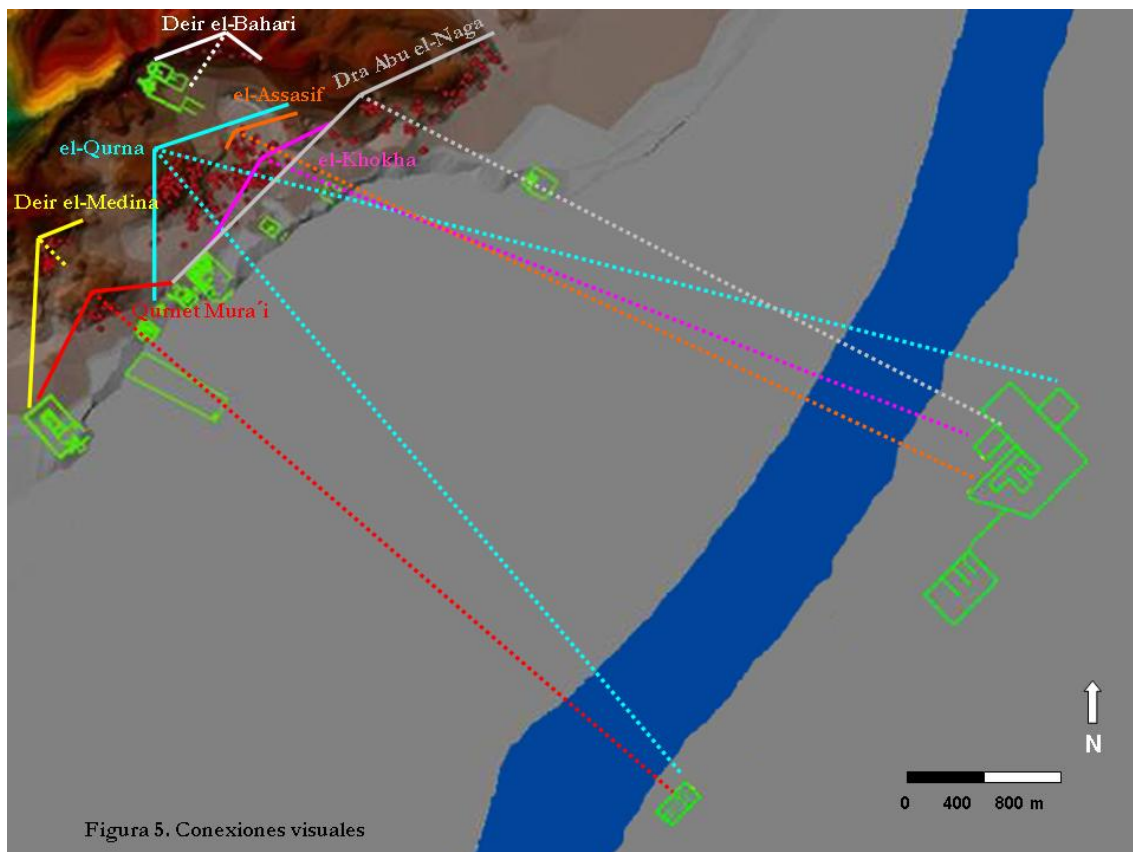


Figura 5. Conexiones visuales

En el paisaje regional, socialmente construido, las fisonomías naturales encuentran sustento simbólico en los mitos y facilitan contactos visuales en función del relieve, mientras que las estructuras arquitectónicas representan personas, filiaciones, ámbitos de desempeño y rangos. En esta red simbólica y social los templos funcionaron como nodos principales en la práctica ritual, que de reinado a reinado se desplazaba en la trama de relaciones hacia el templo del faraón oficiante, mientras que las tumbas -actuando como nodos subordinados en la organización del territorio- adquirieron significación mediante conexiones visuales y espaciales. Éstas se habrían establecido con los templos en donde



tenían lugar las celebraciones, con el templo del faraón que ordenó su excavación y con las demás tumbas del distrito, donde la experiencia sensorial conformaba imágenes mentales que mantuvieron y recrearon conexiones significativas, incluso en ausencia del estímulo perceptivo que ofrecían las festividades periódicas.

### **Lo oculto**

La muerte significaba la detención de las funciones vitales, significando la separación y el aislamiento del difunto de mundo terrenal, donde la evidencia epigráfica contenida en los monumentos conformó la contra imagen del difunto que lo preservaba de la total aniquilación. Los conjuros, las sentencias, los instructivos y las escenas contenidos en las tumbas actuaron como sustento material para el muerto durante la transfiguración y para la vida póstuma (PEREYRA, 2011a).

Se destacan las expresiones en las que el difunto intervenía durante los ritos en los que se presentaba a los dioses, era sometido a juicio y atravesaba horas dramáticas para alcanzar su transfiguración. Estas acciones, como el hecho de compartir las ofrendas con los dioses, no ocurrían de forma visible a pesar de que tuvieron eficacia representativa y ubicaciones puntuales en estructuras arquitectónicas específicamente creadas y posicionadas en el paisaje tebano, puesto que el factor “oculto” fue un componente esencial en la práctica ritual. Ésta comprendía acciones individuales y colectivas, como los ritos de enterramiento y las festividades reales, que en parte requerían de una materialización efectiva -estructuras e infraestructuras-, aunque su eficacia se sustentaba en fórmulas mágicas y procedimientos inmateriales, donde la alusión a tiempos y espacios idealizados crearon interfases de ingreso y egreso entre el discurso mítico y la ideología religiosa como política del estado. Las celebraciones, al necesitar también de operadores sociales apuntalaba la integración entre vivos, muertos, divinidades y antepasados, para trascender momentos históricos y realidades geográficas creando “espacios imaginados”, a partir de elementos procedentes del “mundo real” y como estrategia para hacerlo inteligible, concreto y posible.

La función esencial de los templos de millones de años fue la de conectar a las personas con las divinidades, pero demarcando distintos niveles de acceso e ingreso a las salas interiores, que se tornaban cada vez más restringidos hasta llegar al santuario, en donde el faraón se encontraba en presencia del dios. En consecuencia, el desarrollo y la exposición pública de las celebraciones involucrando a la mayor parte de la elite eran breves y finalizaba con la entrada de la procesión al templo, donde el ritual continuaba por canales ocultos, siendo la intervención de los dioses observada en los logros constatables que

obtenía el faraón en las batallas, las expediciones o los tiempos de bonanza, como muestra del predominio del orden sobre el caos.

La tumba adquirió sentido en la creencia del renacer, donde la muerte era entendida como interrupción momentánea de la vida y la vida eterna podía ser asegurada por intermediación de los dioses. Funcionó como umbral entre el ámbito terrenal y el funerario, entre el día y noche, restableciendo en el movimiento inverso del transitar de la noche al día, en referencia al ciclo solar y a la concepción de “salir al día” (ASSMANN, 2005). El ingreso y el recorrido dentro de la tumba hacia la salida era análogo al renacer del sol para iniciar la fase diurna de su viaje. La representación de la fachada de una tumba evocaba el ingreso a una nueva forma de vida, que se desarrollaba en el interior del monumento, iniciando “otro tiempo de vida” que se renovaba a través de los ritos en busca de la eternidad (PEREYRA, 2011a).

A través de los rituales el difunto se conectaba con el mundo terrenal, donde parte de las actividades se sustentaban en la visita a las tumbas de los ancestros y en la celebración de banquetes con la provisión de ofrendas a cargo de sus parientes. Los banquetes restablecían la inserción del muerto en la sociedad al mantener su memoria y garantizar su continuidad generacional. La mención de su nombre en las festividades adquiría relevancia en una sociedad en donde la palabra activaba la acción y su repetición garantiza la integración del difunto y sus parientes en la tumba y en la red de relaciones establecidas a partir de ella dentro de la necrópolis. El muerto se integraba en las fiestas como seguidor de Amón posibilitando su vinculación con la divinidad y la renovación eterna y actuando como nexo con el entorno familiar y social para la perpetuación de su identidad en la memoria colectiva (MANZI y PEREYRA, 2013).

Los templos y las tumbas, como estructuras subsidiarias a la práctica ritual, representaban el orden ritualmente renovado por el estado, sustentado y protegido en “el secreto” de los santuarios y de los sepulcros, respectivamente, en donde el dios era el operador mágico que se ponía en presencia y asistía al faraón -vivo- y al difunto -no vivo-. El primero de los mencionados actuaba como multiplicador activo y garante de la ideología y era quien accedía a presentarse ante la divinidad, por ser él también un personaje divino, mientras que el difunto al vencer a la muerte, se posiciona como multiplicador pasivo, a quien sólo se le permitía tal privilegio por él haber también alcanzado un estatus de divinidad, al tener acceso y participación en la mesa de ofrendas.

A la función de secretismo que es propia de los monumentos mortuorios se agrega el secreto guardado por los sepulcros en torno al juicio a los muertos, el cual poseía como

riesgo la amenaza de que el difunto no resultara justificado y, en consecuencia, no accediera a la regeneración. Pero en esencia, no existía posibilidad de tal resultado negativo, dado que la dotación de la tumba y el cumplimiento de las prescripciones rituales ofrecían las garantías de que el triunfo sería efectivo. Al mismo tiempo, al contener las momias y recordar sus nombres y desempeño social, la tumba invalidaba la posibilidad de caer en el olvido, como necesidad primordial de la parentela, puesto que si la memoria del muerto era abandonada, la cotidianeidad que se recreaba a diario en la tumba perdía su significado, por lo cual su propietario perdería su culto y su parentela la posibilidad de sumarse a la práctica ritual (PEREYRA y MANZI, 2013).

Lo “oculto” entendido como lo que no se deja ver, o lo que no puede ser visto, es diferente a lo “invisibilizado”, que alude a lo que no debe ser visto. Responden a esta categoría diversas cuestiones que por distintos motivos son intencionalmente privados de su visibilidad. Este es el caso del poblado de artesanos de Deir el-Medina, en función de su localización en un sector del paisaje que resulta “disimulado” por el relieve que lo enmarcaba, se ubicaba en un sector deprimido entre colinas que no podía ser visto, ni mantenía conexión visual con la práctica ritual, a diferencia de las tumbas del distrito que se localizaban sobre un sector alto del relieve local. La destrucción de partes arquitectónicas y de escenas fue una práctica que se verificó en todo el territorio y a través de diferentes reinados como acción dirigida a deshonar la apelación al sujeto, mediante actos de *damnatio memoriae*, que se efectivizaba a través de la destrucción de la representación de ciertos personajes. Ésta inducía a su aniquilación a partir de la rotura de la boca y el rostro, que hacían posible su reanimación en el inframundo, a la vez que atentaba en contra del reconocimiento fisonómico, como modo de individualización por excelencia, junto con el borrado de los nombres, como anulación del derecho a ser mencionados y contribuyendo así a la pérdida de la memoria que los proyectaba al más allá. En ocasiones el daño puede ser atribuido a cambios ideológicos, siendo posibles de invisibilización dioses y faraones, donde el soberano reinante sería quien fomentaba la destrucción y sus funcionarios los encargados de la ejecución.

## Discusión

La necrópolis tebana funcionó como lugar de culto funerario desde en Reino Antiguo, evidenciando un uso reiterado de ese sector del paisaje por *ca.* 4300 años, donde las ocupaciones que se sucedieron junto con las perturbaciones ocurridas en el transcurso de las mismas y luego de su abandono, contribuyeron a la mezcla y fragmentación de los

materiales que se observa en el presente. En la conformación de este palimpsesto intervinieron factores de localización responsables de la elección de unidades geomorfológicas, de los patrones de distribucionales de estructuras arquitectónicas y los procesos de alteración post-abandono.

Los comportamientos funerarios a través de la práctica ritual exhiben y enfatizan jerarquías sociales y vinculaciones entre individuos e instituciones que tienen expresión territorial, al relacionar lugares y sectores del paisaje con distintos niveles de sacralidad que definen grados de acceso (públicos-semipúblicos-sagrados) y estrategias de circulación. La dotación material expuesta en la distribución y decoración de monumentos produce discursos que “explicitan” los relatos en los que se respalda la toma de decisiones, “insinúan” interacciones en función del mito, de las jerarquías sociales y la celebración de alianzas, y “ocultan” situaciones sustentadas en la perpetuación del orden religioso, político y social, con la intención de oponer un territorio y una realidad ordenados frente a la amenaza del caos, que también es sustentada en el mito y en las creencias religiosas.

En un paisaje socialmente construido los rasgos naturales facilitaron contactos visuales, a la vez que algunos fueron dotados de connotaciones míticas que los convirtieron en elementos con eficacia simbólica en sí mismos, siendo éste el caso de las formas piramidales reconocidas en el relieve y las colinas. En tanto, los polos del culto funerario establecidos entre el santuario de Hathor, en el oeste, y el de Amón, en el este, habrían contribuido a definir las ubicaciones de los templos de la necrópolis, de las vías de procesionales y de las tumbas privadas, desempeñando funciones activas en la creación discursiva. Los mensajes fueron recreados y dinamizados con periodicidad, en función de la práctica ritual, conectando de forma inmaterial soportes materiales específicamente creados -estructuras arquitectónicas- o interrelacionados -geoformas y relieves-, confiriéndoles eficacia terrenal y en el más allá.

La materialidad expuesta en la organización territorial tiene origen y se recrea en procesos mentales que operan a través de percepciones y del imaginario colectivo; contribuyendo a la construcción de escenarios en donde personajes míticos e históricos resultan integrados. En este sentido lo oculto, lo insinuado y lo explícito, posiblemente creados en ese orden e interpretados en el orden inverso, generan y transmiten narrativas que articulan factores de índole práctica: localizaciones que contienen relatos terrenales y mágicos, mediante relaciones de vecindad y orientaciones cardinales, que proporcionan y requieren de visibilidad para tener eficacia, seguimiento y participación ritual.

