

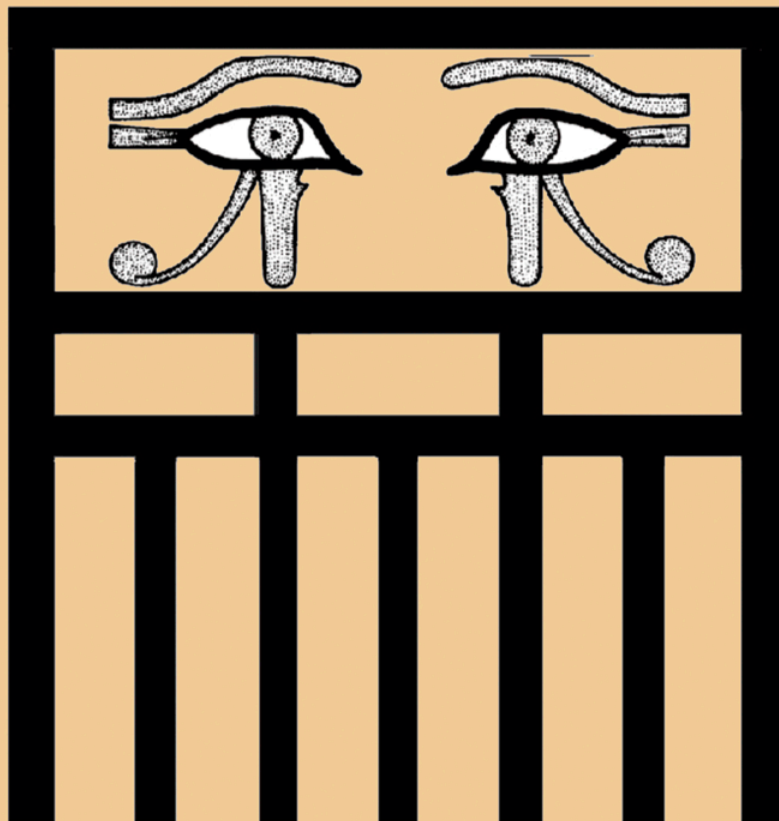
ESTUDOS DE EGIPTOLOGIA

I

SEMNA

SEMANA DE EGIPTOLOGIA DO

MUSEU NACIONAL - UFRJ



SESHAT - Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional

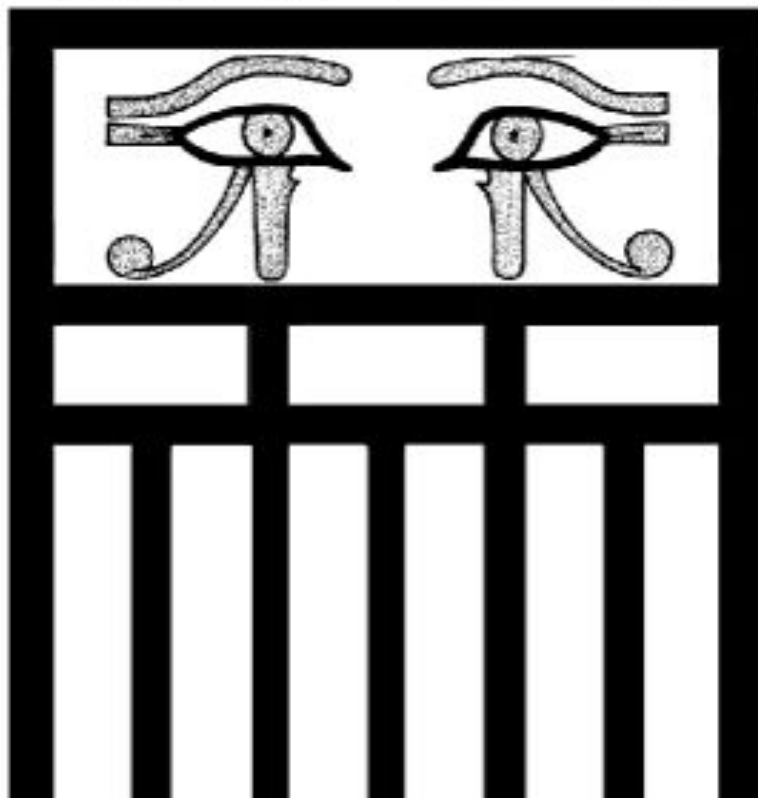
2014

Rio de Janeiro - Brasil

SEMNA

SEMANA DE EGIPTOLOGIA DO

MUSEU NACIONAL - UFRJ



Semna – Estudos de Egiptologia I

Antonio Brancaglione Junior

Thais Rocha da Silva

Rennan de Souza Lemos

Raizza Teixeira dos Santos

organizadores

Seshat – Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional/Editora Klínē

2014

Rio de Janeiro/Brasil



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

Capa: Antonio Brancaglioni Jr.

Diagramação: Thais Rocha da Silva e Rennan de Souza Lemos

Revisão: Thais Rocha da Silva e Raizza Teixeira dos Santos

Catálogo na Publicação (CIP)
Ficha Catalográfica

B816s BRANCAGLIONI Jr., Antonio.
Semna – Estudos de Egíptologia / Antonio Brancaglioni Jr., Thais Rocha da Silva, Rennan de Souza Lemos, Raizza Teixeira dos Santos (orgs.). – Rio de Janeiro: Seshat – Laboratório de Egíptologia do Museu Nacional, 2014.
179f.

Bibliografia.
ISBN 978-85-66714-01-2

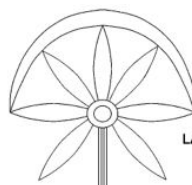
1. Egito antigo 2. Arqueologia 3. História 4. Coleção
I. Título.

CDD 932
CDU 94(32)

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

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

Editora Klínē



SESHAT

LABORATÓRIO DE EGIPTOLOGIA DO MUSEU NACIONAL
UFRJ



Sumário

Trabalhos apresentados na I SEMNA não incluídos neste volume	4
Equipe organizadora da I SEMNA	5
Lista de autores	6
Apresentação	7
Prefácio/Foreword, Chris Naunton	9
Auxiliares para o renascimento: estátuas funerárias de Osíris e Ptah-Sokar-Osíris da coleção do Museu Nacional/UFRJ, Simone Bielesch	13
Para falar aos deuses: estudo das estatuetas votivas da coleção egípcia do Museu Nacional, Cintia Prates Facuri	38
Tecnologias tridimensionais aplicadas em pesquisas arqueológicas de múmias egípcias, Simonte Belmonte, Jorge Lopes e Antonio Brancaglioni Jr.	47
Amarna: pintando uma nova paisagem, Rennan de Souza Lemos	65
As representações da família real amarniana e a consolidação de uma nova visão de mundo durante o reinado de Akhenaton (1353-1335 a. C.), Gisela Chapot	76
Hierarquia e mobilidade social no antigo Egito do Reino Novo, Nely Feitoza Arrais	88
Implicações econômicas dos templos egípcios e a constituição de poderes locais: um estudo sobre o Reino Antigo, Maria Thereza David João	103
Sobre a importância da teoria social na egiptologia econômica, Fábio Frizzo	112
Identidade, gênero e poder no Egito Romano, Marcia Severina Vasques	122
“E me traga essa carta de volta”. As cartas aos deuses e os estudos de gênero no Egito Ptolomaico. Contribuições da antropologia, Thais Rocha da Silva	134
As estelas funerárias com o morto reclinado em uma cama funerária: etnia, identidade e emaranhamento cultural no Baixo Egito durante o Período Romano, Pedro Luiz Diniz von Seehausen	150
Adriano e o Egito: a construção de um modelo egipcianizante para a Villa Adriana, Evelyne Azevedo	164

TRABALHOS APRESENTADOS NA I SEMNA NÃO INCLUÍDOS NESTE VOLUME

Remanescentes humanos encontrados na tumba de Harwa (TT 37), necrópole de El-Assasif, Tebas: estudos preliminares – Prof.^a Dr.^a Claudia Rodrigues-Carvalho, Museu Nacional/UFRJ

A coleção egípcia do Museu Nacional: entre a memória e a ciência – Prof. Dr. Antonio Brancaglioni Jr., Museu Nacional/UFRJ

O corpo na paisagem da necrópole de Tebas – Julián Alejo Sánchez, Museu Nacional/UFRJ

A construção de Akhetaton: um estudo por meio das fontes escritas e da arqueologia – Liliane Cristina Coelho, UFF

Projeto Tothmea: resultados do passado e perspectivas futuras – Dr. Moacir Elias Santos, UEPG

Remanescentes antigos, tecnologia moderna – Victor Bittar, Museu Nacional/UFRJ

Isolamento e identificação de fungos em amostras retiradas de múmias da coleção egípcia do Museu Nacional do Rio de Janeiro – Ricardo França dos Reis, ESNP/Fiocruz

Tecnologias 3D aplicadas à Egíptologia – Prof. Dr. Jorge Lopes, PUC-Rio/INT

Coleções e mais coleções – Marina Buffa César

O uso do modelo mãe/filho pelos cristãos – Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese, IH/UFRJ

Face a face com os egípcios antigos: uma estatueta muito especial do Museu Nacional – Prof. Dr. Antonio Brancaglioni Jr., Museu Nacional/UFRJ

Las colecciones egipcias argentinas, entre el Museo y la Universidad – Prof.^a Dr.^a María Violeta Pereyra, Universidad de Buenos Aires

EQUIPE ORGANIZADORA DA I SEMNA

Prof. Dr. Antonio Brancaglioni Jr. – coordenador geral

Rennan de Souza Lemos – mestrando em Arqueologia pelo Museu Nacional/UFRJ

Cintia Prates Facuri – mestranda em Arqueologia pelo Museu Nacional/UFRJ

Thais Rocha da Silva – mestre em Letras Orientais pela USP

Regina Coeli Pinheiro da Silva – doutoranda em Arqueologia pelo Museu Nacional/UFRJ

Pedro Luiz Diniz von Seehausen – mestrando em Arqueologia pelo Museu Nacional/UFRJ

Julián Alejo Sánchez – doutorando em Arqueologia pelo Museu Nacional/UFRJ

LISTA DE AUTORES

Simone Bielesch

Cintia Prates Facuri, Museu Nacional/UFRJ

Simone Belmonte, INT

Jorge Lopes, PUC-Rio/INT

Antonio Brancaglioni Jr., Museu Nacional/UFRJ

Rennan de Souza Lemos, Museu Nacional/UFRJ

Gisela Chapot, UFF

Nely Feitoza Arrais, UNILASALLE-RJ

Maria Thereza David João, USP

Fábio Frizzo, UFF

Marcia Severina Vasques, UFRN

Thais Rocha da Silva, Seshat-Museu Nacional/UFRJ; USP

Pedro Luiz Diniz von Seehausen, Museu Nacional/UFRJ

Evelyne Azevedo, Museu Nacional/UFRJ

APRESENTAÇÃO

A I Semana de Egiptologia do Museu Nacional foi fruto de um esforço coletivo de diversos pesquisadores e estudantes ligados ao Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional da UFRJ. O objetivo era iniciar no Brasil um evento anual, de grande porte, que reunisse pesquisadores do Egito antigo no país em um ambiente propício ao debate e à troca de ideias e experiências. Na primeira edição do evento, realizada de 2 a 5 de dezembro de 2013, reuniram-se pesquisadores de diversas regiões do país e de áreas de atuação diversas, em mesas de debates e conferências. Naquela ocasião, contamos com a presença da Professora Violeta Pereyra da Universidade de Buenos Aires, diretora da Missão Argentina em Luxor.

A I SEMNA teve um sucesso maior do que esperávamos. Foi bem recebida pela comunidade acadêmica no Brasil e, principalmente, pelo público. Foi bem recebida também em outros países como França, Inglaterra, Portugal, Argentina e no próprio Egito, sobretudo através do Instituto Francês de Arqueologia Oriental do Cairo. A I SEMNA teve repercussão não somente nos meios acadêmicos, através dos boletins, listas de divulgação das universidades e agências de fomento à pesquisa, mas também nos grandes veículos de comunicação de massa no Brasil. Foram mais de 500 inscritos e, destes, cerca de 300 pessoas passaram pelo Museu Nacional nos quatro dias do evento. Isso mostra que temos no Brasil um público diversificado e ávido por conhecer o Egito antigo.

Isso é reforçado pelo fato de haver, no Museu Nacional, uma coleção egípcia das mais importantes, reconhecida por especialistas internacionais. Apesar de a realização da I SEMNA ser o início de um esforço de consolidação e expansão da Egiptologia no Brasil, a própria coleção do Museu Nacional expressa uma história relativamente antiga do interesse do Brasil pelo Egito antigo. Desde 1827 no Brasil, a coleção egípcia despertou em D. Pedro II grande interesse pela antiga civilização do Nilo, o que o fez viajar duas vezes para o Egito, trazendo de lá novas peças que foram incorporadas à coleção do atual Museu Nacional.

O Museu Nacional possuía, no início do século XX, um setor de Egiptologia, chefiado pelo eminente Alberto Childe, egiptólogo russo que escreveu o primeiro catálogo das peças egípcias do museu. Após Childe, entretanto, os estudos egiptológicos estagnaram no país, sendo restabelecidos em 1988 com a publicação do *Catalogue of the Egyptian collection in the National Museum, Rio de Janeiro* por Kenneth Kitchen da Universidade de Liverpool, e com o início de pesquisas de pós-graduação em Arqueologia e História do Egito antigo.

Hoje em dia, dispomos em nosso país de pessoas que se dedicam ao estudo do Egito antigo em vários programas de pós-graduação. A Semana de Egiptologia do Museu Nacional surgiu com o intuito de congregá-las para debater tornar a Egiptologia no Brasil uma disciplina acadêmica efetivamente consolidada. Precisamos amadurecer as pesquisas realizadas no país para que, em médio ou longo prazo, possamos dialogar com a Egiptologia produzida em outros países. Um diálogo frutífero vem sendo iniciado com colegas da Argentina, Itália, Portugal, Espanha, França, Inglaterra e do próprio Egito. Somos especialmente gratos ao Dr. Chris Naunton, Diretor da Egypt Exploration Society, por ter redigido o prefácio para esta publicação. Somos igualmente gratos à Professora Violeta Pereyra, cuja equipe passamos a integrar no Projeto de Conservação da Tumba de Neferhotep em Luxor. Agradecemos também ao Instituto Francês de Arqueologia Oriental do Cairo pelo suporte e apoio às pesquisas realizadas no Museu Nacional, e a todos os que participaram da primeira edição da Semana de Egiptologia. Em sua segunda edição, a SEMNA a aumenta o tamanho do grupo que se dispôs dialogar e participar do evento, a quem somos gratos: especialmente à Professora Christiane Zivie-Coche, Diretora de Estudos na Seção de Ciências Religiosas da École pratique des hautes études e ao Dr. François Leclère, diretor da Mission française de fouilles de Tanis.

Esperamos que este volume seja proveitoso para todos aqueles que buscam conhecer o Egito antigo dentro e fora da academia, e que contribua para o desenvolvimento e fortalecimento de futuras pesquisas acadêmicas em Egiptologia no Brasil.

Rio de Janeiro, dezembro de 2014

Antonio Brancaglion Jr.

Thais Rocha da Silva

Rennan de Souza Lemos

Raizza Teixeira dos Santos

PREFÁCIO/FOREWORD

What a pleasure it is to be asked to contribute to the Proceedings of the I SEMNA Conference held in Rio in December 2013! This event, and the publication of the papers that follows, represents an important step forward in the endeavour to promote Egyptology in Brazil, and is to be warmly welcomed. There are perhaps two main aspects to the challenge: 1) Developing the infrastructure for professional Egyptology within the country which will allow it to play a major role in the field internationally, in keeping with Brazil's status as one of the most important nations in the world in the twenty-first century. 2) Making use of that infrastructure and the experts in Brazil to generate enthusiasm for ancient Egypt among the wider public, capitalizing on the fascination with the country's history, which seems to be present everywhere in the world.

Success in each of these endeavours will lead in turn to success in the other. This has been the model by which the London-based Egypt Exploration Society has been able to thrive over the course of 132 years since its foundation in 1882. The Society was founded by a group of 'amateurs' who, concerned at the rapid destruction of ancient sites and monuments, resolved to send an explorer to Egypt to gather as much material and information about ancient sites as possible before they were lost. The gathering and sharing of the information obtained by the explorers had a scholarly purpose – to increase understanding of the people and culture of ancient Egypt - but it had a practical function too: there was, from the Society's beginnings, a great interest in ancient Egypt, and a demand for the books and lectures about the latest discoveries. The public were willing to pay for more, and so the Society was able to continue its work. This remains the model today – subscriptions and donations from members of the public are still the Society's most important source of income.

The study of Egyptology is longer established in some places, such as the UK, than in others. It has been the subject of study for a very long time, ever since the ancient culture of pagan beliefs, the very distinctive 'walk-like-an-Egyptian' artistic canon, and the hieroglyphic script, had been weakened by an influx of others beliefs, languages and ways of doing things, and eventually supplanted by the Arab conquest and the coming of Islam. Much of our knowledge of ancient Egypt, even today, comes from later classical sources such as the writings of Herodotus and Manetho, and medieval Arab scholars took a great interest in ancient Egypt and wrote about it extensively. In more modern times, western nations began to rediscover ancient Egypt in the

17th and 18th centuries. In the UK, many of today's most prominent Egyptological institutions, including the Egypt Exploration Society, were founded in the 19th century. Today, the most important institution for Egyptology anywhere in the world is, of course, the Ministry of Antiquities in Egypt. It has responsibility for all the country's archaeological and historic sites and monuments, and its antiquities museums, which house by far the richest collections of Egyptian objects anywhere in the world. Egypt's historical legacy is of global importance however, and as such it draws the expertise of specialists from around the world.

Brazil is well placed to play an important role in this. It has a wonderful and well-known collection of Egyptian antiquities at the National Museum in Rio de Janeiro, and a very healthy group of specialists investigating a wide variety of topics as this volume attests.

Conferences such as the SEMNA event are an indispensable part of any scientific discipline, providing an opportunity for scholars to share their knowledge and ideas. It is wonderful to see some of the Egyptian material in the rich collections of Brazil given new exposure. A focus on this most Brazilian aspect of Egyptology is to be expected but it is also very exciting to see so many other topics and approaches covered as well. Brazilian scholars' interpretations of material and themes which are familiar to us, demonstrate clearly that our field remains dynamic and ever-changing, and also that Brazil has a great deal to contribute to international Egyptology.

The publication of this volume is crucial for this reason as it will enable the ideas to circulate among the international community of Egyptologists, raising awareness of the importance of the contribution Brazil is making to Egyptology, introducing new information to a much wider audience, and allowing the scholars' interpretations to be tested. The more input there is into international Egyptology, the more material, information, ideas and interpretations, the better. Publication is the means by which all that knowledge can circulate, and the editors and contributors to this volume should be congratulated for their efforts.

Sharing knowledge as far and wide as possible is of benefit to scholarship but also for the promotion of our subject to a wider audience, the second of the challenges for Egyptology in Brazil. It is an essential part of the role of those of us who are fortunate enough to make a living from Egyptology to promote our subject, to share our knowledge and enthusiasm for Egypt's past as widely as we can. There is also, as mentioned above, a practical dimension to this. People want to invest in their enthusiasms; Egyptology needs investment – of time and of money – and the more enthusiasts there are willing to invest in Egyptology the more resources will be available for developing professional Egyptology, and the crucial business of ensuring the

survival of Egypt's sites and monuments, and everything we have learned about them, into the future.

It is very exciting to imagine how Egyptology will develop in Brazil in the coming years. It is to be hoped that there will be many more gatherings such as the SEMNA conference, bringing scholars from Brazil together, perhaps with Egyptologists working in other countries as well, including, of course, Egypt. There are already rich collections in cities such as Rio, and as awareness of the material in those collections increases it is very likely that scholars and other enthusiasts from around the world will visit in ever increasing numbers to study the objects. Awareness of the scholars contributing to the conference and their work will help embed Brazilian Egyptology in the discipline internationally, which will be of benefit to all in the field. As the field develops it will be better placed to attract students to university courses, and to attract more investment in library and other essential facilities, and to bring in more investment from the wider public, attracted by exhibitions, popular publications and public events.

The SEMNA conference and this volume are an exciting beginning, but they are only the beginning.

Chris Naunton
Director, Egypt Exploration Society

Estudos de Egiptologia

Parte 1

A coleção egípcia do Museu Nacional: interpretação e aplicação de novas tecnologias

AUXILIARES PARA O RENASCIMENTO: ESTÁTUAS FUNERÁRIAS DE OSÍRIS E PTAH-SOKAR-OSÍRIS DA COLEÇÃO DO MUSEU NACIONAL/UFRJ

Simone Maria Bielesch

Resumo: O presente artigo apresenta parte dos resultados obtidos em nossa dissertação de mestrado (BIELESCH, 2010) sobre as estátuas funerárias de Osíris e Ptah-Sokar-Osiris da coleção egípcia do Museu Nacional/UFRJ – Rio de Janeiro. Esta possui um exemplar de uma estátua funerária de Osíris e seis de Ptah-Sokar-Osiris. Apesar de seu estado precário de conservação, uma reconstituição parcial das mesmas foi possível, permitindo classificá-las em parte.

Abstract: The present article presents part of results obtained in our master theses (BIELESCH, 2010) about the funerary statues of Osiris and Ptah-Sokar-Osiris from the Egyptian collection of de Museu Nacional/UFRJ – Rio de Janeiro. This possesses an exemplar of a funerary statue of Osiris and six of Ptah-Sokar-Osiris. Despite of their precarious state of conservation, a partial reconstitution of the same was possible, allowing a partial classification.

No final do Antigo Império (*c.* 1307 a.C.), no Período Pós-Amarniano, há uma popularização dos ritos funerários antes reservados ao faraó. Cenas de deuses, antes restritas às tumbas reais começam a aparecer em tumbas particulares. Neste contexto, um deus em particular ganha grande popularidade, Osíris. O desejo das pessoas passa a ser de ter o mesmo destino alcançado por Osíris e, como este, renascer no Mundo dos Mortos, juntando-se a seus seguidores. Da mesma forma, a literatura funerária, antes exclusiva dos monarcas, passa a ser usada por pessoas comuns. Para passar a guardar o “Livro dos Mortos”, o principal guia dessa jornada para o Outro Mundo, são criadas as estátuas funerárias de Osíris. Assim, o “Livro dos Mortos” passa a ser guardado pelo Senhor do Mundo dos Mortos, garantindo a sua eficácia na ressurreição de seu proprietário.

No III Período Intermediário quando a atenção é voltada para o caixão, e o equipamento funerário que acompanha o morto reduz-se drasticamente a apenas alguns itens essenciais, as estátuas funerárias de Osíris permanecem, atingindo o seu ápice na XXI Dinastia. Ao lado dos exemplares porta-papiro, os quais continuam sendo a maioria, surgem outros exemplares sólidos com formas mais delgadas, devido à ausência da cavidade. As estátuas deste período, em geral, pertenciam a pessoas que exerciam cargos sacerdotais ou estavam ligadas ao Templo de Amun. Como exemplo, temos a grande quantidade de estátuas de Osíris de Verniz Preto encontrada no *cachette* de sacerdotes de Amun em Deir el-Bahari. Na XXII Dinastia, com o desaparecimento do

“Livro dos Mortos”, as estátuas funerárias de Osíris como receptáculo para a guarda deste também desaparecem.

Por volta da XXV Dinastia, com a volta de um equipamento funerário mais numeroso e da construção de grandes complexos funerários, o conceito das estátuas funerárias de Osíris reaparece na figura de suas sucessoras, as estátuas funerárias de Ptah-Sokar-Osíris. Esta forma sincrética de Osíris, surgida no Médio Império, vindo à representar o deus do ciclo regenerativo no qual Ptah simboliza a criação, Sokar a metamorfose e Osíris o renascimento (BRANCAGLION JR, 2009:informação verbal). Em seu interior as estátuas funerárias de Ptah-Sokar-Osíris agora, geralmente, contém uma pseudo “múmia-de-grãos”. Dessa forma, o morto passa a estar conectado com rituais do Festival de Khoaik, que encenavam o renascimento de (Ptah-Sokar-)Osíris e nos quais era fabricada uma figura de grãos semelhante à encontrada no interior das estátuas. A forma osíriaca é substituída pela saH e a coroa Swtꜣ usada junto com o toucado divino torna-se o padrão, passando portanto a estátua a aludir a uma forma divinizada do morto unificada com Osíris.

No final da Baixa Época e no Período Ptolomaico, o simbolismo da estátua de Ptah-Sokar-Osíris como um agente do renascimento é reforçado com novos elementos adicionados a sua decoração. Nas inscrições, antes praticamente restritas a fórmulas funerárias e recitações, temos a introdução do hino à Ptah-Sokar-Osíris. Estes novos elementos não remetem mais apenas ao contexto osíriaco do pós-vida, mas também ao solar. Assim, a estátua funerária de Ptah-Sokar-Osíris passa a ser um retrato do morto que foi bem sucedido em todas as etapas de sua jornada para a outra vida; ele se tornou um Justo de Voz perante Osíris e um Glorificado perante Rê. Justamente após atingir o ápice do seu simbolismo como um agente do renascimento, a estátua funerária de Ptah-Sokar-Osíris irá desaparecer no final do Período Ptolomaico com o aumento da helenização dos costumes funerários.

Classificação

Apesar da sua importância para o equipamento funerário do final da história do Egito antigo, não há quase publicações a respeito das estátuas funerárias de Osíris e Ptah-Sokar-Osíris. No século XIX juntamente com o início da egiptologia, são feitos os primeiros estudos a respeito das estátuas funerárias de Osíris e Ptah-Sokar-Osíris, sendo um dos principais resultados alcançados a separação entre estátuas de Osíris e de Ptah-Sokar-Osíris. (CHAMPOLLION, 1827:156-157; LEEMANS, 1840:259; PASSALACQUA, 1826:170-171; RAVEN, 1978-1979:253; ROSELLINI, 1836:349 n.2) Na primeira metade do século XX elas praticamente caem

em esquecimento entre os egiptólogos, como podemos ver pelo fato de que muitas obras a respeito dos aspectos funerários no Egito antigo sequer as mencionarem.

O trabalho mais completo a respeito e a principal referência até os dias atuais é o artigo *Papyrus-sheats and Ptah-Sokar-Osiris statues* publicado por Maartin Raven em 1978-1979, no qual ele estabelece uma tipologia das estátuas. As estátuas são divididas em cinco tipos, os quais, por sua vez, contêm outras subdivisões, levando em conta características específicas no interior de cada tipo. Os tipos I e II abrangem as estátuas de Osíris porta-papiros, e os demais tipos englobam as estátuas de Ptah-Sokar-Osiris. (RAVEN, 1978-1979:258-273)

Em outro artigo de 1982, Raven irá fazer um estudo mais detalhado do conteúdo das estátuas de funerárias de Ptah-Sokar-Osiris. As análises feitas por ele mostram ser o verdadeiro conteúdo das estátuas, pseudo “múmias de grãos” feitas de uma mistura de barro e grãos de trigo ou cevada, que não germinaram, envoltos em linho. Estas análises também provam serem falsas as afirmações de serem estas pseudo-múmias membros do morto ou pequenos animais mumificados, como ainda é comumente afirmado por estudiosos. (RAVEN, 1982, pp. 16-18)

Posteriormente surgiram alguns artigos apresentando estátuas inéditas e propondo correções na cronologia de Raven. (ASTON, 1992; BIELESCH, 2010:151-155; BUDKA, 2003; LIPINSKA, 2007; SCHOSKE, 2001; VARGA, 1995; ZIEGLER, 2003)

Em nossa dissertação de mestrado (BIELESCH, 2010) procuramos fazer um estudo mais aprofundado das estátuas funerárias de Osíris e Ptah-Sokar-Osiris e criamos uma classificação alternativa a de Raven, incorporando as novas informações surgidas após a publicação de seu artigo. As estátuas foram divididas em 10 tipos, alguns com subtipos, além de um grupo de estátuas que não se encaixam nos critérios de classificação. Além do estudo dos exemplares da coleção do Museu Nacional/UFRJ.

As estátuas funerárias de Osíris e Ptah-Sokar-Osiris do Museu Nacional/UFRJ

A coleção egípcia do Museu Nacional/UFRJ no Rio de Janeiro possui atualmente um exemplar de uma estátua funerária de Osíris e seis exemplares de estátuas funerárias de Ptah-Sokar-Osiris. Elas foram adquiridas em 1826, por D. Pedro I e José Bonifácio em um leilão do comerciante italiano Nicolau Fiengo junto com outros artefatos egípcios para integrar o acervo do então Museu Real (atual Museu Nacional). Essa coleção foi trazida por Fiengo de Marselha, alegando ele serem as peças fruto do trabalho do famoso negociante de antiguidades egípcias, Giovanni Battista Belzoni. Belzoni, por sua vez, afirma serem as peças originárias de suas “escavações” em Karnak, no “Domínio de Amun”, e na necrópole tebana. A origem de parte

desses objetos se confirma, pois eles pertenceram a sacerdotes e funcionários tebanos. (BRANCAGLION JUNIOR, 2002, p. 155)

A primeira referência feita às estátuas funerárias de Osíris e Ptah-Sokar-Osíris encontra-se nos catálogos elaborados sobre as coleções de Arqueologia Clássica do Museu Nacional/UFRJ por Alberto Childe em 1920, quando ele era curador da mesma. Neste, as estátuas são erroneamente chamadas de “duplo (*ka*) osiriano” e atribuídas em sua maioria ao Novo Império. A outra referência que temos a respeito delas encontra-se no catálogo da coleção egípcia elaborada por Kenneth A. Kitchen em 1990. Neste, elas estão agrupadas sob a denominação de estatuetas de Ptah-Sokar-Osíris na categoria de bens funerários, sem maiores acréscimos.

Nestes catálogos estão incluídas dentre as estátuas funerárias de Osíris e Ptah-Sokar-Osíris as peças de número de inventário 182 e 199. A primeira foi excluída do catálogo por nós elaborado das presentes estátuas, por termos chegado à conclusão de se tratar de uma estátua votiva de Osíris, e não de uma estátua funerária de Osíris. A segunda peça não foi incluída no nosso catálogo do Museu Nacional/UFRJ por encontrar-se desaparecida desde 1960 e pela falta de maiores detalhes a respeito. No catálogo de Kitchen, a única informação que consta a respeito é a de que se trata de “uma figura de madeira, pintada e gravada” (1990, p. 224)

Todas as estátuas encontram-se em um estado precário de conservação. O estuque com a pintura caiu quase por inteiro em todas as estátuas, restando apenas alguns traços. A base de todas as estátuas e a coroa *Swty* das estátuas funerárias de Ptah-Sokar-Osíris estão faltando. Mesmo com essas limitações, uma série de conclusões pode ser tirada das mesmas. Abaixo seguem as conclusões obtidas de cada estátua. Entre colchetes está denominação usada no catálogo de nossa dissertação de mestrado (BIELESCH, 2010).

Inv. 16 [MN-1]



Fig. 1 – inv. 16 [MN-1] frente (BRANCAGLION JR, Antonio, data: jul. 2010)



Fig. 2 – inv. 16 [MN-1] verso (BRANCAGLION JR, Antonio, data: jul. 2010)



Fig. 3 inv. 16 [MN-1] possível reconstituição frente (BIELESCH, Simone Maria, data: jul. 2010)

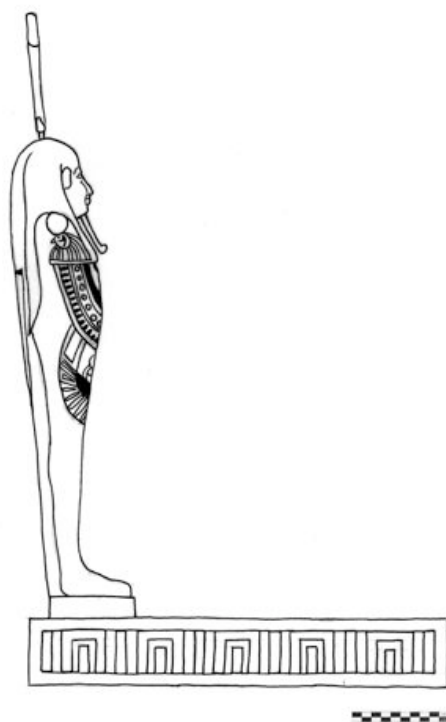


fig. 4 inv. 16 [MN-1] possível reconstituição lateral (BIELESCH, Simone Maria, data: jul. 2010)

Das estátuas funerárias de Ptah-Sokar-Osiris do Museu Nacional/UFRJ, a de inv. 16 [MN-1] é a que preservou o maior número de detalhes, permitindo uma reconstituição mais exata do que as demais peças. Os restos de pigmentação apontam para uma estátua do tipo 5.c (Raven tipo IVC) com a face folhada a ouro e o tronco de fundo vermelho com uma rica iconografia. O colar *wsh n btk*, com contas de diversos formatos, iniciando-se abaixo do fim das abas do toucado divino e com terminais em formas de grandes cabeças de falcões é típico em objetos funerários do final da Baixa Época e início do Período Ptolomaico. O escaravelho alado sustentando o disco solar, encontrado abaixo deste também é típico da iconografia das estátuas funerárias de Ptah-Sokar-Osiris desse período. A ponta das fitas que se projetam abaixo do colar são uma indicação do cargo sacerdotal exercido pelo dono da estátua.

Como possui uma cavidade no pilar dorsal, dentro da qual se deveria encontrar originalmente uma pseudo “múmia-de-grãos” alongada, a base certamente era sólida. A mesma poderia possuir ao seu redor um friso com hieróglifos decorativos ou o padrão *serekh*. No topo da base poderíamos ter uma continuação da inscrição que originalmente existia no tronco ou um lago acompanhando o padrão.

A estátua tem 54,4 cm de altura por 9,2 cm de largura por 10,2 cm de profundidade.

Inv. 17 [MN-2]



Fig. 5 – inv. 17 [MN-2] frente (BRANCAGLION JR, Antonio, data: jul. 2010)

Exceto pelo toucado divino de uma coloração preta, não há vestígios de pintura na estátua funerária de Ptah-Sokar-Osiris de inv. 17. Os traços de seu rosto são bem definidos, possuindo um rosto com um leve sorriso e grandes orelhas projetadas para frente. Os pés terminam quase rentes ao plinto. Este conjunto de características demonstra o seu pertencimento ao estilo do Período Saíta.

Como a estátua é sólida, uma cavidade com uma pseudo “múmia-de-grãos” em seu interior poderia estar localizada na base desaparecida.

A estátua tem 27,7 cm de altura por 6,7 cm de largura por 5,4 cm de profundidade. O pino da estátua para o encaixe na base foi serrado.

Inv. 140 [MN-3]



Fig. 6 – inv. 140 [MN-3] frente (BRANCAGLION JR, Antonio, data: jul. 2010)

A presente peça tem como característica principal o fato de sua pintura ter sido aplicada diretamente sobre a madeira. O toucado divino apresenta restos de pigmentação azul, o rosto verde e o tronco vermelho. As fileiras do colar *w**s**x* e o contorno da coluna para inscrição em um tom vermelho escuro ainda são visíveis. A inscrição desapareceu por completo.

Sua forma robusta e a face com as orelhas projetadas para frente são típicas do Período Saíta. A combinação de todos esses traços visíveis aponta para uma figura do tipo 4. (Raven tipo III) pertencente à XXVI Dinastia.

Como a estatua é sólida, uma cavidade com uma pseudo “múmia-de-grãos” em seu interior poderia estar localizada na base desaparecida. Como na maioria das estátuas do tipo 4. a base provavelmente era amarela, talvez com uma borda preta nas laterais. A tampa da cavidade poderia ser simples ou ter um falcão. A coleção egípcia do Museu Nacional/UFRJ possui um desses falcões (inv. 106) (BIELESCH, vol. 1, 2010:254 figs. 101 e 102), o qual provavelmente

representa o deus Sokar, e que servia como tampa para a cavidade no topo da base das estátuas funerárias de Ptah-Sokar-Osiris. Em geral os falcões costumam seguir a mesma paleta de cores usada na estátua. O presente falcão também é vermelho como o tronco da nossa estátua e proporcionalmente também poderia servir de tampa. O único detalhe que talvez indique que o mesmo não pertencesse à presente estátua, é que a pintura do falcão foi aplicada sobre uma fina camada de gesso, enquanto a pintura da estátua foi aplicada diretamente sobre a madeira.

A estátua tem 36 cm de altura por 8,2 cm de largura por 6,2 cm de profundidade.