Lo explícito se evidencia en los registros epigráficos; lo insinuado en la red de relaciones desde y entre monumentos y rasgos del paisaje, que deben ser reconocidas, y contribuyen a posicionar a los individuos dentro del colectivo social; y lo oculto, sustentado en la inaccesibilidad, aislamiento y ocultamiento de santuarios y sepulcros, como manifestaciones contrapuestas a la representación biográfica, donde lo secreto era lo sagrado y el ocultamiento la renovación (ASSMANN, 2003), dando fundamento y razón de ser a la práctica ritual como base ideológica y simbólica de integración social, sustentada en conocimientos obtenidos de la experiencia, la oralidad y la instrucción formal, como formas de perpetuación mágica y reproducción social.

En este sentido no es posible pensar las tumbas, ni los templos con independencia de los parientes vivos, ni de la elite, quienes perpetuaban el ciclo regenerativo, en su respectivo carácter de contenedoras de momias, instrucciones para el más allá y equipo funerario las primeras, y de espacio en donde tenía lugar el acto de creación los segundos. El resto lo suplía la ideología religiosa, dinamizada en las celebraciones que afianzaban interacciones sociales. En consecuencia, el ordenamiento territorial de Tebas occidental fue producto de la significación y resignificación simbólica representada a través de: a) la ubicación de estructuras y rasgos arquitectónicos, b) las representaciones mentales creadas a través de la percepción e interpretación la materialidad, y c) del recuerdo y apelación mental de la práctica ritual.

### **Bibliografía**

ARNOLD, Dieter (1991), **Building in Egypt**, Oxford, University Press.

\_\_\_\_\_ (1997), Royal Cult Complexes of the Old and Middle Kingdoms. In **Temples of Ancient Egypt**, Byron Shaefer, Ithaca-New York, Cornell University Press, p. 31-85.

\_\_\_\_\_ (2005), The temple of Hatshepsut at Deir el-Bahri, en Roehrig, Catharine ed., **Hatshepsut, from Queen to Pharaoh**, New York, The Metropolitan Museum of Art, p. 134-146.

ASSMANN, Jan (1995), **Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. Re, Amun and the Crisis of Polytheism**, London-New York, Kegan Paul International.

\_\_\_\_\_ (2003), The Ramesside Tomb and the Construction of Sacred Space, en Nigel Strudwick y John Taylor eds., **The Theban necropolis. Past, Present and Future**, London, The British Museum, p. 46-52.

\_\_\_\_\_ (2004), **Monotheism and Politheism**, in Religions in the Ancient World, Johnson Sarah ed., Cambridge, Belknap.

\_\_\_\_\_ (2005), **Egipto Historia de un sentido**, Madrid, Abada.

BAINES, John y Jaromir, Málek (1993), **Egipto. Dioses, templos y Faraones**. Barcelona, Folio.

BELL, Lanny (1997), 'The New Kingdom 'Divine' Temple: The Example of Luxor, en Shaefer Byron ed., **Temples of Ancient Egypt**, Ithaca-New York, Cornell University Press, p. 127-184.

BELMONTE AVILA, Juan A, Mosalam Shaltout y Magdi Fekri (2009), Astronomy, Landscape and Symbolism: A Study of the Orientation of Ancient Egyptian Temples, en Belmonte Avila, Juan A, y Mosalam Shaltout ed., **Search of Cosmic Order. Selected Essays on Egyptian Archaeoastronomy**, Cairo, Supreme Council of Antiquities Press, p. 213-283.

CLARKE, Somers y Reginald, Engelbach (1990), **Ancient Egyptian Construction and Architecture**, New York, Dover.

DOLINSKA, Monika (1994), Some Remarks About the Function of the Tuthmosis III Temple at Deir el- Bahari, en Gundlach Rolf y Matthias Rochholz ed., **Agyptische Tempel - Struktur, Funktion und Programm (Akten der Ägyptologischen Tempeltagung in Gosen 1990 und Mainz 1992)**, Hildesheim, HAB 37, p. 33-45.

EBERT, James (1992), **Distributional Archaeology**, Albuquerque, University of New México Press.

FOLEY, Robert (1981), Off Site Archaeology and Human Adaptation in Eastern Africa. An Analysis of Regional Artefact Density in the Amboseli, Southern Kenya, **Cambridge Monographs in African Archaeology 3**, Oxford, BAR International Series 97.

GABOLDE, Luc (1995), Autour de la tombe 276: pourquoi va-t-on se faire enterrer ? Gournet Mourai au debut du Nouvel Empire?, en ASSMANN, Jan et al. eds., **Thebanische Beamtennekropolen. Neue Perspektiven Archäologischer Forschung, Internationales Symposium**, Studien zur Archäologie und Geschichte Altgyptens 12, Heidelberger, Orientverlag, p. 155-165.

GARDINER, Alan y Arthur, Weigall (1913), **A Topographical Catalogue of the Private Tombs of Thebes**, London, Bernard Quaritch.

HAENY, Gerhard (1997), New Kingdom Mortuary Temples and Mansions of Millions of Years, en Shaefer Byron ed., **Temples of Ancient Egypt**, Ithaca-New York, Cornell University Press, p. 86-126.

HARTWIG, Melina (2004), **Tomb painting and identity in Ancient Thebes**, 1419-1372 BCE, Turnhout, Brepols.

KAMPP, Friederike (1996), **Die Thebanische Nekropole zum wandel des Grabgedankens von der XVIII. bis zur XX. Dynastie**, 2 vols. Theben 13, Mainz an Rhein, Phillip von Zabern.

MANZI, Liliana (2012), La jerarquización del espacio a través de la distribución de tumbas privadas en Tebas Occidental, Egipto, en: Araujo, Luis y Jose, Sales eds., **Novos Trabalhos de Egiptologia Ibérica Vol. 1**, Lisboa, Instituto Oriental e Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, p. 637-655.

\_\_\_\_\_ (2015), **Elite y realeza en el paisaje tebano, Egipto**, Revista Cuadernos del Sur, Bahía Blanca, Universidad del Sur, En Prensa.

\_\_\_\_\_ (2016), Monumentalización y evocación en el paisaje de Tebas occidental, Egipto, **Revista Mundo Antigo V**, N° 09, Dossiê Egiptologia, p. 191-205.

\_\_\_\_\_ y Julián Sánchez (2007), **Bloques de distintas procedencias alojados en la tumba de Neferhotep (TT49), el-Khokha (Tebas occidental, Egipto)**, I Congresso Internacional de la Sociedade de Arqueologia Brasileira. Florianópolis, Sociedade de Arqueologia Brasileira, CD.

\_\_\_\_\_ y M. Violeta Pereyra (2010), La muerte en el más allá y su negación en el aquí y ahora a través de la construcción de paisajes culturales, **Anais do IV Congresso Latino-americano de Ciências Sociais e Humanidades: Imagens da Morte**, Niteroi, Universo Salgado de Oliveira p. 39-62.

\_\_\_\_\_ y M. Violeta Pereyra (2013), El banquete funerario y la Bella Fiesta del Valle en Tebas Occidental, **II Encontro Internacional, IV Encontro Nacional de Estudos sobre o Mediterraneo Antigo e XI Fórum de Debates em História Antiga da Universidade Estadual do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, UERJ. CD.

\_\_\_\_\_ y M. Violeta, Pereyra (2014), El banquete funerario y la Bella Fiesta del Valle en Tebas Occidental, **NEARCO VII (I)**: 238-259.

\_\_\_\_\_ y M. Victoria Nicora (2015), La vida y la muerte en la conformación de redes sociales en la necrópolis tebana, Egipto, en Brancaglion Jr., Antonio, Rennan de Souza Lemos e Thais Rocha da Silva eds., **Semna - Estudos de Egiptologia II**, Rio de Janeiro, Editoria Klín .

MARTINEZ DE LA TORRE Cruz, Consuelo Gómez López e Inmaculada Vivas Sainz (2012), **Arte de las grandes civilizaciones: Egipto y Próximo Oriente**, Madrid, Editorial Universitaria Ramón Areces.

MOLINERO POLO, Miguel A (2000), Templo y cosmos, en MOLINERO POLO Miguel A, Domingo Sola ed., **Arte y sociedad del antiguo Egipto**, Madrid, Encuentro.

O'CONNOR, David (1989), City and Palace, **Cahiers de Recherches de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille** 11, 73-87.

PEREYRA, M. Violeta (2010), La representación de la arquitectura en la iconografía funeraria egipcia, **Avances Revista del Área Artes**, vol. 16, Córdoba, p. 251-267.

\_\_\_\_\_ (2011a) ed., **Libro para salir al día y después volver a entrar (en la tumba)**, Buenos Aires, Dunken.

\_\_\_\_\_ (2011b), Las calles de la necrópolis tebana y la circulación de artefactos, El caso del cono de TT205 encontrado en TT49, en **Actas de las IV Jornadas de Investigación y III Jornadas de Extensión**, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República, Montevideo, UDELAR, CD ROM.

\_\_\_\_\_ (2012), Espacio y tiempo ritual en la antigua Tebas. Consideraciones en torno a su representación (parte I), **Mundo Antigo** 1 (1), p. 68-87.

\_\_\_\_\_, (2006) Norma Alsogaray, Andrea Zingarelli, Silvana Fantechi, Silvina Vera, Christina Verbeek, Susan Brinkmann y Birte Graue, **Imágenes a preservar en la tumba de Neferhotep (TT49). Proyecto de conservación de la tumba de Neferhotep (TT49)**, Estudios 1. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.

\_\_\_\_\_ y Liliana Manzi (2013), La misteriosa renovación del cosmos, en Onaha Cecilia y Lía Rodríguez De La Vega ed., **XIV Congreso Internacional de ALADAA**, Plata, Colección ALADAA Documento 1, p. 1241-1257.

\_\_\_\_\_, Liliana Manzi y Livia Broitman (2013), La tumba tebana 49 y su propietario, en el paisaje sacralizado del occidente tebano, Egipto. **Revista Arqueología** 19, p.103-123.

PORTER, Berta y Rosaline, Moss (1970), **Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings. I. The Theban Necropolis, Part 1. Private Tombs**, Oxford, Griffith Institute Ashmolean Museum.

ROBICHON, Clement y Alexandre, Varille (1936), Le temple du scribe royal Amenhotep: fils de Hapou. **Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire** 11, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale.

SALEH, Mohamed (1977), **Three Old-kingdom tombs at Thebes: I, the Tomb of Unas-Ankh n° 413; II, the Tomb of Khenty n° 405; III, the Tomb of Ihy n° 186**, Archaeologische Veröffentlichungen, Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Kairo, 14. Mainz am Rhein, Philipp von Zabern.



STRUDWICK, Nigel y Helen, Strudwick (1999), **A Guide to the Tombs and Temples of Ancient Luxor. Thebes in Egypt**, Slovenia, British Museum Press.

SULLIVAN, Elaine (2008), **Construction Methods**, On Digital Karnak, Los Angeles, <http://dlib.etc.ucla.edu/projects/Karnak>.

THE OXFORD ENCYCLOPEDIA OF ANCIENT EGYPT (2000), Redford, Donald ed., Oxford, Oxford University Press.

VAN DIJK, Jacobus (1988), The development of the Memphite necropolis in the post-Amarna Period, en ZIVIE Alain ed., **Memphis et ses nécropoles au Nouvel Empire. Actes du Colloque International**, Paris, CNRS, p. 37-46.

## LA ESPECIFICIDAD DEL RETRATO: UN ESTUDIO COMPARATIVO

Liliana M. MANZI

CONICET-IMHICIHU - Universidad de Buenos Aires

**Resumo:** Através do retrato se analisam os modos de representação da figura humana como uma síntese da imagem que caracteriza os indivíduos e grupos sociais. Supõe-se que a criação de retratos suporta pequenas margens de variação ao ser baseado no reconhecimento de características identificatórias. Sua elaboração possui um número limitado de alternativas representativas, em que é o contexto histórico que introduz uma maior diversidade de representações formalizadas.

**Resumen:** A través del retrato se analizan modos de representación de la figura humana como síntesis de la imagen que caracteriza individuos y grupos sociales. Se parte del supuesto de que la creación de retratos soporta escasos márgenes de variación al sustentarse en el reconocimiento de rasgos identificatorios. Su elaboración se formaliza en un número limitado de alternativas representativas, donde es el contexto histórico en el que introduce la mayor diversidad en las representaciones.

### **Introducción: El retrato como modo de caracterización y representación**

El retrato es una construcción visual que sintetiza en imagen los rasgos que caracterizan individuos y grupos sociales. Como expresión y forma de acción se enmarca en la elección del modelo, las técnicas de creación, el resultado obtenido y la mirada de quienes entran en contacto con el producto. Este proceso tiene lugar en contextos históricos y culturales específicos, pero tiene la facultad de trascenderlos.

Se parte del supuesto de que la creación de retratos soporta escasos márgenes de variación al sustentarse en la representación del cuerpo humano y estar dirigidos al reconocimiento de rasgos identificatorios, por este motivo, su elaboración se formaliza en un número variable pero limitado de alternativas representativas, donde el contexto histórico es quien introduce la mayor diversidad de recursos visuales, al estar destinados a cumplir funciones comunicativas.

La imagen es capturada a través de distintos planos que van desde el rostro -con sus diversas aproximaciones-, pasando por la representación del cuerpo -entero, medio y tres cuartos- y de individuos y grupos -conformando o no escenas-. Su especificidad reside en que la imagen expresa una caracterización y síntesis de rasgos que definen personas y desempeños, donde la representación del cuerpo humano y las acciones en las que interviene, al ser tratados en forma figurativa, resisten escasas variaciones. Sin embargo, al ser la creación de imágenes un hecho social se sustenta en la selección de rasgos que configuran la representación, desde la elección del modelo -idea o elemento físico-, la producción -ejecución-, la representación -la obra y sus distintos soportes- y la recepción -observadores que devuelven múltiples miradas-.

La construcción de estereotipos y memoria cultural (ASSMANN, 2008) comienzan con la definición de un modelo, que en sí mismo es una representación mental y posiblemente idealizada de lo que debería ser el objeto, que se construye efectuando recortes de “una realidad” sensorial y variable, puesto que las percepciones se conforman por estímulos externos a partir de cuestiones físicas -iluminación, distancia y nitidez-, y de aspectos psicológicos y sociológicos.

La finalidad material del retrato es dar a conocer y preservar personas y acciones con la función de ser vistos y reconocidos a partir de sus rasgos constitutivos. En consecuencia, la selección de las formas y de los elementos representados no es espontánea, ni azarosa, ni neutral, sino una creación que construye identidades y alteridades, que como representación son logrados de forma relacional, abierta y contingente, y en cuyo proceso intervienen rasgos característicos o particulares, en concordancia con un tiempo histórico concreto que es atravesado por relaciones de poder.

Estas producciones crean y reproducen sistemas de clasificación válidos para la sociedad que se auto-representa y para las imágenes del “otro”, reproduciendo estereotipos contruidos mediante una selección de rasgos culturales que responden a aspectos imaginados, se expresan como representación sintética de los protagonistas, se instauran como atributos fijos y excluyentes, para validar hechos y acciones, y ejercen la prevalencia simbólica de quienes tienen la posibilidad de representar o auto-representarse.

### **Materiales y métodos**

Se propone comparar la producción de retratos a partir de una muestra conformada por: a) expresiones parietales en tumbas privadas y templos de millones de años y de esculturas reales del Reino Nuevo, en Tebas occidental, generadas por una sociedad estatal y altamente estratificada, y b) fotografía etnográfica de una población cazadora recolectora pedestre que habitó la Isla Grande de Tierra del Fuego, conformada por tomas realizadas por salesianos, científicos y viajeros que siguiendo distintas motivaciones visitaron la isla entre fines del siglo XIX y principios del XX.

Estos casos fueron seleccionados por tratarse de dos poblaciones en las que se pueden observarse cómo se construyen las representaciones desde “dentro y fuera” de una misma sociedad, quiénes fueron retratados, cómo se construyó la obra -márgenes de variación-, la circulación de mensajes y las intencionalidades persiguieron -justificación, memoria o mecanismos de dominación-. La comparación tiene por finalidad conocer cómo operan las estrategias representativas, en cuanto a la producción y validación de imágenes

entre poblaciones cognitivamente lejanas y en contexto históricos y sociales específicos (BLOCH, 1995[1930]; MANZI, 2015, 2016). Se intenta reconocer conductas que pueden ser entendidas como manifestaciones particulares del comportamiento humano, cuando en verdad tienen alcance a nivel especie, permitiendo estudiar manifestaciones culturales que pueden resultar disímiles, pero que en efecto son compartidas entre poblaciones. A la vez, que las especificidades que se observan en cada una de ellas contribuyen a entender su funcionamiento interno, en su propio contexto cultural (CRIADO BOADO, 1993, 1999).

En los registros estudiados se comparan dos grandes ejes: 1) Los individuos representados: 1.1. miembros de la elite y la realeza, en cuanto pertenencia social y memoria cultural; 1.2. individuos que conforman bandas, como grupos de pertenencia que acceden ciertos territorios de apropiación y captura de recursos, y 2) Las representaciones de “áreas marginales de la civilización”; 2.1. en el caso egipcio en referencia a la “frontera” y el “extranjero” (ZINGARELLI, 2005), como estrategia de acción para la legitimación del poder faraónico; 2.2. en el caso fueguino en alusión a poblaciones exóticas y próximas a la extinción que habitaron áreas geográficas entendidas como “marginales” en los modelos de “civilización occidental” (MANZI, 2009).

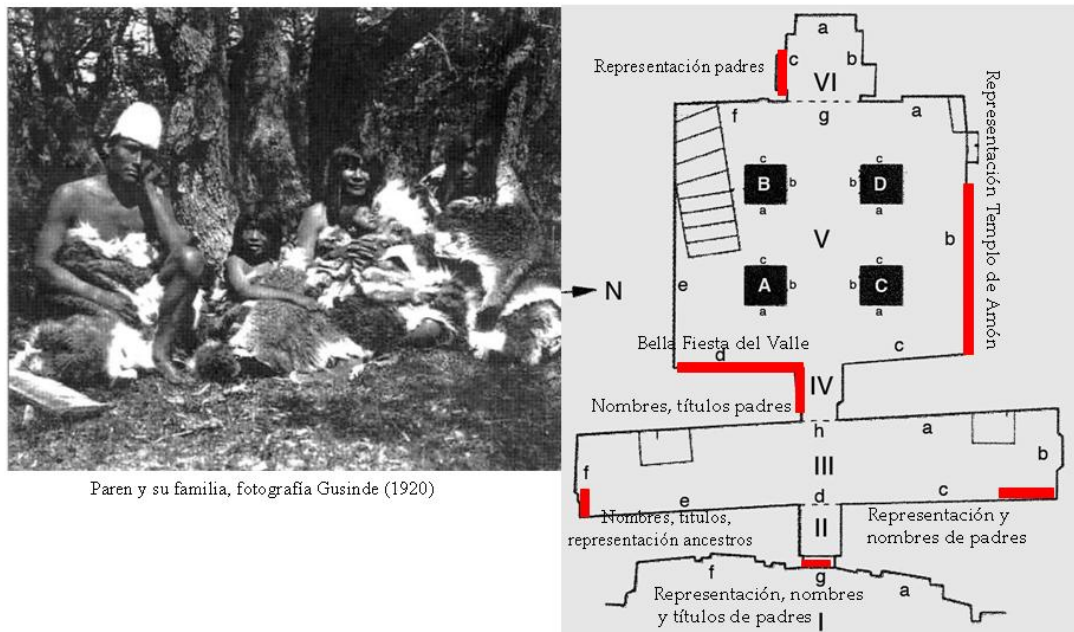
### **Contextos y análisis de representación**

La producción de imágenes en Egipto ocurrió desde dentro de la sociedad y comprende una muestra producida durante el Reino Nuevo, cuando el estado faraónico alcanzó una basta expansión económica, política y territorial. En tanto las imágenes fueguinas provienen de una población que no se representa a si misma, si no que es reconocida a partir de cómo fue percibida por miembros de la sociedad occidental, quienes procedían de diversos sectores sociales y profesionales. En ambos casos, y trascendiendo estas diferencias, los retratos toman elementos vigentes en los contextos históricos y culturales de referencia, registran intencionalidades específicas e inmersas en sus propios sistemas de creencias. En el caso egipcio, referidas a ritos funerarios, culto a la memoria y a los ancestros, celebración de festividades, exaltación faraónica, mientras que en el fueguino se registran la organización grupal y las estrategias de subsistencia, estando ambas creaciones sustentadas en un imaginario colectivo y dominante.

En Egipto el territorio estuvo organizado desde centros de importancia política, económica y religiosa, mientras que para Tierra del Fuego, los centros de toma de decisiones se encontraban alejados, por lo que la región mantuvo geográfica, cultural e históricamente un rol marginal en cuanto procesos poblacionales. En este sentido la

sociedad occidental intentaba extender a esos confines un modelo económico agro-exportador, donde los individuos foráneos que protagonizaron el contacto representaban la civilización. Es probable que a causa de lo expuesto, junto a bajas demografías y organizaciones sociales descentralizadas, los procesos de ocupación de ese territorio fuera tardío, puesto que la Isla Grande fue avistada en 1520 por la expedición de Hernando de Magallanes y se mantuvo desarticulada del proceso fundacional de colonias españolas. Siglos más tarde, recobró interés para las expediciones científicas inglesas (DARWIN, 1983[1832-1836]) y otras de distintas nacionalidades, que mantuvieron contactos breves con las poblaciones aborígenes. Luego de celebrado el tratado de límites con Chile, en 1881, comenzó la ocupación efectiva con la introducción de las estancias (BELZA, 1975; BRIDGES, 1978[1897-1910]) y la desintegración de los territorios aborígenes. A principios del siglo XX se registran investigaciones etnográficas (GUSINDE, 1982[1931]) y la presencia de misioneros salesianos (DE AGOSTINI, 1956). Fue a lo largo de este proceso que se produjeron registros escritos, cartográficos, dibujos y fotografías (ver su composición en MANZI, 2009).

La producción de fotografías etnográficas respondió a capturas que se ajustaron a patrones de creación y criterios personales del fotógrafo, a diseños y recursos de composición de época, manteniendo la posibilidad de ser retocadas. La quietud que traslucen las personas, incluso cuando se registran actividades, se atribuye a la necesidad de posar frente a la cámara para que la toma no saliera fuera de foco (MANZI, 2000). En Egipto la creación de representaciones parietales y estatuaria tuvo lugar durante la construcción de los monumentos, como parte de la estructura, dando muestra de su planificación (Figura 1). Entre las esculturas reales pueden diferenciarse aquellas que corresponden a la construcción del templo o capilla de las que fueron agregadas con posterioridad, como una forma de rendir honores a faraones precedentes, dado que la ubicación asignada en el monumento está en concordancia con la decoración parietal, mostrando interrupciones que se relacionan con el lugar en que fue colocada la estatua, como asimismo, se registran espacios en donde se colocaron las bases sobre las que fueron ensambladas (LABOURY, 2009).



Parent and his family, photograph Gusinde (1920)

Figura 1. Planificación en la producción de registros visuales. a) Familia selk'nam, las personas parecen estar a la espera de que finalice el proceso, b) distribución de imágenes en una tumba tebana -TT49-

En las tumbas privadas la disposición y organización de las escenas sustentan continuidad expresiva articulada por unidades temáticas, donde cada una de las paredes constituye un plano definido y diferenciado de las adyacentes (YOMAHA, 2009). Los procesos técnicos involucrados generan una estratigrafía vertical de la construcción y decoración (MANZI, 2009-2010) que muestra que los hipogeos fueron excavados en la caliza del sustrato geológico, generando planos irregulares cubiertos por capas de mortero, que a la vez que rellenaron grietas y oquedades. Mediante el enlucido fueron alisadas esas superficies, para luego ser pintadas con cal. Sobre éstas se delinearón los dibujos mediante el uso de carbonillas y definidos con el trazado de líneas finas de color ocre-rojizo. Las capas pictóricas comprenden una capa fina de color, que presentan la transparencia de las acuarelas, y otra aplicada con técnica plana, utilizando tonos rojos, amarillos, negro, blanco, azules y verdes. El acabado final y los detalles se realizaron mediante trazos finos que delimitaban y destacaban las figuras. El contenido escénico y simbólico representado en las paredes está enmarcado por una guarda inferior, que lo separa del piso, una superior, que lo diferencia del techo, y guardas laterales, que demarcan los planos de representación. Por su parte, el ciclorsado asemeja a una tela tensada, cuyos diseños muestran motivos complejos que cambian de un sector a otro (PEREYRA, *et al.* 2006).

### La autorepresentación

La representación del cuerpo humano se concretó en esculturas y escenas parietales realizadas según cánones y reglas pre-establecidas. Se justifica el uso del término retrato en el hecho de que los rasgos que lo conforman tienen correspondencia con la imagen que el actor social habría tenido en vida, modelada siguiendo pautas de representación (LABOURY, 2009) que articulaba al individuo en el ámbito social e ideológico, con proyección extra temporal en el más allá y como memoria cultural (ASSMANN, 2008). A través de estas creaciones las personas fueron representadas desarrollando acciones u ocupando posiciones sociales de relevancia, en este sentido las escenas parietales las muestran entablando una serie de interacciones específicamente seleccionadas; secundadas por personalidades del poder político y religioso, por los ancestros, su familia nuclear - esposa e hijos-, y ante los dioses, en lugares y en relación con estructuras arquitectónicas que se vincularon con su estatus, desempeño y disposición final de la momia. Al mismo tiempo, los tamaños que sustentan las representaciones también fueron indicadores de la relevancia social del personaje retratado.

En la estatuaria y representaciones parietales reales no siempre se mantuvieron los mismos rasgos faciales (LIPINSKA, 1966), situación que puede responder a una estilización oficial o a una tradición figurativa de tipo naturalista (LABOURY, 2009). Los retratos son representaciones que guardan correspondencia con las personas, pero estas creaciones superan la simple reproducción de las apariencias, intentando llegar a la esencia del modelo. En el caso de la realeza se materializa ideológicamente la imagen que los faraones pretendieron dar de sí mismos y de su poder (LABOURY, 2010).

Estas obras expresan a la vez la imagen del individuo y de la realeza, motivo por el cual existió una puntual supervisión en la producción de sus retratos. Esto sugiere que la modificación iconográfica que se observa en las imágenes de Thutmosis III, por ejemplo, y que puede ser extensiva a otros reinados, fue ordenada o al menos acordada por el faraón, e inmersa en implicaciones ideológicas. La correspondencia entre los diferentes momentos políticos que atravesó su prolongado gobierno -54 años- con las fases iconográficas que sustentan sus imágenes, avala la idea de que los cambios evidenciados pueden atribuirse a factores políticos, donde el retrato cumplió funciones de legitimación ideológica, evocativa y justificación del linaje en vinculación con sus ancestros -Thutmosis I y Thutmosis II- y su descendencia (LABOURY, 2009; LIPINSKA, 1966).