Inv. 181 [MN-4]



Fig. 7 – inv. 181 [MN-4] frente (BRANCAGLION JR, Antonio, data: jul. 2010)



Fig. 8 – inv. 181 [MN-4] verso (BRANCAGLION JR, Antonio, data: jul. 2010)

A estátua funerária de Ptah-Sokar-Osiris de inv. 181 é a única na qual restou parte de uma inscrição. A mesma, em hieróglifos cursivos pretos, está localizada em uma coluna na frente do tronco da estátua. A marca de uma coluna no verso da estátua aponta para a existência de uma possível continuação da inscrição nesta localidade. Os hieróglifos restantes identificados por nós apresentam pequenas diferenças em relação às observações dos mesmos feitos por Kitchen (1990, p.203), como pode ser visto na figura 9, a qual mostra ambas as interpretações das mesmas. A seguinte tradução para a inscrição foi proposta por Kitchen (1990, p. 224): “[Ptah-Sokar-]Osiris, o chefe da província de Thinis, grande deus, Senhor de [Abidos].”

ws̄r ḥnty ḫmntt ntr ʿ3 nb ʿbdw (Oferendas que o rei faz para Osíris, Primeiro dos Ocidentais, Grande Deus, Senhor de Abidos).

A estátua tem 32 cm de altura por 7 cm de largura por 5,1 cm de profundidade.

Inv. 200 [MN-5]



Fig. 10 – inv. 200 [MN-5] frente (BRANCAGLION JR, Antonio, data: nov. 2006)



Fig. 11 – inv. 200 [MN-5] verso com tampa aberta (BRANCAGLION JR, Antonio, data: nov. 2006)

A única estátua funerária de Osíris da coleção egípcia do Museu Nacional [MN-5] é uma estátua do tipo 2.a (Raven tipo IC) de verniz preto. Originalmente usava uma coroa *Atef* e uma barba divina. No interior da cavidade de seu tronco volumoso provavelmente possuía um papiro, possivelmente com a inscrição do “Livro dos Mortos”. Este Osíris assemelha-se àqueles encontrados no segundo *cachette* de sacerdotes de Deir el-Bahari. A partir da comparação com estes, poderíamos datar a nossa estátua funerária de Osíris como pertencente à XXI Dinastia e considerar que ele seja proveniente de algum sepultamento de um sacerdote ou funcionário do templo de Amun, na região de Deir el-Bahari. Outro fator que reforça o provável cargo de seu proprietário é a grande quantidade de objetos pertencentes aos servidores do deus Amun originários dos sítios arqueológicos da margem Ocidental de Tebas.

Tamanho: 40 cm alt. x 12,5 cm larg. x 6,3 cm prof.

Inv. 203 [MN-6]



Fig. 12 – inv. 203 [MN-6] frente. (autor: BRANCAGLION JR, Antonio, data: jul. 2010)



Fig. 13 – inv. 203 [MN-6] verso. (BRANCAGLION JR, Antonio, data: jul. 2010)

A estátua de Ptah-Sokar-Osiris de inv. 203 apresenta uma forma robusta, com um rosto arredondado, e com orelhas projetadas para frente, semelhante aos sarcófagos saítas. Da pintura restam apenas alguns traços de tinta preta de duas fileiras do colar *wsx* e da borda da coluna para uma inscrição na frente do tronco. Talvez ela fosse originalmente uma estátua do tipo 4. (Raven tipo III), devido a seus traços saítas, mas, na falta de maiores detalhes, classificamos ela como sendo uma estátua do tipo 9.

Como a estatua é sólida, uma cavidade com uma pseudo “múmia-de-grãos” em seu interior poderia estar localizada na base, que desapareceu.

A estátua tem 39,3 cm de altura por 10,2 cm de largura por 7,2 cm de profundidade.

Inv. 204 [MN-7]



Fig. 14 – inv. 204 [MN-7] frente. (BRANCAGLION JR, Antonio, data: jul. 2010)



Fig. 15 – inv. 204 [MN-7] verso. (BRANCAGLION JR, Antonio, data: jul. 2010)

A presente estátua de Ptah-Sokar-Osiris tem apenas vestígios de uma pintura preta no toucado divino e na borda da coluna para inscrição na frente e no verso do tronco. Uma peculiaridade que chama atenção é furo quadrado para encaixe da coroa Swtꜣy.



Fig. 16 – furo quadrado para encaixe coroa Swt y estátua inv. 204 (BRANCAGLION JR, Antonio, data: jul. 2010).

Este tipo de furo não redondo como nas outras estátuas funerárias de Ptah-Sokar-Osiris do Museu Nacional/UFRJ é encontrado normalmente apenas em estátuas de maior porte. Sua forma delgada lembra as estátuas do final da Baixa Época e início do Período Ptolomaico, mas por falta de maiores detalhes classificamos a mesma como pertencendo ao tipo 9. Na nossa reconstituição representamos o presente Ptah-Sokar-Osiris usando um colar *w s x n b i k*, o qual normalmente é usado por estátuas desse período. Como a pintura desapareceu por completo no local da disposição do colar, apenas podemos supor o uso deste em comparação com outras estátuas do mesmo período (tipos 5.c, 6.b, 6.c., 7 e 8).

Como a estátua é sólida, uma cavidade com uma pseudo “múmia-de-grãos” em seu interior poderia estar localizada na base desaparecida. A tampa da cavidade poderia ser simples, na forma de um falcão, de um falcão sobre um sarcófago ou como um sarcófago na forma da capela *Per-nu*, como optamos por ilustrar na nossa reconstituição.

A estátua tem 35,7 cm de altura por 8 cm de largura por 6,5 cm de profundidade. O pino da estátua para encaixe na base foi serrado.

Bibliografia

ALLEN, Thomas George (1960), *The Egyptian Book of the Dead Documents in the Oriental Institute Museum at the University of Chicago*, Chicago, The University of Chicago Press.

_____ (1974), *The Book of the Dead or Going Forth by Day: Ideas of the Ancient Egyptians Concerning the Hereafter as Expressed in their Own Terms*, Chicago, The University of Chicago Press.

ANDREWS, Carol (1991), *Ancient Egyptian Jewelry*, New York, Harry N. Abrams.

ARNOLD, Dieter (1982), Per-nu, in Wolfgang Helck e Wolfhart Westendorf eds., *Lexikon der Ägyptologie*, Vol. IV, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, pp. 932-933.

_____ (1982), Per-wer II, in HELCK Wolfgang Helck e Wolfhart Westendorf eds., *Lexikon der Ägyptologie*, Vol.IV, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, pp. 934-935.

ASSMANN, Jan (2003 [2001]), *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, Munique, C. H. Beck.

_____ (2001), *Theological Responses to Amarna*. [S.I.]: PennState University, Disponível em: <<http://www.scribd.com/doc/40000/Ass-Mann>>. Acesso em: 14 fev. 2010.

ASTON, David A (1992), Two Osiris Figures of the Third Intermediate Period. *JEA* 78, pp. 95-107.

ATZLER, Michael (1971), Randglossen zum Totengott Sokar, *RdE*, 23, pp. 7-13.

BAINES, John (1999), Egyptian Syncretism: Hans Bonnet's Contribution, *Orientalia*, 68, pp. 199-214.

BAINES, John; MALEK, Jaromir (2000 [1980]), *Cultural Atlas of Ancient Egypt*, Oxford, Andromeda.

BARD, Kathryn A (2008), *An Introduction to the Archaeology of Ancient Egypt*, Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing.

BARTA, Winfried (1982), Opferformel, in Wolfgang Helck e WESTENDORF, Wolfhart Westendorf eds., *Lexikon der Ägyptologie*, Vol. IV, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, pp. 584-586.

BIELESCH, Simone Maria. (2010), *Em Busca de Auxílio para o Renascimento: Estátuas Funerárias de Osíris e Ptah-Sokar-Osíris*, 3 vols, Dissertação de Mestrado em Arqueologia, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BONNET, Hans (1999), On Understanding Syncretism. (tradução do alemão John Baines), *Orientalia*, 68, pp. 181-198.

BRANCAGLION JUNIOR, Antonio (2002), From Egypt to Brazil: an Egyptian collection in Rio de Janeiro, in Mamdouh Eldamaty e Mai Trad eds., *Egyptian Museum collections around the world: studies for the centennial of the Egyptian Museum Cairo*, V. 1, Cairo, American University Press, p.155-162.

_____ (2004), *Manual de Arte e Arqueologia do Egito Antigo II*, Rio de Janeiro, Sociedade dos Amigos do Museu Nacional. (CD-Room)

- _____ (2009), *Arqueologia da Morte: Crenças e Práticas Funerárias do Egito Antigo*, Curso ministrado no mestrado em Arqueologia do Museu Nacional/UFRJ
- BROVARSKI, E.(1984), Sokar. in Wolfgang Helck e Wolfhart Westendorf eds., *Lexikon der Ägyptologie*, Vol.V, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, pp.1055-1076.
- BRUNNER-TRAUT, Emma (1977), Farben. in Wolfgang Helck e Wolfhart Westendorf eds., *Lexikon der Ägyptologie*, Vol.II, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, pp. 117-128.
- BUDGE, E. A. Wallis (1893), *The mummy; chapters on Egyptian funeral archaeology*. Cambridge, University press.
- _____ (1904), *The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian Mythology* (Vols. I e II), London, METHUEN & CO.
- _____ (1987), *The Mummy. A Handbook of Egyptian Funerary Archaeology*, London, KPI Paperbooks.
- BUDKA, Julia (2003), Ptah-Sokar-Osiris-Statuetten aus Grab VII im Asasif. Krens: *Das Alte Ägypten und seine Nachbarn Festschrift zum 65. Geburtstag von Helmut Satzinger; mit Beiträgen zur Ägyptologie, Koptologie, Nubiologie und Afrikanistik*, Kremser wissenschaftliche Reihe 3, pp. 32-42.
- CAPPOZZO, Mario, Statue Lignee Dipinte del Museo Gregoriano Egizio. *Bollettino di Monumenti Musei e Gallerie Pontificie* XXII; pp. 29-46.
- CENTRONE, Maria (2006), Corn-Mummies, Amulets of Life *in* Kasia Szpakowska (ed.). *Through a glass darkly : magic, dreams and prophecy in ancient Egypt*, Swansea, The Classical Press of Wales.
- CHAMPOLLION, Jean-François (1827), *Notice descriptive des monuments égyptiens du musée Charles X*, Paris, Imprimerie de Crapelet.
- CHILDE, Alberto (1920), *Catálogo das Collecções de Archeologia Clássica do Museu Nacional*, Rio de Janeiro.
- _____ (1920), *Catálogo das peças de Archeologia Clássica da IVª Secção Museu Nacional*, Rio de Janeiro.
- COCHE-ZIVIE, Cristiane M.(1984), Ro-setau, in Wolfgang Helck e Wolfhart Westendorf eds., *Lexikon der Ägyptologie*, Vol.V, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- D'AURIA, Sue; LACOVARA, Peter; ROEHRING, Catharine H. (1993), *Mummies & Magic. The Funerary Arts of Ancient Egypt – Museum of Fine Arts Boston, Boston, Dallas Museum of Arts*.
- ELGOOD, P. G. (1951), *Later Dynasties of Egypt*, Oxford, Basil Blackwell.

- ERMAN, Adolf e GRAPOW, Hermann (1971), Wörterbuch der Aegyptischen Sprache. Vol. I-V, Berlin, Deutschen Akademien.
- FEUCHT, Erika (1977), Halsschmuck, in Wolfgang Helck e Wolfhart Westendorf eds., Lexikon der Ägyptologie, Vol.II, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, pp. 933-935.
- FISCHER, Henry G.(1977), Geißel, in Wolfgang Helck e Wolfhart Westendorf eds., Lexikon der Ägyptologie, Vol.II, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, pp. 516-517.
- GABALLA, G. A. e KITCHEN, K. A. (1969), The Festival of Sokar, *Orientalia* ,38, pp. 1-76.
- GOEBS, Katja (2001), Crowns, in Donald B. Redford. The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt. Vol. I, Oxford, Oxford University Press, pp. 321-326.
- GOFF, Beatrice Laura (1979), Symbols of Ancient Egypt in the Late Period. The Twenty-first Dynasty, Nova York, Mouton De Gruyter.
- GRAJETZKI, Wolfram (2003), Burial Customs in Ancient Egypt: Life in Death for Rich and Poor, London, Duckworth Egyptology.
- GRIFFITHS, J. Gwyn (1966), The Origins of Osiris, Berlin, Verlag Bruno Hessling.
- _____ (1982-1986), Osiris, in Wolfgang Helck e Wolfhart Westendorf eds., Lexikon der Ägyptologie, Vol. IV. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- _____ (2001), Osiris in Donald B. Redford, The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt. Vol. II, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- GRAINDORGE-HÉREIL, Catherine (1994), Le Dieu Sokar à Thèbes au Nouvel Empire, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.
- HART, George (1986), A Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses, London, Routledge & Kegan Paul Inc..
- HAYS, Harold.(2010), Funerary rituals (Pharaonic Period). In: In DIELEMAN, Jacco; WENDRICH, Willeke (eds.), UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles, UCLA Encyclopedia of Egyptology. Disponível em: <<http://escholarship.org/uc/item/1r32g9zn>> . Acesso em: 27 jun. 2010.
- HELCK, Wolfgang (1991), Zu Ptah und Sokar, OLA, 39, pp. 159-164.
- HOLMBERG, Maj Sandman (1946), The God Ptah, Lund, C. W. K. Gleerup.
- HORNUNG, Erik (1997), Altägyptische Jenseitsbücher. Ein einführender Überblick, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- _____ (1993), Der Eine und die Vielen – Ägyptische Gottesvorstellungen, 5ª edição. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- _____ (2002 [1992]), Die Unterweltbücher der Ägypter. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Erik Hornung, Düsseldorf, Patmos Verlag.

- KAISER, Werner (1982), Palastfassade, in Wolfgang Helck e Wolfhart Westendorf eds., Lexikon der Ägyptologie, Vol. IV. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, pp. 646-647.
- KITCHEN, Kenneth Anderson (1990), Catálogo da Coleção do Egito Antigo existente no Museu Nacional, Rio de Janeiro: Preparado com a colaboração da Professora Maria da Conceição Beltrão, Warminster, Aris & Philips Ltd.
- JOHNSON, Janet H. (1999), Late and Ptolemaic periods, overview in Kathryn A. Bard (ed.), Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt, Londres, Nova York, Routledge, pp. 70-76.
- LEEMANS, C (1840), Description raisonnée des monuments égyptiens du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leide, Leiden, H. W. Hazenberg et Comp..
- LEITZ, Christian (ed.) (2002), Lexikon der ägyptische Götter und Götterbezeichnungen, Vol. 3, Leuven, Peeters Publisher & Department of Oriental Studies (OLA).
- LIPINSKA, Jadwiga (2007), An Unusual Wooden Statuette of Osiris. In: D'AURIA, Sue (ed.), Servant of Mut: Studies in honor of Richard A. Fazzini. Brill (Probleme der Ägyptologie), 2007.
- LLOYD, Alan B. (2003), The Late Period (664-332 BC) in Ian Shaw (ed.), The Oxford History of Ancient Egypt, Oxford, Oxford University Press, pp. 364-387.
- _____ (2003), The Ptolemaic Period (332-30 BC). in Ian Shaw (ed.), The Oxford History of Ancient Egypt, Oxford, Oxford University Press, pp. 388-413.
- LORET, Victor (1882-1884), Lês fêtes d'Osiris au mois de Khoiak. *RecTrav*, 3, pp. 43-57; *RecTrav*, 4, pp. 21-33; *RecTrav*, 5, pp.85-103.
- MARTIN, Karl (1980), Krummstab, in Wolfgang Helck e Wolfhart Westendorf eds., Lexikon der Ägyptologie, Vol. III, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, pp. 821-823.
- MIKHAIL, Louis Boctor (1984), The Festival of Sokar – An Episode of the Osirian Khoiak Festival, GM 82, pp. 25-44.
- MÜLLER-HAZENBOS, Christiane. Eine Ptah-Sokar-Osiris-Statuette des Tjaj-hapj-n-Im.w. Begegnungen, Festgabe Endesfelder, Priese, Reineke, Wenig; pp. 365-372.
- MYLIWIEC, Karol (2000 [1993]), The Twilight of Ancient Egypt. First Millennium B.C.E., Ithaca, Cornell University Press.
- NIWIŃSKI, Andrej (1987-1988), The Solar-Osirian unity as principle of the theology of the “State of Amun” in Thebes in the 21st Dynast, Mededelingen Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap "Ex Oriente Lux", 30, pp. 89-106.
- PASSALACQUA, Joseph (1826), Catalogue raisonné et historique des antiquités découvertes en Égypte, Paris, la Galerie d'antiquités égyptiennes.
- RAVEN, Maarten J. (1982), Corn-Mummies, OMRO 63, pp. 7-38.

_____ (1978-1979), Papyrus-Sheaths and Ptah-Sokar-Osiris Statues, OMRO 59-60, pp. 251-296.

REEVES, Nicholas; WILKINSON, RICHARD H. (1996), *The Complete Valley of the Kings. Tombs and Treasures of Egypt's Greatest Pharaohs*, London, Thames and Hudson.

RIGGS, Christina (2010), Funerary rituals (Ptolemaic and Roman Periods). In: In DIELEMAN, Jacco; WENDRICH, Willeke (eds.). *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, UCLA Encyclopedia of Egyptology. Disponível em: <<http://escholarship.org/uc/item/1n10x347>>. Acesso em: 27 jun. 2010.

ROSELLINI, Ippolito (1836), *I monumenti dell'Egitto e della Nubia disegnati dalla spedizione scientifico-letteraria toscana in Egitto; distribuiti in ordine di materie, interpretati ed illustrati dal Dottore Ippolito Rosellini. Parte seconda. Monumenti Civili. Tomo III*. Pisa, Niccolo Capurro.

ROSSI, Francesco; LANZONE, Ridolfo Vittorio; FABRETTI, Ariodante (1881), *Regio Museo di Torino I, Antichità Egizie*, Rome, Stamperia reale della ditta G.B. Paravia.

SCHENKEL, Wolfgang (1977), Götterschmelzung, in Wolfgang Helck e Wolfhart Westendorf eds., *Lexikon der Ägyptologie*, Vol. II. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, pp. 720-725.

SCHOSKE, Sylvia (ed.) (2001), Problems with Ptah-Sokar-Osiris Figures, Presented to the 4th International Congress of Egyptology, Munich, 1985, In: GRIFFITHS, J. Gwyn (ed.). *Kate Bosse-Griffiths. Amarna Studies and other selected papers*, Göttingen University Press Fribourg - Vandenhoeck & Ruprecht (*Orbis Biblicus et Orientalis* 182), 2001, pp. 181-188.

SHAW, Ian (ed.) (2003), *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford, Oxford University Press.

SHAW, Ian e NICHOLSON, Paul (1995), *British Museum Dictionary of Ancient Egypt*, Londres, British Museum Press.

SMITH, Mark. (2010), Osiris and the Deceased. In: In DIELEMAN, Jacco; WENDRICH, Willeke (eds.). *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles, UCLA Encyclopedia of Egyptology. Disponível em: <<http://escholarship.org/uc/item/29r70244>>. Acesso em: 27 jun. 2010.

STRAUSS, Christine (1980), Kronen, in Wolfgang Helck e Wolfhart Westendorf eds., *Lexikon der Ägyptologie*, Vol. III. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, pp. 811-816.

TAYLOR, John (1992), Aspects of the History of the Valley of Kings in the Third Intermediate Period in C. N. Reeves, *After Tut'ankhamun: Research and excavation in the Royal Necropolis at Thebes*, London, Kegan Paul International, pp. 186-206.

_____ (2003), The Third Intermediate Period (1069-664 BC) in Ian SHAW (ed.), *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford, Oxford University Press, pp. 324-363.

- TE VELDE, Herman (1982-1986), Ptah, in Wolfgang Helck e Wolfhart Westendorf eds., Lexikon der Ägyptologie, Vol. I-VII. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1982-1986.
- TRIGGER, B. G.; KEMP, B. J.; O'CONNOR, D.; LLOYD, A. B. (1983), A Social History of Ancient Egypt, Cambridge, Cambridge University Press.
- VAN DIJK, Jacobus (2001), Ptah in REDFORD, Donald B. Redford, The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, Oxford, Oxford University Press.
- _____ (2003), The Amarna Period and Later New Kingdom (c. 1352-1069 BC). in Ian Shaw(ed.), The Oxford History of Ancient Egypt, Oxford, Oxford University Press, pp. 324-363.
- VARGA, Edith (1995), Statues funéraires en bois dans la Collection Égyptienne de Budapest, BMH 83, pp. 3-20.
- VASQUES, Marcia Severina (2005), Crenças Funerárias e Identidade Cultural no Egito Romano: Máscaras de Múmia, Tese de Doutorado em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo.
- WILKINSON, Richard H.(2003), The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt, Cairo, The American University in Cairo Press.
- _____ (1992), Reading Egyptian Art, London, Thames & Hudson.
- _____ (1999 [1994]), Symbol & Magic in Egyptian Art, London, Thames & Hudson.
- ZIEGLER, Christiane (2003), Un Ptah-Sokar-Osiris au nom d'Ankhpakhered, fils de Nesmin, BdE 138, pp. 315-324.

PARA FALAR AOS DEUSES: ESTUDO DAS ESTATUETAS VOTIVAS DA COLEÇÃO EGÍPCIA DO MUSEU NACIONAL

Cintia Prates Facuri
Museu Nacional / UFRJ

Resumo: As estatuetas em bronze, em sua grande maioria representações de divindades, são uma importante fonte para compreender o comportamento religioso individual dos egípcios antigos a partir da Baixa Época, quando parece ter havido uma maior liberdade das pessoas em se relacionar com as divindades, sendo um testemunho material de suas crenças. O presente trabalho visa apresentar um breve estudo sobre as estatuetas votivas em bronze da coleção egípcia do Museu Nacional / UFRJ.

Abstract: The great majority of the bronze statuettes representing deities can be considered one of the main evidence of the personal religious practice from the Late Period on, when people seems to have had a greater freedom to establish a closer relationship with the deities. These objects, offered as gifts for the gods, are important ways of understanding the personal religious behavior of the ancient Egyptians, being material evidences of their beliefs. The present study presents a brief study of the bronze votive statuettes of the Egyptian collection of Museu Nacional / UFRJ.

As estatuetas votivas em bronzes, bem como os *usbabtis* e os amuletos, estão entre os objetos mais negligenciados das coleções egípcias, apesar de serem objetos sempre presentes nestas. No século XIX, era de interesse dos museus expor a grande variedade iconográfica das divindades egípcias. Além disso, nesta época, as estatuetas em bronze podiam ser facilmente adquiridas. Este interesse pela religião egípcia por parte dos colecionadores se deu pelo fato de que no século XIX e início do XX acreditava-se que um conhecimento substancial da religião egípcia era necessário para entender os egípcios e sua arte. Sendo assim, os grandes museus optaram por expor as estatuetas em bronzes de forma didática, guiando a visão do visitante em uma viagem através da arte egípcia.

As coleções egípcias no Brasil que possuem estatuetas em bronze são as do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP) (BRANCAGLION, 1993), Instituto Lina Bo e Pietro Maria Bardi (em São Paulo), Museu de Arte de São Paulo (MASP), Fundação Eva Klabin (BRANCAGLION, 2002), além de coleções particulares, e o Museu Nacional / UFRJ (KITCHEN, 1990), que possui a maior coleção e a que será apresentada neste estudo.

A Religião Egípcia e os Objetos Votivos

Os egípcios não possuíam um termo específico para designar “religião” ou “piedade”. A partir do II milênio a.C. torna-se frequente o emprego do termo *rdit i3w*, que significa “fazer prece”, “rogar”, “adorar”, que de certa maneira expressa a prática religiosa de um devoto em relação a uma divindade. A função do culto divino era não somente venerar a divindade, mas estabelecer uma relação de troca entre a esfera divina e a humana.

O contato entre os devotos e as divindades era na maior parte das vezes feito por intermédio de oferendas, preces, pedidos de auxílio e ex-votos. As três primeiras categorias são mais bem documentadas do ponto de vista textual (estelas, óstracos, papiros, estátuas e inscrições parietais). Já os ex-votos formam a categoria mais numerosa, sobretudo a partir da Baixa Época, mas são poucas as informações que podemos extrair destes objetos em relação aos seus ofertantes ou quanto aos propósitos que os levaram a fazer a oferenda. Os ex-votos não são simples artefatos, mas a parte material sobrevivente de um ato de devoção. Rituais e preces provavelmente acompanhavam a oferta do ex-voto, sendo um elemento significativo do ato devocional que não deixou traços (PINCH, 1993: 333, 339).

Ex-voto, em egípcio *m-isw iri* “em recompensa por (ele ter feito)”, é considerado o resultado direto de um ato devocional anterior, onde o suplicante ou adorador faz uma oferenda acompanhada de uma prece. A inferência desta ação seria:

- Devoto – faz a oferenda e um pedido para a divindade
- Divindade – aceita a oferenda e realiza o pedido
- Devoto – agradece com o ex-voto

Uma discussão que infelizmente permanece sem resposta é se as estatuetas votivas em bronze eram dedicadas quando o devoto fazia o pedido à divindade (ad-voto) ou se estes eram entregues como agradecimento ao pedido realizado (ex-voto).

A maioria dos objetos votivos pode ser classificada em três categorias principais (PINCH & WARAKSA, 2009: 5):

- Representações de divindades ou poderes divinos
- Objetos de culto
- Objetos associados à fertilidade humana

Algumas oferendas votivas, como estelas, vasos em rocha e tecidos, eram confeccionadas especialmente para tal intento, já outros podiam ser pré-fabricados e então recebiam o nome do devoto. Observa-se que as inscrições nos objetos votivos, na maioria dos períodos, eram fórmulas, não inscrições pessoais.

A oferenda de objetos votivos era realizada provavelmente quando as pessoas visitavam os templos durante os festivais religiosos. Vale destacar que o momento em que os devotos tinham um contato mais direto com as divindades dos templos era nos festivais religiosos, quando os sacerdotes faziam procissão com os relicários das imagens divinas onde elas estavam abrigadas. Neles, o deus deixava o templo fazendo uma viagem a outro distrito ou templo para celebração, onde a população podia participar. No entanto, as pessoas não viam as figuras divinas, apenas seus relicários.

Testemunhos Materiais da Devoção Pessoal

“Devoção Pessoal” é um termo usado para designar as práticas e crenças religiosas fora do âmbito da Religião Oficial organizada pelo Estado. Estas práticas se desenvolviam em ambiente doméstico, capelas privadas, necrópoles e nos templos em locais acessíveis ao povo. A “devoção pessoal” não deve ser considerada uma alternativa à Religião do Estado, mas sim um aspecto da vida cotidiana em uma sociedade onde a maior parte da população não participa dos rituais oficiais nos templos. As práticas rituais feitas pelo povo nos locais de culto popular são em grande parte uma versão em escala reduzida daquelas realizadas pelos sacerdotes nos grandes templos.

As evidências materiais de uma devoção pessoal anterior ao Novo Império são muito escassas. Apesar disto, em cada período histórico podem ser citadas as seguintes oferendas votivas. No Antigo Império podemos destacar as figuras humanas e os vasos em cerâmica e rocha que eram ofertados como ex-voto, tendo sido encontrados especialmente em Saqqara e no templo de Satet em Elefantina (YOSHIMURA; KAWAI; HIROYUKI, 2005). No Médio Império as estelas abidianas dedicadas em honra a Osíris (RICHARDS, 2005) são um dos principais testemunhos desta devoção.

No Novo Império os principais exemplos deste contato entre devoto e divindade vêm da região de Tebas, onde se destacam na margem leste o complexo de templos de Karnak (BARGUET, 2006) e Luxor (BELL, 1997) e na margem oeste Deir el-Bahari (PINCH, 1993) e Medinet Habu (HÖLSCHER, 1939, 1954).

Durante o III Período Intermediário, a relação dos devotos com suas divindades de predileção se torna mais frequente, aumentando o número de testemunhos materiais desta prática, sendo expressa principalmente sob a forma de amuletos (ANDREWS, 1994) e bronzes votivos (WEISS, 2012).

Na Baixa Época e no Período Ptolomaico, a prática de oferecer objetos votivos aumentou ainda mais. Embora alguns objetos sejam de grande qualidade artística e técnica, uma

boa parte deles possui pequenas dimensões e baixa qualidade, tendo sido ofertados por um número cada vez maior de devotos.

Ao partir do III Período Intermediário, ao contrário do que ocorreu no Novo Império, a oferta de ex-votos às divindades parece ter sido um fenômeno por todo o Egito, e não restrito ao Alto Egito, como anteriormente. Um ponto importante que deve ser esclarecido é que a falta de evidências materiais em períodos mais recuados da história egípcia não implica na inexistência de uma piedade pessoal. Esta sempre existiu, mas só foi manifestada de forma sistemática tardiamente.

Os Bronzes Votivos

Apesar do fato de que a introdução do bronze tenha sido gradual durante a história egípcia, é a partir do III Período Intermediário que a maior disponibilidade do material, associada às propriedades físicas do bronze e o aperfeiçoamento de técnicas de fabricação (por cera perdida, em sua maioria) permitiram o aumento da produção das estatuetas votivas. Além disso, pode-se afirmar que talvez o bronze possuísse uma ligação com a imagem de culto dos templos (esta feita de metais preciosos), permitindo que as estatuetas em bronze fossem usadas como substitutas daquelas, dadas as possibilidades cromáticas que o bronze pode adquirir dependendo da sua liga e de seu polimento.

Praticamente todo panteão egípcio pode ser representado nas estatuetas em bronze, inclusive representações chamadas de “panteístas”, onde vários elementos de divindades são somados em uma imagem. No entanto, algumas formas se tornaram mais populares, como as tradicionais representações do deus Osíris, Ísis Lactante e os gatos da deusa Bastet. As estatuetas votivas em bronze podem compreender figuras individuais ou grupos de figuras, podendo haver a figura de um devoto ajoelhado diante de uma divindade, estando estes deuses representados em suas formas humanas, animais ou híbridas.

As estatuetas em bronze eram ocasionalmente enfaixadas em linho e colocadas em relicários de madeira. Elas eram depositadas em locais específicos anexos aos grandes templos e ofertadas o ano todo, mas em momentos específicos, como os festivais religiosos, o ano novo ou o aniversário de coroação do faraó, as ofertas eram maiores. Com o passar do tempo, estes locais ficavam lotados de ex-votos (estelas, bronzes, estatuetas em barro e óstracos), então os sacerdotes promoviam uma “limpeza sagrada” para liberação de espaço. Os bronzes, junto com outros objetos, eram colocados em poços de descarte, chamados em egiptologia de “*cachette*”.

A Coleção Egípcia do Museu Nacional

A coleção egípcia do Museu Nacional do Rio de Janeiro é provavelmente a mais antiga da América do Sul. A maior parte dos objetos chegou em 1826, trazida de Marselha por Nicolau Fiengo e no mesmo ano as peças foram compradas por D. Pedro I. Apesar da procedência inexata, acredita-se que a sua maior parte tenha sido reunida por Giovanni Battista Belzoni, sendo provavelmente originária de Tebas, atual Luxor. Posteriormente, foram adquiridas outras peças egípcias doadas por Felipe Lopes Neto e I. Dumont Villars e vendidas por Eduardo Bianchi e Frederico Ramoush, sendo talvez esta a origem da maioria das estatuetas em bronze. Infelizmente sabe-se muito pouco a respeito do contexto arqueológico em que os bronzes votivos foram encontrados.

Acredita-se que os ex-votos em bronze pertencentes ao acervo do Museu Nacional tenham como locais de origem as capelas de Osíris em Karnak e Medinet Habu, por inferência aos demais objetos da coleção. Sua datação também é incerta, uma vez que não há documentação consistente a respeito. O Museu Nacional possui ao todo setenta e quatro peças em bronze, a grande maioria imagens divinas do grande panteão egípcio. O maior número (vinte e oito, de acordo com o catálogo de KITCHEN, 1990) corresponde a estatuetas do deus Osíris, possuindo diversos tamanhos e características.

O processo de fabricação mais utilizado nas estátuas egípcias de bronze é a fundição em “cera perdida”, que consiste na formação de um molde de fundição em torno de um modelo de cera, que pode ser derretido e substituído. A maioria dos bronzes da coleção foi fabricada em molde maciço, mas alguns são de moldes ocos, possuindo uma massa argilosa em seu interior, o que mostra que estes foram fabricados de modo mais elaborado.

As Estatuetas Egípcias em Bronze do Museu Nacional

A seguir serão apresentadas algumas das estatuetas pertencentes ao acervo do Museu Nacional.

Deusa Leontocéfala

III Período Intermediário – Baixa Época (c. 1070 – 525 a.C.)

Egito, procedência desconhecida

Coleção Fiengo - D. Pedro I

H.13,8 cm

Liga de cobre (bronze)

Nº. Inv. 53



Descrição

Deusa com cabeça de leoa com os braços estendidos ao longo do corpo e as mãos abertas sobre a lateral das coxas. Seus pés estão juntos sobre uma base quadrada. Porta peruca tripartite, disco solar com *uraeus*, cuja cauda que se estende até a parte posterior do toucado. O vestido justo revela os contornos do corpo.

Comentário

Representações de deusas leontocéfalas com disco solar e *uraeus* eram associadas ao “olho do Sol”, isto é, as Filhas do deus Rê, como as deusas Wadjet, Mut, Mehyt e principalmente Sekhmet. Suas representações com os braços abaixados e as mãos abertas junto ao corpo são características associadas ao feminino, imagens de esposas (desde o Antigo Império), rainhas e algumas deusas que são “companheiras”, como Ísis, Néftis, mas principalmente Sekhmet. Esta é uma postura que destaca a sua função de companheira e contraparte de um deus, sem estar segurando algum cajado ou cetro, mas em atitude de marcha, algumas vezes, como se ela demonstrasse o seu aspecto puramente feminino de deusa/rainha/esposa.

Ísis Lactante

Período Ptolomaico – Período Romano (c. 332 – 30 a.C.)

Egito, procedência desconhecida

Coleção Fiengo - D. Pedro I

H. 8,3 cm

Liga de cobre (bronze)

Nº. Inv. 78

**Descrição**

Deusa Ísis sentada em um trono hoje inexistente leva a mão direita (fragmentada) ao seio esquerdo para amamentar Hórus criança sentado em seu colo, amparado pela mão esquerda da deusa na altura de seu pescoço. Hórus criança está nu e porta a coroa dupla. Ísis usa acima de sua peruca tripartite um *modius* que sustenta o disco solar contornado por dois chifres de novilha, em sua frente aparece uma grande serpente-*uraeus*. O vestido justo revela os contornos do corpo. Seus pés estão apoiados em um pequeno escabelo.

Comentário

De acordo com Tran Tam Tinh (1973: 40), o estudo iconográfico de Ísis Lactante nos leva a examinar o problema envolvendo a relação entre a religião egípcia e o cristianismo. Muitos autores afirmam que o esquema iconográfico de Ísis Lactante influenciou fortemente a criação da imagem de Maria Lactante. Já outros são mais cautelosos, dizendo que ela é somente uma precursora à representação de Maria e o menino Jesus. Já outros questionam se a devoção dos egípcios por Ísis Lactante, devoção esta intimamente ligada ao pensamento religioso egípcio, teria sobrevivido até o cristianismo, originando a imagem da Madona aleitando a Criança. Diante da ampla gama de suposições devemos estar atentos ao fato de que os autores muitas vezes misturam o ser parecido com o ser descendente.

Touro Ápis

III Período Intermediário – Baixa Época (c. 1070 – 525 a.C.)

Egito, procedência desconhecida

Coleção Fiengo - D. Pedro I

H. 5,6cm

Liga de cobre (bronze)

Nº. Inv. 45

**Descrição**

Touro Ápis aqui representado em sua forma usual com disco solar entre seus cornos e *uraeus* ao centro. Em sua testa deveria haver uma marca triangular, hoje não mais visível, e porta um colar em seu pescoço. Suas costas são adornadas com ornamentos representando um escaravelho alado, um manto estampado e um abutre alado. O touro sagrado está em pé em posição de marcha, com suas patas esquerdas à frente e as direitas atrás, sobre uma base retangular.

Comentário

Representando a força divina da fertilidade, o touro foi adorado no Egito desde sua Pré-História, sendo associado também à inundação, e por consequência a Hapi e ao Nilo, e posteriormente a Osíris senhor do renascimento. Além disso, um dos epítetos do faraó era “touro possante”. O touro Ápis é a imagem viva de Ptah, senhor de Mênfis, podendo ser chamado de “filho de Ptah”, atuando como um intermediário na comunicação com o deus criador menfita através de

oráculos. O touro Ápis, para ser assim então chamado, deve possuir uma série de marcas divinas, dentre elas, possuir uma pequena marca triangular em sua testa e ter sido concebido por uma vaca identificada com Ísis, através de um relâmpago. O touro Ápis é representando portando entre seus cornos um disco solar, *uraeus*, a marca triangular em sua testa, um grande colar ao redor do pescoço, sobre seu dorso um manto e um escaravelho ou abutre alado, estando na maioria das vezes em pé sobre um trenó.

Conclusão

Os bronzes votivos fazem parte de uma sequência de práticas que envolveriam oferendas, libações, preces, hinos, posturas corporais, ou seja, todo um conjunto de condutas do fiel para com a divindade que não deixou vestígios, a não ser estas estatuetas. Podemos ver nos bronzes a marca da devoção pessoal característica da Baixa Época, uma vez que a produção de imagens divinas em bronze para o uso como ex-votos é claramente mais frequente a partir deste período.

Os bronzes votivos devem ser vistos como um elemento importante para se compreender esta forma de expressão religiosa individual, e não somente como meros elementos ilustrativos dos aspectos formais da arte e da religião egípcia. As estatuetas egípcias em bronzes representando divindades são uma expressão material da alma religiosa dos antigos egípcios e da presença e da atuação destas forças divinas em suas vidas.

Bibliografia

- ANDREWS, Carol (1994), *Amulets of Ancient Egypt*, London, British Museum Press.
- ASSMANN, Jan (1997), *Gottesbeherzigung. “Persönliche Frömmigkeit” als Religiöse Strömung der Ramessidenzeit*, in *L’Impereio Ramesside. Convegno Internazionale in Orine di Sergio Donadoni. Vicino Oriente, Quaderno 1*, Roma, p. 17-43.
- _____ (2001), *The Search for God in Ancient Egypt*, USA, Cornell University Press.
- BARGUET, Paul (1962), *Le Temple d’Amon-Rê à Karnak. Essai d’Exégèse*, Caire, Imprimerie de l’Institut Français d’Archéologie Orientale.
- BELL, Lanny (1997), *The New Kingdom ‘Divine’ Temple*, in Byron E. Shafer ed., *Temples of Ancient Egypt*, New York, Cornell University, p. 164-168.
- BRANCAGLION, Antonio Jr. (1993), *Arqueologia e Religião Funerária: A Propósito do Acervo Egípcio do Museu de Arqueologia e Etnologia. Dissertação (Mestrado em Ciência Social - Antropologia Social)*, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

- _____ (2002), *Tempo, Matéria e Permanência O Egito na Coleção Eva Klabin Rapaport*, 1. Ed., Vol. 1, Rio de Janeiro, Casa da Palavra.
- CHILDE, Alberto (1919), *Guia das Collecções de Arqueologia Clássica Rio de Janeiro*, Imprensa Nacional.
- HÖLSCHER, Uvo (1939), *The Excavation of Medinet Habu, Vol. 2: The Temples of the Eighteenth Dynasty*, OIP 41, Chicago, The University of Chicago Press.
- _____ (1954), *The Excavation of Medinet Habu, Vol. 5: Post-Ramessid Remains*, OIP 66, Chicago, The University of Chicago Press.
- KITCHEN, Kenneth Anderson (1990), *Catálogo da Coleção do Egito Antigo existente no Museu Nacional do Rio de Janeiro, England, Aris & Phillips, Vols. I-II*.
- LUISELLI, Maria Michaela (2006), *La Partecipazione dell'Individuo alla Religione: Rituali Personali tra Norma e Individualità*, in *Aegyptus – Revista Italiana di Egiptologia e di Papirologia*. Anno 85, N° 1/2, *La Pratica della Religione nell'Antico Egito: Atti Del X Convegno Nazionale di Egiptologia e Papirologia Roma, Gennaio-Dicembre 2005*, p. 13-33.
- PINCH, Geraldine (1993), *Votive Offerings to Hathor*, Oxford, Griffith Institute, Ashmolean Museum.
- PINCH, Geraldine; WARAKSA, Elizabeth A. (2009), *Votive Practices*, in Jacco Dieleman, Willeke Wendrich eds., *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles.
- RICHARDS, Janet (2005), *Society and Death in Ancient Egypt Mortuary Landscapes of the Middle Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ROEDER, Günther (1956), *Ägyptische Bronzefiguren*, Berlin, Staatliche Museen.
- SCHULZ, Regine (2004), *Treasures of Bronze*, in *Bulletin of the Egyptian Museum* 1, Cairo, p. 61–66.
- TRAN TAM TINH, V (1973), *Isis Lactans. Corpus des Monuments Gréco-Romains d'Isis Allaitant Harpocrate*, Leiden, Brill.
- WEISS, Katja (2012), *Ägyptische Tier- und Götterbronzen aus Unterägypten: Untersuchungen zu Typus, Ikonographie und Funktion sowie der Bedeutung innerhalb der Kulturkontakte zu Griechenland (Agypten Und Altes Testament, 81)*, Band I-II, Weisbaden, Herrassowitz.
- YOSHIMURA, Sakuji; KAWAI, Nozomu; KASHIWAGI, Hiroyuki (2005), *A Sacred Hillside at Northwest Saqqara: A Preliminary Report on the Excavations 2001-2003*, Wiesbaden, MDAIK 61, p. 392–394.

TECNOLOGIAS TRIDIMENSIONAIS APLICADAS EM PESQUISAS ARQUEOLÓGICAS DE MÚMIAS EGÍPCIAS

Simone Letícia Rosa Belmonte

Laboratório de Modelos Tridimensionais, Instituto Nacional de Tecnologia (INT) Rio de Janeiro, Brasil

Jorge Roberto Lopes dos Santos

Laboratório de Modelos Tridimensionais, Instituto Nacional de Tecnologia (INT) Rio de Janeiro, Brasil

Núcleo de Experimentação Tridimensional, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Antonio Brancaglioni Júnior

Laboratório de Processamento de Imagens Digitais, Museu Nacional (UFRJ), Rio de Janeiro, Brasil

Resumo: A Arqueologia é a ciência que investiga o passado humano a partir do estudo de “vestígios e restos materiais” deixados por povos que habitaram a Terra. Uma abordagem não destrutiva torna-se prioritária para a preservação de tais tesouros. Construímos modelos físicos e virtuais de múmias egípcias usando Tomografia Computadorizada, Escaneamento Tridimensional e Prototipagem Rápida. Além de preservarem os originais, essas tecnologias permitem um aprofundamento nos nossos estudos arqueológicos.

Abstract: Archeology is the science which investigates Man's past through the study of traces and matters left by people who inhabited planet Earth. A non-destructive approach is a priority regarding the protection of such treasure. We build physical and virtual models of Egyptian mummies through Computed Tomography (CT), 3D scanning and Rapid Prototyping. Besides preserving the findings, such technologies allow us to go deeper in our archeological studies.

Introdução

A origem da coleção egípcia do Museu Nacional é desconhecida, mas é aceito que Nicolau Fiengo trouxe essa coleção de Marseille, França, a qual afirmava que era proveniente das escavações de Giovanni Battista Belzoni. Belzoni alegava que os objetos que vieram para o Brasil teriam sido encontrados nas suas escavações em Karnak, o “reino de Amon”, e em uma necrópole tebana. Muitos dos objetos que pertenceram aos Imperadores do Brasil foram

confirmados como tendo pertencido a sacerdotes e oficiais tebanos, desse modo, confirmando a proveniência da coleção Fiengo (BRANCAGLION, 2009).

A mumificação artificial foi criada para uso exclusivo das elites, sendo praticada até a chegada do cristianismo ao Egito. Além de múmias humanas, os egípcios antigos produziram milhões de múmias de animais de várias espécies por considerá-los como avatares dos deuses Fiengo (BRANCAGLION, 1999).

A Arqueologia pode ser definida como a ciência que estuda o passado humano a partir dos “vestígios e restos materiais” deixados pelos povos que habitaram a Terra. Em muitas ocasiões, uma das grandes dificuldades encontradas nos estudos em arqueologia está ligada a limitação que alguns materiais possuem devido a sua fragilidade e raridade.

O desenvolvimento de uma abordagem não destrutiva desses materiais torna-se necessária. Para tal, realizamos a construção tridimensional virtual de múmias egípcias obtendo todas as suas dimensões e formas, juntamente como escaneamento tridimensional de alguns materiais encontrados dentro desse contexto.

Desde 2003, o Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN/UFRJ), juntamente com o Instituto Nacional de Tecnologia do Ministério da Ciência Tecnologia e Inovação (INT/MCTI) têm coordenado uma série de análises e estudos utilizando tecnologias de ponta para investigações de remanescentes antigos. Um dos primeiros trabalhos incluiu a famosa Múmia Sha-Amun-em-su (SOUZA, 2009; BRANCAGLION, 2009). Nesse trabalho, descrevemos parte da continuidade das investigações feitas nesse material e também incluímos outros novos materiais, sendo a uma múmia de gato, uma máscara funerária e um pedaço de um caixão.

Tecnologias Empregadas

Usando tecnologias de Tomografia Computadorizada (TC), Escaneamento Tridimensional e Prototipagem Rápida (PR), buscamos através das técnicas usadas isolar caixões, elementos funerários, materiais usados na mumificação, ossos e espaços vazios. Juntamente utilizamos os arquivos matemáticos virtuais para construção de modelos físicos fiéis que poderão ocupar acervos e exposições.

Tomografia Computadorizada

A Tomografia Computadorizada (TC) é um método complementar de diagnóstico médico por imagens, não-invasivo. Trata-se de uma técnica radiológica, porém constitui-se num aparelho muito mais complexo.

Mecanicamente a TC é um equipamento de scanner de rotação contínua, com um tubo rotatório emissor de raio-X que medem a intensidade de radiação que é transmitida, juntamente com detectores fixos em forma de um cilindro, os quais se movem simultaneamente através do campo de medição, o que possibilita uma imagem contínua de todas as estruturas do corpo (KALENDER, *et al.* 2000).

Os princípios físicos da TC se baseiam na quantidade de radiação absorvida por cada parte do corpo, desse modo, tecidos de diferentes composições absorvem radiação X de formas distintas, ou seja, quando os tecidos são atravessados pelo raio-X, os órgãos de maior densidade ou elementos mais pesados como cálcio presente nos ossos absorvem mais radiação, do que os tecidos menos densos, como pulmonar, que contém ar no interior, desse modo ocorrem as diferenciações (WERNER, *et al.* 2009).

O resultado é uma sequência de imagens bidimensionais tomográficas finas de tecidos e conteúdo corporal, delineadas em escalas de cinza (quanto mais claro for a escala mais denso o elemento, quanto mais escura a escala menos denso). Essas imagens são constituídas de pixels (unidade da menor parte de um a imagem), onde cada pixel corresponde à média da absorção dos tecidos nas áreas irradiadas, expresso em unidades de Hounsfield.

Mesmo tratando-se de um equipamento desatinado a estudos em medicina, a TC serve também como método visualização da parte interna de objetos, e materiais. Desse modo diversos trabalhos científicos (WERNER & LOPES, 2009; LOPES, BRANCAGLION, AZEVEDO e WERNER, 2013), têm sido desenvolvidos utilizando a TC como metodologia de aquisição de imagens bidimensionais não-invasivas, em estudos de arqueologia.

Para a realização dos estudos realizados por TC, os exames foram viabilizados em função de uma parceria com o Centro de Diagnóstico por Imagem (CDPI). Para a obtenção das imagens tomográficas, foram utilizados os tomógrafos Siemens Volume Zoom/Solaris/5 e Siemens Sensation 64.

Scanners 3D

Atualmente existem no mercado, muitos equipamentos de captura tridimensional ou escaneamento tridimensional de superfície, os quais são desenvolvidos comercialmente para atenderem aos mais variadas aplicações, desde áreas de Engenharia Reversa, Desenho Industrial, Conservação de Patrimônio, aplicações artísticas e médicas, além de outras áreas das ciências.

Assim tais equipamentos podem oferecer uma série de ferramentas distintas, alguns são específicos para captura de objetos de grandes proporções, como por exemplo, estátuas, monumentos, fachadas e até mesmo sítios arqueológicos, há ainda equipamentos próprios para

uso em objetos de médio porte, como cadeiras, mesas, pessoas, enquanto outros equipamentos foram desenvolvidos para obter objetos pequenos, como joias, eletrônicos, os quais geralmente exigem uma captura bem detalhada.

Além disso, os escâneres oferecem uma série de resoluções e precisão distintas, apresentam versões fixas (ex; Bodyscan) e portáteis, oferecem ou não a opção para captura de textura e cores. Existem também versões voltadas mais para uso caseiro e outras para uso profissional. Nós utilizamos duas tecnologias de escâneres 3D as quais descrevemos e especificamos a seguir:

VIUScan™ Handy Scan 3D – (Creaform)

O primeiro equipamento usado foi o scanner VIUScan™ Handy Scan 3D, pertencente ao INT/MCTI. Trata-se de um equipamento que realiza a captura de superfície através de um feixe de laser e utiliza pontos de referência fixos para ajuste de localização o qual garante a precisão matemática durante o processo de varredura dos objetos.

O scanner VIUScan™ Handy Scan, desenvolvido e fabricado pela Creaform, é um escâner portátil, de alta resolução, com opção para captura de textura e cores. Seu sistema auto-posicionamento é baseado na leitura dos pontos de referência os quais podem ser posicionados diretamente na peça, sendo colados, ou ainda apenas fixados por imãs em objetos que forem imantados, ou possuírem componentes metálicos. Outra forma para uso do sistema de auto-posicionamento é utilizar uma base com os pontos de referência pré-fixados na mesma, na qual se posiciona a peça encima dessa base. Esse segundo método é bastante interessante, pois evita que se toque diretamente em peças como materiais arqueológicos, assim diminuindo a necessidade de manuseio.

Artec MHT™ – (Artec 3D Scanners)

O segundo equipamento usado foi o scanner Artec MHT™, pertencente ao MN/UFRJ. O scanner Artec MHT™, do Artec Group, é um scanner de captura de superfície, portátil que utiliza luz branca (lâmpadas flash sem laser), o qual não oferece nenhum tipo de risco óptico ao usuário. O equipamento também possui opção de captura de textura e cores. Uma vantagem em relação ao VIUScan™ é que Artec MHT™ é um equipamento mais leve e que efetua a captura relativamente mais rápido.

Por ambos os escâneres serem portáteis tornam a utilização mais viável e fácil uma vez que podem ser transportados até as coleções científicas para serem lá usados, sem haver a necessidade da retirada de peças de sua intuição de tombo. Esse é um ponto bem importante,

principalmente se considerarmos que em muitas coleções existem materiais bastante frágeis, ou com dimensões que impediriam seu transporte de modo prático até um instituto onde a captura 3D pudesse ser realizada.

Prototipagem Rápida - Impressoras 3D

Outras tecnologias utilizadas foram às máquinas de Prototipagem Rápida (PR), ou seja, as impressoras 3D. Assim como outros equipamentos citados, existe no mercado uma série de impressoras distintas, apresentadas em grande variedade.

Essas máquinas exibem uma série de possibilidades assim como também limitações, algumas delas relacionadas à resolução da impressão, outras ao tamanho da área de impressão (áreas de grande, médio e pequeno porte), variedade de materiais, como fios plásticos (abs/sls), compósitos de gesso (ex: Zprinter/Zcorp), resinas (ex: Viper), materiais rígidos e flexíveis (ex: Connex Object), assim como também materiais com maior ou menor resistência (ALMEIDA, 2008; SANTOS, *et al.* 2011).

Ainda as tecnologias de PR também podem estar ligadas a uma série de pós-processamento de materiais, sendo também associadas a custos diferenciados.

Nesse trabalho nós utilizamos as máquinas de PR, Zprinter 350 (Zcorporation), pertencente ao Instituto Nacional de Tecnologia, e Zprinter 310, pertencente ao Museu Nacional/UFRJ, ambas utilizam um compósito de gesso como matéria prima e exige um pós-processamento da peça, de limpeza e impregnação para conferir resistência. A Zprinter 350 oferece a opção de impressão em cores. Essas são tecnologias que com boa resolução, e resistência, podendo construir objetos em escalas variadas.

Materiais Arqueológicos

Sha-Amun-em-su “A Cantora de Amon”

Em 2003, foram iniciados os trabalhos na Múmia de Sha-Amun-em-su exposta na Sala Egípcia, essa fora a primeira vez que o MN/UFRJ atuava utilizando como método investigativo a TC. Os estudos realizados puderam comprovar que o caixão o qual se encontra fechado, realmente permaneceu não violado ao longo dos séculos, mesmo após ser retirada de seu túmulo (SOUZA, 2009; BRANCAGLION 2009).

Alguns outros aspectos sobre a mumificação puderam ser visualizados graças a essa tecnologia de investigação não-invasiva, verificou-se que a Múmia de Sha-Amun-em-su possuía o “escaravelho-sagrado” ou “escaravelho-coração”, posicionado na altura de seu peito, assim como

também a presença de amuletos, alocados as proximidades de suas mãos. Alguns outros aspectos como a presença de olhos artificiais também puderam ser vistos (SOUZA, 2009; BRANCAGLION, 2009).

Nesse trabalho nós utilizamos as imagens de TC de Sha-Amun-em-su para reconstruir tridimensionalmente esses objetos, tornando possível a materialização dos mesmos. Para a reconstrução utilizamos o programa de processamento de imagens médicas Mimics 16.0 (Materialise-Belgium). O programa usa processo de segmentação de imagens para fazer a reconstrução tridimensional dos materiais analisados. Podemos então analisar imagem por imagem e editar de modo separado estruturas distintas contidas nos exames, dessa forma, foi possível reconstruir virtualmente num arquivo CAD, o escaravelho-sagrado, os amuletos, o corpo ainda envolto nas bandagens e algumas outras estruturas (Fig. 1).

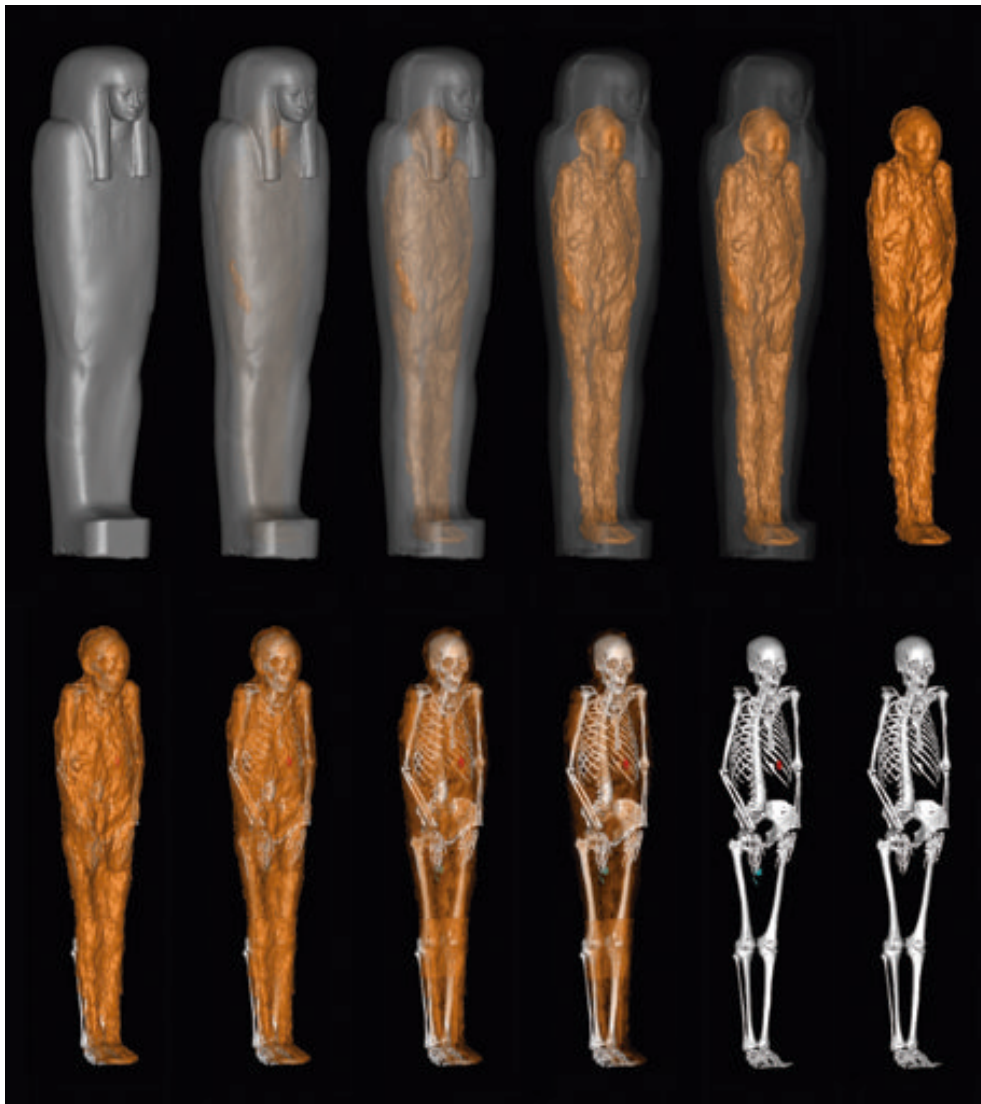


Fig. 1: Reconstrução tridimensional da Múmia de Sha-Amun-em-su, Esquife, Múmia envolto em bagagens, e Esqueleto.

Realizamos também a reconstrução do caixão e de “casulos de insetos” contidos no mesmo, os quais futuramente poderão ser prototipados e possivelmente usados para identificação dos insetos que ali estiveram em algum momento (Fig. 2).

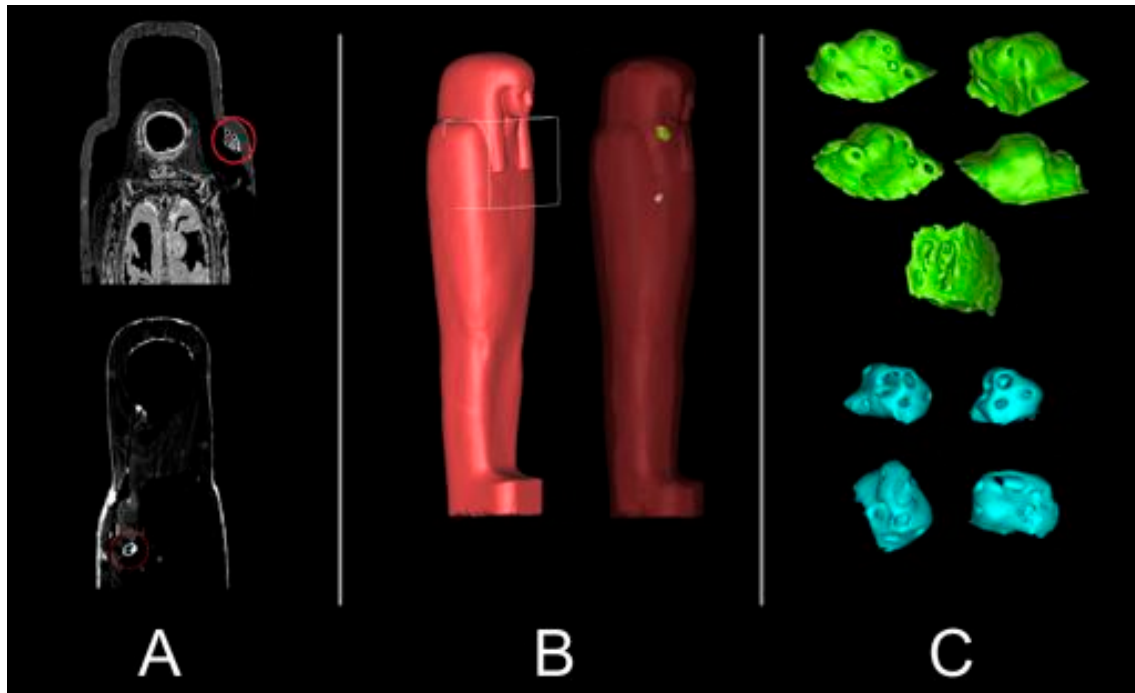


Fig. 2: Análise dos casulos encontrados no caixão de Sha-Amun-em-su. Em A, imagens de TC, com indicações dos artefatos encontrados. Em B, reconstrução tridimensional do caixão indicando a localização dos casulos. Em C, reconstrução tridimensional dos casulos.

O modelo do corpo de Sha-Amu-em-su, assim como o modelo do caixão, posteriormente foram impressos na máquina de PR, Z-printer 310 na escala de 1:10. Utilizamos o modelo impresso do caixão para construirmos um molde transparente do mesmo, para isso usamos uma chapa do plástico PETG, e usamos uma máquina de Vacuum Forming (Fig xx). Desse modo pudemos associar o modelo impresso do corpo de Sha-Amun-em-su juntamente com o molde do caixão, de modo a simular seu posicionamento dentro do caixão (Fig. 3).



Fig. 3: Em A, modelos impressos em escala 1:10 do caixão e corpo envolto em bandagens da Múmia de Sha-Amun-em-su, juntamente com o molde transparente. Em B, mostra os modelos impressos já inseridos na exposição permanente da Sala do Egito, no Museu Nacional.

Esses materiais agora fazem parte da exposição de egiptologia do Museu Nacional, eles se encontram juntamente com o caixão fechado de Sha-Amu-em-su, de modo que os visitantes do MN/UFRJ podem agora além de conhecer o caixão com a múmia que pertenceu a Dom Pedro II, terem revelado o conteúdo do mesmo.

A reconstrução do “escaravelho-sagrado” indicou a presença de um rosqueado nas extremidades superior e inferior desse objeto, tal formato será importante também para identificar futuramente o tipo de material, do qual esse amuleto foi confeccionado (Fig. 4).

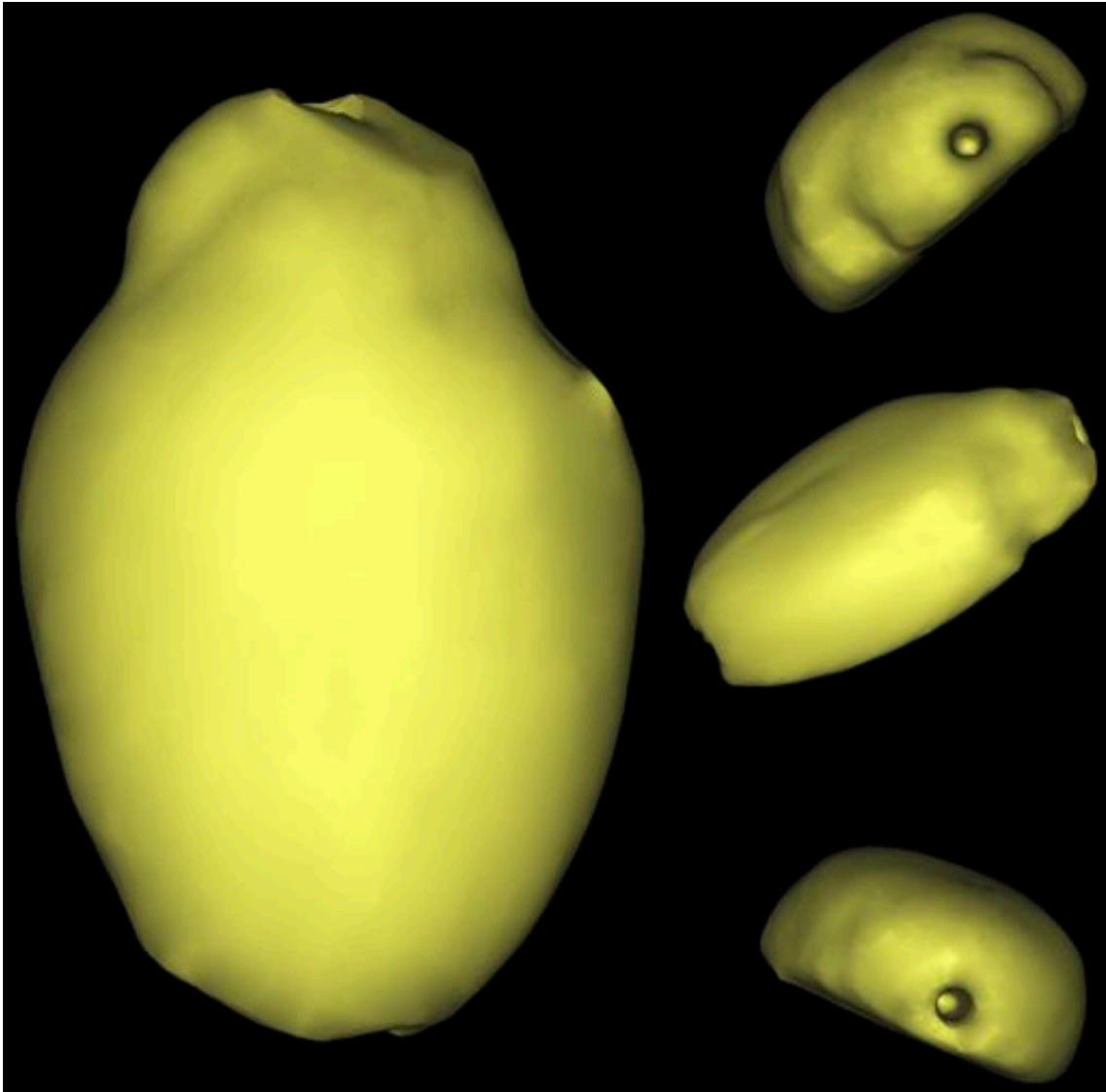


Fig. 4: Reconstrução tridimensional do “escaravelho coração” encontrado na Múmia de Sha-Amun-em-su, nos detalhes indicações do padrão em rosca encontrado nesse artefato.

Outro novo resultado é a reconstrução do que se acredita ser tecidos, que estão envoltos na garganta de Sha-Amun-em-su. Os antigos egípcios tomavam muito cuidado com detalhes em todo o processo de mumificação, certamente esse novo detalhe pode estar relacionado à importância de Sha-Amun-em-su em vida, podendo refletir e confirmar seu “status” como uma Sacerdotisa Cantora de Amon (Fig. 5).

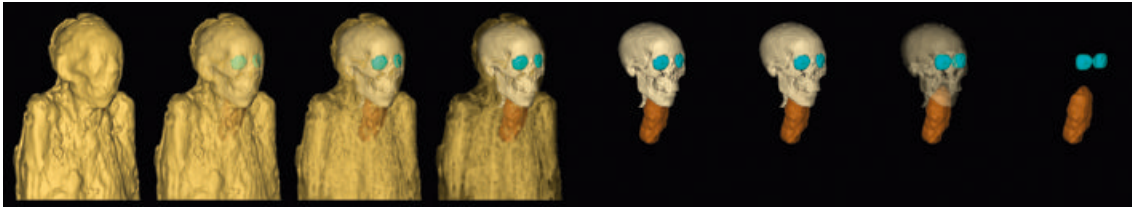


Fig. 5: Reconstrução tridimensional da Múmia de Sha-Amun-em-su, mostrando com diferentes opacidades, e indicando as estruturas como olhos artificiais e tecidos encontrados na garganta.

Observamos ainda que os amuletos situados dentro de um pacote, próximos às mãos de Sha-Amun-em-su, somam num total de oito objetos. Preliminarmente, identificamos há quais possíveis objetos os modelos podem ser associados. Entretanto, mais análises deverão ser realizadas nesse contexto (Fig. 6).

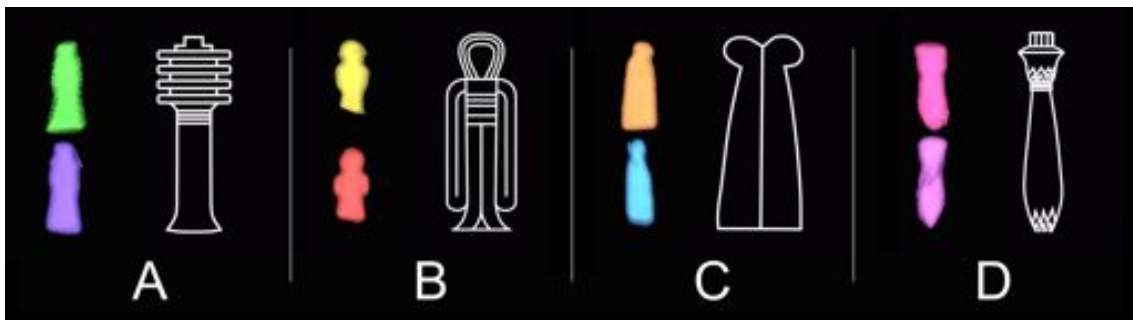


Fig. 6: Amuletos encontrados próximo às mãos Sha-Amun-em-su, preliminarmente identificados, em A, Pilar Djed, em B, Nó Tit, em C, Plumas e em D, Coluna de Papiros.

A Múmia de Gato (Número 247)

Em 2013, realizamos uma série de novos exames de TC, em novos materiais arqueológicos, pertencentes a coleção Fiengo, do MN/UFRJ, entre eles uma múmia de gato, identificada pelo número de inventário 247, a qual analisamos nesse trabalho.

Com os dados adquiridos pelas imagens de TC, pudemos confirmar realmente o conteúdo do material embalsamado, identificando desse modo que realmente tratava-se de um gato.

Esse é um dado muito importante, considerando que em muitas ocasiões materiais arqueológicos desse tipo podem ter passado por fraudes antigas e/ou recentes, assim como, possuírem materiais substituídos das verdadeiras múmias ou até mesmo incluídos e modificados intencionalmente nos corpos, portanto confirmar a identificação dos indivíduos sepultados, distinguir animais e humanos, verificar a integridade dos fardos funerários, a presença ou não de amuletos ou de outros objetos é de grande relevância. (BRANCAGLION, 2013a).

Utilizando o mesmo processo de segmentação, anteriormente aplicado na múmia de Sha-Amun-em-su, construímos o modelo matemático virtual da Múmia de Gato 247, realizamos a reconstrução tridimensional da múmia envolta em bandagens, assim como também a reconstrução de seu esqueleto. De posse do arquivo 3D virtual, fizemos a prototipagem de ambos os modelos, os quais foram usados para inferências a respeito da múmia original, o que anteriormente a utilização dessas técnicas só poderia ser realizado destruindo parte do material por técnicas de necropsia invasivas (Fig 7).



Fig. 7: Prototipagem Rápida da Múmia de Gato 247, escala 1:5.

No interior da múmia verificou-se que se tratava de um gato jovem sem a crista occipital e com dentes de leite. O modelo prototipado do esqueleto indicava o formato do crânio bem evidenciado, tudo indica ser um *Felis catus*. Notou-se que há uma fratura na parte posterior do crânio, e a coluna aparece seccionada entre a cervical C1 e C2, separando a cabeça do corpo, o

que pode ser um indicativo do método usado para sacrificar esses animais, por tratarem-se do tipo de fraturas frequentemente encontradas em múmias de gatos (BRANCAGLION, 2013a).

Os modelos prototipados foram também usados na exposição permanente do MN/UFRJ, na Sala do Egito Antigo, os modelos encontram-se ao lado da múmia original, expondo aos visitantes os segredos ocultos por séculos sob suas bandagens (Fig. 8).



Fig. 8: Prototipagem Rápida do esqueleto da Múmia de Gato 247 na escala real, mostrada na exposição permanente do Museu Nacional, ao lado do material original.

Face de Caixão – Máscara Funerária

Os rituais e equipamentos usados no ritual funerário dos egípcios antigos tinham como objetivo proporcionar ao morto uma nova existência, desse modo os rituais figuravam uma nova aparência aos mortos demonstrando-os sempre jovens e felizes na vida eterna. A face de caixão aqui descrita foi comprada no Museu do Cairo no início do século passado, por Jorge Dumont Villares, que posteriormente a doou ao MN/UFRJ, onde foi tombada sobre o número de Inventário 2061 (BRANCAGLION, 2013b).

Esta face fazia parte da tampa de um caixão antropomórfico que pertencia a uma categoria conhecida como “caixões amarelos”, identificáveis pelo fundo de cor amarela, e estava associada à pele de ouro dos deuses, assim indicando seu status divino. Esse material pode ser datado da XXI dinastia (c. 1100 a.C.) (BRANCAGLION, 2013b).