En reinados posteriores, Amenhotep II, Thutmosis IV, Amenhotep III y Akhenaten, por ejemplo, retomaron en sus retratos elementos iconográficos -la forma del almendrada del ojo y el curvado de la ceja- que estuvieron presentes en las representaciones de Hatshepsut y que Thutmosis III sometió a *damnatio memoriae* (LABOURY, 2009), dando muestras de que el diseño puede presentar diferencias estilísticas sin perturbar la esencia del personaje representado. Algunas de las variaciones que se observan pueden referirse a aspectos estilísticos emblemáticos, entendidas como representativas del grupo al cual el individuo pertenece, pudiendo funcionar como indicador de unidades sociales, mientras que otros pueden atribuirse a aspectos asertivos, asociados con la identidad a nivel individual (WIESSNER, 1983). Es de suponer que en el caso de las representaciones egipcias estos dos aspectos estilísticos operaron sobre rasgos específicos de la imagen visual, enfatizando por una parte la pertenencia a linajes y por otra individualizando a la persona. Es probable que Thutmosis III no utilizara ciertos recursos de representación tradicionales, como estrategia para distanciarse de su antecesora Hatshepsut, en lo que respecta a la sucesión real a favor de su linaje, y que luego estos elementos fueran retomados por sus sucesores, cuando aquella situación ya estaba resuelta.

La representación de la figura humana en las tumbas privadas -en sus expresiones parietales y en la estatuaria- fueron producciones de la elite y para la elite, supervisadas y ligadas con el cumplimiento de funciones religiosas vinculadas con prácticas privadas del rito funerario y el culto a la memoria. Los propietarios de tumbas y sus parientes directos -esposa, hijos, madre y padre- por medio de la propia representación y en interacción con el beneficiario, perpetuaron su existencia en el más allá.

Así en las representaciones parietales de la TT49, se reconoce a su propietario Nefehotep en su desempeño como escriba del templo de Amón, a la vez que intervine en distintos rituales. Entre los actores sociales representados son reconocibles su esposa, Merytra, su madre -Iwy- y padre -Neby- y mencionados su abuelo -Ptahemheb- y bisabuelo -Nebbuneb- (PEREYRA, 2009). Por medio de esculturas se registran dos personas jóvenes. También están representados el faraón Ay y la reina, la diosa Hathor, la diosa de Occidente y otras divinidades, además de un conjunto de personajes definidos por sus atuendos, tocados y acciones desarrolladas, entre los que se destacan sacerdotes, servidores, lamentadores, músicos, etc. (DAVIES, 1933; PEREYRA, et al. 2006, PEREYRA, 2007, 2010, 2011, 2012a, b).

Los retratos de Nefehotep como creación de la elite responde a una construcción cultural en la que se lo representa, en algunas escenas como una persona vieja, mientras que



en otras, tales como en los ritos en los que interviene una vez muerto, la imagen que ofrece es la de un adulto joven (PEREYRA *et al.*, 2006; PEREYRA, 2009), estas variaciones son interpretadas como una idealización del aspecto que debería sustentar el difunto en y para la eternidad (LABOURY, 2010). No obstante, ambos momentos de la vida fueron recursos representativos que actuaron de forma complementaria, en alusión a los desempeños del propietario de la tumba en la vida terrena, señalando las acciones que lo hicieron beneficiario de la construcción del hipogeo y de como debería mantenerse en la eternidad (ASSMANN, 1996). La práctica funeraria requería de la preservación del cuerpo, la memoria y la identidad y en ese contexto el retrato hacía posible la individualización de la persona (FÁBIÁN, 2008; LABOURY, 1998).

El programa decorativo documenta, asimismo, la identidad del individuo como miembro de un grupo social, siendo recordados por sus fisonomías, las celebraciones en que intervino, las funciones que desempeñaba, los títulos con los que contaba y las relaciones que había logrado entablar. En esta lógica de conceptualización, la persona podía ser representada simultáneamente bajo las diferentes formas que había atravesado en diversos momentos de su vida (PEREYRA, 2009), donde no sólo los títulos, los cargos, las relaciones interpersonales resultan representativamente acumulativos, sino también lo es el paso del tiempo, repercutiendo en su fisonomía, que daba cuenta de esos logros debido a sus méritos (Figura 2).



**Figura 2. Representaciones de Neferhotep**  
a) Bella Fiesta del Valle, b) Persona "vieja", c) Gran Templo de Amón

Figura 2. Representaciones de Neferhotep

En la práctica ritual, la tumba es un espacio físico indispensable y la temporalidad un aspecto crucial en la representación terrenal y su proyección en el más allá, por lo cual el despliegue de la trayectoria personal se recrea con imágenes que resultan apropiadas a cada una de las situaciones representadas, como también lo es la negación del tiempo, que se expresa a través del reencuentro con los ancestros y la recuperación del aspecto joven que evidencian las personas una vez transfiguradas. En síntesis, la imagen es creada para funcionar, para vivir mágicamente, representando la esencia de las personas más que como representaciones eficaces del modelo (LABOURY, 2009) y por ende presenta variantes.

### **La representación del otro**

La imagen que una sociedad crea del “otro” condensa los estereotipos que esas poblaciones tienen, donde al ser socialmente compartidos garantiza en gran medida su aceptación y eficacia funcional. Con frecuencia estas representaciones se crearon a través de una selección y condensación de rasgos que conformaban la obra, cuyo modelo, como idea, se encuentra preconcebido y se materializa ajustando una situación observada a una circunstancia imaginada. Para esto se requiere contar con alguna información acerca de los rasgos que los constituyen, de modo que su semejanza con una eventual realidad es lo que le otorga aceptación y credibilidad. Una cuestión que se relaciona con la representación del otro es que a menudo se encuentra lejano en términos geográficos.

En el caso de Egipto se refiere al extranjero en las fronteras o a grupos de población de origen extranjero claramente identificados, mientras que en el caso fueguino se lo identifica con morfotipos que habitan en los confines del territorio colonizado. En ambos casos las poblaciones son representativas de lo exótico, mediante expresiones visuales cargadas de valoraciones generalmente negativas. Sin embargo, estas expresiones también funcionan como testimonio existencial de la diversidad poblacional y de su existencia.

#### **a) El extranjero en Egipto**

El mundo egipcio era un cosmos ordenado, en armonía, donde el extranjero era aquél que moraba fuera de los límites del mismo y tenía la potencialidad de transformarlo en caos. Por este motivo se lo representaba con detalles que informaban acerca de sus rasgos fisonómicos y atuendos, de modo que las poblaciones aludidas pudieran ser reconocidas. Al mismo tiempo, las batallas y gestas heroicas que los tuvieron como co-

protagonistas su finalidad fue resguardar el orden cósmico y dar cuenta de que el faraón, con intervención divina, podía mantener el orden, eliminar el caos y a su generador objetivado en las poblaciones de frontera, fuera del territorio organizado. Puesto que el mundo había sido fundado y mantenido de acuerdo con la obra de los dioses, de cuyo acto el faraón era garante.

En esta ideología los extranjeros simbolizaron el peligro de destrucción del orden imperante en el mito cosmogónico el caos es incorporado para ser vencido y como enemigos debían ser derrotados, por eso se los representaba sojuzgados y rindiendo honores al faraón vencedor o siendo masacrados (Figura 3). Algunas expresiones de los “otros” están comprendidas por nubios, asiáticos, hititas, poblaciones nómades, libios, etc., cuyos rasgos constitutivos los diferencian entre sí en las representaciones parietales.



Figura 3. Extranjeros en Egipto. a) Representación de nubios y sirios, en el Templo de Luxor, b) Escenas de sojuzgamiento, en los Templos de Karnak y Medinet Habu

Desde lo discursivo, las actitudes hacia los extranjeros variaron en el tiempo y dependiendo de los casos, de acuerdo a como hubiesen “elegido” comportarse y del grado de centralización de control político. El tratamiento otorgado debió ser diferente en los períodos de unificación respecto de los de fragmentación, a pesar de que las escenas de

presentación de “tributo” parecen hacer referencia a una actitud bastante uniforme. Por otro lado se sugiere que los extranjeros asentados dentro del territorio llegaron a ser completamente “egipcianizados”, como una forma de aceptación social (TAIT, 2003).

### **b) Los Selk'nam**

La fotografía etnográfica es una producción visual realizada por personas ajenas a la población que retrataban. Los registros fueron realizados por quienes accedían a ese contexto sociocultural, desempeñando el rol de “otro” cultural, que en este caso se transformó en generador de las imágenes, conduciendo a que la población local transmutara en “un otro”, ajeno en su propio territorio. Expresando discursos de lo que el imaginario construyó acerca de la identidad de esas poblaciones del fin del mundo, contruidos por profesionales -fotógrafos- y aficionados. La composición del sujeto-objeto atravesó así una selección de rasgos de lo que debían representar, siendo parte, además, de formas de composición acordes con modas y tendencias fotográficas.

En las imágenes, las personas están con frecuencia de frente hacia la cámara y mayormente en actitudes estáticas. Esa quietud se debe a la composición del cuadro, pero también a una limitación propia de la tecnología utilizada, donde era preciso posar para no salir fuera de foco. Los registros muestran retratos en primer plano, grupos de personas, escenas de caza, manufactura cestas o proyectiles y celebraciones rituales, que están lejos de ser espontáneas.

Este material tiene grandes posibilidades de dispersarse, dadas las características de sus soportes, a diferencia de las expresiones parietales egipcias, que funcionaron en conjunto en sus contextos de producción (tumbas y templos), conformando discursos que debían ser leídos siguiendo un orden secuencial. Al mismo tiempo, en algunos casos pueden identificarse los autores de la fotografía etnográfica, lo que no es posible en las representaciones parietales. Sin embargo, no interesa aquí la identificación de los nombres de quienes realizaron los registros, sino a qué grupo representaban dentro de la sociedad, puesto que su pertenencia funcionó como uno de los factores que dirigió la atención hacia aquello que valoraba y consideraba que debía ser registrado.

### **La(s) eficacia(s) del retrato**

La imagen del cuerpo humano soporta una escasa variabilidad representativa, de modo que la figura no deje de representar al sujeto y se transforme en otra clase de producción visual. La semejanza entre forma y modelo es parte de la especificidad y eficacia

del retrato como recurso expresivo; independientemente de la técnica utilizada en su producción.

Esta clase de representación figurativa se sustenta en la universalidad de los rasgos que la componen -cabeza, tronco y extremidades; dotados con rostros, volúmenes y tamaños variables-, homogeneidad que también puede ser extensiva a otros tipos de imágenes y diseños, puesto que las diferencias se sostienen más que en la forma, en la manera en que se combinan los elementos que los constituyen. La diversidad de rasgos disponibles no es tan significativa; al momento de generar variabilidad, las acciones en las que interviene una forma básica, las actitudes que expresan y las valoraciones que se les otorga en los contextos en que se producen, funcionan e interpretan.

En estos análisis, la relevancia alcanzada en el reconocimiento de las “particularidades” no es aún equivalente a la valoración otorgada a aquellas expresiones del comportamiento humano que podrían pensarse como “universales” (FREEDBERG, 2013). En este sentido, las comparaciones entre clases distintas de registros visuales permiten no sólo reconocer semejanzas y diferencias, sino evaluar cada una de ellas y explicar tanto las recurrencias como las especificidades observadas.

### **Como producción**

Las imágenes que caracterizan individuos y grupos sociales son las que resultaron construidas a partir de una serie de rasgos seleccionados a partir de un conjunto mayor de posibilidades. Por este motivo, su producción debió haber sido estrictamente supervisada. El caso egipcio y el fueguino muestran semejanzas en el proceso creativo y en la función que debía cumplir el producto como materialización del modelo. No obstante, tales creaciones exhiben diferencias en sus valoraciones como producto social, puesto que en el primer caso es la propia sociedad quien se representa a sí misma, aunque puedan reconocerse alusiones explícitas a la no-élite, mientras que en el segundo, la población local es representada a través del imaginario de personas foráneas a esa población.

El modo en que las personas se tornan visibles se sustenta en lógicas de representación y clasificación socialmente compartidas, puesto que la legitimación y la construcción de imágenes expresan poder, siendo estas acciones universales, igual que la identificación y diferenciación de un “nosotros” y los “otros” culturales, hacia quienes se dirige la intencionalidad de representar y las actitudes que se les dispensan.

Los Selk'nam fueron representados en su propio territorio por un otro cultural, quien fijó las normas de producción visual y el discurso que se perpetuó acerca de ellos.

Cabe mencionar que la imposibilidad que tuvieron los fueguinos de auto-representarse encontró en la oralidad una forma alternativa de transmisión de memoria cultural, a través de discursos que se construyeron en base a lo que se recordaba, decía y repetía. Pero, al estar apoyada en la palabra hablada, esa memoria es comparativamente más efímera que la contenida y transmitida a través de la imagen, además de estar sujeta a mayor cantidad de variaciones y ser menos individualizada. Mediante la gráfica, en cambio, se potencia su perdurabilidad, la individualización de personas y desempeños y su llegada a distintos grupos sociales, alcanzando una mayor trascendencia.

La producción de imágenes en Egipto fue una actividad colectiva y altamente pautada a cargo de una elite de artesanos especializados, donde algunas de las características fisonómicas de las personas se mantuvieron constantes a pesar de las ocasionales variantes, justificando la especificidad de los retratos, estando las variaciones vinculadas con el modelo y dando cuenta de tendencias estilísticas sustentadas en la ideología religiosa o en las formas de representación de la elite y de la realeza.