Utilizando o equipamento VIUScan™ Handy Scan 3D, realizamos a captura de superfície da peça, utilizando uma base com pontos de referência fixos, eliminando a necessidade de tocar diretamente na peça.

O objeto foi escaneado em textura e cores originais, gerando um arquivo tridimensional com proporções exatas e idênticas ao material original.

Posteriormente usamos a máquina de PR, Z-Printer 350, para impressão em cores do arquivo. A réplica foi construída na escala real, tornando-se assim uma cópia fidedigna do material original.

O protótipo impresso participou de diversas exposições itinerantes do MN/UFRJ, em ocasiões onde o contato com o público visitante foi muito importante, pois de posse desse tipo de réplica os visitantes tem não só a opção de visualizar a peça, mas também tocá-la, e em alguns casos até mesmo posicioná-lo sobre seus rostos, de modo a aumentar bastante a interatividade entre o público e a divulgação didático-científica da Instituição (Fig. 9).



Fig. 9: Em A, escaneamento da Face de Caixão com o equipamento VIUScan™ Handy Scan 3D, em B, arquivo virtual gerado e em C impressão por Prototipagem Rápida na escala 1:5.

Fragmento de Caixão

O fragmento de um caixão, pertencente ao MN/UFRJ, depositado sob o número de inventário 2, possui 22,8 cm de altura, 21 cm de largura e cerca de 6 cm de espessura, feito em madeira estucada, a cena e os hieróglifos são modelados em relevo e pintados com cores brilhantes, onde predominam o verde e o vermelho. Este fragmento corresponderia ao ombro direito do caixão, com o entalhe na parte superior feito para encaixar a tampa (BRANCAGLION, 2013c).

Seu repertório iconográfico era o mesmo dos papiros funerários da época, isto é, versões do tradicional “Livro dos Mortos”, do “Livro do Amduat” e de “Papiros Mitológicos” (BRANCAGLION, 2013c).

Para a captura de superfície tridimensional desse objeto, nós utilizamos o scanner Artec MHT™, com opção de captura de textura e cores. Com o arquivo virtual os dados obtidos tornaram possível a realização um estudo mais apurado da peça.

Com o arquivo CAD, é possível manipular e editar o modelo. Assim, temos a oportunidade de vê-lo em cores ou mesmo como sem elas (Fig. 10). A visualização em cores oferece a opção de obter-se a réplica idêntica ao material original, com as mesmas proporções além de oferecer a opção de impressão colorida do mesmo. A visualização sem cores, porém com textura permite obter-se em detalhes as camadas de relevo da peça e compreender melhor a técnica de modelagem aplicada nesse objeto, sem interferência de possíveis artefatos da pintura (BRANCAGLION, 2013c).

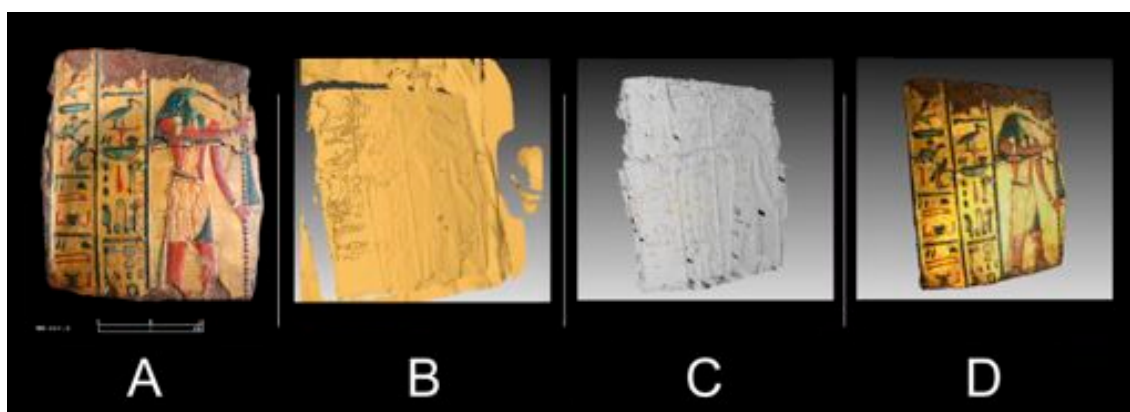


Fig. 10: Sequência de trabalho no Fragmento de Caixão (niº2). Em A, o material original, em B, primeira sequência de escaneamento com o equipamento Artec MHT™, em C arquivo final sem adição de cores, e em D arquivo final em cores.

Conclusões

Os resultados alcançados mostram avanços proporcionados pela utilização destas tecnologias que permitiram aprofundar e expandir o escopo de estudos realizados na investigação de materiais e evidências arqueológicas, ligando o passado com futuras tecnologias. Através das técnicas usadas foi possível isolar caixões, elementos funerários, materiais usados na mumificação, entre outros, ainda construindo cópias fiéis dos mesmos.

Os modelos virtuais ocupam acervos servindo como réplicas idênticas de seus materiais, podendo desse modo ser usados em muitos tipos de pesquisas científicas, e em alguns casos facilitando a troca entre instituições, evitando a necessidade de uma peça sair da coleção, no caso de determinados tipos estudos, à exemplo de leitura do material, estudo da morfologia, verificação do conteúdo interno de urnas de modo detalhado.

Paralelamente, utilizamos os arquivos virtuais para construção de modelos físicos fiéis que podem também ocupar acervos e exposições fixas e itinerantes, além se poderem ser usados para um maior contato didático-científico com o público visitante, criando ainda a possibilidade de integração com deficientes visuais.

Abreviações

3D	Três dimensões ou tridimensional
CDPI	Centro de Diagnóstico por Imagem Instituto Nacional de Tecnologia do Ministério da Ciência Tecnologia e
INT/MCTI	Inovação
MN/UFRJ	Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro
PR	Prototipagem Rápida
TC	Tomografia Computadorizada

Bibliografia

ALMEIDA, Guilherme Lorenzoni (2008), Avaliação Comparativa de Tecnologias de Prototipagem Rápida. Dissertação de Mestrado em Engenharia Civil, COPPE, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BRANCAGLION, Antonio (2009), The Scientific Study of Egyptian Mummies, in Heron Werner Jr. and Jorge Lopes eds., Technologies (Palaeontology, Archaeology and Fetology), Rio de Janeiro, Editora Revinter Ltda, p. 49-75.

BRANCAGLION, Antonio et al (2013a), Cat Mummy, in Jorge Lopes, Antonio Brancaglioni Jr., Sergio Alex Azevedo e Heron Werner Jr. eds., 3D Technologies, Unveiling the past, shaping the future, Rio de Janeiro, Editora Lexikon, p. 34-41.

BRANCAGLION, Antonio et al (2013b), Coffin Face, in Jorge Lopes, Antonio Brancaglioni Jr., Sergio Alex Azevedo e Heron Werner Jr. eds., 3D Technologies, Unveiling the past, shaping the future, Rio de Janeiro, Editora Lexikon, p. 42-45.

BRANCAGLION, Antonio et al (2013c), Coffin Fragment, in Jorge Lopes, Antonio Brancaglioni Jr., Sergio Alex Azevedo e Heron Werner Jr. eds., 3D Technologies, Unveiling the past, shaping the future, Rio de Janeiro, Editora Lexikon, p. 46-49.

BRANCAGLION, Antonio Jr. (1999), O Banquete Funerário no Egito Antigo, Tebas e Saqqara: tumbas privadas do Novo Império (1570 - 1293 a.C.). Tese de Doutorado em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

KALENDER, Willi A. (2000), Computed Tomography: Fundamentals, System Technology, Image Quality, Applications, Munich, Publics MCD-Verlag.

LOPES, Jorge, BRANCAGLION, Antonio Jr., AZEVEDO, Sergio Alex Azevedo. & WERNER, Heron Jr. (2013), 3D Technologies, Unveiling the past, shaping the future, Rio de Janeiro, Editora Lexikon.

SANTOS, Jorge Roberto Lopes et al (2011), Additive Manufactured Models of Fetuses Built from 3D Ultrasound, Magnetic Resonance Imaging and Computed Tomography Scan Data, in HOQUE, Muhammad Enamul ed. , Rapid Prototyping Technology - Principles and Functional Requirements, London, Taylor & Francis Group, p. 179-192.

SOUZA, Sheila Maria Ferraz Mendonça (2009), Millenary Egyptian Mummies, Non-Invasive Excursions, in Heron Werner Jr. and Jorge Lopes eds., Technologies (Palaeontology, Archaeology and Fetology), Rio de Janeiro, Editora Revinter Ltda, p. 77-104.

WERNER, Heron & LOPES, Jorge (2009), 3D Technologies (Palaeontology, Archaeology and Fetology), Rio de Janeiro, Editora Revinter Ltda.

WERNER, Heron Jr.; SANTOS, Jorge Roberto Lopes. & FONTES, Ricardo da Cunha (2009), Virtual and Physical 3D Technologies applied to Fetal Medicine, in Heron Werner Jr. and Jorge Lopes eds., Technologies (Palaeontology, Archaeology and Fetology), Rio de Janeiro, Editora Revinter Ltda, p. 105-183.

Anexo 1

Especificações de Equipamento	
Dados	Viu Scan Handy Scan – (Creaform)
Resolução Geométrica	0.1 mm
Acuracia ou Precisão	acima de 50 µm
Tipo	Laser Class II (eye-safe)
Portátil	Sim
Textura	50 to 250 DPI
Cores	24 bits

Anexo 2

Especificações do Equipamento	
Dados	Artec MHT™ – (Artec 3D Scanners)
Resolução Geométrica	0.5 mm
Acuracia ou Precisão	0.1 mm
Tipo	Lâmpada de flash sem laser
Portátil	Sim
Textura	1.3 mp
Cores	24 bpp

Parte 2

O período de Amarna no Egito antigo

AMARNA: PINTANDO UMA NOVA PAISAGEM

Rennan de Souza Lemos

Museu Nacional, UFRJ

Resumo: Este ensaio apresenta, em linhas gerais, o panorama atual dos estudos sobre o período de Amarna no Egito antigo. Hoje em dia, dispomos de novos dados provenientes de escavações em Amarna que nos permitem pintar um novo quadro sobre a cidade construída pelo faraó Akhenaton. É hora de voltarmos nossa atenção a velhos e novos dados com base numa abordagem teórica que nos permita superar afirmações difundidas, porém infundadas, e ao mesmo tempo construir outras novas.

Abstract: In this essay we present the current panorama of the studies on the Amarna Period in ancient Egypt. Nowadays we do have new data coming from excavations at Amarna that makes us able to paint a new landscape of the city of Akhenaten. It is time to pay attention both to old and new data with theory in mind. It will make us able to overcome old unsubstantiated claims and at the same time to construct new perspectives.

Esta apresentação se baseia em um texto maior publicado livro coletivo **O Egito antigo – novas contribuições brasileiras**. A publicação reúne somente estudantes envolvidos em pesquisas que lidam com o Egito antigo, o que expressa o momento de crescimento pelo qual vem passando os estudos brasileiros sobre o Egito antigo.

Aqui, diferentemente do que faço no texto mencionado – ou seja: desenvolver uma perspectiva, a meu ver, nova para a interpretação do período de Amarna no Egito antigo, aliando, um pouco em moldes pós-processuais, teoria e dados –, tratarei da renovação dos estudos sobre Amarna em geral.

Tell el-Amarna, ou simplesmente Amarna, foi a cidade construída por grande força de trabalho a mando do faraó Akhenaton em meados do século XIV a. C. na região central do Egito. Na Antiguidade, era designada Akhetaton – o horizonte do Disco Solar. Isto porque se tratava de uma cidade planejada, dedicada ao deus Aton, simbolizado pelo Sol propriamente dito, e em cujos templos e outras estruturas religiosas realizava-se o culto a este deus.

Mas talvez esta não tenha sido a característica principal da cidade de Amarna. Pelo contrário, o que imediatamente me salta aos olhos é a diversidade da vida nesta cidade. Amarna foi planejada e sua composição urbana e social é desde muito tempo explorada (a obra mais atualizada sobre Amarna é: KEMP, 2012). Porém, a maior parte da cidade vivida se auto-organizava de acordo com os anseios dos que lá tinham suas casas, trabalhavam, enfim,

experimentavam e construíam a paisagem, o que pode ser constatado nas próprias construções da cidade e na necrópole (LEMOS, 2014).

O período de Amarna é um dos mais controversos da Egiptologia. Isto acontece devido às grandes lacunas existentes em nosso conhecimento sobre a história deste período, e igualmente por conta das mais variadas apropriações do passado por parte de grupos atuais.

A Escola dos Annales há muito já alertou os historiadores para o fato de que o passado é uma construção do presente, na medida que as questões que formulamos a respeito dos tempos históricos são fruto do contexto em que vive o pesquisador. Igualmente, a Arqueologia Pós-processual nos alertou para a multivocalidade que rodeia a todo tempo objetos e sítios arqueológicos, e para o fato de que o passado pertence a nós mesmos.

Admitir a multivocalidade, entretanto, não anula o fato de que existem certos procedimentos que asseguram a Arqueologia de um certo rigor que valida o conhecimento por ela produzido. É claro que tanto o conhecimento acadêmico quanto o não acadêmico são igualmente válidos ao se tratar do passado. Porém, é preciso que estejamos atentos para as deturpações que essas diferentes vozes sobre o passado podem cristalizar como sendo verdades únicas, o que pode, de certa forma, prejudicar o conhecimento produzido pelas ciências sociais – dentro delas, a Arqueologia.

Isto ocorre com Akhenaton e o período de Amarna. Paralelamente à Egiptologia, apropriaram-se de Akhenaton, por exemplo, o movimento negro nos Estados Unidos, o movimento homossexual, grupos místicos distintos etc. (MONTSERRAT, 2000; CARDOSO, 2004a). Não raro podemos encontrar os discursos deturpados (no sentido de não serem corroborados pelo registro arqueológico ou pela documentação textual) refletidos na Egiptologia.

Cyril Aldred, por exemplo, defendeu teses patológicas acerca de Akhenaton e argumentou uma suposta relação homossexual entre o faraó e Smenkhare. Aldred afirmou, ancorado na iconografia do período:

“dessas cenas, a mais surpreendente é a que aparece em uma estela inacabada em Berlim e indica uma relação homossexual entre os dois governantes. Esta perversão parece ser enfatizada pelo epíteto “Amado de Akhenaton”, a qual Smenkhare incorporou em ambos os seus cartouches (...)” (ALDRED, 1972: 175).

O livro mencionado de Aldred é datado e ele mesmo reviu algumas das assertivas presentes na obra em livro posterior (ver CARDOSO, 2004b).¹ De qualquer forma, é um exemplo de como o conhecimento egiptológico pode ser influenciado por diferentes discursos sobre o passado.

Outro problema envolvendo Amarna é a idealização de Akhenaton e de sua cidade. Erik Hornung afirmou, por exemplo, que a Amarna foi uma “cidade de villas e palácios” (HORNUNG, 1999: 96). Esta é claramente uma afirmação idealizada, basta que se analise o urbanismo e a auto-organização da cidade de Amarna, o que, em conjunto com novos dados bioarqueológicos disponíveis, constrói uma imagem bastante diferente da época (DABBS, ROSE and ZABECKI, 2014).

O caso de Akhenaton e Amarna é tão emblemático que Bruce Trigger nos alertou para o fato de que a fronteira entre os estudos históricos e a ficção história se tornou nebulosa (TRIGGER, 1981: 165). O autor se refere justamente a este fenômeno de apropriações e deturpações que geraram uma série de diferentes histórias sobre Akhenaton e o período de Amarna. Novamente, não se trata de desqualificar as diferentes vozes, mas sim de estarmos atentos às apropriações e deturpações do passado, não deixando assertivas que não são corroboradas por dados se sustentarem, sobretudo quando tais apropriações do passado se tornam instrumentos políticos para a dominação (ver MOTTA, 2012). A Arqueologia tem o dever ético de denunciar esses casos.

Trigger propõe como saída um caminho que não é nenhuma novidade, mas que deve ser constantemente lembrado especialmente aos egiptólogos: aliar teoria e dados na interpretação do passado. Ele ainda deixou claro que, em alguns casos, somente o aparecimento de novos dados poderia nos ajudar a entender o passado amarniano. Hoje em dia, de fato, é isto que acontece.

Trigger adianta, em Egiptologia, a passagem do foco no texto para o contexto, perspectiva defendida por Willeke Wendrich (2010) e que indica a importância da reflexão teórica sobre os dados disponíveis, afim de que possamos criar construções mais realistas do passado. Os egiptólogos, pouco afeitos à teoria, somente há pouco tempo têm prestado atenção a isto, apesar de não ser algo novo em nossa disciplina (ver p. ex. KEMP, 1989, 2006; TRIGGER, KEMP, O’CONNOR and LLOYD, 1983).

¹ De fato, a obra de Cyril Aldred terá que ser revisitada pela Egiptologia face à descoberta, na tumba de Amenhotep Huy em Assasif, de um forte indício da co-regência entre Amenhotep III e Akhenaton (para a nova descoberta, ver VALENTÍN, 2014), embora ainda não comprovada e aceita pelos egiptólogos (ver DODSON, 2014).

² Projeto de mestrado em andamento desenvolvido por mim no Programa de Pós-graduação em Arqueologia do Museu Nacional, UFRJ.

³ Tradução realizada pela autora (ARRAIS, 2011).

⁴ primeiro dia = alusão à criação (nota do tradutor)

⁵ Todas as datas utilizadas no presente artigo são anteriores à Cristo, salvo indicação em contrário

⁶ O vizir era o homem mais importante do Egito após o faraó. Acumulava diversas atribuições, dentre as quais o

A falta de uma abordagem teórica aos dados gera interpretações que não condizem com os procedimentos de uma ciência social, mas sim expressam, mais do que tudo, as concepções e opiniões do próprio autor. Além da tese já citada e Aldred, mais recentemente, Nicholas Reeves pintou um quadro sobre um Akhenaton elitista e fanático que impôs às pessoas a sua nova religião. Reeves, por exemplo, diz que

“enquanto Amenophis III teria sido paciente em suas ambições e disposto a seguir os sensatos conselhos de outros, Amenophis IV era um jovem apressado – impulsivo, emotivo e totalmente confiante em suas habilidades (...). [Sua] devoção à religião solar – a sua própria, uma versão elitista desta religião que, novamente, remontava a um passado distante – aparece totalmente desenvolvida logo no início do reinado” (REEVES, 2001: 91).

Esse tipo de visão sobre Akhenaton é seguida também por Marc Gabolde, que diz, sobre o urbanismo de Amarna: “(...) apesar da indiferença manifesta do faraó em relação à urbe propriamente dita e seus habitantes, a cidade se desenvolveu e sua urbanização progrediu rapidamente” (GABOLDE, 2005: 59).

Nada disso pode ser provado ou é corroborado por dados, muito menos por teoria. É expressão, em Egiptologia, da linha nebulosa entre ciência social e ficção sobre a qual nos alertou Trigger. Tratam-se de afirmações que mais expressam as visões pessoais de cada autor do que de fato o contexto, o qual se pode acessar – não diretamente, é claro – a partir do registro arqueológico.

Neste ensaio, nosso objetivo é mostrar a gradativa superação desse cenário especulativo. Isso se faz mais importante ainda no contexto atual: hoje nós temos novos dados disponíveis que nos permitem complexificar as discussões e construir uma nova visão sobre o período de Amarna.

Revisitando o urbanismo de Amarna

A cidade de Amarna é o melhor exemplo para se estudar o urbanismo e a dinâmica da sociedade urbana da época (KEMP, 1977, 2006; KEMP and STEVENS, 2010). Os textos das estelas de fronteira que definiam os limites simbólicos da cidade nos informam os desejos do faraó sobre a escolha do local, que não deveria ter pertencido a nenhuma divindade ou ser

humano. Esses textos também nos informam sobre o planejamento urbano da cidade, como por exemplo a localização dos principais edifícios administrativos e religiosos.

Apesar da consagração de toda a paisagem ao Aton, o planejamento urbano da cidade se restringia a algumas partes, sobretudo à Cidade Central, onde se localizam os templos ao Aton, o palácio e a residência do faraó e outros edifícios administrativos. Essas construções eram feitas de blocos de pedra (articulados com argamassa de gipsita), um material durável, diferentemente das demais construções da cidade, feitas de tijolos de barro (sobre os materiais de construção de Amarna ver KEMP, 2012).

Em Amarna, as casas eram construídas de uma maneira que hoje em dia seria considerada inapropriada devido às suas formas completamente irregulares, localizando-se muito próximas umas das outras e muitas vezes ligando-se entre si, sendo separadas somente por um muro, o que causa alguma dificuldade em distinguir casas diferentes nas escavações. Os tamanhos delas variavam: havia casas grandes e casas pequenas. As primeiras certamente serviam de habitação a pessoas de status social elevado, membros da elite de Akhetaton. Conectadas às casas maiores, localizavam-se as menores, que serviam para abrigar os serviçais das casas grandes. Afastadas do Nilo, essas casas maiores possuíam celeiros para seu suprimento – mas também para suprir as casas menores – e poços para armazenamento de água, o que possivelmente significa que serviçais tinham que ir e vir constantemente do Nilo, carregando recipientes de cerâmica com água, cujos cacos podem ser vistos atualmente por todo o sítio. Essas pessoas, caminhando pelas ruas irregulares da cidade que cresciam de acordo com as formas das casas que se expandiam segundo desejos individuais e determinações sociais que variavam de acordo com os *habitus* de classe, garantiam a diversidade social e prática de Amarna. A essa diversidade social e prática, ligava-se também uma diversidade de crenças, afinal, as mesmas pessoas que habitavam as casas grandes e pequenas dos subúrbios de Amarna e que circulavam pelas ruas irregulares da cidade, possuíam seus amuletos, suas capelas privadas, seus altares domésticos e seus deuses de devoção, tal como se pode concluir a partir do que foi e do que está sendo escavado.

Os vestígios arqueológicos da cidade de Amarna nos mostram, então, que em vez de ser considerada como expressão da nova religião de Akhenaton – ou ainda de um projeto político, algo de que tendo a discordar (LEMOS, 2014: 199) –, Akhetaton fora, em sua maioria, uma cidade auto-organizada (SPENCE, 2013: 71-72). Assim, o principal elemento estruturante da paisagem de Amarna fora a diversidade da vida social, que abria espaço, tanto em nível estatal, como iremos ver com o exemplo seguinte, quanto popular, para a prática de escolhas individuais,

seja em matéria de organização de moradias, oficinas etc., ou de “forças espirituais” nas quais acreditar.

A Cidade Central e o Grande Templo ao Aton

A observação da Cidade Central pode ser o ponto de partida para a crítica dessas sugestões, já que é inquestionável o fato de, nessa parte da cidade, a intervenção estatal ser clara em sua organização. Eu gostaria de contestar essa visão a partir do exemplo do Grande Templo ao Aton.

Segundo o professor Barry Kemp, o provisãoamento de oferendas ao Aton foi uma das maiores obsessões de Akhenaton. No Grande Templo ao Aton, em Amarna, foram escavadas as fundações de uma infinidade de mesas de oferendas marcadas na argamassa de gipsita nos pátios do chamado “Templo Longo”, além de mesas de oferendas feitas de tijolos de barro construídas na parte exterior da parte principal do edifício, no interior da área murada do templo (KEMP, 2012: 92).

As estruturas escavadas por Pendlebury no início do século XX (PENDLEBURY, 1951), somadas aos trabalhos arqueológicos da equipe de Barry Kemp a partir de 2012, iluminam alguns aspectos do culto desempenhado no Grande Templo ao Aton. As mesas de oferendas representavam, em conjunto, a parte estrutural mais importante do templo (excetuando-se o santuário), visto a infinidade delas que foi encontrada. Sobre elas, deveriam ser depositados todos os tipos de alimentos como oferendas, tal como se pode ver nas representações do templo nas tumbas dos oficiais (SPIESER, 2010). Expostas a céu aberto, o Aton poderia ter acesso direto às oferendas que lhe eram apresentadas.

Além disso, a disposição espacial das mesas de oferendas pela área do templo é significativa na interpretação de seu uso ritual. Enquanto as mesas feitas de tijolos de barro, localizadas fora do edifício principal do templo, deveriam ser dedicadas ao uso dos habitantes comuns da cidade, as mesas de oferendas no interior do “Templo Longo” eram utilizadas pelos sacerdotes e pelo faraó em culto oficial. Esta hipótese é corroborada pela existência de estruturas escavadas primeiramente em 1932 e, novamente, em fevereiro de: bacias de purificação, localizadas na entrada do “Templo Longo”. Provavelmente, continham água do Nilo para que os sacerdotes se purificassem, cumprindo com as exigências formais do ritual antes de adentrar o edifício principal do templo. Tudo isso, ainda, vai contra a tese que afirma ter sido Akhenaton um elitista e fanático estrategista interessado somente em seu próprio benefício, não tendo se

importado com as pessoas de sua cidade: Akhenaton abriu espaço para que os fiéis pudessem participar do culto ao Aton também no Grande Templo ao Aton, o centro religioso de Amarna.

Assim, mesmo que geralmente interpretada puramente como intervenção estatal, a Cidade Central também era expressão da diversidade da paisagem, onde os habitantes de Amarna também poderiam se engajar ritualmente no culto ao Aton.

O Cemitério das Tumbas do Sul

Em 1999, Sue D’Auria reforçava uma das grandes questões insolúveis que Amarna nos apresentava: o que teria acontecido com a população que habitava as casas da cidade? Teriam sido essas pessoas sepultadas em outra localidade, talvez em Tebas? (D’AURIA, 1999: 166). A descoberta, em 2003, de vários cemitérios em Amarna alterou o quadro que tínhamos até então de forma considerável.

As pessoas comuns de Amarna foram sepultadas na necrópole da cidade, incluídas na paisagem consagrada ao Aton e, ao mesmo tempo, que comportava e estimulava a diversidade. O maior desses cemitérios, localizado entre a tumba de Ay e a tumba inacabada 24A na região das tumbas do sul, posteriormente denominado Cemitério das Tumbas do Sul, foi escavado de 2006 a 2013. As escavações revelaram uma cultura material associada às pessoas comuns de Amarna que expressa muitos aspectos outrora desconhecidos pelos egiptólogos (KEMP et al., 2013).

O Cemitério das Tumbas do Sul ocupa a extensão de c. 650 metros de um *wadi*. É possível de se distinguir visivelmente os limites do cemitério, cujas covas outrora foram delimitadas com fragmentos calcário negro hoje dia visíveis. As pessoas foram enterradas neste cemitério em simples covas escavadas no solo arenoso delimitado por bancos de calcário. Essas covas possuíam o formato necessário para abrigar os corpos das pessoas, que eram colocados diretamente na areia do deserto, criando um ótimo contexto para a preservação dos ossos. Há um único exemplo de uma tumba com uma câmara funerária de tijolos de barro. Algumas pessoas foram sepultadas em caixões de fibra vegetal muitíssimo frágeis, a maioria dos quais foram destruídos por antigos ladrões em busca de tesouros. Alguns exemplos deste tipo de caixão foram encontrados intactos, havendo paralelos deste tipo de tratamento do corpo em sepultamentos no Ramesseum (JANOT, 2008). Há ainda exemplos de caixões decorados em madeira, cujos hieróglifos não formam frases com sentido (KEMP, 2012).

Adornos, contas, amuletos e estelas também fazem parte da cultura material sepultada com as pessoas comuns de Amarna. A partir desses objetos podemos inferir elementos das

crenças funerárias das camadas menos abastadas da população, pessoas estas que não são acessíveis através dos textos hieroglíficos, produzidos e consumidos pela ínfima elite letrada.

O Cemitério das Tumbas do Sul não nos trouxe somente os objetos produzidos pelas pessoas que viveram em Amarna, mas também as próprias pessoas. Seus ossos foram preservados, posicionados, em alguns casos, como na ocasião do sepultamento. Associados a amuletos, colares, e a outros corpos sepultados; com estilos de penteado diversos, lesões e outras patologias típicas que indicam que essas pessoas não possuíram uma vida tão boa, esses corpos são expressão da individualidade daqueles que viveram no Egito antigo, daqueles que experimentaram e construíram a paisagem de Amarna e que conferiram a ela seu elemento mais marcante: a diversidade da vida.

O Cemitério das Tumbas do Sul também nos permite entender melhor o período de Amarna. Através de comparações com outros cemitérios do Reino Novo, podemos colocar Amarna em contexto e entender melhor, através dos costumes e concepções funerárias da maioria da população, as mudanças e permanências na longa duração.²

Considerações finais: prolegômenos de um modelo teórico para a paisagem diversa de Amarna

Revisitar criticamente o urbanismo de Akhetaton e a arquitetura templária, elementos já há muito conhecidos pelos egiptólogos, nos possibilita encontrar indícios de uma nova interpretação do período de Amarna no Egito antigo, não mais enfatizando o caráter de uma “reforma” religiosa de cunho político, mas sim as pessoas que construíram e viveram a paisagem. Os novos dados disponíveis a partir das escavações no Cemitério das Tumbas do Sul corroboram essa perspectiva ainda mais, já que agora temos acesso às próprias pessoas. A integração dos dados da malha urbana, associados aos do cemitério, nos permite perceber cada vez mais a agência das pessoas na paisagem, congregando-se ritualmente na cidade e no cemitério, conformando uma paisagem bastante diversificada e interconectada em matéria de crenças e práticas. O desafio agora é revisitar os dados antigos e interpretar os novos dados à luz de um pensamento teórico para que assim possamos pintar uma nova paisagem de Amarna.

O objetivo deste ensaio foi expor o novo quadro que Amarna nos apresenta hoje em dia. O momento é propício para o surgimento de novos trabalhos sobre o assunto – novos olhares sobre velhos e novos dados. Nos Estados Unidos algumas dissertações de mestrado com foco bioarqueológico vêm aparecendo (p. ex. SCHAFFER, 2009; HODGIN, 2012), assim como na

²Projeto de mestrado em andamento desenvolvido por mim no Programa de Pós-graduação em Arqueologia do Museu Nacional, UFRJ.

Alemanha. A América Latina pode dar uma grande contribuição no sentido de perceber a diversidade social, as distinções sociais entre os diferentes grupos, a criatividade na adaptação de novas crenças a tradições antigas, num processo de emaranhamento que gera algo novo (HODDER, 2012).

Na paisagem de Amarna chocaram-se tradição e inovação e, desse processo, novas práticas e novas concepções surgiram, materializadas na malha urbana, no Grande Templo ao Aton, na economia da cidade e na necrópole. Nesse momento, a diversidade social e a individualidade floresceram, num processo dialético de interpretação individual da inovação e na manutenção das tradições, modificadas, no entanto. Como nos diz Leandro Konder, filósofo marxista brasileiro recentemente falecido, “a história é feita de sujeitos que sempre tomam iniciativas, sempre alteram as coisas e se transformam a si mesmos. Mesmo o que perdura, ao se perdurar, se modifica. Nada escapa (...) à mudança promovida pela intervenção ativa dos sujeitos (que somos nós). A história é um movimento incessante, que se realiza, afinal, num tempo incompleto, inacabado” (KONDER, 1999: 14).

Bibliografia

ALDRED, Cyril (1972), Akhenaten: pharaoh of Egypt, London, Abacus.

CARDOSO, Ciro Flamarion (2004a), O faraó Akhenaton e nossos contemporâneos (palestra disponível em <http://www.pucrs.br/ffch/historia/egiptomania/farao.pdf>, último acesso em 22/11/2014).

CARDOSO, Ciro Flamarion (2004b), Egiptomania na literatura, in Margaret Marchiori Bakos org., Egiptomania: o Egito no Brasil, São Paulo, Paris Editorial, p. 173-190.

D'AURIA, Sue (1999), Preparing for eternity, in Rita Freed et al. eds., Pharaohs of the Sun: Akhenaten, Nefertiti, Tutankhamun, London, Thames and Hudson, p. 162-175.

DABBS, Gretchen, Jerome C. Rose and Melissa Zabecki (2014), The Bioarchaeology of Akhetaten: unexpected results from a capital city, in Salima Ikram, Jessica Kaiser and Roxie Walker eds., Egyptian bioarchaeology, Leiden, Sidestone Press, p. 31-40.

DODSON, Aidan (2014), The coregency conundrum, KMT: a modern journal of ancient Egypt, 25, 2, p. 28-35.

GABOLDE, Marc (2005), Akhenaton: du mystère à la lumière, Paris, Gallimard.

HODGIN, Rebecca M. (2012), Trauma at Akhetaten (Tell el-Amarna): interpersonal violence or occupational hazard, MA Thesis, University of Arkansas.

HORNUNG, Erik (1999), Akhenaten and the religion of light, Ithaca, Cornell University Press.

- JANOT, Francis (2008), Une méthode d'ensevelissement inédite au Ramesseum, *Mnemonia*, XIX, p. 85-106.
- KEMP, Barry J. (1977), The city of el-Amarna as a source for the study of urban society in ancient Egypt, *World Archaeology*, 9, 2, p. 123-139.
- KEMP, Barry J. (1989; 2006), *Ancient Egypt: anatomy of a civilisation*, 1st and 2nd editions, London, Routledge.
- KEMP, Barry J. (2012), *The city of Akhenaten and Nefertiti: Amarna and its people*, Cairo, American University in Cairo.
- KEMP, Barry J. and Anna Stevens (2010), *Busy lives at Amarna: excavations in the Main City*, London, Egypt Exploration Society and Amarna Trust.
- KEMP, Barry J. et al. (2013), Life, death and beyond in Akhenaten's Egypt: excavating the South Tombs Cemetery at Amarna, *Antiquity*, 87, p. 64-78.
- KONDER, Leandro (1999), Por que aprender / ensinar História?, *Ensino de História – Revista do Laboratório de Ensino de História da UFF*, 3, 3, p. 11-15.
- LEMOS, Rennan de Souza (2014), A paisagem de Amarna e sua diversidade, in R. S. Lemos ed., *O Egito antigo – novas contribuições brasileiras*, Rio de Janeiro, Multifoco, p. 158-216.
- MONTSERRAT, Dominic (2000), *Akhenaten: history, fantasy and ancient Egypt*, London, Routledge.
- MOTTA, Márcia Maria Menendes (2012), História, memória e tempo presente, in Ciro Flamarion Cardoso e Ronaldo Vainfas orgs., *Novos domínios da História*, São Paulo, Elsevier, p. 21-36.
- PENDLEBURY, J. D. S. (1951), *The city of Akhenaten III*, 2 vols., London, Egypt Exploration Society.
- REEVES, Nicholas (2001), *Akhenaten: Egypt's false prophet*, London, Thames and Hudson.
- SCHAFFER, William C. (2009), *A biomechanical assessment of ancient Egyptian long bones from the Amarna South Tombs Cemetery*, MA Thesis, University of Arkansas.
- SPENCE, Kate (2013), Amarna: palaces, houses and outlying settlements, in Friederike Seyfried ed., *In the light of Amarna: 100 years of the Nefertiti discovery*, Berlin, Imhof Verlag, p. 71-78.
- SPIESER, Cathy (2010), *Offrandes et purification à l'époque amarnienne*, Thurnhout, Brepols, Association Égyptologique Reine Élisabeth.
- TRIGGER, Bruce (1981), Akhenaten and Durkheim, *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 81, p. 165-184.
- TRIGGER, Bruce, Barry J. Kemp, David O'Connor and Allan B. Lloyd (1983), *Ancient Egypt: a social history*, Cambridge, Cambridge University Press.

VALENTÍN, Francisco José Martín (2014), Proof of a long coregency between Amenhotep III and Amenhotep IV found in the chapel of vizier Amenhotep-Huy (Asasif Tomb 28), West Luxor, KMT: a modern journal of ancient Egypt, 25, 2, p. 17-27.

WENDRICH, Willeke (2010), Egyptian archaeology: from text to context, in Willeke Wendrich ed., Egyptian Archaeology, London, Blackwell, p. 1-14.

AS REPRESENTAÇÕES DA FAMÍLIA REAL AMARNIANA E A CONSOLIDAÇÃO DE UMA NOVA VISÃO DE MUNDO DURANTE O REINADO DE AKHENATON (1353-1335 A.C.)

Gisela Chapot
PPGH/UFF

Resumo: Pretendemos, nesta comunicação, demonstrar de que maneira as representações imagéticas da família real amarniana, nos contextos litúrgicos e de intimidade régia foram determinantes para construir e sustentar uma nova visão de mundo desmitologizada, introduzida pelo faraó Akhenaton durante a reforma de Amarna, no século XIV a.C.

Abstract: We intend, in this paper, demonstrate how the iconographic representations of the Amarnian royal family in contexts of liturgy and within the royal intimacy were crucial to build and to sustain a new world view demythologized, introduced by pharaoh Akhenaten during his reign, the so called Amarna age, in the fourteenth century BC.

Em um estudo acerca das concepções de mundo do antigo Egito, Jan Assmann notou que mesmo dentro da “unidade teopolítica indivisível” em que Estado e Religião repousavam no Egito faraônico havia tensão e esta pôde ser vislumbrada na formação de cosmovisões diversas, as quais possuíam dimensões religiosa, cósmica, política, social e antropológica próprias (ASSMANN, 1989: 56).

Segundo David O’Connor, a visão de mundo de uma sociedade pode ser definida como: “o modelo ou até mesmo a visão compartilhada por muitos, talvez a maioria de seus membros, a respeito de como o cosmos surgiu, seu funcionamento, e sobre o local e papéis desempenhados pela humanidade dentro do processo cósmico” (O’CONNOR, 1998: 128-129). O processo cósmico, por sua vez, é entendido pelo autor como as formas complexas as quais o cosmos era imaginado para funcionar a fim de continuar produtivo e estável.

Ao longo da décima oitava dinastia, a tensão entre “paradigmas conflitantes” tornou-se tão latente que Assmann os classificou em três categorias: uma “concepção clássica”, baseada em um cosmos aossado por forças caóticas cotidianamente, cujas raízes remetem ao Reino Antigo, e apesar de sofrer variações e sofisticações ao longo do tempo, manteve-se ancorada no rito associado à magia e ao mito, visão que Assmann designou como “teo-politologia da manutenção”. Esta cosmovisão tradicional dos antigos egípcios pode ser sintetizada em uma passagem conhecida na Egiptologia como “O faraó como um sacerdote solar”, um texto originado no Reino Médio que especifica as funções que deveria exercer o faraó enquanto um

sacerdote do deus solar Ra. Tal “tratado” apresenta uma divisão “oficial” dos cosmos, revelando um “universo moral” formado pelos deuses, pelos mortos absolvidos por Osíris, pela humanidade e pelo próprio faraó, que atuava em prol de Maat para manter o universo ordenado, rechaçando a transgressão, Isefet (ASSMANN, 1989: 63).

Durante o reinado de Akhenaton, no século XIV a.C., observamos o nascimento de uma “concepção amarniana”, fundamentada em uma “cosmologia positiva” que se voltava contra o “drama cósmico” da concepção tradicional e tornou-se emblemática por abrir mão de construções míticas, dispensar a magia, negar a morte e o mundo ctônico osiriano, assim como o caos, outrora tão ameaçador, algo que Assmann particularmente enfatiza em seu estudo. Em contrapartida, a cosmovisão altamente otimista no que tange à preservação universal, acentuava a luz emanada pelo disco solar como fonte única e imprescindível para sustentação da vida, gerada a partir de seu movimento diário que também criava o tempo. Como um deus de luz, o “Aton vivo” - cujo conceito pictórico era uma esfera dotada de raios terminados em mãos - não tomava a palavra, tampouco participava de narrativas míticas ou tinha qualquer elo com a humanidade. Sua relação direta era única e exclusivamente com seus representantes antropomórficos, aqueles que o representavam diante da humanidade: Akhenaton, Nefertíti e suas filhas.

Em seu estudo sobre as concepções de mundo egípcias, Assmann também considerou a chamada “piedade pessoal”, ou seja, a relação direta das pessoas com divindades específicas, sem passar pelo crivo do faraó ou dos templos, que não abordaremos nesta seção, mas foi o foco das atenções do egiptólogo alemão no mencionado artigo.

Como base nas documentações textual e imagética referentes ao período de Amarna (1353 -1335 a.C.), observamos que a nova cosmovisão de Akhenaton encontrou formas muito particulares de expressão, as quais classificamos como: “expressão religiosa”, proclamada através dos hinos e nomes didáticos do Aton e suas “expressões físicas”, por intermédio das representações artísticas da família real amarniana, tema desta comunicação, mas também notáveis na concepção arquitetônica da capital Akhetaton, dotada estruturas palaciais, templárias e funerárias imbuídas de forte simbolismo solar.

Durante a reforma de Amarna, o faraó Akhenaton iniciou uma série de modificações artísticas, sem, contudo, suprimir as regras canônicas vigentes, ou seja, padrão oficial para representações iconográficas egípcias foi mantido, embora suavizado em alguns contextos. Movimento, velocidade, profundidade, dramaticidade, emoção e imediatismo foram novos elementos incorporados às composições do período, que as tornaram facilmente reconhecíveis dentro do conjunto imagético que restou do antigo Egito.

As imagens revelam que as primeiras representações de Amenhotep IV exibem o faraó ainda em um padrão tradicional, muito semelhante ao de Tutmés IV e Amenhotep III, seus antecessores no trono do Egito. No entanto, tais exemplares são raríssimos. Logo após sua ascensão, o monarca adotou um novo e impactante estilo artístico em Tebas, que se estendeu ao longo dos primeiros anos de governo em Akhetaton, fase inicial que Vergnieux sugeriu denominar como “proto-amarniana” (VERGNIEUX e GONDRAN, 1997: 193).

Dimitri Laboury, por sua vez, prefere falar em uma “arte atonista”, pois acredita que as mudanças iconográficas do período foram baseadas em uma “nova ideologia real” que priorizava o culto ao Aton, que, para muitos estudiosos, tornou-se o único durante a reforma de Akhenaton (LABOURY, 2011: 1).

Preferimos, contudo, manter a tradicional designação “arte amarniana”, pois muito embora o Aton inegavelmente tenha dominado o conjunto imagético do período, ofuscando o restante do panteão, existe visivelmente um grupo que sempre o acompanha nas representações da era de Amarna: a família real, a grande protagonista da nova visão de mundo.

Sobre a iconografia divina, num primeiro momento, o deus amarniano foi concebido como um homem com cabeça de falcão, Ra-Harakhty, forma habitual de se representar o sol no Egito, abandonado ainda no começo do reinado em Tebas, em favor do disco solar, cujos únicos vestígios antropomórficos eram as mãos nas pontas dos raios solares, as quais afagavam e abençoavam a família real, bem como estruturas relacionadas ao casal, como o palácio, o trono e o leito (CARDOSO, 2011: 17).

A metamorfose brusca na iconografia do deus determinou a gravitação do Aton para o alto da cena nas representações do período, que lá permaneceu até o desfecho do episódio amarniano. Por isso mesmo, Robert Vergnieux fala de um “deslocamento teológico” nas cenas de culto, quando a liturgia tradicional, em torno de uma divindade antropomórfica ou teriomórfica, foi substituída por um deus de forma incomum no panteão egípcio, cuja consequência mais marcante, e, provavelmente intencional, era desviar os olhares para família de Akhenaton sob seus raios (VERGNIEUX e GONDRAN, 1997: 191).

Em nossa pesquisa atual observamos a recorrência de três grandes eixos temáticos envolvendo as representações do grupo composto pelo faraó Akhenaton, sua grande esposa real, a rainha Nefertíti, suas seis filhas; a primogênita Meritaton, Mekataton, Ankhsenpaton e as mais novas Neferneferuaton, Neferneferura e Setepenra, além da rainha-mãe, Tiy, em contextos específicos de banquetes régios.

Para montagem do repertório imagético, consideramos atividades realizadas em conjunto pela família de Akhenaton nos mais variados contextos, que nos levou a organizá-lo da seguinte

forma: “culto ao Aton”, “intimidade da família real” e “exibições públicas”, este subdividido em janela das aparições, “deslocamentos régios”, “recepção de tributos estrangeiros” e “aparições diversas”.

Tais cenas podem ser encontradas não apenas no ambiente templário, mas invadiram o universo funerário - tanto as tumbas da elite, em Tebas e Amarna, como a tumba real - bem como o âmbito doméstico. Para esta comunicação selecionamos dois exemplares relativos às temáticas culto ao Aton e intimidade da família real a fim de realizarmos análises mais apuradas das mesmas.

1-



Imagem 1. Culto a Aton.

In: FREED, Rita E, MARKOWITZ, Yvone J and D'AURIA, Sue H. eds. (1999), *Pharaohs of the Sun: Akhenaten, Nefertiti, Tutankhamen*, London, Thames and Hudson/Boston, Museum of Fine Arts, p. 226, peça 72.

Um decreto régio proclamado na estela de fronteira K, na capital, Akhetaton, afirma que o Aton é “aquele que construiu a si mesmo com suas próprias mãos, nenhum artesão o conhece”

(MURNANE, 1995: 76). Por isso mesmo, o disco solar era venerado no céu e suas representações eram feitas somente em duas dimensões.

Nas cenas rituais, Akhenaton e Nefertíti geralmente apresentam oferendas de flores, um traço do culto heliopolitano muito comum em Amarna, além de libações, alimentos, incenso, ou demonstram sua devoção com os braços erguidos em adoração ou, como em exemplares de Karnak e Heliópolis, prostrados diante do deus Aton, que, em retorno, estende os símbolos da vida, *ankh*, às narinas do casal real. Muitas vezes o Aton é retratado tocando vorazmente com suas múltiplas mãos o que era oferecido.

A imagem 1 apresenta o fragmento de uma balaustrada proveniente do lado direito de uma rampa do Grande Palácio, em Tell El Amarna. Akhenaton e Nefertíti fazem libações ao disco solar, enquanto sua filha mais velha, Meritaton, chacoalha um sistro sem qualquer alusão mítica atrás deles em uma composição diagonal típica das balaustradas.

A rainha veste um longo vestido plissado com abertura frontal que deixa os contornos de seu corpo visíveis. Akhenaton utiliza um saiote mais curto até o joelho e a coroa branca com uma faixa longa na parte de trás da cabeça. Meritaton, por sua vez, usa um vestido semelhante ao da rainha e uma traça lateral, típica das crianças da realeza.

A androginia visível deixa corpos e rostos bastante estilizados, quase caricaturais, marca registrada da arte amarniana em seus primeiros anos, em função de sua associação com primeiro nome didático do deus de Amarna “Ra-Harakhty, que se alegra no horizonte, em seu nome de Shu que está no Aton”, vigente até o ano oito de reinado e formulado antes das modificações artísticas serem implementadas (BAINES, 1998: 289).

A mescla de elementos masculinos e femininos, visível, sobretudo, no casal real, Akhenaton e Nefertíti, tinha intenções puramente teológicas: ambos foram identificados com Shu e Tefnut, divindades geradas pelo demiurgo Atum-Ra, deus solar crepuscular e antropomórfico, que criou o universo sem o auxílio de uma consorte e que possuía elementos masculinos e femininos em sua natureza (CARDOSO, 2012: 66). Após emergir do Nun, as águas caóticas que antecedem a criação, Atum “espirrou” e “cuspiu” Shu e Tefnut, respectivamente, deuses feitos de sua mesma substância e que refletem, portanto, sua androginia original.

O deus Aton, demiurgo criador, segundo a visão de mundo amarniana, desprovido de consorte, possuía, igualmente, elementos femininos e masculinos em sua natureza e, deste modo, tal androginia também se refletia naqueles que eram consubstanciais com ele, Akhenaton e Nefertíti, hipóstases solares, que formam com Aton uma “trindade teocrática” dentro da nova cosmovisão (ASSMANN, 2013: 82).

É possível observarmos a presença de *cartouches* nos braços e na região peitoral do faraó, comum também em algumas esculturas do período amarniano, que, para alguns egiptólogos, poderia ser o local onde os raios solares deveriam incidir, o que não é de todo impossível, considerando a importância da luminosidade para religião de Akhenaton, já que era através da luz que o Aton se manifestava. Todavia, acreditamos que a presença de tais elementos no corpo do faraó, recorrentes também na rainha, em outras composições, possa ser a forma de expressar e materializar a ideia de consubstancialidade, tão enfatizada nos hinos ao Aton, fontes textuais que proclamam ao mundo a concepção amarniana exaltando o casal real como seus representantes terrenos e divinos.

Notamos aqui a manutenção de uma das características da arte egípcia canônica: tamanhos diversos das figuras para indicar hierarquia, fosse esta social ou religiosa, além de uma notável opção por um traçado curvilíneo, trajes mais leves e transparentes, que evidenciam as formas volumosas e arredondadas dos corpos, elementos que também garantem certo movimento a cena (CARDOSO, 2001: 129).

A nova visão de mundo suprimiu o mito e a magia. O ritual, realizado em gigantescos pátios a céu aberto, abarrotado de mesas de oferendas, foi mantido, mas esvaziado de sua funcionalidade simbólica, já que o faraó não tinha mais o mesmo peso na preservação cósmica, como anteriormente. Por que, então, uma ênfase em cenas tradicionais de culto nas representações do período? Qual é o papel do faraó no que diz respeito ao funcionamento universal? O monarca ainda atuava como um “sacerdote solar”?

A ênfase nas representações cultuais talvez tenha sido a forma encontrada pelo faraó para legitimar a relação exclusiva que ele e sua família, personificações da ordem cósmica, desfrutavam junto ao Aton realçando assim a necessidade do culto em vida deste grupo divino, já que a imagem era uma forma bastante potente de expressão ideológica no antigo Egito. Todavia, as indagações acima não se esgotam nesta seção e merecem uma reflexão aprofundada ao longo de nossa pesquisa.



Imagem 2.

In: FREED, Rita E, MARKOWITZ, Yvone J and D'AURIA, Sue H. eds. (1999) Op.cit., p.220, peça 53.

Esta peça conhecida como Estela de Berlim, utilizada para veneração em capelas privadas presentes nas casas da elite de Tell El Amarna, é, certamente, um dos exemplares mais emblemáticos da reforma amarniana. O chamariz da cena é a intimidade da família, aqui representada por Akhenaton, Nefertíti, Meritaton, Mekataton e Ankhsepaton, retratados em relevo cavado em profundidade no estilo extremo característico dos anos iniciais do reinado. A presença de *cartouches* contendo o primeiro nome didático do Aton no topo da estela é um forte indício que a mesma foi produzida até o ano 8.

O grupo familiar, que esbanja afagos e carícias jamais vistos no âmbito da realeza em termos imagéticos, está informalmente sentado sob os raios do Aton no alto da cena em uma estrutura que já foi considerada pelos egiptólogos como sendo uma sala no palácio, um pequeno quarto de nascimento, para Arnold, e um quiosque a céu aberto, na visão de Aldred (FREED, 1999: 220).

Akhenaton utiliza a coroa *keperesh*, típica dos faraós da décima oitava dinastia, circundada por um *uraeus*, além de um saiote plissado, e ergue a primogênita, Meritaton, para dar um carinhoso beijo paternal. Em sua frente, Nefertíti traça sua coroa de topo plano, que alude à deusa Tefnut, repleta de cobras, sendo um delas, pendente em seu rosto, tocada pela filha mais nova, que repousa em seu ombro muito à vontade. Em seu colo a rainha segura a mão de Mekataton, que, tal como Meritaton, aponta na direção contrária. A rainha usa um vestido

comprido também plissado e transparente que revela suas formas arredondadas, uma preferência, como já assinalamos, dos “artistas” amarnianos.

Notemos que é possível distinguir entre pé esquerdo e direito, uma particularidade da arte do período, que também proporcionou um tratamento refinado às mãos de Akhenaton, Nefertíti e suas filhas, em como nesta composição (ALDRED: 1980: 176).

Ao contrário da imagem anterior de culto ao Aton, onde a desproporção entre os tamanhos do rei e da rainha é notável, aqui a disparidade diminuiu drasticamente tornando Akhenaton e Nefertíti praticamente equiparados, algo recorrente no grupo temático contendo cenas de intimidade da família real.

Um aspecto importante na imagem 2 diz respeito a uma construção circular do espaço, que torna a relação das figuras exibidas mais próxima e mais intimista. Davis provou a existência de uma organização concêntrica nas composições, cujo ponto focal é o gesto das filhas de Akhenaton (DAVIS, 1978: 388). Além disso, a forma como os corpos das crianças e do casal real estão sobrepostos nos dá uma sensação de profundidade, certa tridimensionalidade, pouco comum na arte egípcia.

Um ponto a ser destacado é que em Amarna, as crianças deixam de ser representadas como pequenos adultos, com um dos dedos na boca, e passam a ser retratadas em gestos típicos da infância (ALDRED, 1980: 174). Dorothea Arnold sugere que o ato de apontar seja, neste caso, apotropaico. Na arte egípcia tradicional, tal gesto mágico era realizado para evitar o mal. A autora usa o exemplo do nascimento de um bezerro, para proteger o recém nascido. Portanto, nesta estela, as crianças desempenham um papel de proteção da casa, do nascimento, como faziam Bes e Tauret (ARNOLD, 1996: 100-102).

O repertório imagético apresentado nesta comunicação corrobora a ideia de que, durante a reforma de Amarna, a supressão de elementos míticos da visão de mundo e do antigo panteão “constelativo” foi substituída por assuntos referentes à família do faraó Akhenaton, não apenas o que concernia o âmbito litúrgico, mas também sua intimidade, seus deslocamentos, suas aparições públicas, expostas *ad nauseam* nos relevos templários, nas tumbas de particulares, no exterior de edifícios públicos e nos altares domésticos de Akhetaton.

Akhenaton, Nefertíti e suas filhas materializavam a presença divina e, por isso, mesmo, suas aparições públicas tinham um quê hierofânico. Ao antropomorfizar o poder supremo, este grupo sagrado usurpava papéis antes delegados às mais diversas divindades do rico panteão egípcio, como Maat, Ísis, Osíris, Bes, Tauret e o próprio Amon-Ra, rechaçado veementemente da nova visão de mundo.

Em Amarna, as estátuas de culto da religião tradicional ganharam vida através da família real, e poderiam ser vistas e adoradas, diariamente, em atividades aparentemente corriqueiras sob os raios solares em Akhetaton, mas que se configuraram como o próprio ritual diário (VERGNIEUX e GONDRAN, 1997: 191). O conteúdo ideológico de tais cenas, portanto, é imperativo e não pode ser desprezado.

Em suma, o culto da família real, que atingiu vários níveis dentro do grupo, com destaque para o faraó e a rainha, foi elevado ao mais alto grau de veneração já visto no Egito, numa tentativa exacerbada e inovadora de restabelecer a intermediação régia no contato entre homens e deuses, onde é possível observar, inclusive, as crianças atuando como deidades do âmbito doméstico e simbolizando, nesta estela de Berlim, a diversificação da criação, tal como na enéada de Heliópolis. Durante a reforma amarniana, as hierarquias divinas do antigo panteão politeísta foram reproduzidas dentro da família real, onde Akhenaton e Nefertiti atuavam como “grandes deuses” dinásticos e suas filhas como “deuses menores” dominando assim todo o repertório imagético do período, determinante para sustentar uma nova visão de mundo na qual a família real era o centro do mundo.

Bibliografia

Documentação Imagética

ALDRED, Cyril (1973), Akhenaten and Nefertiti. A studio book. The Brooklyn Museum in association with the Viking Press, New York.

ARNOLD, Dorothea (1996), The Royal Woman of Amarna. Images of Beauty from Ancient Egypt, New York, The Metropolitan Museum of Art.

COONEY, John (1965), Amarna Reliefs from Hermopolis in American Collections, The Brooklyn Museum.

FREED, Rita E, MARKOWITZ, Yvone J and D'AURIA, Sue H. eds. (1999), Pharaohs of the Sun: Akhenaten, Nefertiti, Tutankhamen, London, Thames and Hudson/Boston, Museum of Fine Arts.

Obras Utilizadas

ALDRED, Cyril (1980), Egyptian Art, London, Thames and Hudson.

ARNOLD, Dorothea (1996), An Artistic Revolution: The Early Years of King Amenhotep IV/Akhenaten, in The Royal Woman of Amarna. Images of Beauty from Ancient Egypt, New York: The Metropolitan Museum of Art, p.17-40.

_____ (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.

_____ (2013), From Karnak to Amarna: An Artistic Breakthrough and its Consequences, in Friederike Seyfried ed., *In the Light of Amarna: 100 Years of the Nefertiti Discovery*, Imhof Verlag, Berlin, p.143-152.

ASSMANN, Jan (2013), A New State Theology – The Religion of Light, in Friederike Seyfried ed., *In the Light of Amarna: 100 Years of the Nefertiti Discovery*, Imhof Verlag, Berlin, p.79-83.

_____ (1989), State and Religion in the New Kingdom, in William Kelly Simpson org., *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, Yale University, Egyptological Studies 3.

_____ (2001), *The Search for God in Ancient Egypt*, Ithaca, Cornell University Press.

BAINES, John (2000), Egyptian deities in context: multiplicity, unity, and the problem of change, in Barbara Nevling Porter org., *One god or many: Concepts of divinity in the ancient world*. New York, Transactions on the Casco Bay Assyriological Institute.

_____ (1994), On the Status and Purpose of Ancient Egyptian Art, *Cambridge Archaeological Journal*, 4, 1994, p.67-94.

_____ (1998), The Dawn of the Amarna Age in David O'Connor e Eric Cline orgs., *Amenhotep III: Perspectives on His Reign*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.

BRANCAGLION, Antonio Jr (2013), Mito e Música no Egito Antigo, *Phoînix*, 19, 2013, p.17-26.

CARDOSO, Ciro (2001), De Amarna aos Ramsés, *Phoînix*, 7, 2001, p.115-141.

_____ (2012), Gênero e Androginia em Amarna (século XIV a.C.) in Margaret Bakos e Eliana Ávila Silveira orgs., *Vida, Cotidiano e Morte: estudos sobre o Oriente Antigo e a Idade Média*, Porto Alegre: Letra & Vida, 2012.

_____ (2011), Uma reflexão sobre a importância da transcendência e dos mitos para as religiões a partir do episódio da reforma de Amarna, no antigo Egito, *Plura*- 2,1, 2011, p.3-24.

DAVIS, Whitney (1978), Two Compositional Tendencies in Amarna Relief, *American Journal of Archaeology*, 82, 1978, p.387-394.

FREED, Rita (1999), Art in the Service of Religion and the State, in Rita Freed, Yvone Markowitz and Sue D'Auri eds., *Op.cit.*, p.110-129.

JORGENSEN, Morgens (2005), *Egyptian Art From the Amarna Period*, Ny Carlsberg Glyptotek.

LABOURY, Dimitri (2011), Amarna Art, in Kara Cooney and Wileke Wendric eds., *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles.

MONTSERRAT, Dominic, (2000), *Akhenaten: history, fantasy and Ancient Egypt*, London-New York, Routledge.

O'CONNOR, David (1988), *The City and the World: Worldview and Built Forms in the Reign of Amenhotep III*, in David O'Connor e Eric Cline orgs., p.125-172.

ROBINS, Gay (1986), *Egyptian painting and relief*, Aylesbury, Shire Egyptology.

VERGNIEUX, Robert e GONDRAN, Michel (1997), *Aménophis IV et les pierres du soleil: Akhénaton retrouvé*, Paris, Arthaud.

Parte 3

Economia e sociedade no Egito faraônico

HIERARQUIA E MOBILIDADE SOCIAL NO ANTIGO EGITO DO REINO NOVO

Nely Feitoza Arrais

UNILASALLE-RJ

Resumo: A presente contribuição pretende demonstrar a estrutura sócio-hierárquica do Egito Antigo a partir da análise da biografia de Ahmés, filho de Ibaná, importante personagem da história política dos primeiros faraós da XVIIIa dinastia que abre o Reino Novo cuja biografia nos permite analisar em especial a problemática sobre a mobilidade social no Egito faraônico.

Abstract: This brief paper aims to demonstrate the social hierarchy of ancient Egypt by means of the biography of Ahmes, son of Ibaná, which was an important name in the politic of the first pharaohs of the XVIII dynasty of the New Kingdom. His biography allows us to analyze specially the problem of the mobility in the pharaonic Egypt.

Dentro da tradição literária, as biografias são os mais antigos documentos da literatura egípcia. São chamadas de autobiografias em muitas análises por autores modernos, pois é o próprio morto que se apresenta em seus textos. No entanto, as biografias eram tradicionalmente feitas pelos descendentes de seus proprietários como uma das virtudes morais dos filhos que deveriam manter o culto aos seus antepassados o que incluía os funerais e se prolongava com culto funerário (SCHULZ, 1997: 471- 489). Isso não exclui o fato de que o morto, provavelmente, ainda em vida já conversara com os seus sobre os textos e sua própria tumba. Esta última era uma das principais preocupações enquanto vivo. A tumba de Ahmés, o filho de Ibaná contém um exemplo claro sobre esta condição de ter sido feita por um descendente. No caso, a figura de seu neto Pahery é retratada no túmulo como o responsável pelas inscrições funerárias. Pahery, ele próprio proprietário de uma tumba ao lado da de seu avô, se faz representar diante dele e da esposa de Ahmés, Ipu.

Uma das características mais importantes das inscrições tumulares egípcias era a preocupação com a representação das principais atividades cotidianas da sociedade egípcia. O objetivo desta era demonstrar de forma mais completa possível o estatuto social do seu proprietário visto que o além, na concepção egípcia, tinha como referência a vida terrena (CARDOSO, 1999: 133) Assim, a riqueza informativa das tumbas ultrapassa o domínio individual tornando-se um documento valioso para o conhecimento da sociedade de seu tempo.

Cabe lembrar aqui o universo ideológico da elaboração de uma biografia na sociedade egípcia faraônica, iniciando pela análise do que podemos conhecer sobre a concepção de mundo particular à esta sociedade.

Para os antigos egípcios os elementos do Universo eram consubstanciais. Isso significa uma ausência de distinção entre o natural, o sobrenatural e o social. O homem, as organizações sociais - como a monarquia divina - a fauna e o meio-ambiente, tudo fazia parte de um todo como em uma concepção holística ou monista do universo.

A biografia aqui escolhida, a de Ahmés, o filho de Ibana, data do início do Reino Novo, fase de profunda reestruturação ideológica, uma vez que se encontra no limiar de um período de centralização crescente do poder nativo que havia sido profundamente abalado pela dominação estrangeira no Segundo Período Intermediário. Ideologicamente, a classe dominante egípcia recuperou historicamente esta fase como um período negativo e impôs esta marca na sociedade resultando em uma memória coletiva de abominação contra a dominação estrangeira apesar da grande ‘egipcianização’ dos próprios *invasores hicsos* em sua permanência em solo egípcio durante mais de um século (SHAW, 2000).

A biografia de Ahmés, filho de Ibana, é utilizada de há muito pelos egiptólogos que trabalham com o tema militar. O título de Almirante tornou-se conhecido pela tradução de Kurt Sethe e Georg Steindorff que reproduziram o texto da biografia na clássica coleção *Urkunden des ägyptischen Altertums* (SETHE, 1927) uma seleção de peso com as mais variadas inscrições e textos de cunho histórico-biográficos e religiosos que tinha por objetivo divulgar e ampliar a área de estudos do antigo Egito, facilitando o acesso a essas fontes.

Ahmés serviu como chefe dos marinheiros sob três faraós: Ahmés I, fundador da XVIIIa dinastia, a primeira do Reino Novo; Amenhotep I e Tutmés I, englobando aproximadamente os anos de 1580-1520. Os relatos das batalhas são, em conjunto com a biografia de Ahmés Pen-Nekhet, as únicas descrições pormenorizadas da expulsão dos hicsos do Vale do Nilo e da retomada do poder nativo nas mãos de um faraó. A estela de Kamés, outro documento importante para o conhecimento da luta contra os hicsos, retrata apenas o início da revolta.

Pelo relato de Ahmés, filho de Ibana, à tomada de Avaris sucedeu-se a perseguição aos hicsos até Sharuhen (cidade situada ao sul de Canaã). Após seis anos de cerco a cidade caiu em poder dos egípcios que tomam o controle da região. Ahmés retorna ao Egito e precisa pacificar a região da Núbia, ao sul do vale, que havia se tornado independente durante o domínio estrangeiro. Revoltas internas também parecem ainda sacudir o Egito. Ahmés nomeia dois líderes, Aata e Tetian que teriam sido derrotados. Não se pode precisar a origem destes líderes, se nativos ou estrangeiros. Sob Amenhotep I, Ahmés e as tropas retornam à Núbia e mais uma vez

sob Tutmés I, o que parece indicar uma tensão constante na região. É sob este faraó que Ahmés é nomeado “Chefe dos Marinheiros”. A expedição à Síria de Tutmés I é a última relatada por Ahmés. Nesta expedição as tropas egípcias atingiram a cidade de Naharina, na região da Mesopotâmia.

A inscrição original encontra-se ainda nas paredes de seu túmulo em El-Kab (EK 5), onde pode ser vista atualmente, embora apresente muitas lacunas no texto resultantes da deterioração desde sua descoberta. Segue abaixo o texto traduzido.

Tradução da Biografia de Ahmés³

O chefe (superior) dos marinheiros, Ahmés, filho de Ibana, justo de voz, diz: “Eu falo a vós, a todos os homens. Descreverei as honras que recebi; eu que fui recompensado sete vezes com ouro diante do país inteiro e fui também munido de servidores e servidoras. Dotaram-me também de numerosas terras. É por suas ações que o nome de um homem é reconhecido e não será jamais esquecido neste país.

Ele continua: “Cresci na cidade de El-Kab. Meu pai era soldado do rei do Alto e do Baixo Egito Sequenré, justo de voz, e chamava-se Baba, filho de Rainet. Tornei-me marinheiro em seu lugar no barco “Touro combatente” no tempo do Senhor das duas terras Neb-Phty-Ra, justo de voz. Eu era ainda muito jovem: não tinha mulher e dormia ainda na rede de dormir das crianças.

Depois de construir um lar, fui convocado para o barco “Setentrional”, devido a minha coragem. Eu acompanhei o soberano sobre a terra firme, seguindo suas saídas sobre o seu carro. A cidade de Avaris foi sitiada. Provei meu valor diante de Sua majestade. Depois fui designado para o navio “Aquele que brilha em Mênfis”. Combatemos então no canal Padjedku de Avaris. Tomei meu butim e uma mão, o fato foi relatado ao arauto real e fui agraciado com o ouro da coragem.

Depois recomeçamos a luta neste mesmo local e tomei novamente meu butim e trouxe outra mão e fui agraciado mais uma vez com o ouro da coragem. Combatemos depois no Egito, ao sul desta cidade. De lá trouxe um prisioneiro, um homem: eu entrei na água, vejam, eu o trouxe como uma captura feita a caminho da cidade. Eu atravessei a água carregando-o e este fato foi contado ao arauto real. Então fui recompensado mais uma vez com ouro.

Depois Avaris foi tomada; trouxe prisioneiros: um homem e três mulheres perfazendo um total de quatro cabeças. Sua majestade mos deu como escravos.

³Tradução realizada pela autora (ARRAIS, 2011).

Em seguida Sharuhen foi sitiada durante 6 anos. Sua Majestade a tomou. Então eu trouxe de lá duas mulheres e uma mão e, novamente o ouro me foi ofertado e os prisioneiros me foram dados como escravos.

Após massacrar os asiáticos, Sua majestade subiu o rio em direção à Khent-em-nefer para destruir os núbios. Foi um grande massacre. Eu trouxe de lá meu butim: dois homens vivos e três mãos. Fui novamente recompensado com ouro e as duas mulheres me foram entregues. Sua majestade desceu então o rio em direção ao norte, o coração feliz, forte e poderoso, pois havia conquistado os países do sul e do norte.

Então Aata dirigiu-se para o sul (do Egito); seu destino desde então estava perto de seu fim. Os deuses do Alto Egito o bateram???. Sua majestade o encontrou em Tent-taa-mu e o trouxe prisioneiro e todo o seu povo foi tomado como butim. Eu trouxe dois soldados, prisioneiros, oriundos do barco de Aata. Foi-me dado cinco cabeças e muitas extensões de terra – cinco arouras – em uma cidade. O mesmo foi feito com todos os marinheiros.

Veio então um inimigo vil de nome Teti-an. Ele reuniu consigo homens maus de coração. Sua majestade o matou e suas tropas ficaram como se nunca houvessem existido. Foi-me dado três cabeças e campos – cinco arouras em minha cidade.

Eu conduzi por barco o rei do Alto e do Baixo Egito Djoserkara quando este retornou ao país de Kush para ampliar as fronteiras do Egito. Sua Majestade atingiu este núbio vil no meio de seu próprio exército e ele foi conduzido acorrentado. Do seu exército nada sobrou. Os que fugiam eram derrubados para os lados como se não existissem.- Eu estava a frente de nosso exército e lutei bravamente. Sua Majestade presenciou minha bravura. Eu trouxe duas mãos e as entreguei a Sua Majestade.- Depois buscamos o povo e o gado do inimigo vencido. Trouxe um prisioneiro o qual ofereci à Sua Majestade. Em dois dias conduzi o rei de volta ao Egito partindo da cisterna superior. Fui recompensado com ouro e trouxe duas escravas como butim além daquele oferecido à Sua Majestade. Fui nomeado “Guerreiro do Rei” (*ḫꜣwtꜣ n ḥꜣꜣ*).

Eu conduzi por barco o rei do Alto e do Baixo Egito, Aakheperkare quando ele subiu o rio em direção a Khent-khen-nefer para reprimir uma insurreição nas montanhas e afastar uma invasão das terras desérticas. Eu demonstrei bravura em presença do rei sobre águas difíceis quando o barco enfrentou uma passagem perigosa nas cataratas. Por isto fui nomeado Chefe dos Marinheiros. **[passagem mutilada]** Então Sua Majestade enfureceu-se como uma pantera. Ele atirou sua primeira flecha que ficou encravada no peito deste vil inimigo. **[passagem mutilada]**... sem forças perante seu Uraeus inflamado. Em um instante houve um massacre e conduzimos todos os seus habitantes prisioneiros. Sua Majestade desceu então em direção ao

norte tendo o controle sobre todos os países estrangeiros enquanto que um núbio vil estava pendurado de ponta cabeça na proa do navio real. Desembarcamos em Karnak.

Após estes acontecimentos partimos para o para alegrar [lit.= lavar] o seu coração [o de sua Majestade] em terras estrangeiras. Sua Majestade atingiu Naharina e encontrou o inimigo recrutando tropas. Ele fez um grande massacre no meio deles e não pudemos contar o número de prisioneiros que ele trouxe de suas vitórias. Eu estava a frente do exército e sua Majestade pode constatar minha bravura. Eu trouxe um carro de guerra com seus cavalos e prisioneiros e os ofereci ao rei. Novamente fui recompensado com ouro.

Quando envelheci e atingi a idade propecta mantive minhas honrarias e poderei descansar na tumba que eu mesmo fiz.

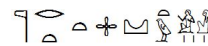
Existe uma parte do texto final muito danificado e ainda uma lista dos escravos da propriedade de Ahmés ... em Behy. De novo, o rei do alto e do Baixo Egito me recompensou ... 60 aruras em Hadyaa. No total, ... aruras.

Hierarquia e Mobilidade Social no Egito antigo

“Se estiveres em uma antecâmara, levanta e senta como convém à tua posição (social), como a ti foi indicado desde o primeiro dia.”⁴

(...) “Curva as costas ao teu superior, a teu supervisor no palácio, (e assim) tua casa se preservará em prosperidade e tua recompensa virá como deve. Desventurado é aquele que se opõe ao seu superior, (pois) se vive tanto mais quando se é dócil, e não faz mal em estender o braço (em gratidão).

Ensinamentos de Ptah-hotep (ARAÚJO, 2000: 250)

Nas máximas do sábio egípcio Ptah-hotep (provavelmente V^a dinastia, sob o reinado de Djed-Ká-Rá, cerca de 2410-2380⁵), utilizadas por toda a história egípcia como modelo de literatura sapiencial, podemos apreender uma visão da hierarquia social egípcia, bem como sua legitimação : a base da diferenciação social reside no lugar dado a cada um desde o início dos tempos. Os Homens constituem-se como grei ou, literalmente, “o gado do deus”, em hieróglifos  *wndwt-netrt* (*Unedjut-netjeret*) que fez o céu e a terra e tudo o que existe para benefício deles. Assim como a organização da natureza é de origem divina, também o é a organização social e, antes de tudo, a instituição monárquica, como podemos apreender dos Ensinamentos para o rei Meri-Ká-Rá: “Ele [o deus] fez para eles [os homens] governantes (ainda) no ovo, guias para erguer as costas do fraco” (ARAÚJO, 2000: 291).