En Patagonia la producción de imágenes tuvo carácter individual y frecuentemente estuvo a cargo de aficionados. La variación en las formas de representación se puede explicar en las posibilidades de convencer para ese fin a las personas que resultaron retratadas y en su caracterización, de acuerdo con el imaginario de época, siendo que las tomas obtenidas en estudios de fotógrafos muestran la más alta estandarización de sus atributos. Asimismo, la tecnología utilizada no permitía registrar el movimiento o acciones mientras estaban sucediendo, por este motivo las escenas registran lo que podría ser "la actitud de", más que la acción misma y al igual que las pinturas muestran actividades que resultan a la vez representativas y expresivas, dando idea de lo que debería suceder, más que mostrar lo que estaba ocurriendo.

Las imágenes como expresiones discursivas transmiten ideas y por esto son objeto de manipulaciones que las separan de sus contextos de producción y son pasibles de permanentes recontextualizaciones. En particular aquellas en que sus soportes al ser móviles no forman parte de una lógica representativa explícitamente establecida, como lo son las escenas, funciona como cuadros sueltos y por esto parece que sustentan una cierta independencia dentro de una potencial secuencia fotográfica. En ocasiones la manipulación de estos registros sólo requiere cambiar las orientaciones de los retratos o introducir recortes para lograr que las tomas resulten diferentes. A la vez, las reproducciones de imágenes, que originalmente funcionaron en un ámbito ritual -la renovación mágica de la

vida o ceremonias de iniciación masculinas-, conduce a que los sujetos se transformen en objetos y circulen por diferentes canales de transmisión de mensajes.

### **Como expresión**

En la gráfica parietal los tamaños de las personas denotan jerarquía o relevancia social, en cambio, en la fotografía esas diferencias son expresivas de la distancia que separa el objeto de la lente. En el primer caso las personas representadas expresan cargos, rangos y relaciones parentales donde los lugares reconocidos son el templo, el palacio y la necrópolis. En el segundo, las escenas se componen a partir de la diferenciación sexual y etaria entre los individuos, mientras que los espacios representados fueron las estancias, las misiones salesianas y parajes difíciles de precisar en el bosque o la estepa.

Los retratos familiares presentan el común denominador de registrar padres e hijos, algunos parientes - hermanos, tíos y primos- que en la fotografía no se prolonga mucho más allá, dada la finitud de las personas y la contemporaneidad que requerían esos retratados. En cambio, en las expresiones parietales se pueden dibujar o pintar ancestros, dioses y personas de alto rango, sin necesidad de que coincidieran en un tiempo y espacio dados. En estas creaciones no sólo se prolongan y recortan los tiempos, sino que también permiten un mayor grado de composición de la escena. En ambas clases de imágenes el rol preponderante lo tiene quien es considerado “jefe de familia”, en torno a quien se articulan los demás actores sociales. Asimismo es un recurso compartido que los niños no revistan posiciones sociales preponderantes. Independientemente del reconocimiento individual de las personas, lo que resulta relevante es su posición en la red de relaciones que se entablan a partir de un sujeto.

En Egipto la familia del propietario de la tumba comprende su padre y madre, secundado por su/sus esposa/esposas. A pesar de que no fueron representados en las imágenes, en las inscripciones se mencionan a veces otros parientes -abuelos y bisabuelos del propietario e incluso hermanos. El faraón es presentado en relación con su esposa e hijos y en relación con los ancestros, los sanguíneos con realidad histórica y los míticos, conformando una genealogía idealizada, y los dioses. Entre los *selk'nam* es el fotógrafo quien indica que algunas imágenes grupales corresponden a ciertas familias -la familia de Kaushel, Puppup, entre otras-, sin tener certeza de si en verdad se trataba de personas unidas por lazos filiatorios o simplemente de grupos de personas sin lazos parentales directos.

La representación del difunto en la tumba de la que es beneficiario como la representación del faraón en estas estructuras y en paredes de templos, comprenden imágenes personales claramente individualizadas, mientras que entre los selk'nam las imágenes corresponden frecuentemente a personas anónimas. Son pocos los casos de tomas realizadas en estudios fotográficos, en donde la diferencia está dada por una mayor supervisión en la elección de individuo y el atuendo utilizado (Figura 4). Tales imágenes, con sus márgenes de variabilidad, son las formas en que la sociedad europea estereotipa la sociedad que registra, mientras que en las tumbas privadas la figura del difunto, es lograda en la composición cuidando detalles en el atuendo y las expresiones, siendo también importante su ubicación en la pared de tumbas y templos y los sectores en que éstas se ubican dentro del monumento.

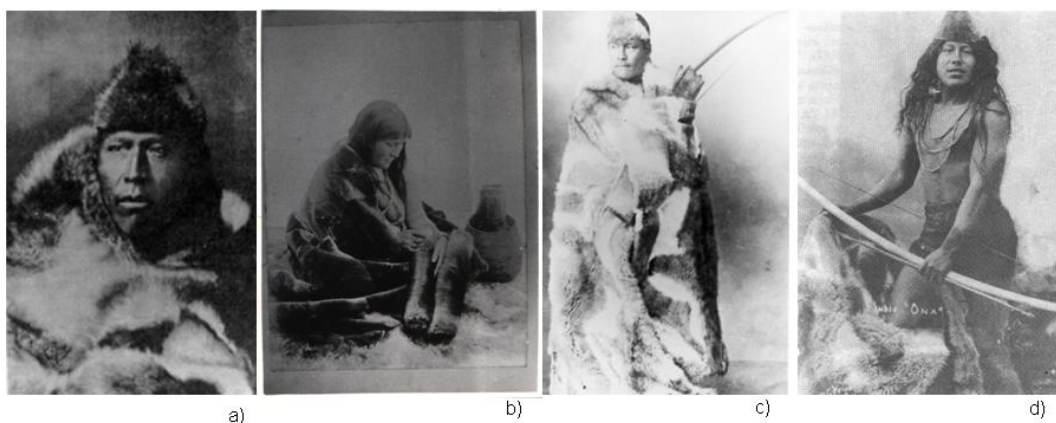


Figura 4. En estudios de fotografía: a) selk'nam del norte, b) mujer, c) cazador con quillango, d) cazador caracterizado

Entre las diferencias reconocidas se encuentran las escenas de desnudez observadas durante las actividades de caza (Figura 5) y el rito de iniciación masculina -ceremonia del Hain-, donde es la acción la que deja al descubierto el cuerpo humano, siendo los niños los únicos que fueron retratados desnudos. En tanto que en las demás fotografías algunos nativos están vestidos con quillangos, otros lo están a la usanza europea. En ocasiones esas mismas personas fueron retratadas vistiendo pieles de guanaco, indicando que dentro de la población selk'nam ya había muchos individuos que se encontraban aculturados y habían abandonado sus prácticas tradicionales.



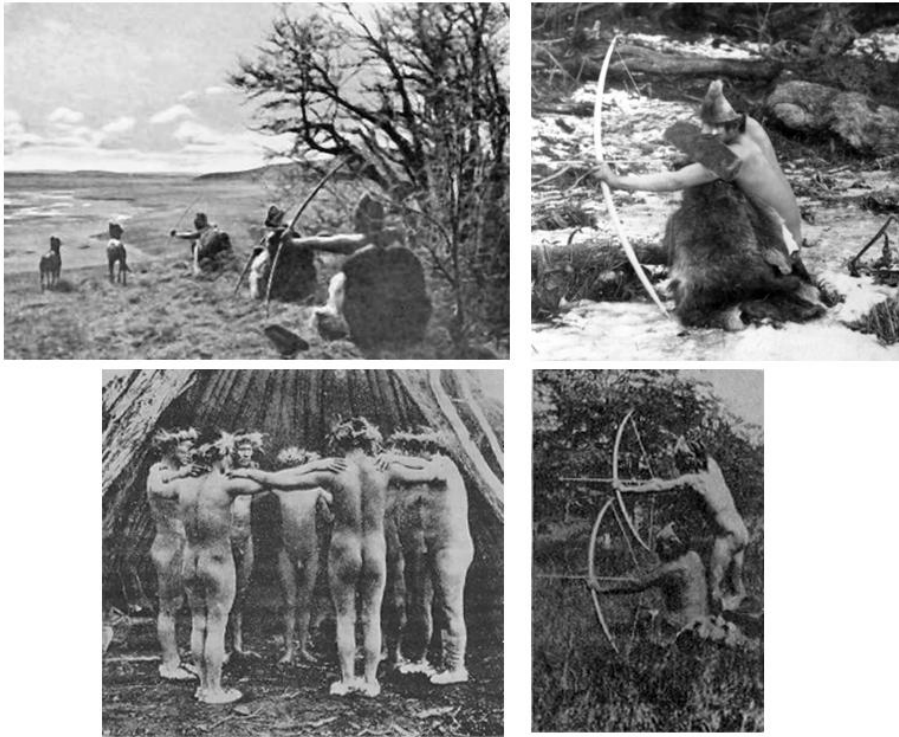


Figura 5. Vestidos y desnudos: actividades de caza y ceremonia del Hain

### Como percepción

La percepción del cuerpo, tanto en actitud estática como en movimiento, y la reacción que genera en quienes lo observan tienen sustento neuronal, como respuesta empática que surge entre los actores culturales y sus representaciones. Entre la creación visual y el público se establecen correlaciones que operan a través de la mente como respuesta al estímulo que representa la figura, mediante funciones que tienen lugar en áreas especializadas del cerebro: en la percepción corporal (zona extra estriada), en el reconocimiento facial (zona facial fusiforme) y en referencia a lugares (zona del hipocampo). Los principios que relacionan las expresiones corporales y su percepción entre congéneres, sea en acciones y gestualidades que se observan en la realidad como en las que se observan a través de representaciones visuales, dan muestra de cómo los hábitos individuales y sociales reflejan conexiones entre cerebro y figura humana (FREEDBERG, 2013: 45-47).

Las imágenes del cuerpo o de sus partes en una composición visual representa un cuerpo humano universal, una fisonomía que al representar una, representa a todas, donde al contar con las mismas partes corporales, clases de movimientos y gestualidades similares los individuos son capaces de intervenir en la realización de las mismas acciones, por lo que se los percibe empáticamente, generando respuestas implicadas por la existencia y el

funcionamiento de neuronas espejo, o en la activación de áreas y circuitos cerebrales que participan directamente en respuestas emocionales, mediatizadas por otros procesos cognitivos (FREEDBERG, 2013).

## Conclusiones

Los retratos fueron obtenidos mediante normas concretas de representación permitiendo modificaciones controladas de modo que no resulten irreconocibles. Puesto que esta creación tiene por meta ser vista y perdurar en la memoria y como obra visual, creada a partir de una imagen mental que es objetivada, pero de cuya objetivación pueden surgir diversas connotaciones. Al ser una de sus características esenciales su capacidad de producir y difundir significados, algunos de éstos fueron más o menos planificados, mientras que otros se conformaron de manera no prevista.

Las representaciones visuales son un medio discursivo, al transmitir mensajes y generar empatías -o rechazos- utilizando medios de transmisión eficiente, que no pierden contenido y siempre está inmerso en una red de significados, a pesar de que su contextualización e interpretación hayan cambiado.

A través de la imagen se expresan ideologías acerca de cómo debería organizarse la “realidad” dentro de un contexto histórico y cultural de referencia, lo cual no inhibe que alcancen validaciones diversas en el transcurso del tiempo. Mediante procesos cognitivos, los retratados, los atuendos y los objetos que portan, como los que se “filtran” en el soporte de la representación vuelven a tener función perceptual y significativa, cumpliendo de otra forma la intención primigenia que generó el producto. La validación mágica, tiene una vez más lugar como elemento regenerativo del ciclo de la vida en el más allá, como dar fe de que en los lugares más apartados del planeta habitan los representantes más extremos del género humano, en concordancia con los relatos europeos medievales. En consecuencia, es a través de los retratos, quien mira, crea y recrea una y otra vez esas ficciones (*sensu* KEMP, 1992: 9-10), y otras en las que se van reformulando subjetiva y colectivamente dentro del segmento social que lo consulta.

La figura humana se manifiesta dentro de cánones de representación poco variables, puesto que si se los altera en demasía los cuerpos resultan anómalos y las personas pasan a ser irreconocibles, contradiciendo la razón de ser del retrato: la de representar personas a través de sus rasgos identificatorios, que otorgan individualización fisonómica y generando una imagen visual que es propia. Al mismo tiempo, a través de las

representaciones se construyen identidades y crean fórmulas de poder, tratándose ambos de procesos que tienen desempeños y validez universal.

En las expresiones parietales y estatuarias de Egipto y en las fotografías etnográficas de Tierra del Fuego, se observan estrategias de construcción de modelos, representación y función social semejantes, donde las diferencias están dadas por la especificidad del momento histórico y cultural. En ambos casos las imágenes fueron supervisadas, las actitudes programadas y los elementos compositivos estrictamente seleccionados. Las personas pueden ser representadas simultáneamente en diferentes formas, haciendo alusión a distintos ámbitos de intervención como a momentos de su vida. En este último aspecto, la fotografía requiere de una caracterización específica, puesto que muchos selk'nam que fueron retratados se encontraban en el ámbito de las estancias o de las misiones salesianas, ya aculturados, a pesar de haber sido fotografiados representando modos de vida tradicionales, como así también muy raramente una persona fue representada atravesando diferentes segmentos etarios. Es decir, que estas producciones ocurren en momentos acotados y en lugares que ya habían sido modificados por la presencia de poblaciones occidentales, pero que se espera que representen un más allá que remita a un pasado, no tan remoto como para fundirse con el mito, como en el caso egipcio. Ambas clases de imágenes son construcciones que se crean siguiendo una expectativa inicial, que a veces se concreta de forma fiel, contrastando estereotipos, dando cuenta a imaginarios y utilizando convenciones, para que luego funcionen de forma pautada en algunos ámbitos sociales y de forma laxa en otros. En este sentido, la obra tiene un componente de impredecibilidad en cuanto a su uso, función y valoración.