⁴ primeiro dia = alusão à criação (nota do tradutor)



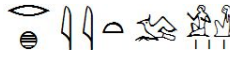
⁵ Todas as datas utilizadas no presente artigo são anteriores à Cristo, salvo indicação em contrário

A ideologia monárquica que apresenta a Monarquia como sagrada em seu mais alto grau, ou seja, uma Teofania, esteve presente desde o início da organização do Estado faraônico e tornou-se o eixo norteador da configuração hierárquica da sociedade. Esta não apresenta uma auto-denominação precisa dos grupos e da divisão social que possa ser definidora da hierarquia social egípcia. Heródoto identificou em sua obra uma classificação geral quando de sua estada no Egito (séc.V) e que muitas vezes é citada como parâmetro de definição. Como este autor pretendia descrever a sociedade e seus grupos, ele apresentou a seguinte divisão:

Os egípcios estão divididos em sete classes distintas, cujos nomes são: sacerdotes, guerreiros, vaqueiros, porqueiros, negociantes, intérpretes e barqueiros. São essas as classes egípcias, e seus nomes provêm de suas atividades específicas (HERÓDOTO, 1988:164).

Tal divisão poderia ter lógica na cabeça de um grego, mas, não correspondia à visão egípcia de sua sociedade. De uma forma geral, os egípcios falavam de seus quadros sociais sem fazer uma particularização por profissão. Estas denominações podem ser encontradas nos grandes textos religiosos que nos permitem algumas indicações sobre o tema.

No final do Reino Antigo, as paredes das pirâmides foram preenchidas com uma série de textos rituais e mágicos os quais constituem os chamados *Textos das Pirâmides*. Os textos compõem o mais antigo corpo de escritos religiosos do antigo Egito, sendo, também, os mais antigos textos representativos de sua literatura. Foram encontrados nas pirâmides de dez reis e rainhas na necrópole de Mênfis, capital do Egito no Reino Antigo. O texto mais completo e conhecido é datado da 6ª dinastia do reinado de Unas (2375-2345 a.C.), em cuja pirâmide foram encontradas as inscrições que certamente remetem-se a uma tradição anterior mas da qual não temos ainda nenhum registro mais antigo. Nestes escritos primordiais pode-se entrever uma

distinção básica da população egípcia em três categorias :  *pt* (pat) = nobres, e  *hnmmt* (henemet) = povo de Heliópolis ou “povo solar” (Sonnenvolk)  *rhyt* (rehyt) = povo, subordinados, que podem ser interpretados respectivamente como nobreza, nobreza menor e as pessoas comuns ou plebe. Na literatura posterior estes termos parecem ser usados para designar a humanidade em geral, e ainda nos *Textos dos Sarcófagos* e no *Livro dos Mortos*, compilação religiosa do Reino Novo, é possível identificar esta mesma auto-representação dos egípcios quanto a constituição de sua sociedade. Essas denominações gerais não excluíam as específicas referentes às profissões, mas eram utilizados de uma forma mais abrangente ao referir-se à sociedade como um todo. Do ponto de

vista econômico, o Estado egípcio era composto por duas classes bem distintas cuja hierarquia era definida pela tributação e apropriação dos excedentes, ou seja, uma classe dominante que compreendia o pólo estatal, nobreza, sacerdotes e grupos afins; e outra subordinada, correspondente à grande maioria da população camponesa, i.e., cerca de 95% da sociedade. Isto não nos permite reduzir a divisão social à estas classes sem levar em consideração a extrema complexidade de sua organização social.

As profissões, em regra, eram hereditárias, principalmente pelo fato de não haver escolas no sentido estrito da palavra. Gardiner indica que o ensino de uma profissão passava pela formação equivalente ao de um ‘aprendiz’ e de um ‘mestre’ o que tendia a uma manutenção dos mesmos grupos nos diversos ramos profissionais (GARDINER, 1938: 157-179). A cristalização dos ‘loci’ sociais tende a ser portanto a norma para esta sociedade. Uma das poucas brechas nesta regra era conseguida pela carreira de escriba. Por toda a história egípcia a profissão de escriba sempre foi vista como uma das únicas a oferecer certa possibilidade de ascensão social uma vez que poderia ser seguida por um jovem desde a tenra infância se os pais o inscrevessem nos locais de formação, as ‘casas da vida’. Mesmo aqui, é necessário ater-se a regra de que a grande maioria da população egípcia era analfabeta, portanto, essa mobilidade atribuída à profissão de escriba não implica em um espaço aberto a todos. O serviço ‘público’ e seus dependentes, ou seja, os cargos diretamente ou indiretamente ligados ao setor administrativo do Estado egípcio distinguia alguns poucos da grande massa de trabalhadores, em sua maioria camponeses, que constituíam a base da sociedade egípcia.

O mais alto cargo da hierarquia egípcia é o faraó. Os membros imediatos de sua família consistiam no nível mais alto da hierarquia depois dele. Seguem-se os membros das famílias reais, ou nobreza e famílias importantes. Os funcionários destacados por suas habilidades podiam atingir favores reais que o colocavam no círculo restrito da corte. Uma vez conseguido o acesso, seguindo a prática egípcia, o cargo e a posição passavam para seus filhos. Isto fortalecia a prática de mobilidade horizontal que propicia a concentração dos privilégios em um grupo mínimo em relação ao resto da sociedade.

Trigger identifica em seu estudo comparativo entre as sociedades por ele denominadas primevas (TRIGGER, 1995), o que ele chama de especialistas dependentes os quais constituiriam, *grasso modo*, a classe média.

Abaixo destes viria o grupo dos militares. Não seriam especialistas dependentes pois, “trabalhavam com as mãos”, mas faziam parte da manutenção da ordem e da integridade do território. No Egito a partir do Reino Novo quando se caracteriza como profissão permanente também passa a ser uma das pouquíssimas formas de ascensão social na sociedade egípcia.

O objetivo central, portanto, é identificar o elemento militar como membro ativo da sociedade, cujas ações surtem um efeito de reconhecimento social e que, por isso, legitimam e justificam os valores a ele relacionados. A função militar era exercida na sociedade egípcia desde o pré-dinástico (SPENCER, 1992) e podemos identificar guerreiros em várias representações pictóricas nas diversas fases da história egípcia sem, no entanto, visualizarmos uma estrutura social configurada como militar o que nos leva necessariamente a análise do elemento social que incorpora a função guerreira em seu aspecto “militar”, a figura do soldado. A função guerreira não traz consigo a noção de militar como uma classe funcional específica. O antigo Egito era uma sociedade fortemente hierarquizada constituída basicamente por duas classes distintas: uma minoria da população concentrada na classe dominante, em torno da figura do faraó, e uma grande massa da população constituindo a classe dominada. Nesta sociedade o controle da violência está concentrado e confunde-se com a classe dominante. Em nossa interpretação, o exercício da força armada é um aspecto de uma posição social hegemônica e não um atributo de uma dada classe funcional, logo, nossa hipótese inicial é de que não há uma classe militar específica no Egito antigo.

Por isso a importância de identificar e demonstrar a estrutura militar que só pode ser compreendida como uma das instituições sociais incorporadas a uma sociedade referida a um sistema político-econômico historicamente determinado: o Egito do Reino Novo (SPALINGER, 2005). A partir da estrutura podemos compreender a função militar exercida por alguns de seus membros e identificar, então, o modelo desta função definido pela sociedade e expresso na forma de biografia. A hipótese de nossa análise é a de que é na estrutura do texto que está a base para sua classificação, do qual se extrai a moldura ideológica por trás do discurso objetivo da biografia, e a partir do qual podemos classificar o integrante do grupo como militar.

Análise da biografia de Ahmés, filho de Ibaná

Ahmés o filho de Ibaná, se apresenta no início de sua biografia como portador do título de ‘Superior dos marinheiros’ (*hri hnyḏ*). Como é o único título que aparece no discurso introdutório de identificação pessoal, presume-se ser este o título mais alto por ele conseguido em vida. Comumente encontramos a tradução de Almirante. No entanto, nossa opção em traduzi-lo como Superior dos Marinheiros parte da interpretação de que o texto não nos deixa entrever em nenhum momento a participação de Ahmés em círculos de decisão estratégica. Seu reconhecimento se dá por suas habilidades específicas, no caso a excelência na navegação que o fez preservar o barco do faraó. As menções dizem respeito a coordenação de

navio e talvez de uma esquadra o que o faria um oficial de nível superior como o título de Capitão-de-esquadra. O título de Almirante seria o cargo máximo correspondente a organização não de um barco mas, de toda a estratégia de ataque, cargos que se concentravam nos títulos de comandantes gerais do exército visto que a marinha era parte subordinada deste e estes cargos eram ocupados por integrantes da nobreza a qual Ahmés parece ter se integrado, mas não no limitado círculo direto do faraó.

A origem social de Ahmés fica explicitada logo no início quando se identifica como filho do soldado Baba do qual herdou a profissão. Isto o torna membro da comunidade, pois, apresenta um costume reconhecido por esta. O interessante é notar a nítida oposição de valoração entre o início de sua carreira e o final, apresentado antes disso. Vejamos uma análise mais detalhada do texto:

Elemento Axiológico central

“É *por suas ações* que o nome de um bravo é reconhecido e não será jamais esquecido neste país.” (l.4-5)

As ações de bravura e coragem é que forneceram os elementos de reconhecimento social. Por elas, Ahmés indica seus prêmios:

- ✓ recebi honras...
- ✓ fui recompensado com ouro
- ✓ fui munido de escravos
- ✓ deram-me numerosas terras

Quando da apresentação de sua origem os elementos axiológicos se não podem ser classificados como negativos, demonstram-se nulos pela falta de atividade pessoal. As frases que identificam esta condição são:

- ✓ meu pai era soldado ...tornei-me marinheiro em seu lugar
- ✓ eu era jovem
- ✓ não tinha mulher

Como não há uma ação específica de Ahmés neste momento, não há significação social maior. É somente a partir dos atos pessoais que são conduzidos pelo elemento axiológico inicial de atos de coragem (ações de um bravo) que a carga positiva volta ao texto. Há um indício interessante de passagem entre a infância e a adultez. Parece que Ahmés só passa a ser reconhecido como socialmente significativo após o seu casamento (...*Depois de construir um lar...*).

Entre o terceiro e o quarto parágrafo o conceito central é o de *coragem*.

“Devido à minha coragem”:

- ✓ eu acompanhei o soberano...
- ✓ provei meu valor...
- ✓ fui designado...
- ✓ tomei meu butim e uma mão...
- ✓ fui agraciado...
- ✓ eu o trouxe carregando-o...
- ✓ fui recompensado...

Estes parágrafos apresentam o crescente reconhecimento das qualidades guerreiras de Ahmés. O relato de sua luta no canal e a tomada do prisioneiro, o qual é submetido e carregado por ele, se destaca perante as lutas anteriores.

De lá trouxe um prisioneiro, um homem: eu entrei na água,
vejam, eu o trouxe como uma captura feita a caminho da
cidade. Eu atravessei a água carregando-o ...

Poderíamos ver aí o momento que deve ter marcado Ahmés perante os seus companheiros, destacando-o perante os oficiais. Até aqui todos os reconhecimentos e recompensas foram intermediados pela figura do arauto real.

o fato foi relatado ao arauto real e fui agraciado com o
ouro da coragem.

Apesar da referência à presença do soberano, a narrativa deixa claro que seus feitos não foram presenciados por ele, mas antes, foram levados ao conhecimento do arauto real que o recompensou por tal nas duas menções do ouro da coragem.

Até aqui a estrutura temática se concentra na figura do soldado Ahmés, filho de Ibana. Entre o 5º e o 9º parágrafos, que descrevem as batalhas principais do faraó Ahmés I na luta de libertação contra os hicsos (Avaris, Sharuhén, Núbia, luta contra Aata, luta contra Teti-an) o tema central passa a ser a figura do faraó. As ações do soldado Ahmés tornam-se secundárias na narrativa e são apresentadas como consequência das ações do faraó.

- ✓ Depois Avaris foi tomada...
- ✓ Sharuhén...Sua Majestade a tomou...
- ✓ Após massacrar os asiáticos, Sua Majestade

- ✓ subiu o rio para destruir os núbios...
- ✓ Sua Majestade desceu então o rio...o coração feliz, forte e poderoso, pois havia conquistado os países do norte e do sul...
- ✓ (Aata) Sua Majestade...o trouxe
- ✓ Depois Avaris foi tomada...
- ✓ Sharuhen...Sua Majestade a tomou...
- ✓ Após massacrar os asiáticos, Sua Majestade subiu o rio para destruir...
- ✓ Sua Majestade desceu então o rio...o coração
- ✓ feliz, forte e poderoso, pois havia conquistado os países do norte e do sul...
- ✓ (Aata) Sua Majestade...o trouxe

Então eu trouxe / me foi ofertado...

Esta parte do texto parece confirmar a hipótese de Spalinger (SPALINGER, 1982: 129-131) que afirma que muitos textos privados, como a biografia de Ahmés filho de Ibana, podem ter tirado seus elementos centrais dos chamados *diários de guerra* típicos dos faraós do Reino Novo. Isto talvez explique o deslocamento do eixo temático da figura do soldado Ahmés para o faraó. No entanto, este deslocamento temático acontece simultaneamente a uma mudança de *status* do próprio soldado Ahmés.

Enquanto na primeira parte do texto, que corresponde ao início de sua carreira, ele toma o seu butim e entrega os prisioneiros aos seus superiores a partir deste trecho do relato (parágrafos 5 a 7) Ahmés passa a manter consigo os prisioneiros:

...trouxe prisioneiros: um homem e três mulheres perfazendo um total de quatro cabeças. Sua majestade **mos deu como escravos**.

... eu trouxe de lá duas mulheres e uma mão e, novamente o ouro me foi ofertado e os prisioneiros **me foram dados como escravos**.

...Eu trouxe de lá meu butim: dois homens vivos e três mãos. Fui novamente recompensado com ouro e duas mulheres **me foram entregues**.

No último caso ele capturou dois homens e recebeu duas mulheres, mas a equivalência numérica ainda corresponde. Outro elemento relevante em relação aos parágrafos anteriores é a ausência da figura do arauto real como intermediador entre os superiores e Ahmés. Isto pode denotar uma mudança de círculo hierárquico e maior proximidade dele com a esfera real.

O episódio das rebeliões internas protagonizadas pelos líderes mencionados (Aata e Teti-an) apresenta novos elementos importantes:

...Eu trouxe dois soldados, prisioneiros, oriundos do barco de Aata. Foi-me dado cinco cabeças e muitas extensões de terra – cinco arouras – em minha cidade. O mesmo foi feito com todos os marinheiros.

Veio então um inimigo vil de nome Teti-an. Ele reuniu consigo homens maus de coração. Sua majestade o matou e suas tropas ficaram como se nunca houvessem existido. Foi-me dado três cabeças e campos – cinco arouras em minha cidade.

Ahmés é recompensado com terras, forma de pagamento comum para militares do Reino Novo como a frase *O mesmo foi feito com todos os marinheiros* nos deixa perceber. Mas, na segunda vez o prêmio parece ter se dirigido especialmente a ele, ou pelo menos a um número menor de pessoas. Além da recompensa em terras o diferencial de Ahmés nestes trechos é o de receber cativos acima do número de apreensões por ele efetuadas ou mesmo, como no episódio de Teti-an, sem mencionar tê-las feito.

A ascensão de Ahmés pode ser confirmada pelo próximo trecho de sua narrativa. Nos parágrafos 10 e 11, suas ações de coragem voltam a ser cantadas, mas agora a presença real é muito mais próxima de tal forma que a estrutura temática está dividida entre as ações de Ahmés e as do faraó apresentadas de forma paralela:

- ✓ Eu conduzi por barco o rei... [quando] ...este retornou ao país de Kush
- ✓ Eu estava a frente de nosso exército..[quando]...Sua Majestade atingiu esse núbio vil
- ✓ lutei bravamente... [quando] ...Sua Majestade presenciou
- ✓ conduzi o rei de volta...

A proximidade do círculo real é mais patente na ação de oferecimento do butim por parte de Ahmés ao soberano Amenhotep I, ao invés, de mantê-los como anteriormente:

- ✓ Eu trouxe duas mãos ... [e] ... OFERECEI À SUA MAJESTADE
- ✓ Depois buscamos o povo e o gado do inimigo vencido... [e] ... OFERECEI À SUA MAJESTADE
- ✓ Trouxe um prisioneiro... [e] ... OFERECEI À SUA MAJESTADE

Além de seu butim, Ahmés é apresentado com ouro e recebe o seu primeiro título de destaque: “Guerreiro do Rei”. Logo em seguida, sob o faraó Tutmés I, Ahmés recebe seu segundo título após demonstrar perícia na condução do barco real.

Eu demonstrei bravura em presença do rei sobre águas difíceis quando o barco enfrentou uma passagem perigosa nas cataratas. **Por isto fui nomeado Almirante.**

O trecho danificado não nos permite identificar o palco preciso das ações mas situa-se na região da Núbia. Nos trechos onde a tradução se faz possível o elemento central é a figura e a ação do rei, particularmente a grande fúria do faraó que se traduziu em um massacre e o retorno com o corpo do inimigo pendurado de cabeça para baixo numa clara menção a uma medida exemplar contra qualquer sublevação.

Após o trecho danificado, o texto apresenta as ações de Ahmés quando da expedição à Naharina. Novamente a ação inicia-se centrada na figura do faraó, mas Ahmés também participa de forma ativa. Desta vez o butim consistiu em um carro de guerra com seus cavalos que foram ofertados a faraó.

A estabilidade de Ahmés no patamar superior da hierarquia militar que atingiu é indicada quando afirma que manteve suas honrarias.

Conclusão

O antigo Egito era uma sociedade fortemente hierarquizada na qual um pequeno grupo identificado como uma nobreza constituída formava a estrutura político-administrativa centrada na figura do faraó que encarnava simbolicamente o próprio Estado. Este pequeno grupo constituía uma classe dominante homogênea perante o restante da sociedade egípcia. Destacar-se socialmente nesse grupo restrito compreendia a inserção em diversas funções até o cargo maior de faraó. No decorrer do terceiro até a metade do segundo milênio uma das funções por excelência atribuída ao faraó era a guerreira, definida como uma característica centrada no equilíbrio cósmico do cargo de faraó o qual detinha o poder de manutenção da ordem social defendida vigorosamente contra todos aqueles que não o reconheciam como tal. A partir do Segundo Período Intermediário e da dominação estrangeira sobre o Egito, os valores guerreiros serão também direcionados para o conjunto dos homens que constituíam a força do faraó formando uma nova base de legitimação e reconhecimento para os que se destacassem nesta função que adquire, a partir de então, uma nova semântica social.

A bravura, a perícia no campo de batalha e a lealdade ao faraó passam a representar uma nova modalidade de destaque social permitindo que um grupo de homens ascenda ao patamar mais alto da sociedade através dos aspectos militares de suas funções. Ao mesmo tempo, estes valores passam a integrar os discursos laudatórios que legitimam o *status* diferenciado daquele mesmo grupo dominante. Pode-se perceber uma nova ideologia social com a formação de uma tropa de caráter permanente a partir do final do Segundo Período Intermediário e a decorrente especialização de um grupo de homens de caráter militarizante. A ascensão social e a legitimação de sua posição social perante os demais integrantes da sociedade relaciona-se diretamente com sua formação militar específica.

Bibliografia

ARAÚJO, Emanuel (2000), Escrito para a Eternidade: a literatura no Egito faraônico, Brasília, UNB.

ARRAIS, Nely Feitoza (2011), Os Feitos Militares Nas Biografias Do Reino Novo: Ideologia militarista e identidade social sob a XVIIIª dinastia do Egito Antigo (1550-1295 a.C.), Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense.

CARDOSO, Ciro F. S. (1999), Deuses, múmias e Ziggurates: uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia, Porto Alegre, EDIPUCRS.

GARDINER, A. H. (1938), The House of life, *Journal of Egyptian Archaeology*, 24, p. 157-179.

HERÓDOTO (1988), História, Tradução de Mário da Gama Kury, 2ª ed., Brasília, Editora UNB.

SCHULZ, Regine (1997), Egito: O mundo dos faraós, Könnemann, Colônia.

SETHE, Kurt (1927), *Urkunden der 18. Dynastie*, Volume I, Hinrichs, Leipzig.

SHAW, Ian (2000), Egyptian, Hyksos and military technology: causes, effects or catalysts?, in A. Shortland ed., *The Social context of technological change. Proceedings of a conference held at St Edmund Hall, Oxford 12-14 September 2000*, Oxford, Oxbow Books.

SPALINGER, Anthony (1982), *Aspects of the Military Documents of the Ancient Egyptians*, New Haven, Yale University Press.

SPALINGER, Anthony (2005), *War in Ancient Egypt. The New Kingdom*, London, Blackwell Publishing.

SPENCER, A. J. (1992), *Early Egypt: the rise of civilisation in the Nile Valley*, Norman, University of Oklahoma Press.

TRIGGER, B. (1995), *Early Civilizations: Ancient Egypt in context*, Cairo, The American University in Cairo Press.

IMPLICAÇÕES ECONÔMICAS DOS TEMPLOS EGÍPCIOS E A CONSTITUIÇÃO DE PODERES LOCAIS: UM ESTUDO SOBRE O REINO ANTIGO

Maria Thereza David João

PPGH/USP

NIEP-Prék/UFF

A complexidade administrativa subjacente à organização do Estado egípcio é tema, com frequência, olvidado por boa parte dos estudiosos da área de Egiptologia. Boa parte dos estudos fia-se na ideia já há anos estabelecida de que o Estado egípcio é composto, de um lado, pela figura altamente centralizadora do faraó, o qual tudo controlava e, de outro, pelo restante da população, cuja única saída era a obediência cega tendo em vista o esmagador poder da ideologia de um faraó divino.

É bem verdade que, especialmente durante o primeiro período da história política do Egito, o Reino Antigo (2686-2610 a.C.), a centralização política atingiu grandes proporções. Como exemplo há a construção das famosas pirâmides de Gizé, empreendimento que não poderia ter sido realizado sem a presença de um Estado forte capaz de arregimentar uma grande quantidade de recursos e de mão-de-obra para a construção desses edifícios monumentais. Sem dúvida, o peso da monarquia divina era decisivamente relevante – a ideia do faraó como o mantenedor da *maat* (para os egípcios, a rede de forças que mantinha o mundo funcionando de forma ordenada) proporcionava a coesão social sob seu cajado tendo em vista o grande temor de que o mundo fosse devorado por *isfet*, as forças do caos.

Há, todavia, que se questionar acerca dos próprios limites dessa atuação estatal, visto que a burocracia faraônica não chegava a todos nem regulava todos os aspectos da vida dos antigos egípcios. Conforme aponta Juan Carlos Moreno García, o Estado “só se ocupava das atividades produtivas ou daquelas manifestações culturais que serviam aos interesses da Coroa” (MORENO GARCIA, 2004) e o resto era legado à iniciativa pessoal dos habitantes do Nilo.

Dessa forma, cabe compreender que a estrutura do Estado egípcio não pode ser reduzida à verticalidade do binômio faraó-população, como querem autores como Jan Assmann (cf. ASSMANN, 2003), egiptólogo hoje bastante influente. Havia, antes, instâncias intermediárias entre essas duas esferas, bem como lógicas complementares à lógica estatal que contribuíam para que as decisões tomadas na capital pudessem ser aplicadas em toda a extensão nilótica.

Não se deve, igualmente, cair no erro de autores como Christopher Eyre (2000), que atribuem ao Estado egípcio funcionamento semelhante ao das burocracias atuais, desconsiderando, portanto, diversas particularidades inerentes a essa realidade política, econômica e social.

Durante o Reino Antigo, a estrutura do Estado egípcio aparece sob forma tripartite, resumida na atuação de um grupo de departamentos administrativos e de altos funcionários comandados pelo vizir⁶. Este, por sua vez, formava junto com outros altos dignatários o Conselho Real, espécie de conselho consultivo que auxiliava o faraó em suas decisões. Toda essa rede funcionava com o auxílio de um corpo de funcionários de “enlace”, os quais eram encarregados de supervisionar localmente um amplo leque de atividades. Junto a essa estrutura tripartite coexistia outra, mais informal, formada por cortesãos próximos ao rei e pelos chefes de aldeia. Estes últimos não faziam parte da burocracia estatal⁷ mas eram imprescindíveis para que as ordens emanadas do palácio fossem executadas localmente.

Para fins dessa comunicação interessa, particularmente, não a organização da corte central mas, sim, como era organizada a administração das províncias egípcias. Para o período que antecede a VI dinastia pouco se sabe a respeito da administração provincial. As fontes disponíveis indicam que, à exceção de alguns nomos⁸, a maioria das províncias parecia não dispor de uma estrutura administrativa, sendo antes dirigidas de maneira mais ou menos informal por chefes de aldeias e pelas grandes famílias locais. Marcelo Campagno observa a existência de duas lógicas que organizavam de forma as relações estabelecidas nos dois âmbitos anteriormente citados (CAMPAGNO, 2006): a do parentesco, a qual remonta a tempos pré-dinásticos e a do patronato, que implica na existência de redes locais de clientelismo⁹.

Anteriormente à VI dinastia o controle das províncias era feito através de um sistema que Christopher Eyre denominou “governo expedicionário” (EYRE, 2000). Esse sistema consistia no envio de funcionários itinerantes diretamente da capital, Mênfis, cujas atribuições consistiam basicamente na supervisão das províncias, na coleta de impostos, na aplicação da justiça, no controle das obras de irrigação e na organização da corveia. Por conta da própria geografia do Egito, um território longo e estreito cuja comunicação era feita majoritariamente através da

⁶ O vizir era o homem mais importante do Egito após o faraó. Acumulava diversas atribuições, dentre as quais o controle fiscal e a supervisão de diferentes departamentos administrativos.

⁷ Para uma discussão sobre o conceito de burocracia e sua aplicação à realidade do Egito faraônico ver JOÃO, 2008.

⁸ O A palavra egípcia *spat* (traduzida para o grego como *nomos*), significa “distrito”, “circunscrição administrativa”. Na época do Reino Novo, havia cerca de trinta e oito nomos no Egito antigo - vinte e dois no Alto Egito e dezesseis no Baixo Egito - os quais contavam com uma espécie de capital e possuíam, igualmente, templos dedicados ao deus ou deuses locais, composição esta que remete às estruturas clônicas de outrora. Cada um destes nomos era governado por um funcionário - o nomarca.

⁹ Essa última lógica interessa de forma especial aos objetivos dessa comunicação e será tratada, alhures, de forma mais aprofundada.

navegação, a penetração administrativa nas províncias era relativamente fraca, quase que restrita ao controle de grandes centros como Assuã, Coptos e Abidos, no Alto Egito, e Buto, no Baixo Egito.

A grande reviravolta se deu, portanto, na VI dinastia quando reis como Merenre e Pepi II empreenderam reformas administrativas com o intuito de aumentar e melhor aproveitar os recursos locais, antes parcamente explorados, por parte da Coroa. As transformações proporcionadas pelos governantes da VI dinastia, tanto em seus aspectos políticos quanto econômicos, podem ser verificadas através da análise das titulaturas (BRESCIANI, 1988) existentes nas autobiografias dos funcionários provinciais do período¹⁰. Surgem novos títulos como o de “grande chefe do nomo” e “intendente do Alto Egito”, indicativos de uma tendência e de uma tentativa de racionalização e formalização da presença do Estado nessas regiões.

Cabe salientar que essa estrutura administrativa já existia, ainda que de forma embrionária, desde o Período Tinita (período dinástico primitivo), quando surgem os primeiros nomos. Títulos como *hꜥꜥ spꜥt*, que significa “governador do nomo”, existem desde fins da segunda dinastia. O que as novas titulaturas surgidas na VI dinastia demonstram é um reforço no *status* do nomarca e dos poderes inerentes às suas funções as quais permitem vislumbrar, por sua vez, a ausência de uma lógica estatal fundada no critério de competência, como ocorre na burocracia moderna, visto que não há especialização em determinada função e sim o desempenho de um vasto leque de atividades.

A respeito da origem social desses governantes provinciais, as mesmas autobiografias mencionadas anteriormente constituem rica fonte de pesquisa. Como exemplo cite-se a autobiografia de Ankhtifi de Mo’alla (apud SEIDLMEYER, 2003), a qual corrobora com a hipótese de que os filhos de importantes famílias locais eram enviados à capital para serem educados e, posteriormente, eram nomeados para exercer os altos cargos da administração provincial, onde faziam cumprir as diretrizes estabelecidas a partir de Mênfis. Dessa forma, nas palavras de Moreno Garcia, tais pessoas seriam “cooptadas pelo aparato faraônico e convertidas em funcionários plenamente integrados na administração” (MORENO GARCIA, 2004).

Parte da relevância da criação de novos cargos destinados a acentuar o controle da capital sobre as províncias advém do fato de que este era um ato que não se fazia dissociado da

¹⁰As autobiografias egípcias, encontradas em uma grande quantidade de monumentos funerários de particulares, apresentam um retrato de homem ideal através do relato de feitos extraordinários levados à cabo por seus realizadores. Deve-se, portanto, levar em conta os cuidados apontados por Olivier Perdu no momento de analisar tais textos, o qual salienta o fato de os mesmos apresentarem somente uma parcela da verdade, a que é mais lisonjeira e espetacular (cf. PERDU, 1995). Cabe observar, igualmente, que o rol de titulaturas que aparece ao lado do nome do indivíduo indica uma espécie de *cursus honorum*, o que significa que nem sempre correspondem a funções efetivamente por ele desempenhadas.

concessão, por parte da Coroa, de grandes extensões de terras aos cultos e templos provinciais. Junto à concessão de terras ocorria também a concessão de trabalhadores, provenientes de aldeias próximas e provavelmente escolhidos pelos próprios chefes das comunidades aldeãs¹¹. Isto posto, o controle de templos provinciais e a participação em atividades de culto aparece como uma importante fonte de ingresso e de poder local, relação esta que merece ser explicitada em maiores detalhes por permitir uma compreensão mais aguçada das relações entre poder central e poderes locais no Egito desse período¹².

Através das já mencionadas autobiografias e dos títulos que nela aparecem é possível traçar um panorama mais preciso da atuação dos nomarcas dentro das atividades templárias tendo em vista, obviamente, que a delimitação de funções variava de acordo com as características de cada templo (ROCCATI, 1988: 73-78). Como demonstra Valérie Selve,

[...] a cada ato ritual corresponde um título preciso: todos os gestos efetuados pelos nomarcas nos quadros de culto são detalhados por estes títulos e por algumas inscrições que explicitam seu conteúdo (SELVE, 2000: 72).

É possível dividir em dois importantes conjuntos as funções pelas quais os governantes provinciais eram responsáveis no âmbito templário: administrativas e ministeriais (SELVE, s/d), ambas extremamente decisivas para a consolidação do poder dessas autoridades locais.

Dentre as funções administrativas tem-se, em primeiro lugar, a direção do corpo clerical, expressa em títulos como o de *imy-R Hmw-nTr*, traduzido como “diretor dos profetas”. A responsabilidade inerente a esse cargo consistia na administração do exercício do culto realizado diariamente para a divindade no templo. Para tanto, era necessário o gerenciamento dos bens fundamentais para a correta execução de tais cultos, como provisão de oferendas e objetos

¹¹ Pegue-se o caso, por exemplo, de Nikaanj de Tehna, que acumulava as funções de ritualista, controlador das terras e do templo de Hathor, responsável por um grande *hwt* e intendente das explorações agrícolas. Com a hereditariedade das funções dos nomarcas, os territórios doados pelo rei para usufruto destes funcionários passam, também, a ficar sujeitos às leis de hereditariedade. Dessa forma, o controle dos templos provinciais mostrava-se em uma proveitosa fonte de poder local.

¹² O foco nesse aspecto da administração provincial faz-se tendo em vista um dos objetivos da pesquisa de doutorado ora desenvolvida da Universidade de São Paulo sob orientação do professor Marcelo Rede e financiada pelo CNPq. O trabalho em questão tem como foco principal a análise das relações entre poder central e poderes locais no Egito do Reino Médio, avaliando o impacto e os limites das transformações produzidas no período imediatamente anterior, o Primeiro Período Intermediário na reorganização administrada do Estado egípcio. O Primeiro Período Intermediário caracteriza-se pela descentralização do poder ao mesmo tempo em que se verifica a ascensão de nichos de poder locais sob o comando dos governadores das províncias. Nesse sentido é interessante observar os mecanismos que levaram tais pessoas a adquirir papel tão destacado, recuando o estudo para o Reino Antigo – particularmente a VI dinastia e as reformas administrativas promovidas por reis como Pepi II - gênese desse processo.

litúrgicos destinados ao culto. Outros títulos, como *imy-r pr-mnw* (ou o “diretor da casa de Min”) demonstram o envolvimento de seus portadores na direção dos chamados “lugares sagrados”, os quais, em egípcio, são designados pelo termo *hwt*.

As funções ministeriais demonstram uma espécie de “status ritualístico” dessas pessoas e sua participação ativa na realização dos cultos. Vale lembrar que, ideologicamente falando, o faraó era o único autorizado a performar os cultos mas, na impossibilidade óbvia de se fazer presente em todos os lugares do Egito, delegava essa função a terceiros. O que a presença de títulos como *hry-sšt* (“senhor dos segredos”), *smḥ mnw* (estolista de Min) e *shd wiḥ* (“inspetor da barca-uia”) permite entrever, para além da organização do culto às divindades, é o fato de que esses particulares passam a gozar de prerrogativas até então régias.

Essa última informação se torna absolutamente relevante se for tomado em consideração o contexto que leva ao fim da VI dinastia e marca, por sua vez, o declínio do Reino Antigo. Esse período é marcado pela ocorrência de um período anárquico conhecido como Primeiro Período Intermediário, no qual a descentralização do poder deu margem ao fortalecimento dos governadores provinciais, os quais passaram, segundo atesta a historiografia mais tradicional, a agir como pequenos reis nos territórios submetidos a sua jurisdição¹³. Inscrições encontradas na necrópole de El-Hawawish, pertencente à nona província egípcia, indicam uma linhagem de governadores provinciais que monopolizou essa função por seis gerações. A hereditariedade das funções dos nomarcas foi um fator que, sem dúvida, contribuiu para a crise que se instaurou no Egito em fins do Reino Antigo¹⁴. Segundo Moreno Garcia,

Uma leitura atenta das inscrições do Primeiro Período Intermediário revela a existência de novos motivos e expressões, de inovações no estilo e nos gêneros literários, que testemunham mais uma mobilidade social e uma alteração nas relações de força tradicionais no âmbito político (capital/província, elite/sociedade, público/privado, rei/súditos, etc.) e de suas manifestações ideológicas, que transformações no meio natural (MORENO GARCIA, 1997: II).

¹³ Sobre esse assunto, Moreno Garcia afirma que “o reforço das elites locais, consequência do reforço da administração faraônica nas províncias permitiu entrever, de maneira paradoxal, a crise da monarquia. Os textos do Primeiro Período Intermediário atestam dois fenômenos paralelos: de um lado, o reforço na posição social e do poder das elites locais num quadro de empobrecimento de outros setores da população; de outro lado, a tomada em assalto do poder por parte das elites provinciais” (MORENO GARCIA, 1999: 442).

¹⁴ Ciro Cardoso enumera alguns fatores que teriam levado à crise do Reino Antigo: 1) excesso de independência dos sacerdotes, com isenções e doações que enfraqueceram o patrimônio estatal; 2) fraqueza pessoal dos reis; 3) avanço do poder e hereditariedade de funções dos nomarcas; 4) revolta popular e 5) invasão estrangeira. (CARDOSO, 1994: 81).

É interessante observar como a ascensão do poder dos nomarcas é feita utilizando-se do próprio modelo estatal a eles imposto, em uma dinâmica que não envolve, necessariamente, o confronto com o poder central mas antes um processo de emulação em relação à Corte. Uma análise superficial da cultura material do período já permite algumas conclusões nessa direção, tendo em vista que os achados resultantes de escavações em cemitérios provinciais mostram que os membros da elite neles enterrados cercavam-se do mesmo tipo de objetos valiosos e de monumentos (como é o caso das mastabas) que os altos dignatários mais próximos do palácio.

A progressiva expansão da cultura e da administração palatina nas províncias não poderia ter sido realizada sem a colaboração das elites locais, uma vez que elas mesmas seriam beneficiadas nesse processo. O estreitamento das ligações entre poder central e poderes locais pode ser notado de diversas formas, como através da fundação de centros de culto régios nas províncias, casamentos entre reis e mulheres de origem provincial e acesso de provincianos ao cargo de vizir (MORENO GARCIA, 1999: 438), o que integrava, gradativamente, as elites locais ao aparato estatal.