En la especificidad sustentada por los casos analizados se tiene que los selk'nam conformaron una población que fue representada desde el lugar del “otro” cultural, en cambio en el Egipto antiguo los individuos se representan así mismos, de acuerdo a fórmulas de representación discursiva, a la vez que cuando representan al “otro” éste se configura en “el extranjero”. La fotografía etnográfica y la representación de poblaciones extranjeras son una expresión visual del silencio, en el que están inmersos esos individuos por no tener el manejo de los procesos de producción como de llegada de la imagen, donde la representación gráfica es pasible de masividad y perpetuidad, funcionando como reservorio de la transmisión y de memoria cultural, que no se reproduce ni se consume en el interior de las poblaciones a las que se refieren.

**Bibliografía**

ASSMANN, Jan (1996), Preservation and Presentation of self in Ancient Egyptian Portraiture. in Der Manuelian Peter ed., **Studies in Honor of William Kelly Simpson**, vol. 1, Boston, Museum of Fine Arts, p. 55-81.

\_\_\_\_\_ (2008), **Religión y memoria cultural. Diez estudios**, Buenos Aires, Lilmod.

BELZA, Juan (1975), **En la Isla del Fuego 2, Colonización**, Buenos Aires, Publicación del Instituto de Investigaciones Históricas del Tierra del Fuego.

BLOCH, Marc (1995 [1930]). **Historia e Historiadores**, Madrid, Akal.

BRIDGES, Lucas, (1978[1897-1910]), **El último confin de la tierra**, Buenos Aires. Editorial Marymar.

CRIADO BOADO, Felipe (1993), Límites y posibilidades de la arqueología del paisaje, **SPAL 2**, Universidad de Sevilla, Sevilla, p. 9-55.

\_\_\_\_\_ (1999), Del Terreno al Espacio: planteamientos y perspectivas para la Arqueología del Paisaje, **CAPA 6**, Santiago de Compostela, Laboratorio de Arqueología y Formas Culturales.

DARWIN, Charles, (1983[1832-1836]), **El viaje del Beagle**, Barcelona, Editorial Labor/Punto Omega.

DE AGOSTINI Alberto (1956), **Treinta años en Tierra del Fuego**, Buenos Aires, Editorial Peuser.

DAVIES Norman de Garis (1933), The Tomb of Neferhotep at Thebes, New York, Metropolitan Museum of Art.

FREEDBERG, David (2013), Antropología e historia del arte: ¿El fin de las disciplinas?. **Revista Sans Soleil - Estudios de la Imagen**, Vol. 5, nº 1, p. 30-47.

FÁBIÁN, Zontan (2008), The Opening of the Mouth Ritual in the Theban Tomb of Nefermenu (TT184) and Other Post-Amarna Monuments (the El-Khokha Tomb-Group), in Szabó Ádám ed., *Cultus Deorum. Studia Religionum ad Historiam, In Memoriam István Tóth*, Vol. I, De Oriente Antiquo et Regione Danuvi I Praehistorica, 29-96.

GUSINDE, Martín (1982[1931]), **Los indios de la Tierra del Fuego. Los Selk'nam**, Vol.1. Tomo I y II. Buenos Aires, CAEA.

KEMP, Barry (1996), **Anatomía de una civilización**, Barcelona, Editorial Crítica.

LABOURY, Dimitri (1998), La statuaire de Thoutmosis III. Essai d'interprétation d'un portrait royal dans son context historique. **Ægyptiaca Leodiensia** 5, p. 135-137.

\_\_\_\_\_ (2009), Royal portrait and ideology: evolution and signification of the estuary of Thutmose III, en Cline, Erich y David O'Connor ed., **Thutmose III. A New Biography**, Ann Harbor, The University of Michigan Press.

\_\_\_\_\_ (2010), Portrait versus Ideal Image, in Wendrich Willeke, Dieleman Jacco, Froot Elizabeth eds., **UCLA Encyclopedia of Egyptology**, Los Angeles, p. 1-18. <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz0025jjv0>.

LIPINSKA Jadwiga (1966), The Portraits of Thutmose III Newly Discovered at Deir el-Bahari, in Bernhard, M. ed., **Mélanges offerts à Kazimierz Michalowski**, Warsaw, Panstwowe Wydawnictwo Naukowe, p. 129-38.

MANZI, Liliana (2000), ¿Por qué los arqueólogos insisten en leer crónicas?. Los Selk'nam a través de los registros documentales, **Desde el país de los Gigantes. Perspectivas Arqueológicas de la Patagonia**, Tomo I, Río Gallegos, UNPA, p. 223-242.

\_\_\_\_\_ (2009), Dinámica poblacional y desintegración territorial entre Los Selk'nam de Tierra del Fuego, en Salemme, Mónica, *et al.* ed., **Arqueología de la Patagonia. Una mirada desde el último confín**, Tomo 1, Editorial Utopías, Ushuaia, p. 159-172.

\_\_\_\_\_ (2009-2010), Intervenciones y registro de daños en la tumba de Neferhotep, la colina de el-Khokha, Tebas occidental, Egipto, Avances. **Revista del Área Artes**, 16, p. 187-201.

\_\_\_\_\_ (2015), Manifestaciones parietales y circulación humana en perspectiva comparada en Patagonia meridional argentina (Santa Cruz) y Tebas occidental (Egipto), en **Actas del I Congreso Nacional de Arte Rupestre**, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario. Rosario. EP.

\_\_\_\_\_ (2016), Paisajes arqueológicos en perspectiva comparada: la necrópolis tebana -Egipto- y Patagonia meridional -Santa Cruz, Argentina-, **Conferencia de Egiptología Latinoamericana. Instituto de Historia Antigua Oriental “Dr. Abraham Rosenvasser”**, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. EP.

PEREYRA, M. Violeta (2007), La evidencia arqueológica de la recompensa nobiliaria en el contexto imperialista egipcio, en **Anais do XIVº Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira, Arqueologías da America Latina**, Florianópolis, Sociedade de Arqueologia Brasileira, CD.

\_\_\_\_\_ (2009), Redes Sociales e iconografía, **Trabajos de Egiptología** 5-6. Tenerife. p. 123-137.

\_\_\_\_\_ (2010), La representación de la arquitectura en la iconografía funeraria egipcia, Avances. **Revista del Área Artes** 16, p. 251 - 267.

\_\_\_\_\_ (2011), El gran templo de Amón en la tumba de Neferhotep (TT49), **Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr. Abraham Rosenvasser"**, 17, p. 17-26.

\_\_\_\_\_ (2012a), El palacio real en el umbral del Más Allá, en: Araujo Luis y Jose Sales eds., **Novos Trabalhos de Egiptologia Ibérica Vol. 1**, Lisboa, Instituto Oriental e Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, p. 909-921.

\_\_\_\_\_ (2012b), Espacio y tiempo ritual en la antigua Tebas. Consideraciones en torno a su representación. **Mundo Antigo**, vol. 1 p. 68-85.

\_\_\_\_\_, Norma Alsogaray, Andrea Zingarelli, Silvana Fantechi, Silvina Vera, Christina Verbeek, Susan Brinkmann y Birte Graue (2006), **Imágenes a preservar en la tumba de Neferhotep (TT49). Proyecto de conservación de la tumba de Neferhotep (TT49)**, Estudios 1. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.

TAIT, John (2003), Introduction, **'Never Had the Like Occurred': Egypt's view of its past**, London, UCL Press, p. 1-13.

WIESSNER, Polly (1983), Style and Social Information in Kalahari San Projectile Points, **American Antiquity** 48:253-276.

YOMAHA, Silvana (2009), La tumba como espacio ritual, en **Actas de las XII° Jornadas Interescuelas / Departamentos de Historia**, Bariloche, Universidad Nacional del Comahue, CD.

ZINGARELLI, Andrea (2005), Acerca de la frontera oriental del Egipto Antiguo. **Revista de Estudios de Egiptología**, 6/7. p. 171-184.

# ELEMENTOS DISRUPTORES NO CONTO “O REI KÉOPS E OS MAGOS”

Patrícia Cardoso Azoubel Zulli

SESHAT/MN e USP/Letras Orientais Árabe

**Resumo:** Atualmente, diversos estudos egiptológicos tomaram como objeto principal de suas análises os chamados documentos literários utilizando teorias e metodologias diversas. Este artigo apresentará os resultados iniciais do estudo do conto egípcio *O rei Kéops e os Magos* a partir de uma análise estruturalista baseada nos trabalhos de T. Todorov. O foco principal da análise foi apontar os elementos disruptores da narrativa, ou seja, aqueles personagens que geram o desequilíbrio da história e fazem a mesma se desenvolver.

**Abstract:** Nowadays, a diverse range of egyptological studies have been using literary texts as main object for their analysis. In order to do so, a variety of methodologies can be selected. This article aims to present the initial results of the investigation of the Egyptian tale “King Kéops and the Magicians” adopting a structuralist methodology based on the works of T. Todorov. Our major objective here is to pinpoint the disruptive elements inside this narrative; in other words, the characters who generate the moments of unbalance in the story making it develop.

## Introdução

Apenas muito recentemente os documentos literários passaram a ser considerados de fato como objetos principais de estudos científicos, no entanto, muitas metodologias já se encontram disponíveis devido a uma longa tradição de estudos literários dentro da área de letras. Atualmente, estas metodologias puderam ser incorporadas aos estudos históricos, sociológicos e antropológicos através da atual proposta transdisciplinar na qual acredita-se que, ao se abordar várias visões sobre o mesmo objeto, é possível alcançar uma visão mais ampla dos mesmos. Visando investigar as estruturas internas do conto egípcio *O Rei Kéops e os Magos*, optamos pelo uso do método criado por Todorov. Cabe ressaltar, no entanto, que alguns aspectos deste método não serão expostos aqui já que tratam da estrutura verbal e semântica e o foco deste estudo são as estruturas internas, chamadas por Todorov de aspecto sintático.

Objetivamos apontar os atores que praticam os eventos chamados por Todorov de “desequilíbrios ou crises” e as consequências que estes atores sofreram por suas ações nos momentos chamados de “Novo Equilíbrio” procurando perceber se os mesmos são de fato punidos por suas ações de desequilíbrio ou não. Após indicá-los, pretendemos analisar os motivos de serem estas pessoas a criarem o momento de ruptura na história e seus possíveis motivos. Para perceber esta característica estrutural, foi utilizado um método chamado de sintaxe narrativa. Todorov assim o explica: “Podemos estabelecer uma unidade sintática superior à oração; chamemo-la sequência. A sequência terá características diferentes segundo o tipo de relação entre orações; mas, em cada caso, uma repetição

incompleta da oração inicial marcará seu fim. Por outro lado, a sequência provoca uma reação intuitiva da parte do leitor: reconhecer que se trata de uma história completa, de uma anedota acabada. A novela coincide frequentemente, mas não sempre, com uma sequência: pode conter várias delas ou apenas uma parte.” (TODOROV, 1970, p.144).

Documentos literários possuem uma ordem lógica e temporal (mesmo quando a narrativa não segue uma linha temporal contínua, ela não deixa de ter uma lógica); esse tipo de documento é estruturado, portanto, por um encadeamento de ideias. É este encadeamento que gerará a análise da sintaxe narrativa. Uma história geralmente será dividida, segundo esta proposta, em mais de uma sequência. Apesar da separação, elas não estão isoladas, elas encontram-se interligadas por algum elemento da sequência anterior e/ou posterior.

Internamente, a sequência é dividida em várias unidades estruturais. Idealmente, ela seria sempre dividida em 5 partes, no entanto, dependendo da situação, ela pode ser dividida em 3, ter apenas algumas unidades estruturais (gerando elipses na narrativa que podem aparecer por variados motivos), ou ter uma sequência imbricada na outra (ou seja, uma unidade estrutural pode ser uma sequência inteira ou parte dela). As partes da sequência são chamadas de:

- Situação inicial
- Perturbação da situação inicial
- Desequilíbrio ou crise
- Intervenção na crise
- Novo equilíbrio (semelhante ou não à situação inicial)

A sequência seguirá sempre esta ordem; não é possível, por exemplo, a intervenção na crise vir antes da crise (pode, porém, ser narrada antes, gerando uma dificuldade momentânea de compreensão; este caso, contudo, não aparece na literatura egípcia<sup>1</sup>), pois, como visto, ela segue uma ordem lógica e temporal. Assim sendo, a sequência, em sua estrutura completa, alterna momentos estáticos da narrativa com momentos dinâmicos. Como comentado anteriormente, podem existir algumas relações entre as sequências sendo a mais comum o encadeamento, no qual cada sequência segue uma após a outra numa ordem temporal. A outra relação possível é o entrelaçamento em que alternam-se proposições de duas ou mais sequências.

No interior das unidades estruturais, a narrativa ainda é pormenorizada em *proposições narrativas*. Cardoso explica que dois elementos integram esta estrutura: “(...) os actantes – pessoas ou coisas que cumprem as funções de sujeito ou objeto – e os



predicados; estes últimos podem ser adjetivais (quando não mudam o estado de coisas anterior representado no relato) ou verbais (quando o mudam). Conforme o seu predicado, as proposições narrativas serão atributivas (estáticas) ou verbais (dinâmicas).” (CARDOSO, 1997, p.43).