Outro exemplo bastante ilustrativo é o caso da “democratização” da imortalidade¹⁵, processo através do qual encantamentos destinados a prover, com exclusividade, a imortalidade régia, passam a compor – com algumas variantes e novos desenvolvimentos – a decoração dos sarcófagos de membros das elites nomarcais, abrindo-lhes a perspectiva de obtenção do tipo de imortalidade mais almejado pelos egípcios: o convívio junto aos deuses¹⁶.

A prerrogativa do “acesso divino” obtida por essa elite poderia, segundo o escandinavo Sorensen, ser feita ao menos de três formas: a) oficiando em um ritual no templo; b) imitando papéis míticos ou por identificação a um deus; c) por conhecimento religioso (SORENSEN, 1989). A partir da VI dinastia, alguns dos limites rituais de outrora, que distinguiam – em parte – o status régio daquele dos particulares desapareceram, tendo em vista a maior participação dos administradores provinciais em atividades de culto. A gradual erosão da distinção entre a posição do faraó e a de seus súditos verificada na esfera funerária (uma vez que o faraó deixa ser o único a obter uma imortalidade de tipo privilegiado) é, na realidade, a confirmação de um privilégio obtido já em vida, o do “acesso ao divino”, garantido através da participação nas atividades templárias de maneira administrativa e ministerial.

¹⁵ Para mais detalhes ver JOÃO, 2008. Chamamos de Texto das Pirâmides o conjunto de encantamentos funerários destinados a prover a imortalidade régia durante o Reino Antigo e de Textos dos Sarcófagos aquele pertencente às elites nomarcais, surgido durante o Primeiro Período Intermediário.

¹⁶ A maioria dos sarcófagos contendo esse tipo de encantamento foi encontrada na região de Tebas, Assiut, Meir, Saqqara e em cemitérios nomarcais como Deir El-Bersha. Para tanto, ver WILLEMS, 2008.

O que se pode concluir acerca das situações descritas no decorrer dessa comunicação é, em primeiro lugar, que a atuação das elites nomarcais em atividades de culto permitiu às mesmas acumular o capital simbólico necessário capaz de lhes garantir grande prestígio social, num momento em que o poder central estava desestabilizado. Entende-se, com isso, o grande destaque dado nas fontes do período à iniciativa pessoal desses funcionários, os quais passam a desempenhar funções régias não somente no âmbito religioso mas também no social, substituindo o faraó como categoria identitária e desenvolvendo uma ampla rede de benefícios através do recrudescimento das relações de patronato. Como salienta Simpson,

[...] a iniciativa pessoal do funcionário para assegurar prosperidade à casa real, amenizando os efeitos da fome, etc., as demandas excessivas por tributos dos governantes, o recrutamento de homens para projetos do rei, bem como o papel do nomarca como o governante benevolente que é capaz de perdoar o devedor pagando um empréstimo. Como nos textos dos períodos seguintes, caracteriza-se pelo orgulho dos nomos locais, com uma ausência correspondente de ênfase na casa real (SIMPSON, 2005: 402).

É de extrema relevância, igualmente, atentar para o fato de que o templo era uma importantíssima instância econômica no Egito o que implicava, portanto, na participação das elites nomarcais no gerenciamento das terras e trabalhadores pertencentes aos templos, bem como dos recursos por eles captados favorecendo, dessa forma, a consolidação do poder de uma aristocracia fundiária beneficiada pela concessão de cargos administrativos e hereditariedade de suas funções.

Bibliografia

- ASSMANN, Jan (2003), *The mind of Egypt. History and meaning in the time of the pharaohs*, Cambridge, Harvard University Press.
- BRESCIANI, Edda (1988), *Terminologia amministrativa nell'Egitto faraônico*, in *Stato, Economia, Lavoro nel Vicino Oriente Antico*, Milano, Franco Angeli.
- CAMPAGNO, Marcelo (2006), *De los modos de organización social em el Antiguo Egipto: lógica de parentesco, lógica de Estado*, in *Marcelo Campagno org., Estudios sobre parentesco y Estado en el Antiguo Egipto*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.

- CARDOSO, Ciro Flamarion (1994), *Sete olhares sobre a antiguidade*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília.
- EYRE, Christopher (2000), *Pouvoir central et pouvoir locaux: problèmes historiographiques et méthodologiques*, Méditerranée, 2, p. 15-39.
- JOÃO, Maria Thereza David (2008), *Dos Textos das Pirâmides aos Textos dos Sarcófagos: a “democratização” da imortalidade como um processo sócio-político*, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense.
- MENU, Bernadette (2009), *Recherches sur l’histoire juridique, économique et sociale de l’Ancienne Egypte*, Cairo, IFAO.
- MORENO GARCIA, Juan Carlos (1997), *Études sur l’administration, le pouvoir et l’idéologie en Égypte, de l’Ancien au Moyen Empire*, Liège: Presses Universitaires de Liège.
- MORENO GARCIA, Juan Carlos (1999), *Hwt et le milieu rural égyptien. Économie, administration et organization territoriale*, Paris, Librairie Honoré Champion.
- MORENO GARCIA, Juan Carlos (2004), *El Egipto en el Imperio Antiguo*, Barcelona, Bellaterra.
- PERDU, Olivier (1995), *Ancient Egyptian Autobiographies*, in Jack Sasson, *Civilizations of the Ancient Near East*, Scribner, New York, p. 2243–2254.
- ROCCATI, Alessandro (1988), *Concezioni rituali e terminologia sociale nell’ antico Egitto*, in *Stato, Economia, Lavoro nel Vicino Oriente Antico*, Milano, Franco Angeli, p. 73-78.
- SEIDLMAYER, Stephen (2003), *The First Intermediate Period (c. 2160-2055 BC)*, in Ian Shaw ed., *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford, Oxford University Press, p. 118-147.
- SELVE, Valérie (2000), *Les titulatures religieuses des nomarques comme indices de l’évolution des relations entre pouvoir central et pouvoirs locaux avant et au-delà de la Première Période Intermédiaire*, Méditerranée, 24, p. 69-80.
- SÉLVE, Valérie (s/d). *The nomarchs of the Old and Middle Kingdom and their tombs in Benin-Hassan and Aswan*, disponível em http://www.osirisnet.net/tombes/assouan/e_nomarques.htm (último acesso em 17/07/2012)
- SIMPSON, William Kelly (2005) ed., *The literature of Ancient Egypt. An anthology of stories, instructions, stelae, autobiographies, and poetry*, Yale, Yale University.
- SORENSEN, Jorgen Podemann (1989), *Divine Access: the so-called democratization of Egyptian funerary literatures as a socio-cultural process*, in Gertie Englund ed., *The religion of the ancient Egyptians. Cognitive structures and popular expressions*, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis.

STRUDWICK, Nigel (1995), *The administration of Egypt in the Old Kingdom. The highest titles and their holders*, London, KPI.

WILLEMS, Harco (2008), *Les textes des sarcophages et la démocratie. Éléments d'une histoire culturelle du Moyen Empire Égyptien*, Paris, Cybelle.

SOBRE A IMPORTÂNCIA DA TEORIA SOCIAL NA EGIPTOLOGIA ECONÔMICA

Fábio Frizzo

UCAM/UNESA

NIEP-Marx-PréK-UFF

Resumo: Em texto publicado há uma década, Ciro Cardoso afirmava que a egiptologia era uma disciplina infensa aos debates teóricos, dedicando-se muito mais ao estudo da monarquia e da religião. O objetivo deste texto é defender a ideia de que as estruturas econômicas faraônicas só podem ser corretamente entendidas a partir da construção de modelos teóricos calcados na diferença qualitativa entre as sociedades pré-capitalistas e a capitalista. Tais modelos são ainda mais importantes em razão da carência de fontes relativas à economia egípcia.

Abstract: In one paper published a decade ago, Ciro Cardoso stated that the Egyptology was a kind of knowledge unsympathetic to theoretical debate, devoting itself primarily to the studies of kingship and religion. The present paper aims to propose the idea that the pharaonic economic structures could only be understood rightly with the elaboration of theoretical models based in the qualitative difference between the pre capitalist societies and the capitalist society. These models are even more important in a context of scant evidences related to the Egyptian economics.

Para seguir o aspecto cronológico e marcar a unidade entre a Egiptologia e os *Classical Studies* como integrantes do campo da História Antiga, gostaria de iniciar com uma citação daquele que talvez tenha sido o mais importante historiador anglo-saxão da Antiguidade no século XX. Em artigo publicado originalmente em 1963, Moses Finley afirmou que:

A história antiga é única na história ocidental (mas tem paralelos na história do Oriente Médio e do Extremo Oriente) quanto ao fato de seus profissionais, em decorrência de uma longa tradição, serem frequentemente homens cuja formação não é histórica, e sim linguística e literária, que se autodenominam classicistas (ou helenistas) e filologistas clássicos, epigrafistas e papirologistas.

(FINLEY, 1989: 70)

A partir desta afirmação, Finley retira duas implicações: 1) uma tendência desses especialistas em seguirem a linha das fontes (no caso específico, dos historiadores da Antiguidade) por estarem imersos demais na literatura; 2) o fato de que a imensa maioria desses pesquisadores só pensar em seus objetos de pesquisa, o que os levaria a não lerem outros

trabalhos de história de diferentes períodos, mantendo suas concepções gerais iniciais sobre história e economia.

A isto se soma outra afirmação do mesmo autor:

Geralmente é consenso de que os historiadores da Antiguidade raramente discutem questões de método (salvo questões de técnica em disciplinas auxiliares como a arqueologia ou a crítica de textos). (...) decididamente, muitos historiadores acham que o assunto está muito melhor sem essa discussão (FINLEY, 1989: 58).

Confesso que esta citação foi escolhida também como uma provocação aos colegas da Arqueologia, disciplina que partilha um imenso campo em comum com a Egiptologia. Todavia, para não cometer uma injustiça com um nome como Finley, convém lembrar que ele modificou sua posição acerca da Arqueologia em outro texto, anos depois deste (FINLEY, 1994: 22). De qualquer forma, sua afirmação ainda é válida: discute-se pouco método em seu sentido mais abstrato. A metodologia em geral passou a ser tratada como técnica e não como uma discussão de princípios de pesquisa.

Vinte anos após a publicação do artigo de Finley, aquele que foi sua contraparte brasileira, sendo o mais importante historiador brasileiro da Antiguidade do século XX, fez uma declaração semelhante em relação à Egiptologia especificamente. Em artigo de 1983, Ciro Cardoso afirmou que “A egiptologia é uma disciplina bastante tradicional, infensa em muitos casos ao debate teórico” (CARDOSO, 1983: 152).

Neste caso, Cardoso refere-se como “debate teórico” àquilo que Finley chamou de “questões de método”, afirmando um tradicionalismo na área, ligado aos estudos de um tipo de arqueologia que busca explicar uma sociedade menos do que descrever as materializações de sua cultura. Tipo de arqueologia que, outrossim, foi o que fez com que Finley definisse tal disciplina como “auxiliar”.

O debate teórico faz-se necessário para a montagem de um modelo de sociedade que é distinta da nossa. Desta maneira, cria-se um método de pesquisa que busca afastar o historiador (e aqui se deve entender o profissional que lida com o estudo de sociedades humanas no tempo) do caminho mais fácil, que é aquele de ler o objeto de estudo (a sociedade, nunca devemos perder de vista que o objeto de estudo é a sociedade!) com os olhos carregados dos conceitos da sua realidade, sem o esforço de distanciamento necessário. Este é o pecado maior dos

historiadores, bem como do antropólogo, chame-se de anacronismo, etnocentrismo ou o que se preferir.

Longe da afirmação de que é impossível explicar o diferente, cabendo a nós uma descrição do objeto – afirmação ligada ao impedimento de criar conhecimentos acadêmicos ou, em outras palavras, um objeto epistemológico cognoscível –, o que estou afirmando é a necessidade de pensar a sociedade estudada partindo do princípio de que ela é substancialmente distinta desta na qual nós pesquisadores nos inserimos e, portanto, só é compreensível a partir da formulação de um modelo totalizante.

O primeiro terreno acidentado nesta estrada é aquele da tradução das fontes, que foi muito bem assinalado tanto por Finley, quanto por Marc Bloch, que alega que:

... para grande desespero dos historiadores, os homens não tem o hábito, a cada vez que mudam de costumes, de mudar de vocabulário (BLOCH, 2001: 59).

A princípio, há também aqui um caminho mais fácil que se mostra errado: a conclusão de que devemos manter os vocábulos nas línguas originais para evitar males entendidos nas traduções, já que as relações sociais são distintas nas temporalidades e sociedades. O exemplo clássico para isso – que coincide no trabalho de Bloch e Finley – é o do escravo, seja na passagem latina de *servus* de “escravo” para “servo” ou no debate sobre o *doulos* grego. Manter o vocabulário inicial não explica nada! Para que um ser de outra sociedade entenda aquela relação, devem-se fazer paralelos com a sua realidade, destacando sempre as diferenças entre as relações nas distintas sociedades. Nas palavras de Finley, é necessária uma generalização, que nada mais é do que um processo de abstração necessário há criação de um modelo que ajude a explicar uma relação social.

Para exemplificar de maneira mais geral na sociedade específica que mobiliza este volume, temos grandes problemas de tradução que demonstram os abismos entre os egípcios e nós. Costumo falar para meus alunos nas primeiras aulas sobre o pensamento egípcio que é necessário fazer um esforço para livrar o pensamento das amarras de nossa sociedade (por mais que saiba que esse é um esforço inútil se tomado em sua completude, ou seja, nunca conseguimos nos livrar completamente das amarras de nossa sociedade). No final, a compreensão se dá, na minha experiência, através de analogias. Vejamos um exemplo.

Todos sabemos que a palavra “alma” não encontra nenhuma tradução precisa no egípcio, já que aquela sociedade não pensava o ser humano a partir da dicotomia corpo x alma, tão

característica de boa parte das nossas sociedades atuais. Agora, também não é razoável afirmar simplesmente para uma pessoa ignorante em relação ao mundo faraônico que havia um *ka* e um *ba*, por exemplo. A palavra original pode se manter (uma vez que não há nenhum paralelo direto com outra do nosso idioma), mas uma analogia deve ser feita para tentar explicar o princípio de sustento ou o princípio de mobilidade. Esta importância existe, ainda que saibamos que há uma complexidade de atributos em cada um desses aspectos, muitos dos quais não são consensos entre os egiptólogos, tal é a distância da nossa concepção de mundo. Penso em especial nas teorias de Lanny Bell acerca do caráter familiar e hereditário do *ka* (BELL, 1997: 127-184).

Feitas estas explicações de caráter mais geral, passemos ao objeto mais específico da economia egípcia. O que afirmei acima vale para o campo da economia, que talvez caia com ainda mais facilidade na tentação de uma interpretação (ideológica!!!) do passado como similar ao presente. Em outras palavras, como querem os liberais, da existência de uma lei universal de regulação das economias.

Talvez a escolha da maioria dos egiptólogos pelo caminho mais fácil da leitura (ideológica, ainda que não percebam!!!) da economia faraônica com uma estrutura de funcionamento igual à economia atual esteja ligada, inicialmente, à peculiaridade da Egiptologia que, segundo Ciro Cardoso,

... se dedica muito mais – em parte pela natureza da maior parte das fontes que se conservaram – a estudos da monarquia faraônica e da religião do que, por exemplo, da economia (CARDOSO, 1983: 152).

Muito provavelmente a escolha deste caminho mais fácil está ligada a outros fatores, como: 1) uma inculcação ideológica da economia capitalista como natureza humana, desenhada desde o século XVIII; 2) um desinteresse, como assinalou Finley, pelo debate de método ou pela leitura de trabalhos referentes a outros períodos históricos. Desta maneira, é possível concordar com David Warburton quando ele afirma que: “(...) uma tendência marcante entre os egiptólogos é acreditar que eles entendem a teoria econômica moderna” (WARBURTON, 1998: 144).

Aqui é preciso fazer uma ressalva: o campo da Egiptologia é marcado por uma formação de base arqueológica e linguística, em detrimento de uma tradição historiográfica e sociológica. Assim, por mais que os conhecimentos da maioria dos egiptólogos interessados na economia possam passar pela economia política, infelizmente são poucos aqueles que a estudam de fato e quase nenhum se aventura no campo da crítica da economia política elaborada por Marx.

O que eu gostaria de deixar bem claro é a necessidade de entender que o funcionamento da economia egípcia (e de todas as pré-capitalistas em geral) é qualitativamente diferente do funcionamento e dos princípios da economia capitalista. Isto significa dizer que não há, como querem primitivistas, uma diferença de grau de desenvolvimento do mercado, mas que princípios e regras de funcionamento do mercado capitalista **não vigoram** no mundo pré-moderno. Pode haver, como ressaltaram vários, inclusive Polanyi, um mercado no sentido de espaço de troca de produtos e serviços, mas em hipótese alguma confirma-se a existência de aspectos inerentes ao mercado generalizado de compra e venda (POLANYI, 1976: 311-315).

Primeiro, como afirma o antropólogo francês Maurice Godelier, não há uma esfera de circulação unificada nas sociedades pré-capitalistas (GODELIER, 1971: 177). Nem todos os bens circulam, nem todas as pessoas podem adquirir todos os bens. Em segundo lugar, não há uma unidade universal de equivalência que fizesse com que fosse possível para qualquer pessoa saber o valor de qualquer bem e, desta maneira, igualá-lo a outro em uma transação.

Ainda que, a primeira vista, as fontes possam parecer enganosas, quando, por exemplo, deparamo-nos com a equivalência de um boi a 50 *deben* (medida de peso equivalente a 91 gramas) de cobre (*Ostraca Petrie 3* citada em JANSSEN, 1975: 9) é necessário ter em mente a diferença brutal entre a sociedade egípcia faraônica e a realidade atual e, em paralelo, entre as economias pré-capitalistas e a universalização proporcionada pelo capitalismo.

É só a partir do aprofundamento do debate teórico (ou metodológico num sentido mais amplo) e da criação de modelos é que podemos entender as diferenças qualitativas entre o mundo pré-capitalista e o atual. Afinal, sem um estudo claro do significado econômico do valor (debate que envolve economistas desde o século XVIII) não é possível entender as trocas, já que não se constata os princípios universais de equivalência.

Vejamos como Marx trabalha com o conceito de valor. A princípio, a partir de sua definição de mercadoria, Marx trabalha com os conceitos de valor de uso e valor de troca. O primeiro está ligado diretamente à satisfação social de uma necessidade, já...

O valor de troca aparece, de início, como uma relação quantitativa, a proporção na qual valores de uso de uma espécie se trocam contra valores de outra espécie, uma relação que muda constantemente no tempo e no espaço (MARX, 1986: 46).

O processo de troca, portanto, é um processo no qual os valores de uso são abstraídos. As qualidades específicas das coisas desaparecem para possibilitar a equivalência quantitativa

entre objetos diferentes. Dito de outra maneira, os trabalhos concretos que produziram cada uma das coisas são reduzidos a um único tipo de trabalho que, por conta deste caráter, não pode ter qualquer forma concreta, sendo, assim, trabalho abstrato. Nas palavras de Marx,

Todo trabalho é, por um lado, dispêndio de força de trabalho do homem no sentido fisiológico, e nessa qualidade de trabalho humano igual ou trabalho humano abstrato gera o valor da mercadoria. Todo trabalho é, por outro lado, dispêndio de força de trabalho do homem sob forma especificamente adequada a um fim, e nessa qualidade de trabalho concreto útil produz valores de uso (MARX, 1986: 53).

Para servir como elo de equivalência na troca de dois objetos de trabalhos distintos, o trabalho abstrato tem que ter um caráter quantitativo. Este é dado, no capitalismo, pelo tempo de trabalho necessário à produção da coisa.

O valor de uma mercadoria está para o valor de cada uma das outras mercadorias assim como o tempo de trabalho necessário para a produção de uma está para o tempo de trabalho necessário para a produção de outra (MARX, 1986: 48).

A produção dos mesmos objetos pode variar bastante em tempo dentro de uma dada sociedade. Desta maneira, o tempo individual de trabalho necessário não poderia contar para o estabelecimento do valor, porque mercadorias iguais produzidas de maneiras diferentes poderiam ter valores diferentes. Neste sentido, Marx afirma a determinação do valor pelo tempo de trabalho socialmente necessário. Segundo ele,

Tempo de trabalho socialmente necessário é aquele requerido para produzir um valor de uso qualquer, nas condições dadas de produção socialmente normais, e com grau social médio de habilidade e de intensidade do trabalho (MARX, 1986: 48).

Ao inserirmos a questão do trabalho na determinação do valor surge claramente um corte na história das trocas relativo ao surgimento das condições necessárias ao aparecimento e funcionamento do capitalismo. Como modo de produção no qual os trabalhadores sé tem acesso

às suas condições objetivas de reprodução através da troca de valores, a própria força de trabalho surge como mercadoria.

Quanto à apropriação do trabalho alheio que, como visto, aparece como uma troca no capitalismo, Marx afirma:

Não constitui mais surpresa, pois, descobrir que o sistema de valores de troca – a troca de equivalentes medidos em trabalho – transforma-se em apropriação do trabalho alheio sem troca, a total separação do trabalho e da propriedade ou, então, revela esta apropriação como seu pano de fundo oculto. Pois as regras dos valores de troca da produção de valores de troca, pressupõem a própria força de trabalho alheio como valor de troca. Isto é, pressupõem a separação da força viva de trabalho de suas condições objetivas; um relacionamento com estas – ou com sua própria objetividade – como propriedade de outrem (...) (MARX, 1986b: 106-107).

A pergunta que deve ser feita agora é: se a troca de valores baseados no trabalho abstrato e, portanto, nos tempos de trabalho socialmente necessários é uma característica do modo de produção capitalista, o que podemos dizer sobre o pré-capitalismo? Ainda que Aristóteles tenha descoberto a comensurabilidade das trocas, Marx afirma que seria impossível mesmo para um gênio como ele perceber que a essência desta comensurabilidade era o trabalho abstrato. Tal impossibilidade dever-se-ia ao caráter diferenciado dos trabalhos na sociedade grega em consequência da desigualdade entre homens, marcadamente com a escravidão.

O segredo da expansão do valor, a igualdade e a equivalência de todos os trabalhos, porque e na medida em que são trabalho humano em geral, somente pode ser decifrado quando o conceito de igualdade humana já possui a consciência de um preconceito popular (MARX, 1986b: 62).

Da mesma maneira que na sociedade grega, no Egito faraônico não havia uma igualação em relação ao papel social de todos os trabalhadores. O trabalho da corveia real – fosse ele nos campos, nas grandes obras ou nas expedições militares – não poderia ser encarado da mesma

maneira que o trabalho do sacerdote no ritual diário dos templos. A inexistência de um trabalho abstrato universal para servir como equivalente nas trocas tem que levar os egiptólogos a pensarem outras explicações para as trocas egípcias. Explicações diferentes daquelas que projetam em Deir el-Medina um mercado de funcionamento igual a qualquer feira atual.

Reafirmo, desta maneira, a necessidade de mostrar como a discussão teórica é importante para se ter uma visão explicativa da economia egípcia, uma visão que se livre do estigma da reprodução ideológica da realidade presente. Neste sentido, é necessária a formulação de modelos explicativos distintos. Ou seja, por mais que fontes como aquelas referentes às trocas em Deir el-Medina mostrem relações de compra e venda, não podemos cair no “caminho mais fácil” de retratar aquela realidade como um mercado proto-capitalista, com distinções quantitativas de desenvolvimento e entravado por estas, como, por exemplo, a falta de moeda.

A forma que me parece mais interessante para a construção desses modelos das sociedades pretéritas é aquela que parte da sociedade atual, tratando de apontar claramente as distinções em vez de ressaltar continuidades justificadoras (ou melhor, naturalizantes!) da realidade presente (FRIZZO, 2012: 11). Assim, vale como mote a máxima marxiana de que a anatomia do homem é uma das chaves explicativas para a anatomia do macaco. Só é possível partir da realidade mais complexa da economia moderna para entender a economia faraônica a partir de seus contrastes.

Para finalizar, gostaria de fazer uma homenagem declarando que este texto é um tributo humilde àquele que me ensinou a ser, mais do que um egiptólogo (título que, aliás, me soa estranho em terras tupiniquins), um historiador e, mais ainda, um professor de História; aquele que sempre me incentivou a escapar dos caminhos mais fáceis através da leitura de obras de outros períodos ou disciplinas e que sempre primou pelo debate teórico aliado ao denso conhecimento empírico. Não acho que este trabalho seja um tributo justo (é provável que fosse bastante criticado pelo desequilíbrio entre o debate teórico e a demonstração empírica), mas quero acreditar que segue a vertente provocativa que era peculiar a este meu amigo e professor que foi *Ciro Cardoso*, que continua presente, entre outras maneiras, por meio deste trabalho.

Bibliografia

- BELL, Lanny (1997), *The New Kingdom 'Divine' Temple: The Exemple of Luxor*, in Byron Shafer ed., *Temples of Ancient Egypt*, Ithaca/New York, Cornell University Press. pp. 127-184.
- BLOCH, Marc (2001), *Apologia da História*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

- CARDOSO, Ciro (1983), A Economia e as Concepções Econômicas no Egito Faraônico: sínteses de alguns debates, História Econômica e História das Empresas, Vol. I, 1983.
- FINLEY, Moses (1989), Generalizações em História Antiga, in Moses Finley, Usos e Abusos da História, São Paulo, Martins Fontes.
- FINLEY, Moses (1994), História Antiga. Testemunhos e Modelos, São Paulo, Martins Fontes.
- FRIZZO, Fábio (2012), História, Atualização do Passado e Estilhaços Messiânicos de uma Revolta Popular no IIIº Milênio a.C., História e Luta de Classes , 14, Setembro 2012. pp. 11-17.
- GODELIER, Maurice (1971), Antropologia Econômica, in Maurice Godelier *et Alii*, Antropologia. Ciência das Sociedades Primitivas?, Lisboa, Edições 70.
- JANSSEN, Jac (1975), Commodity Prices from the Ramessid Period, Leiden, Brill.
- MARX, Karl (1986), O Capital, São Paulo, Abril Cultural.
- MARX, Karl (1986b), Formações Econômicas Pré-Capitalistas, Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- POLANYI, Karl (1976), La Economía como Actividad Institucionalizada, Karl Polanyi *et Alii*, Comercio y Mercado en los Imperios Antiguos, Barcelona, Labor Universitaria, pp. 289-352.
- WARBURTON, David (1998), Economic Thinking in Egyptology, Studien zur Altägyptischen Kultur, 26, 1998.

Parte 4

**O Egito e o Mundo Clássico: gênero,
identidade e arte**

IDENTIDADE, GÊNERO E PODER NO EGITO ROMANO

Marcia Severina Vasques

Dep. de História/CCHLA/UFRN

Resumo: A partir da temática “identidade” e sua aplicabilidade nos estudos sobre Império Romano abordaremos a questão da identidade social e de gênero no Egito Romano utilizando como documentação material máscaras e retratos funerários. Defendemos que a identidade social (e de gênero) está associada às redes de poder romanas estabelecidas no Egito, que interferiam na formação das identidades locais. Escolhemos três áreas distintas para exemplificar nossa hipótese: Fayum, Médio Egito e Alto Egito.

Abstract: From the theme of "identity" and its applicability in studies of the Roman Empire, we will approach the issue of social and gender identity in Roman Egypt using equipment such as masks and funerary portraits as material documentation. We defend that social (and gender) identity is associated with the Roman power networks established in Egypt, which interfered with the formation of local identities. We chose three different areas to illustrate our hypothesis: Fayum, Middle Egypt, and Upper Egypt.

Pensar a respeito da identidade ou das identidades dos habitantes do Egito no período romano é um tema um tanto quanto complexo, assim como a questão de uma identidade de gênero. Portanto, partiremos inicialmente de uma discussão conceitual sobre a temática “identidade” e sua aplicação nos estudos sobre Império Romano. Em seguida, abordaremos como a questão da identidade social e de gênero pode ser discutida a partir da cultura material de cunho funerário. Como acreditamos que a identidade social (e de gênero) está associada às redes de poder romanas estabelecidas no Egito, daremos um enfoque regional à nossa abordagem, pensando, à guisa de estudo de caso, em três áreas distintas: Fayum, Médio Egito e Alto Egito.

Identidade ou Identidades

Após o fim da Guerra Fria e o advento do que se convencionou chamar de globalização, o debate sobre identidade se intensificou na academia, em parte como resultado do recrudescimento de grupos separatistas do ex-bloco soviético, mas também como decorrência anterior dos movimentos pós-coloniais, já presentes com força na década de 70 do século XX.

Antigas classificações, como o conceito de classe da historiografia marxista, se tornaram, em grande medida, obsoletas e o pós-modernismo da Nova História Cultural direcionou o foco dos estudos para a esfera cultural e simbólica (GUARINELLO, 2013: 40). As teorias pós-coloniais desenvolvidas por autores como Edward Said, Gayatri Spivak e Homi Bhabha, por exemplo, demonstraram que havia a necessidade de desconstruir o discurso estabelecido, dando voz aos outros grupos antes excluídos, sejam os pertencentes a sociedades não-ocidentais sejam aqueles que convivem no mesmo ambiente sociocultural, como as mulheres e os homossexuais.

Com a globalização e os movimentos separatistas tivemos o surgimento de várias identidades étnicas enquanto as reivindicações das minorias levaram à ampliação de grupos que se identificam por causas comuns sejam sexuais, ambientais, religiosas etc. Em relação à identidade étnica, existe o debate entre os defensores da existência de uma identidade natural, advinda de uma herança biológica comum, da língua e dos costumes compartilhados (os essencialistas ou primordialistas) e os que reivindicam ser a identidade construída conforme as necessidades do grupo dependendo, portanto, das condições históricas e sociais.

As ideias de Fredrik Barth (1995) influenciaram sobremaneira as discussões a respeito de etnicidade e identidade cultural. Descartando a hipótese tradicional de que os grupos étnicos se mantinham por causa do isolamento geográfico e social do grupo, Barth considerou que a fronteira étnica, isto é, o limite que separa um grupo étnico de outro, é mantida pelo processo social, o que significa que é a organização social do grupo que define os critérios de inclusão e exclusão dos indivíduos. Assim, as fronteiras étnicas não são imutáveis, já que como a forma de organização social pode mudar, o mesmo ocorre com os fatores que marcam a diferenciação étnica. Neste sentido, a mobilidade e o contato social entre grupos diferentes não impede a manutenção da diversidade dos grupos étnicos.

A linguagem, a religião e as formas culturais podem servir de reforço para a identidade étnica, mas a noção de etnicidade é social e construída através do discurso. Por esta visão, a etnicidade é uma consciência da identidade de um grupo em relação a outros grupos e as categorias étnicas que os distinguem são atribuídas pelos próprios atores envolvidos. A consciência da etnicidade só emerge no contexto da interação social entre pessoas de diferentes tradições culturais (JONES, 1999: 226).

Portanto, na perspectiva atual, os grupos étnicos são um fenômeno dinâmico. Os limites ou as fronteiras entre os grupos étnicos e a identificação dos indivíduos que os compõem podem variar no tempo e no espaço e resultam, com frequência, de uma estratégia de manipulação da identidade conforme a relação política e econômica.

A formação da identidade se dá pelo embate de um grupo contra outro, ou seja, pelo critério da alteridade. Tais discussões tão contemporâneas influenciam na maneira como observamos o passado, como analisamos nossas fontes. Nos estudos sobre o Império Romano tem ocorrido um grande debate acerca do que era ser romano e não romano. Richard Hingley, David Mattingly e Louise Revell, por exemplo, têm se dedicado a essa discussão. As mesmas questões que debatemos atualmente em um mundo globalizado servem para questionarmos a Antiguidade.

Mattingly (2011: 206) considera que, na sociedade romana, não podemos dissociar a identidade da questão do poder. A criação das identidades provinciais estava diretamente relacionada a uma negociação de poder entre os romanos e os povos conquistados. Neste sentido, a identidade étnica surge como uma estratégia de manutenção de poder e de *status* social. As sociedades coloniais poderiam, conforme o contexto, demonstrar similaridades ou discordâncias culturais em relação ao modelo imperial romano (MATTINGLY, 2011: 213). A identidade pode ser múltipla e redefinida a cada momento. Portanto, não existia uma categoria dicotômica entre nativos e romanos, pois este modelo de divisão binária não consegue explicar a complexidade das relações sociais em casos de colonização e domínio territorial.

Quando refletimos acerca da cultura material notamos que ela também é dinâmica podendo ser usada ativamente na justificação e manipulação das relações entre os grupos. Numa visão própria da arqueologia pós-processual (JONES, 1997: 113; HODDER, 1990) o estilo da cultura material não é analisado mais apenas do ponto de vista funcional, mas, sobretudo, simbólico e mediador de relações sociais (WIESSNER, 1990). Sian Jones retoma o conceito de *habitus* de Pierre Bourdieu para assinalar que a expressão da etnicidade por meio da cultura material está associada às disposições estruturais do *habitus*, que permeia todos os aspectos das práticas culturais e as relações sociais que caracterizam um modo particular de vida (JONES, 1997: 120). Conforme o contexto, alguns estilos podem ser mantidos e outros podem cruzar as fronteiras étnicas. Podemos obter uma melhor compreensão do modo pelo qual a evidência histórica e arqueológica pode ser usada na análise das etnicidades passadas se levarmos em consideração o processo envolvido na construção da identidade étnica.

Nos estudos sobre a relação entre Roma e as suas províncias a cultura material pode espelhar tanto os mecanismos de estruturação do poder de uma sociedade explorada e subjugada por outra quanto a identidade ou identidades que os indivíduos ou grupos envolvidos queriam demonstrar num dado momento histórico. Vários autores têm focado o papel das elites locais na manutenção e perpetuação do poder romano em nível regional. A cultura romana era um foco de competição (JONES, 1997: 35) e era interessante à elite a “adoção” do modo de vida

romano. Na prática, os vários setores da sociedade reagiam de modo diverso ao domínio romano. Existiam diferentes respostas a Roma, que ia da integração à resistência e o próprio ser “romano” variava conforme os grupos.

Fazia parte da estratégia romana de dominação a cooptação das elites locais, que, ao colaborarem com o governo romano, obtinham vantagens sendo a principal delas a aquisição da cidadania romana. Esta colaboração das elites tem sido vista de maneira distinta pelos historiadores. Atualmente, o termo “Romanização” tem sido colocado em xeque por alguns historiadores e arqueólogos, como David Mattingly (2011), que acredita ser este um conceito reducionista, que não dá conta de explicar toda a complexidade das relações sociais entre Roma e os povos conquistados exatamente porque as categorias de definição do conceito são de oposição binária entre nativos e romanos. Segundo Lomas (1998: 74) a relação entre as elites nativas e os romanos era dialética e se mantinha num jogo de poder e de interesses mútuos. Havia um diálogo entre as elites locais e o poder central, essencial para a manutenção da estrutura imperial.

Para pensar estas relações sociais no contexto do Império Romano Mattingly propõe uma abordagem que seja balanceada entre o estudo local das identidades e a análise global, estrutural da sociedade imperial romana. As ideias de Mattingly assemelham-se, neste aspecto, àquelas desenvolvidas por Louise Revell (2009), que propõe uma análise do aspecto global combinado às especificidades da identidade local. Revell aplica a teoria de Antony Giddens ao buscar conciliar a análise do local, da questão do indivíduo, à totalidade das estruturas sociais.

A cultura material pode retratar várias identidades culturais, pois o seu significado depende do contexto e a leitura da imagem do ponto de vista do observador. Por exemplo, era interessante aos imperadores romanos serem retratados como faraós nos relevos dos templos egípcios. A sua representação iconográfica dependia do contexto e da situação histórica dada. O poder atua como um fator de criação de cultura e de identidade. Mesmo as construções romanas como os anfiteatros, teatros e termas só são aparentemente derivadas de uma cultura homogênea, pois estavam sujeitas a interpretações variadas.

Os retratos e as máscaras de múmia deste período demonstram que os indivíduos poderiam transitar em várias esferas culturais e serem considerados egípcios, romanos ou gregos conforme o contexto. O mesmo indivíduo durante sua vida poderia ter várias identidades, que podem ser identificadas na cultura material por meio de certas características específicas como a vestimenta, o tipo de cabelo e símbolos religiosos. Outros dados provenientes do contexto arqueológico também colaboram para tal análise, como é o caso do tipo de sepultamento, da

estrutura das tumbas, as oferendas funerárias depositadas etc., os quais revelam informações sobre as crenças funerárias envolvidas.