Procuramos seguir a proposta do autor de dividir as sequências em cinco partes (situação inicial; perturbação da situação inicial; desequilíbrio/crise; intervenção na crise e novo equilíbrio), mas, como será discutido posteriormente, algumas sequências foram divididas apenas em 3 (situação inicial; desequilíbrio/crise e novo equilíbrio).

### Sequências narrativas

A primeira parte do método, em que se enumera as linhas do texto analisado, não poderá ser apresentado aqui devido às restrições de tamanho para um artigo; contudo, esta tradução pode ser acessada facilmente. As sequências abaixo encontram-se relacionadas à tradução deste conto pelo egiptólogo William Kelly Simpson (SIMPSON, 2003, p.13-24):

#### Sequência 1

*Novo equilíbrio* Proposição narrativa 1: (linhas 1 a 6) O rei Khufu faz oferendas ao rei Djoser e ao sacerdote leitor da história.

#### Sequência 2

*Situação inicial* Proposição narrativa 2: (linhas 8 a 12) Quefren, o filho do rei, oferece-se para relatar uma história do tempo do rei Nebka.

*Desequilíbrio ou crise* Sequência 3 – a história do rei Nebka, Webaoner e sua esposa

*Novo equilíbrio* Proposição narrativa 17: (linhas 56 a 62) O rei Khufu faz oferendas ao rei Nebka e ao leitor chefe Webaoner.

#### Sequência 3

*Situação inicial* Proposição narrativa 3: (linhas 13 a 14) O rei Nebka foi encontrar-se com o leitor chefe Webaoner no templo de Ptah.

*Perturbação da situação inicial* Proposição narrativa 4: (linhas 14 a 16) A esposa de Webaoner enamora-se por um plebeu e lhe oferece várias mercadorias.

Proposição narrativa 5: (linhas 17 a 19) O plebeu descobre que há um pavilhão na fazenda de Webaoner e propõe que os encontros deles fossem lá.

*Desequilíbrio ou crise* Proposição narrativa 6: (linhas 20 a 22) A esposa de Webaoner manda o caseiro preparar o pavilhão para ela usar e passa o dia com o plebeu. Durante a noite ele se esconde no lago.

Proposição narrativa 7: (linhas 23 a 24) O caseiro conta a Webaoner sobre o caso de sua mulher.

*Intervenção na crise* Proposição narrativa 8: (linhas 24 a 30) Webaoner pede sua cesta em que se encontra um crocodilo de cera e faz um encantamento no objeto

Proposição narrativa 9: (linhas 31 a 34) A esposa de Webaoner volta a se encontrar com o plebeu no pavilhão

Proposição narrativa 10: (linhas 34 a 37) Quando o plebeu se esconde no lago ao anoitecer, o caseiro joga o crocodilo enfeitado que se torna de verdade e segura o plebeu no fundo do lago.

*Novo equilíbrio* Proposição narrativa 11: (linhas 38 a 39) O plebeu fica no lago sem respirar durante sete dias enquanto Webaoner acompanha o rei Nebka.

Proposição narrativa 12: (linhas 40 a 43) Webaoner convida Sua Majestade a ver a maravilha que ele fez.

Proposição narrativa 13: (linhas 43 a 48) Webaoner convoca o crocodilo e manda trazer o plebeu. Enquanto o rei se admira com a proeza, Webaoner transforma-o novamente em um crocodilo de cera.

Proposição narrativa 14: (linhas 48 a 50) Webaoner explica o caso extraconjugal de sua mulher ao rei.

Proposição narrativa 15: (linhas 50 a 52) Sua Majestade ordena que o crocodilo pegue e puna novamente o plebeu que nunca mais foi visto.

Proposição narrativa 16: (linhas 53 a 55) A esposa de Webaoner é levada pelo rei Nebka para o norte da capital onde é queimada e seu corpo atirado ao rio.

#### Sequência 4

*Situação inicial* Proposição narrativa 18: (linhas 64 a 67) Bauefre, o filho do rei, oferece-se para relatar uma história no tempo do rei Snefru.

*Desequilíbrio ou crise* Sequências 5 e 6 – A história do rei Snefru, Djadjaemonkh e a líder das remadoras

*Novo equilíbrio* Proposição narrativa 29: (linhas 108 a 117) O rei Khufu faz oferendas ao rei Snefru e ao leitor chefe, escreva dos documentos Djadjaemonkh.

#### Sequência 5

*Desequilíbrio ou crise* Proposição narrativa 19: (linhas 67 a 72) Apesar de procurar em todo o palácio, o rei não consegue encontrar nada para se divertir. Então chama o leitor chefe Djadjaemonkh para ajudá-lo a encontrar algo.

*Intervenção na crise* Proposição narrativa 20: (linhas 73 a 77) Djadjaemonkh propõe que ele pegue seu barco e passeie pelo lago vendo as belas remadoras e o cenário

ao redor.

*Novo  
equilíbrio*

Proposição narrativa 21: (linhas 78 a 84) O rei gosta da ideia e pede que apenas remadoras que não tenham tido filhos se apresentem e que os remos de madeira de sândalo fossem cobertos de ébano, ouro e electro.

### Sequência 6

*Situação  
inicial*

Igual ao Novo Equilíbrio da sequência 5

*Perturbação da  
situação inicial*

Proposição narrativa 22: (linhas 85 a 86) Enquanto uma das líderes penteava o cabelo, seu enfeite na forma de um peixe feito de turquesa caiu na água e ela parou de remar.

Proposição narrativa 23: (linhas 87 a 88) As remadoras que a seguiam pararam de remar e o rei as questionou descobrindo que elas pararam por causa da líder.

*Desequilíbrio  
ou crise*

Proposição narrativa 24: (linhas 89 a 90) O rei perguntou o motivo de terem parado de remar e elas responderam que como a líder parou, elas também pararam.

Proposição narrativa 25: (linhas 91 a 92) O rei oferece dar outro para substituir o enfeite, mas ela quer o dela.

Proposição narrativa 26: (linhas 93 a 100) Angustiado, Snefru chama Djadjaemonkh e pede ajuda para resolver o problema.

*Intervenção na  
crise*

Proposição narrativa 27: (linhas 101 a 105) O leitor chefe, após pronunciar suas palavras mágicas, coloca metade da água em cima da outra e encontra o enfeite embaixo de um caco devolvendo-o à sua dona.

*Novo  
equilíbrio*

Proposição narrativa 28: (linhas 105 a 107) Resolvido o problema, o rei passa um bom dia no palácio e recompensa o leitor chefe.

### Sequência 7

*Situação  
inicial*

Proposição narrativa 30: (linhas 118 a 129) Hardedef, o filho do rei, afirma que há uma maravilha na época deles, Dedi, que sabe religar cabeças de animais e tem conhecimento sobre as câmaras secretas do santuário de Thot.

*Perturbação da  
situação inicial*

Proposição narrativa 31: (linhas 129 a 132) Interessado nestas câmaras para copiá-las em seu local de enterramento, Khufu manda seu filho convocar e trazer Dedi para a Corte.

Proposição narrativa 32: (linhas 133 a 143) Hardedef chega à cidade de Ded-Snefru e faz o convite a Dedi.

Proposição narrativa 33: (linhas 144 a 147) Dedi aceita o convite e faz uma série de elogios e previsões boas para Hardedef.

Proposição narrativa 34: (linhas 148 a 155) Dedi vai para a capital com todos os seus pertences e se apresenta ao rei.

*Desequilíbrio ou crise* Proposição narrativa 35: (linhas 155 a 171) O rei Khufu pergunta sobre sua habilidade de religar as cabeças de animais e, ao ter uma resposta afirmativa, ele pede uma demonstração.

Proposição narrativa 36: (linhas 172 a 177) O rei pergunta sobre as câmaras secretas do santuário de Thot e ele afirma saber onde estão. Então o rei pede que pegue o baú para ele.

Proposição narrativa 37: (linhas 177 a 185) Dedi diz que não pode trazê-lo, pois quem poderá fazer isso ainda está no útero de Reddedet e prevê que um deles será um faraó e o mais velho, vidente chefe em Heliópolis.

*Intervenção na crise* Proposição narrativa 38: (linhas 186 a 193) Khufu fica triste com a previsão de um faraó que não é de sua família, mas Dedi prevê que isso só acontecerá em três gerações.

*Novo equilíbrio* Proposição narrativa 39: (linhas 193 a 198) O rei manda Dedi para viver em paz com seu filho Hardedef e lhe dá rações diárias.

### Sequência 8

*Situação inicial* Igual ao Novo Equilíbrio da Sequência 7

*Perturbação da situação inicial* Proposição narrativa 40: (linhas 199 a 201) Reddedet estava muito doente e tinha dificuldade para dar à luz.

Proposição narrativa 41: (linhas 201 a 207) Rá manda o deus Khnum e as deusas Ísis, Néftis, Meskhenet e Heket para ajudar no parto de Reddedet.

Proposição narrativa 42: (linhas 207 a 208) Eles são recebidos pelo seu marido Rewosre e oferecem presentes para o homem arrasado.

*Desequilíbrio ou crise* Proposição narrativa 43: (linhas 209 a 211) Rewosre lamenta-se do parto difícil de sua esposa e autoriza que as musicistas ajudem no parto.

*Intervenção na crise* Proposição narrativa 44: (linhas 211 a 233) As deusas ajudam no parto e fazem a previsão do futuro de cada uma das crianças.

*Novo equilíbrio* Proposição narrativa 45: (linhas 234 a 244) Ao saber do bom nascimento de seus filhos, Rewosre recompensa as deusas com milho que fica estocado na casa até o retorno das deusas de sua visita a seu pai Rá.

### Sequência 9

*Situação inicial* Igual ao Novo Equilíbrio da Sequência 8

*Perturbação da* Proposição narrativa 46: (linhas 245 a 247) Depois de seu ritual de

*situação inicial* purificação pós-parto, Reddedet descobre que faltam jarros para a produção de cerveja.

Proposição narrativa 47: (linhas 247 a 250) Ao perguntar o motivo, Reddedet descobre que ainda há o pagamento das musicistas e manda sua criada pegá-lo.

*Desequilíbrio ou crise* Proposição narrativa 48: (linhas 250 a 253) Ao entrar no cômodo, a criada ouve um som de júbilo, digno de um rei, e vai rapidamente contar a Reddedet.

Proposição narrativa 49: (linhas 253 a 255) Reddedet vai ao cômodo, ouve a comemoração e descobre que o som vem de uma caixa.

*Intervenção na crise* Proposição narrativa 50: (linhas 255 a 257) Ela então coloca a caixa em uma arca e a sela com tiras de couro. Por fim, ela sela também o quarto.

*Novo equilíbrio* Proposição narrativa 51: (linhas 257 a 259) Ao retornar dos campos, Reddedet conta a Rewosre o que aconteceu e celebram juntos a boa notícia.

### Sequência 10

*Situação inicial* Igual ao Novo Equilíbrio da Sequência 9

*Perturbação da situação inicial* Proposição narrativa 52: (linha 260) Alguns dias depois, Reddedet briga com sua criada e a pune com chibatadas.

*Desequilíbrio ou crise* Proposição narrativa 53: (linhas 261 a 265) Revoltada, a criada sai da casa ameaçando ir contar ao rei Khufu sobre os filhos de Reddedet, mas antes encontra-se com o irmão para contar seu intento.

*Intervenção na crise* Proposição narrativa 54: (linhas 265 a 267) O irmão a repreende por sua atitude e a pune com mais chibatadas.

Proposição narrativa 55: (linha 268) Enquanto a criada se dirige para pegar um copo d'água, um crocodilo a devora.

*Novo equilíbrio* Proposição narrativa 56: (linhas 268 a 274) O irmão vai à casa de Reddedet para contar o que aconteceu e a encontra desesperada. Ele a acalma contando da morte de sua criada.

### Análise do conto após a aplicação do método

\* *Observações iniciais*

O papiro encontra-se quebrado tanto em seu início quanto no final, portanto, a primeira sequência na verdade é apenas a finalização de uma história, ou seja, de acordo com a denominação de Todorov, ela é um “novo equilíbrio”. Já no final da história, apesar do papiro estar quebrado, é possível a confecção de uma sequência completa (apesar de

haver a sensação de que talvez houvesse mais proposições narrativas a serem acrescentadas caso tivéssemos toda a narrativa).

Como as duas histórias seguintes são histórias contadas dentro de uma narrativa maior (no estilo “Mil e Uma Noites”- Cf. BRANCAGLION & FACURI, 2010, pp.114), decidiu-se por dividir a apresentação do conto em uma sequência simplificada (situação inicial; desequilíbrio/ crise e novo equilíbrio) em que a história em si (uma ou mais sequências completas) encontra-se imbricada na crise da sequência simplificada anterior.

Quanto à sequência 5, parece-me faltar algumas informações iniciais da história que dariam a ideia da situação inicial e de perturbação da mesma, visto que ela já se inicia com um problema a ser resolvido (uma crise que pede uma intervenção).

*\* Descrição dos eventos que se encontram no campo da crise*

Não serão levados em consideração as sequências 2 e 4, pois suas crises são, na verdade, as sequências narrativas das histórias contadas pelos seus *actantes* das proposições narrativas de sua *situação inicial* (no caso da sequência 2, Quefren, e na sequência 4, Bauefre). Também não fará parte desta análise, a sequência 1 por motivos óbvios – ela não possui a unidade estrutural de desequilíbrio.

De modo a ficar mais claro para o leitor, segue abaixo a organização de um quadro definindo quem são os actantes e os predicados (as ações dos actantes) desta unidade estrutural em cada sequência:

Sequência	Actantes	Ações/ Predicados
3	Caseiro	Conta a Webaoner sobre o problema.
	Esposa de Webaoner	Tem o caso extraconjugal.
	Plebeu	Tem o caso extraconjugal.
5	Rei Snefru	Procura algo para divertir-se e chama Djadjaemonkh para ajudá-lo.
6	Rei Snefru	Questiona as remadores por pararem de remar.
	Remadoras Líder das remadoras	Respondem que pararam porque a líder parou. Recusa-se a receber um substituto para seu enfeite querendo o dela.
7	Rei Khufu*	* Pergunta sobre as habilidades de Dedi e pede uma demonstração. * Pede a Dedi que pegue o baú.
	Dedi	Prevê a vinda de uma nova dinastia faraônica.
8	Rewosre	Lamenta-se do parto difícil e autoriza a ajuda das

		deusas.
9	Criada de Reddedet	Ouve sons de júbilo e vai contar a Reddedet.
10	Criada de Reddedet	Sai da casa de Reddedet para contar sobre os filhos dela ao rei Khufu e conta seu intento ao irmão.

*\* Descrição dos eventos que se encontram no campo do novo equilíbrio*

Levaremos em consideração todas as sequências narrativas no caso da unidade estrutural *novo equilíbrio*, pois em todas elas os eventos narrados são de extrema importância. Uma vez mais, segue abaixo a organização de um quadro definindo quem são os actantes e os predicados desta unidade estrutural em cada sequência:

Sequência	Actantes	Ações/ Predicados
1	Rei Khufu	Faz oferendas ao rei Djoser e ao sacerdote leitor da história.
2	Rei Khufu	Faz oferendas ao rei Nebka e ao leitor chefe Webaoner
3	Webaoner	Convoca o crocodilo com o plebeu preso, transforma-o novamente em cera e explica o caso extraconjugal ao rei.
	Rei Nebka	Admira-se com a proeza de Webaoner e pune o plebeu (volta para as águas) e a esposa de Webaoner (é queimada e jogada no rio).
4	Rei Khufu	Faz oferendas ao rei Snefru e ao leitor chefe, escriba dos documentos, Djadjaemonkh
5	Rei Snefru	Aprova a proposta de Djadjaemonkh e prepara seu passeio no lago.
6	Rei Snefru	Diverte-se no lago e recompensa Djadjaemonkh.
7	Rei Khufu	Recompensa Dedi mandando-o para viver com seu filho Hardedef com mantimentos diários.
8	Rewosre	Recompensa as deusas por terem ajudado no bom nascimento de seus filhos.
9	Reddedet e Rewosre	Celebram a previsão de que seus filhos terão um futuro auspicioso.
10	Irmão da criada	Acalma Reddedet avisando que a criada não pode mais contar ao rei Khufu sobre seus filhos porque foi engolida por um crocodilo.

*\* Breve explicação do conceito de Maat e Nun (Caos) segundo os egípcios*

Entender e explicar o pensamento mítico-religioso egípcio torna-se extremamente complicado, visto que eles não tinham este tipo de preocupação. Não havia doutrina ou dogma nem crença básica necessária para se afirmar como parte daquela religião (TOBIN, 1988, p.169). Estas delimitações e explicações foram criadas e pensadas, portanto, posteriormente, podendo então conter alguns erros que vão sendo consertados a medida que novos materiais vão sendo encontrados. Uma coisa, no entanto, parece-nos

fundamental; o conceito de Maat: “Se a religião do Egito e o culto no qual esta religião foi expressada pudesse dizer que tinha uma doutrina e propósito fundamental, estes seriam de preservar e renovar a ordem de Maat.” (*Ibidem*, 1988, p.171 trad. livre).

Segundo Jan Assmann, Maat era um conceito ideológico, criado dentro da esfera da elite que tinha como objetivo assegurar a coesão social (TRAUNECKER, 1995, p.30-31). “(...)age segundo Maat aquele que pratica a justiça, diz a verdade, atua pelo bem da coletividade, comunica e desempenha seu papel na cadeia social” (*Ibidem*, 1995, p.120). Ao mesmo tempo, existia o caos, ligado à imagem das águas primordiais (Nun) que ameaçava continuamente a existência da ordem.

Tanto deuses como homens, deviam então praticar juntos Maat para garantir que a desordem não se instalasse e se sobrepusesse à justiça e à ordem. Estas últimas eram constantemente perturbadas e um esforço constante era necessário para recriar Maat em sua pureza original. Ela poderia ser para os egípcios uma substância material cuja existência era necessária para a sobrevivência do mundo, sendo o alimento dos vivos e dos mortos, de homens e deuses (HORNUNG, 1982, p.213-214).

#### \* *Maat e a Literatura Egípcia*

Segundo Baines, todos os registros pictóricos e escritos (que no caso egípcio muitas vezes se misturavam devido à sua grafia) deveriam seguir regras que definiam o que poderia aparecer ou não. Ele chamou este conjunto de regras de *decoro*. O decoro teria muito a ver com a representação devida da ordem do mundo (Maat) (BAINES, 2007, p.15-16). Portanto, muitas representações criadas na literatura egípcia podem estar ligadas à essa necessidade de se reafirmar a ideia da ordem e da justiça.

Maat, o maior e mais distintivo conceito ideológico, que perpassava o sagrado e o secular, o formal e o moral, era o tópico de discussão dos textos literários além de ser o maior ritual de oferenda a ser descrito como presente aos deuses nos templos. Não há, contudo, como generalizar o conceito de Maat para toda a sociedade egípcia, pois não há evidências do uso da mesma fora da elite. Como é conhecido por nós, Maat é um conceito deste grupo social, assim como o decoro é uma lista de práticas da elite; Maat pode ter sido explorada para delimitar e excluir ou também eticamente incluir os desamparados (*Ibidem*, 2007, p.19-20).

#### \* *Relações de Ruptura e Reestruturação de Maat no Conto*



No conto *O Rei Kéops e os Magos*, é possível verificar alguns personagens que praticam ações que podem ser consideradas rupturas da ordem cósmica como as descritas acima; tais como, a esposa de Webaoner e o plebeu, que tiveram um caso extraconjugal; a líder das remadoras que parou seu trabalho e prejudicou o trabalho das outras remadoras por um capricho pessoal; o rei Khufu quando quis um objeto e conhecimento ligados a uma divindade (as câmaras secretas do santuário de Thot) também por um capricho pessoal e a criada de Reddedet que cometeu traição à sua senhora ao ameaçar contar sobre os filhos dela ao rei Khufu.

Em todos os casos de desequilíbrio analisados, pode-se averiguar 10 actantes, sendo 4 personagens nomeados e 6 sem nomes. Daqueles que cometeram ações de quebra da ordem cósmica, apenas um foi nomeado, o rei Khufu, que, apesar de seu capricho, ainda manteve a ordem com suas ações de oferenda.

Sendo uma parte importante da manutenção do ser humano, o nome deveria ser lembrado para que o morto não caísse no esquecimento. A decisão por não nomear estes indivíduos também pode estar ligada ao interesse do autor em aumentar a punição destes indivíduos ou pelo menos não dar-lhes vida sempre que alguém lesse a história. Entretanto, mesmo que ninguém lesse, ainda era importante que não houvesse a nomeação, visto que apenas a existência da palavra escrita já dava vida a este indivíduo.

Verificando a unidade estrutural *novo equilíbrio*, podemos constatar que todos aqueles que violaram Maat na análise acima, com exceção da líder das remadoras (provavelmente porque o problema foi resolvido e ela retornou à ordem), foram punidos pela lei terrena, aplicada pelo faraó ou pelo mundo divino (ou metafísico como diz Assmann): o plebeu foi levado pelo crocodilo para as profundezas do lago sob as ordens do faraó; a esposa de Webaoner foi queimada e jogada no rio; o rei Khufu descobre, através das previsões de Dedi, que sua dinastia se acabará em três gerações e a criada de Reddedet foi devorada por um crocodilo.

Quanto ao nome, nos casos de *novo equilíbrio*, podem ser definidos 7 actantes, sendo 6 nomeados e um sem nome (o irmão da criada de Reddedet). Tornando-se mais uma prova do interesse do escriba em reforçar a imagem daqueles que fizeram com que Maat fosse renovada.

Segundo Jan Assmann, há uma ideia no Egito que ele chama de *justiça conectiva*; ou seja, toda transgressão deveria e seria punida. Se uma ação implicasse na violação de uma lei, então, como consequência, deveria haver uma penalidade. Quando houvesse testemunhas e o crime fosse acusado, a justiça terrena resolveria o problema. No entanto,

se este fosse feito secretamente, havendo a possibilidade da justiça falhar, outras agências deveriam fazer com que a punição fosse cumprida; agências essas que ele chama de “metafísicas” (ASSMANN, 1992, p. 150-151).

É isto que acontece com os personagens acima; todos que cometem ações em que Maat é transgredida são punidos, sendo que as transgressões mais graves estão relacionadas a punições através das águas e de animais aquáticos.

Segundo a tradição hermopolitana, o líquido inerte, o espaço infinito, o escuro e o oculto, são partes da não-criação (Nun/Caos) (TRAUNECKER, *Op cit*, p. 92-93) e, ao puni-los desta forma (o plebeu cai nas águas, num espaço infinito, escuro e oculto de todos; a esposa de Webaoner depois de queimada é jogada no rio – líquido que leva seu corpo para o desconhecido e a criada é engolida pelo ser que se conecta às águas também levando-a para o escuro e oculto), este elemento os retira da criação fazendo com que os mesmos não pudessem mais interferir na ordem das coisas.

## Conclusão

Através da aplicação da metodologia proposta foi possível verificar estruturalmente os personagens que atuavam como disruptores da ordem cósmica e aqueles responsáveis pela punição e consequente manutenção da mesma.

Evidencia-se nesta narrativa uma seleção de personagens sem nome próprio para caracterizar aqueles que quebram a ordem cósmica, pois, como visto anteriormente, ao não ser nomeado, o mesmo cairia no esquecimento e seria levado para o Num, fora da criação, aumentando a sua punição e reforçando Maat. Ao contrário, aqueles responsáveis por alimentar Maat deveriam ser lembrados, visto que, ao escrever o nome, uma parte de sua existência ainda se manteria e seria alimentada, assim como suas recompensas são descritas no texto da mesma forma em que as oferendas são listadas pictograficamente nas tumbas egípcias.

Esta escolha, contudo, não foi feita ao acaso. Sendo um documento escrito, fechado dentro do círculo da elite, ele deveria seguir parâmetros rígidos do que Baines chama de *decoro*, portanto, nomear ou não um personagem parece estar ligado às suas ações contra ou a favor de Maat.

Este estudo concentrou-se em apenas um único conto, mas é possível verificar estas posturas em outras narrativas literárias do mesmo período como, por exemplo *O Conto dos Dois Irmãos* e até mesmo *Verdade e Falsidade* o que nos leva a acreditar na

possibilidade destas escolhas não serem aleatórias ou pessoais e sim regidas por um conjunto de normas como descrito por Baines.

### **Bibliografia**

ARAÚJO, Emanuel. (2000), **Escrito para a eternidade - a literatura no Egito faraônico**. Brasília, Editora UnB.

ASSMANN, Jan. (1992), When Justice Fails: Jurisdiction and Imprecation in Ancient Egypt and the Near East, **The Journal of Egyptian Archaeology**, 78, 1992.

BAINES, John (2007), **Visual and Written Culture in Ancient Egypt**, Oxford, Oxford University Press.

BRANCAGLION JR, Antonio & FACURI, Cintia (2010), Os Contos do Papiro Westcar – Papiro Berlim 3033. **Tiraz: Revista de Estudos Árabes e das Culturas do Oriente Médio**. São Paulo: FFLCH/USP, N°VII, 2010, p.113-161.

CARDOSO, Ciro. (1997), **Narrativa, Sentido, História**. Rio de Janeiro, Papyrus.

GARDINER, Alan H (1981), **Late-Egyptian Stories**. Bruxelas, Édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth.

GRANDET, Pierre (1998), **Contes de L’Égypte Ancienne**. Paris, Hachette Littératures.

HORNUNG, Erik. (1982), **Conceptions of God in Ancient Egypt: the One and the Many**, London, Melbourne and Henley, Routledge & Kegan Paul.

LALOUETTE, Claire (1987), Un Divertissement Bourle Roi Kheops, **Textes Sacrés et Textes Profanes de l’Ancienne Égypte - II Mythes, Contes et Poésie**. Paris, Éditions Gallimard.

LEFEBVRE, Gustave (1976), **Romans et Contes Égyptiens de L’époque Pharaonique**. Paris, Librairie D’Amérique et D’Orient.

LICHTHEIM, Miriam (2006), **Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings. Vol. I: The Old and Middle Kingdoms**. Los Angeles, University of California Press.

PARKINSON, Richard (2009), The Tale of King Cheop's Court, **The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems 1940-1640 BC**. New York, Oxford University Press.

SIMPSON, William K. (2003), **The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions and Poetry**. New Haven and London: Yale University Press.

TOBIN, Vincent Arieh. (1988), Mytho-Theology in Ancient Egypt, **Journal of the American Center in Egypt**, 25, 1988.

TODOROV, Tzvetan. (1970), **As Estruturas Narrativas**. São Paulo, Perspectiva.

TRAUNECKER, Claude; ARAÚJO, Emanuel (trad.). (1995), **Os Deuses do Egito**,  
Brasília, Editora UnB