Uma interessante abordagem sobre contatos culturais no mundo antigo, pelo viés da arqueologia, tem sido colocada por Philipp Stockhammer (2012: 1). Este autor propõe a substituição do termo hibridização por emaranhamento (*entanglement*), já que o primeiro deriva dos estudos pós-coloniais e não estaria totalmente definido. O termo hibridização é utilizado para caracterizar fenômenos que são facilmente detectados como "borderline" ou nas "margens" ou "fronteiras", mas que não são facilmente explicáveis.

Os estudos pós-coloniais se dedicaram a explicar o "outro", sobretudo na perspectiva da análise literária. A cultura é considerada como inerentemente híbrida, já que sempre houve contato cultural decorrente da circulação de pessoas, de ideias, de artefatos, signos. Esta cultura é o local de conflito entre representações de identidade e diferença. Como a teoria pós-colonial surgiu a partir de sociedades coloniais, que saíram recentemente do domínio estrangeiro, sobretudo europeu, a ideia de conflito é essencial ao seu desenvolvimento. Por tal razão, Stockhammer acredita que o conceito de hibridização está permeado pela discussão de poder, de conflito e não serve, portanto, para explicar todo caso de contato cultural entre sociedades distintas.

Segundo Ackermann (2012: 12), Homi Bhabha teria se apropriado de uma parte do conceito de hibridização de Mikhail Bakhtin, mas não dele como um todo. Bakhtin teria desdobrado sua interpretação de hibridização em dois vieses: a intencional e a orgânica. A hibridização orgânica seria aquela não intencional, inconsciente, quando observamos a fusão de vários elementos culturais na vida cotidiana, quando ocorrem apropriações miméticas, trocas e invenções. A hibridização "intencional" é o resultado de um contraste consciente e oposições em um único discurso, quando uma voz é capaz de desmascarar o discurso da autoridade. Na hibridização intencional os dois pontos de vistas não estão misturados e sim um contra o outro dialogicamente.

Quando tratamos de Império Romano a questão do poder não pode ser deixada de lado. Neste sentido, concordamos com a opinião de Mattingly (2011), que é importante considerar a estrutura e o contexto local. Mas um aspecto da teoria defendida pelo grupo de Stockhammer na Universidade de Heidelberg nos interessa em particular, pois os chamados emaranhamentos podem ser considerados a partir de um ponto de vista espacial. Grandes cidades são um potencial para emaranhamento, assim como áreas de porto, de fronteiras, de contatos comerciais e culturais.

Nos estudos arqueológicos os processos de emaranhamentos podem ser observados de duas maneiras: a cultura material pode ela mesma ser “emaranhada” ou ter apenas o seu uso, ou seja, as práticas sociais emaranhadas (STOCKHAMMER, 2012: 43). Como sabemos se um objeto é ou não “emaranhado”? Para tanto, deveremos retomar o conceito de cultura arqueológica proposto pela Arqueologia Histórico-cultural. Primeiramente, precisamos saber qual a tradição de confecção de determinado tipo de artefato para saber como ele mudou no decorrer do tempo e se o contato com outras culturas teve alguma influência nesta alteração. Estamos considerando estas entidades (a cultura arqueológica) do ponto de vista ético, externo, do pesquisador. Por isso, usamos de modelos analíticos, sem os quais nossa análise não poderia ocorrer.

Stockhammer (2012: 50) usa as expressões “emaranhamento relacional” e “emaranhamento material” para distinguir entre objetos emaranhados, aqueles que sofreram alteração após o contato cultural e aqueles que permaneceram morfologicamente idênticos, mas tiveram o seu uso reapropriado, ressignificado. Este último caso é o emaranhamento relacional, pois foram as relações sociais que se alteraram, mas não o objeto em si.

No processo de “emaranhamento material” temos o desenvolvimento dos objetos emaranhados, que está associado ao processo de "criação material". Um objeto é criado, novo, combinando o familiar com o estrangeiro. Ele não é o resultado de uma continuidade local, mas das trocas com o outro. Mesmo que um objeto tenha perdido seu contexto de origem, e, portanto, perdemos a informação da prática social, ele pode ser identificado como um objeto emaranhado, uma evidência de emaranhamento na arqueologia. É importante sabermos qual o processo final de apropriação e criação. Este processo pode resultar em contínuas reinterpretações, incorporações, manipulações e criações.

Egito Romano

Ao refletirmos sobre o Egito Romano e, em especial, sobre a cultura material funerária defendemos a hipótese de que a intensificação dos emaranhamentos pode ser medida pela espacialidade, pelas redes de poder romanas estabelecidas em território egípcio. Não acreditamos que houve uma influência proposital romana na religião funerária egípcia, mas sim que os elementos culturais romanos e também gregos, derivados da época ptolomaica, podem ser verificados na iconografia de determinados artefatos como as máscaras, os caixões, as cartonagens e os retratos funerários sendo, portanto, exemplos do que Stockhammer (2012: 43) chamou de emaranhamento material.

Partindo da premissa de que as diversas respostas a Roma devem ser testadas no âmbito local, no caso do Egito Romano a proximidade de Alexandria, do poder central romano, trazia uma influência mais direta de elementos culturais de origem grega e romana. Quanto mais próximos do poder central mais direta é a influência: em primeiro lugar de Alexandria e evidentemente do Delta egípcio; em segundo lugar, do Fayum e, em terceiro, do Médio Egito. Estamos considerando que houve adaptações da cultura autóctone em resposta à ação romana. Trocas e reciprocidades culturais e mesmo atitudes de resistência podem ser observadas nos aspectos da cultura material por todo o Egito. No entanto, acreditamos que as redes de conexão ao poder central devam ser consideradas. Podemos considerar o Egito Romano como dividido em áreas que servem a nossa análise das redes de conexão. Segundo o modelo teórico utilizado, as áreas mais propícias ao contato e às trocas culturais são aquelas situadas próximas ao Mar Mediterrâneo, na costa marítima, portanto, na região do Delta egípcio.

Os emaranhamentos que procuramos perceber na cultura material funerária podem estar relacionados à identidade social do morto, assim como a sua identidade individual. A questão de gênero não pode, então, estar desvinculada da esfera social, já que existiam papéis a cumprir. Existia um padrão de iconografia para mulheres e homens, que poderia variar conforme o suporte material. Mas notamos, conforme a localidade e também o período, que houve uma alteração, por exemplo, no modo de confecção das máscaras funerárias, do período ptolomaico até o século III d.C., quando a diferenciação de gênero tornou-se mais presente, assim como as características individuais. Atualmente, a hipótese mais aceita considera a existência de oficinas de produção de máscaras e retratos, o que indica que eram feitos em série havendo, portanto, um repertório figurativo à disposição do comprador.

Segundo a concepção egípcia, após a morte, os vários elementos que compunham a parte “espiritual” da pessoa se separavam. É o caso do *Ka*, do *Ba*, do *Akb*, da sombra e do nome. O *Ba* era um tipo de alma representada com corpo de falcão e cabeça humana e, às vezes, com braços. O *Ka* era outro componente da pessoa que teria sido criado juntamente com o corpo. Era retratado como um par de braços erguido em posição vertical. Era o *Ka* que se incorporava às imagens do morto e recebia as oferendas na tumba. Toda representação do morto seria, portanto, uma “estátua” *Ka*. *Akb* era o espírito glorificado, era o aspecto do morto no qual ele deixava a morte e era transfigurado num ser de luz, associado com as estrelas. Ele não é um elemento, pois indica um estado; o indivíduo se torna um *Akb* quando glorificado, estágio que alcança somente aquele que viveu segundo Maat. Enquanto o *Ba* e a sombra fazem parte da esfera corporal, física do morto, o *Ka* e o nome pertencem à esfera social (ASSMANN, 2003: 34). O ritual de mumificação cuida da esfera corporal do morto e está associado às divindades

funerárias como Ísis, Néftis e Anúbis. Já o nome e o *Ka* eram preservados pela esfera social e estavam associados a Hórus, o filho que deveria prover as oferendas para o seu pai (o morto como Osíris) e zelar pelo seu nome entre os vivos.

A visão tradicional da religião funerária egípcia continuou em outros períodos históricos, sofrendo readaptações conforme as condições sociais. Pensando nesta continuidade e também nos emaranhamentos propomos, para o Egito Romano, a seguinte análise:

- Identidade social: predomínio do *status* social de uma elite local que se espelhava em Roma e nos costumes (penteados, vestimentas, joias etc.) em voga na casa imperial. O *ka* enquanto representação do morto poderia, enquanto imagem, ser representado conforme a influência de elementos gregos e romanos. O emaranhamento material variava conforme a região do Egito e a sua proximidade com Alexandria.
- Identidade individual: a esfera física precisava ser pautada na iconografia egípcia tradicional, pois as imagens dos deuses, dos amuletos e de outros símbolos possuíam um valor mágico e não podiam ser alterados. O *ba* aparece na sua figuração tradicional e se manteve a mumificação do cadáver, elemento necessário para a união do *ba* com o corpo durante a trajetória noturna do sol. Para os egípcios, Rê, divindade solar, quando é noite na superfície da terra, navegava com a sua barca no Mundo Inferior, iluminando os mortos e fazendo-os acordar. É quando o *ba* voltava à tumba para junto de seu corpo mumificado.

Como afirmamos anteriormente, a identidade de gênero não está desvinculada da esfera social. No Egito faraônico normalmente era o homem, como chefe da família, quem recebia os cuidados necessários para seguir sua trajetória *post-mortem* com a preparação de uma tumba, do mobiliário funerário e dos textos litúrgicos. Dessa forma, os textos funerários foram, essencialmente, elaborados para homens. Ao que parece, a garantia de uma vida no Além ao homem serviria como “salvação” do restante da família, mulher e filhos. No entanto, observamos, já no Médio Império, adaptações dos textos funerários para mulheres que tinham uma posição social de destaque.

No período romano era comum que as mulheres aparecessem nos textos funerários como sendo identificadas à Háthor. Assim, se colocava o nome da deusa seguido daquele da morta, da mesma forma que se fazia com o nome de Osíris, colocado diante do nome do falecido. A deusa Háthor tinha um importante papel como divindade funerária no Egito, sendo a protetora da necrópole tebana, além de ser uma deusa associada ao feminino (sexualidade, maternidade, fertilidade) em vários aspectos. Já na iconografia do período faraônico as mulheres aparecem vestidas com suas vestimentas de linho, joias, perucas, colar *menat*, espelho e sistro, objetos associados à deusa, que aparecem normalmente em cenas de banquete de tumbas

privadas do Novo Império, mas também em outros suportes como estelas funerárias, por exemplo.

Podemos notar também que, no caso das mulheres, houve uma influência do culto de Ísis que se desenvolveu no Egito, mas também por todo o Império Romano como o princípio do feminino. Ísis já fazia parte do culto funerário egípcio como esposa e irmã carpideira de Osíris, em par com Néftis. No entanto, a sua aproximação cada vez maior com Háthor, na Baixa Época, fez com que ela incorporasse, na sua iconografia, elementos dessa deusa como o sistro e o disco solar entre os cornos de vaca.

Em relação à representação feminina, em lugares como o Fayum, por exemplo, notamos uma influência maior de elementos gregos e romanos na representação, sobretudo no decorrer dos séculos I e II d.C. O Fayum foi uma importante área de colonização greco-macedônica no Egito. Provavelmente, uma área onde o emaranhamento material pode ser notado de forma mais evidente.

Em muitas máscaras e retratos funerários femininos do Fayum notamos que a vestimenta e joias típicas do Império Romano aparecem na iconografia da face e do peitoral. As representações tipicamente egípcias permanecem na lateral das máscaras e nas cartonagens que cobrem a múmia (os envoltórios corporais). As mulheres são representadas usando uma túnica e manto e os cabelos seguem a moda usada pelas imperatrizes e mulheres da casa imperial romana. Nas representações masculinas os homens também aparecem usando túnica com *clavus*, sendo que os soldados aparecem retratados com o *balteus*, o cinturão próprio dos militares. Nos retratos pintados notamos também a representação de efebos, que são retratados como frequentadores dos *gymnasium* com o peito nu, imberbes e portando, sobre a cabeça, uma coroa de louros.

Quando pensamos na distribuição territorial do Egito podemos perceber que o Médio Egito, sobretudo Antinoópolis, cidade fundada por Adriano em 130 d.C. e Hermópolis Magna, era um local estratégico para o domínio romano, ponte de ligação com o Alto Egito. Os retratos funerários do Médio Egito provavelmente derivam da tradição advinda do Fayum. Por outro lado, as máscaras funerárias de Tuna el-Gebel, por exemplo, evidenciam a transição entre os elementos do Delta e do Fayum com aqueles de Akhmim e Meir, cidades que faziam o elo de ligação do Médio com o Alto Egito.

No Alto Egito os elementos egípcios tradicionais são mais marcantes na iconografia como é o caso, por exemplo, do mobiliário funerário da família de Cornelius Pollius Sóter, que foi arconte de Tebas no governo de Trajano (98-117 d.C.). Sóter era filho de uma egípcia, chamada Philous, com um romano (Cornelius Pollius), cuja mãe era, por sua vez, também egípcia (de nome Esoéris) e, o pai, romano. Podemos notar, ao analisar esta documentação, que

os membros da família Sóter, apesar de possuírem cargos administrativos importantes no governo romano, estavam profundamente arraigados na tradição egípcia. Isto pode ser comprovado tanto pela presença de inscrições em hieróglifo e demótico como pelo tipo característico do material funerário. Nos sudários e caixões as mulheres possuem os cabelos parecidos com os das máscaras femininas encontradas em Deir el-Medina e Deir el-Bahari. As figuras femininas possuem a cabeleira típica de Háthor encontrada em outras divindades femininas como Nut, a mãe de Osíris e, por associação, do morto identificado ao deus, representada no fundo do caixão de vários membros desta família. A região tebana foi um importante foco de resistência ao poder romano e, antes deste, ptolomaico.

Foi no Alto Egito que ocorreram importantes atos de resistência contra o domínio estrangeiro, provavelmente porque esta região teve destaque e proeminência no período faraônico e estava mais propensa a preservar a tradição local e lutar pela independência. Após a morte de Ptolomeu IV, a Tebaida foi governada por faraós locais, o primeiro de nome Haronnophris e, o segundo, chamado Chaonnophris, entre 204 e 186 a.C.. Outra revolta na Tebaida ocorreu em 88 a.C., sob Ptolomeu IX Sóter II. E a última rebelião na região ocorreu no início do período romano, em 29 a.C., sob o prefeito Cornelius Gallus. Outra forma de contestação ao domínio estrangeiro, não tão contundente, mas não menos importante, eram os textos que pregavam a volta de um faraó nativo. As “Crônicas Demóticas” eram provenientes do meio sacerdotal de Ehnas, então Heracleópolis Magna, cidade do deus-carneiro Herishof. Outro texto que circulava era o “Oráculo do oleiro”, escrito em grego e proveniente da região de Elefantina, sede do deus Khnum. Embora estes textos fossem comuns nos períodos ptolomaico e romano, provavelmente sua origem remonta à época que os persas dominaram o Egito (GOUDRIANN, 1998: 108).

Em conclusão, acreditamos que possamos analisar a documentação material funerária egípcia, sob o viés da identidade social e de gênero, a partir da verificação das redes de poder romano em território egípcio. Assim, Alexandria e o Delta, por sua localidade às margens do Mediterrâneo, estariam mais propensos aos emaranhamentos culturais (e também materiais) enquanto o Fayum formaria o elo de ligação com o Médio Egito e este, por sua vez, com o Alto Egito. Esta hipótese é a que defendemos no momento. No entanto, sabemos que são necessários estudos mais aprofundados para a sua consolidação.

Bibliografia

ACKERMANN, Andreas (2012), Cultural hybridity: between metaphor and Empirism, in Philipp Stockhammer eds., *Conceptualizing Cultural Hybridization: a transdisciplinary approach*, Heidelberg, Springer, p. 5-25.

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

BAGNALL, Roger; RATHBONE, Dominic (2004), *Egypt from Alexander to the copts: an archaeological and historical guide*, London, The British Museum Press.

BAILEY, Donald (1991), *Excavations at el-Ashmunein. IV – Hermopolis Magna: buildings of the Roman Period*, London, British Museum Press.

BARTH, Fredrik (1995), *Les groupes ethniques et leurs frontières*, Paris: Presses Universitaires de France.

BERNAND, Étienne (1999), *Inscriptions Grecques d'Hermoupolis Magna et de sa nécropole*, Le Caire, IFAO.

BERNAND, Étienne (1992), *Inscriptions Grecques d'Égypte et de Nubie au Musée du Louvre*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.

BOWMAN, Alan (1990), *Egypt after the Pharaohs 332 B.C.- A.D. 642: from Alexander to the Arab Conquest*, Oxford, Oxford University Press.

CAPPONI, Livia (2005), *Augustan Egypt. The Creation of a Roman Province*, New York, London, Routledge.

DAVOLI, Paola (1998), *L'Archeologia Urbana nel Fayum di Età Ellenistica e Romana. Missione Congiunta delle Università di Bologna e di Lecce in Egitto*, Nápoles, Generoso Procaccini.

DOXIADIS, Euphrosyne (1995), *The Mysterious Fayum Portraits: Faces from Ancient Egypt*, New York, Harry N. Abrams Inc.

DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane (1991), *Dieux et Hommes en Égypte - 3000 av. J.-C.-395 apr. J.-C.*, Paris, Armand Colin.

GOUDRIAAN, Koen (1988), *Ethnicity in Ptolemaic Egypt*, Amsterdam: J.C. Gieben, Publisher.

GRIMM, Günter (1974), *Die Römischen Mumienmasken aus Ägypten*, Deutsches Archäologisches Institut, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH.

HERBIN, François (2002), *Padiimenipet fils de Sôter. Histoire d'une famille dans l'Égypte Romaine*, Louvre, Collection Solo (20), Paris: Département des Antiquités égyptiennes.

HINGLEY, Richard (2010), *Imperialismo Romano: novas perspectivas a partir da Bretanha*, São Paulo, Annablume.

- HODDER, Ian (1990), Style as historical quality, in Margaret Conkey and Christine Hastorf eds., *The Use of Style in Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 44-51.
- JONES, Sian (1997), *The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present*, London, Routledge.
- LEMBKE, Katja (2012), City of the Dead: Tuna el-Gebel, in Christina Riggs ed., *The Oxford handbook of Roman Egypt*, Oxford, Oxford University Press, p. 205-222.
- LOMAS, Kathryn (1998), Roman Imperialism and the city in Italy, in Ray Laurence and Joanne Berry eds., *Cultural Identity in the Roman Empire*, London and New York, Routledge, p. 64-78.
- MATTINGLY, David (2011), *Imperialism, power, and identity. Experiencing the Roman Empire*, Princeton, Princeton University Press.
- MODRZEJEWSKI, Joseph (1990), *Droit Impérial et traditions locales dans l'Égypte romaine*, Variorum, Joseph Stock, Collected Studies 321.
- MONTSERRAT, Dominic (1996), *Sex and society in Graeco-Roman Egypt*, London, New York, Kegan Paul International.
- MONTSERRAT, Dominic (1993), The representation of young males in “Fayum Portraits”, *Journal of Egyptian Archaeology*, 79, 1993, p. 215-25.
- REVELL, Louise (2009), *Roman Imperialism and Local Identities*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RIGGS, Christina (2005), *The beautiful burial in Roman Egypt: art, identity, and funerary religion*, Oxford, Oxford University Press.
- STOCKHAMMER, Philipp (2012), Questioning Hybridity, in Philipp Stockhammer ed., *Conceptualizing Cultural Hybridization: a transdisciplinary approach*, Heidelberg, Springer, p. 1-4.
- STOCKHAMMER, Philipp (2012), Conceptualizing Cultural Hybridization in Archaeology, in Philipp Stockhammer ed., *Conceptualizing Cultural Hybridization: a transdisciplinary approach*, Heidelberg, Springer, p. 43-58.
- UYTTERHOEVEN, Inge (2009), *Hawara in the Graeco-Roman Period. Life and Death in a Fayum Village*, Louvain, Department of Oriental Studies Bondgenotenlaan, Peeters Publishers, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 174.
- WALKER, Susan (2000), *Ancient faces: mummy portraits from Roman Egypt*, The Metropolitan Museum of Art, New York, Routledge.
- WIESSNER, Polly (1990), Is there a unity to style?, in Margaret Conkey and Christine Hastorf eds., *The Use of Style in Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 105-112.

“E ME TRAGA ESSA CARTA DE VOLTA”. AS CARTAS AOS DEUSES E OS ESTUDOS DE GÊNERO NO EGITO PTOLOMAICO. CONTRIBUIÇÕES DA ANTROPOLOGIA

Thais Rocha da Silva

Departamento de Letras Orientais – FFLCH/USP

Seshat – Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional – UFRJ

Resumo: O pequeno número de cartas **de** mulheres e **para** mulheres em demótico praticamente justificou o abandono do tema do gênero entre demoticistas. As cartas aos oráculos quando associadas a conceitos importados da antropologia, potencializam novas percepções sobre o gênero. Pretendo discutir essas articulações e apontar possibilidades para formulações a respeito do gênero na sociedade ptolomaica.

Abstract: The small number of letters written and address by/to women practically justified the abandonment of gender studies by demoticists interested in letters. When seen through the anthropological perspective, letters to the oracles may potentialise new perceptions on gender. We seek to discuss these articulations and present some possibilities for the understanding of gender formulations in Ptolemaic society.

*J'ai posé les écrits devant ce grand dieu, pour qu'ils les juge par un bon jugement*¹⁷

As cartas egípcias produzidas em demótico constituem um corpus importante para o estudo de diversos aspectos da vida dos indivíduos durante o período ptolomaico. Muitos desses estudos, contudo, foram realizados sob o prisma da papirologia que, para o bem ou para o mal, se concentraram em análises formais e filológicas. Ainda que pese a importância dessas perspectivas, é necessário destacar outros aspectos que envolvem as fontes epistolográficas.

O trabalho de Mark Depauw (2006) sobre as cartas demóticas permitiu organizar e vislumbrar o status desse campo de estudo¹⁸ e o periódico *Enchoria* apresenta anualmente a listagem completa das publicações no *Literaturübersicht* sobre o material em demótico. Esse tipo

¹⁷P. Turin 12 6, 3-4 in ČERNÝ, 1962: 8

¹⁸Ebeid (2012) fez uma atualização de oito documentos que foram publicados desde o trabalho de Depauw.

de sistematização permitiu levantar algumas questões sobre como as cartas foram estudadas desde a retomada dos estudos demóticos na década de 1970 (DEPAUW, 1997; SILVA, 2013).

As cartas são documentos relacionais e materializam a comunicação de partes que estão separadas¹⁹. No caso do Egito antigo, a natureza desse tipo de comunicação é muito diversa e há termos distintos para designar “carta”, que tendem a ampliar nossa percepção sobre o uso desses documentos (BAKIR, 1970; SWEENEY, 2001). Levando em conta o caráter mágico da escrita egípcia, podemos (e devemos) dilatar as percepções e entendimentos da documentação epistolográfica tanto para o estudo das relações entre os indivíduos entre si, mas também com o mundo sobrenatural.

Os egiptólogos interessados na chamada “piedade pessoal”, utilizaram modestamente as cartas como fontes primárias. A maior parte das pesquisas sobre o tema se baseou em material arqueológico, com poucas exceções (principalmente BAINES, 2001; ZAUZICH, 2000; WENTE, 1991).

Os estudos sobre as cartas egípcias contemplam principalmente textos encontrados em Amarna (SILVERMAN, 1991), Saqqara, El-Lahun (WENTE, 1991), Deir el-Medina, Medinet Habu (WENTE e CERNY, 1967; JANSSEN, 1991), Deir el-Bahari, Elefantina, Tebas, mas com poucos sobreviventes.

É difícil quantificar ou especular sobre a quantidade de cartas produzidas pela sociedade egípcia, mas a grande maioria dos documentos provém do Médio Império e não foram sistematicamente traduzidos. Parte do material do Novo Império teve traduções dispersas (cf. SWEENEY, 2001: 7, 8, WENTE, 1991) e elas parecem apontar para um tom mais pessoal.

Para a literatura feminista, as cartas foram utilizadas como fontes primárias num esforço de afirmar a posição das mulheres na sociedade (DAYBELL, 2006; SWEENEY, 2001; STAVES, 2006; CHEDGZOY, 2007; SAUNDERS, 2009) o que, por muito tempo, deu a falsa impressão que as mulheres teriam nas cartas um instrumento (quase universal) de emancipação e expressão pessoal. Esse tipo de abordagem apresenta dois principais problemas. O primeiro deles, já apontado pelos estudos de gênero, é a ideia de uma opressão universal das mulheres, tema que já foi exaustivamente discutido e que terminou com a desconstrução da categoria “mulheres”. O segundo aspecto está baseado em noções a respeito da ideia de indivíduo e privacidade circunscritas à sociedade burguesa anglo-americana dos séculos XIX e XX que não podem ser transpostas para as sociedades antigas.

Não se trata, contudo, de discutir se os antigos egípcios tinham ou não a ideia de indivíduo

¹⁹Sobre isso ver *Epistolomaioi Characteres*. Translated by A.J. Malherbe. *Ancient Epistolary Theorists*. SBL 19 (1988): 66-67 in Vandorpe, K. “Archives and Letters in Graeco-Roman Egypt.” in Pantalacci, 2008, p.155.

no sentido moderno do termo. Trata-se do reconhecimento de que havia uma individualidade contextualizada, que permitiu, por exemplo, a constituição de uma vasta documentação funerária²⁰. Ao mesmo tempo, é preciso reconhecer a existência de mensagens pessoais na documentação epistolográfica, mas que não podem ser anacronicamente entendidas como traços de “intimidade” ou ideias de “autoria”. Baines (2001: 8) preferiu utilizar o termo “protagonista”, levando em conta que as mensagens poderiam ser redigidas por diversas mãos e portanto a identificação de um autor em particular seria dificultada.

Do ponto de vista formal, Depauw (2006) ao estudar as cartas demóticas escritas para o sobrenatural classificou esses documentos como cartas fictícias. Assumindo que o destinatário não teria como responder a mensagem, fosse o deus ou o morto, as cartas deixariam de ser “reais”. Esse tipo de classificação parece menosprezar o aspecto mágico da escrita egípcia, justamente como um intermediário entre os dois mundos, sendo também capaz de transformar o imaterial em material.

Os egípcios tinham diversos tipos de “cartas” e não há consenso sobre as definições e traduções dos termos.²¹ Na epistolografia demótica o problema é semelhante, pois a documentação parece ter mudado pouco em relação a tradições anteriores.

As cartas demóticas ao sobrenatural foram divididas por Depauw em 3 grupos: as questões oraculares, as cartas aos deuses, aos mortos e as chamadas “cartas de recomendação”, cada qual com um contexto específico.

As questões oraculares têm como princípio a busca da divindade para que o indivíduo baseie sua conduta (DEPAUW, 2006: 301). Baines (1987: 89) lembra também o aspecto profilático dos oráculos e da comunicação com os mortos como um tipo de resposta a aflições cotidianas. Documentos desse tipo são comuns no Egito desde o Novo Império e perduraram no Egito cristão e islâmico. No que diz respeito aos aspectos formais, é difícil determinar em que medida esses textos em demótico são cartas. Depauw enfatiza a natureza problemática dessas fontes, lembrando a ausência do endereço externo, já que eram possivelmente entregues nos templos aos sacerdotes, em contraste à presença do endereço interno.²² Além disso, poucas foram dobradas e seladas, como ocorreu com outras cartas (DEPAUW, 2006: 302).

As cartas aos mortos eram textos endereçados a santos ou divindades em que o remetente

²⁰ Sobre isso ver Froid (2007) em que a autora discute a existência de biografias no Egito antigo pensando na auto-representação. No caso da documentação funerária, Froid (2007, p. 3) destaca que o uso da primeira pessoa é uma ficção já que tem por objetivo evocar a presença do morto na tumba. No caso da documentação epistolográfica não se trata de uma ficção, uma vez que a presença de quem elabora a mensagem (por escrito ou não) é explicitada na mensagem.

²¹ Sobre a classificação das cartas ver Bakir, Sweeney, Depauw, Wentz, principalmente.

²² Há nessas fontes a identificação do endereço interno, com o nome do remetente e a divindade evocada.

faz algum tipo de reclamação e pede interferência em seu favor (DEPAUW, 2006: 307). Há documentos desse tipo desde o Antigo Império (fim do terceiro milênio a.C.) até o séc. VII d.C. (DEPAUW, 2006; DONNAT, 2010), sendo que a maioria delas data do Primeiro Período Intermediário. Esse tipo de ocorrência pode estar relacionado a uma “crise” de uma “cultura formal” (DONNAT, 2010: 70) em que os indivíduos poderiam experimentar outras manifestações de escrita.²³ O aspecto epistolar nessas fontes em demótico é mais evidente do que nas questões oraculares, sobretudo nas formas de saudação. Nos textos demóticos, a identificação do remetente é em geral feita na formulação “voz do servo A diante de D” ou “diante de D” e eles possuem endereço interno, mas somente duas com o externo (DEPAUW, 2006: 309-310).

Do ponto de vista dos conteúdos, as cartas aos deuses diferem pouco das questões oraculares: roubos, trabalho agrícola, negócios. Há semelhanças formais e formulares nos textos oraculares e jurídicos desde o período faraônico, o que pode em parte justificar a atenção dada ao material pelos demoticistas, cuja tradição está calcada na papirologia, disciplina que nasceu pelo interesse nos documentos legais (ver ČERNÝ, 1962; SILVA, 2013). As cartas aos deuses só aparecem no Egito por volta do fim do primeiro milênio a.C., o que possivelmente pode ser justificado por um processo gradual de individualização das relações com o divino.

Já as cartas de recomendação eram textos colocados junto às múmias e que continham recomendações para o outro mundo. Esses textos, contudo, não podem ser incluídos na documentação epistolar e são vistos mais como amuletos do que como cartas, tanto pelo conteúdo das mensagens, como pelo tipo de suporte – pequenas tiras de papiro junto às múmias. Além do mais, como afirma Depauw, o destinatário e o remetente não estão espacialmente separados.

Para este artigo foram selecionados duas cartas do período ptolomaico aos oráculos, os papiros P. Carlsberg 428 e P. Berlin 23544. A escolha desses textos leva em conta dois aspectos importantes que pretendo discutir em conjunto: a relação entre os estudos de gênero e as práticas oraculares no Egito. A percepção dos demoticistas a respeito do gênero parece ter colocado os textos oraculares sob uma perspectiva estritamente ligada aos estudos da religião²⁴. Ao mesmo tempo, os trabalhos sobre os oráculos do período faraônico não exploraram o tema

²³De acordo com Moreno Garcia (2010: 139) as cartas aos mortos também faziam parte de um novo tipo de registro em que a escrita confere prestígio, através da escrita, nos cultos domésticos. Os mortos eram também considerados parte da família estendida e portanto, tinham condição de interferir nos assuntos familiares a fim de garantir a harmonia dos vivos.

²⁴ Ver o site Trimegistos com o histórico da produção historiográfica sobre os textos em demótico. (<http://www.trimegistos.org/dl/search.php>).

do gênero,²⁵ mas ficaram circunscritos a descrições baseadas nas traduções dos óstracos (principalmente) e em análises iconográficas (BLACKMAN 1925; 1926; ČERNÝ, 1935; 1942; 1962; 1972).

As práticas oraculares no Egito ficaram conhecidas para nós graças aos relatos de Heródoto e evidências posteriores do período romano, como os textos de Apuleio, por exemplo. Heródoto menciona os oráculos dedicados aos animais, mas não há fontes egípcias que comprovem essa afirmação (ČERNÝ, 1972). O número de publicações sobre o tema é limitado e se concentra principalmente em dois períodos, o Novo Império (óstracos em hierático) e o período greco-romano, com textos em grego e demótico (RYHOLT, 1993). Os textos em copta para períodos posteriores são mais raros.

Para os egípcios, os oráculos serviam como verdadeiros guias e tinham uma enorme importância para a tomada de decisões de todos os tipos, chegando a influenciar a escolha de altos cargos, inclusive dos faraós, como fez Hatshepsut ao evocar o oráculo do deus Amon para legitimar o seu reinado. No Egito antigo, há indícios de que as práticas tenham se desenvolvido em períodos mais tardios, principalmente a partir do Novo Império (BAINES, 1973; ČERNÝ, 1962; VALBELLE e HUSSON, 1998; GEE, 2002; STADLER, 2008).

Não se sabe exatamente como funcionavam os oráculos egípcios. As fontes nos informam mais sobre as consultas realizadas pelos faraós, mas pouco se sabe sobre as consultas dos grupos menos privilegiados. Os reis tinham acesso direto aos templos e podiam consultar os deuses em seus santuários, que eram áreas restritas. Todavia, muitas dessas consultas foram realizadas pelos faraós em festas públicas, como o Festival Opet, por exemplo (ČERNÝ, 1962: 36).

As pessoas comuns, por outro lado não tinham acesso direto aos templos. Restava-lhes duas opções: a primeira era a dependência do sacerdote como intermediário para entregar as perguntas e dar a devolutiva das respostas; a outra oportunidade era durante as festas onde a estátua do deus vinha a público em procissões. Durante o Novo Império, há registros de que estátuas das divindades poderiam agir como intermediários dos indivíduos que quisessem consultar os oráculos (BAINES, 1987: 90). Aparentemente, tais estátuas eram uma referência de que havia indivíduos agindo como intercessores diante dos deuses em períodos anteriores (Idem), mas isso é apenas uma possibilidade. Contudo, é possível ver uma continuidade entre as práticas oraculares, as ações intermediárias dos indivíduos e os festivais públicos no que diz respeito ao exercício de se comunicar com os deuses.

A vila de Deir el-Medina apresenta indícios de pequenos santuários dedicados ao deus Amon e parte das fontes indica a participação das pessoas em procissões e consultas públicas

²⁵ Com exceção de Sweeney (2008) que estudou as práticas oraculares em Deir el-Medina sob a ótica do gênero.

durante os festivais (ČERNY, 1962: 40-41).

No que diz respeito aos festivais públicos, é preciso considerar a performance como um elemento central. A estátua do deus, trazida a público dentro do tabernáculo,²⁶ era encarregada de responder as questões apresentadas pelos participantes. Algumas fontes indicam que a resposta poderia ser limitada a um simples “sim” ou “não” (ČERNY, 1962: 43), mas não sabemos como era feita essa aprovação (ver ČERNY, 1962: 43-45).

No que diz respeito às fontes demóticas, não está claro como essa resposta era obtida. A ideia de “trazer a carta de volta” parece indicar, de acordo com Černy:

“that here either two versions, one positive and other negative, or two slips, one written and the other blank, were submitted to the deity, perhaps in a vessel from which the answer was then drawn”
(1962: 47).

As imagens a respeito dos oráculos revelam pouco sobre o processo. Os sacerdotes conduziam a estátua do deus e se moviam para indicar a vontade divina (STADLER, 2008). De acordo com Černy (1962: 44), os sacerdotes movimentavam-se para trás para negar e para a frente para dizer “sim”, o que parece ser reforçado por algumas imagens sobre os oráculos, como por exemplo a de Amenhotep I na tumba de Amemnose, na XX dinastia.

No caso das perguntas feitas por escrito, aparentemente as respostas eram apresentadas da mesma forma, o deus “pegava com as mãos” a mensagem e então a estátua do deus se movia para a frente ou para trás. Durante o período faraônico, é possível que as perguntas aos oráculos fossem em sua maioria, realizadas por escrito em pequenos óstracos, como atestam as fontes de Deir el-Medina.

Todavia, é bom lembrar que os oráculos egípcios não eram semelhantes aos oráculos gregos (VALBELLE e HUSSON, 1998: 1064-1070), nem mesmo com a ocupação grega durante o período ptolomaico.²⁷ Ao que parece, os oráculos eram um aspecto distintivo da religião egípcia durante o período greco-romano e os sonhos exerceram um fascínio particular, na medida em que eram vistos como uma maneira de inspiração e contato com o divino. Desde a XVIII dinastia, os sonhos já eram percebidos como uma manifestação da verdade divina (GEE,

²⁶ A estátua da divindade nunca era vista pelos presentes.

²⁷ A presença grega no Egito, contudo, não parece ter modificado o modo como as atividades oraculares eram conduzidas. É possível perceber algumas influências na redação dos textos com alguns elementos gregos e egípcios combinados, o que possivelmente deriva de escribas e sacerdotes egípcios aprenderem o grego.

2002: 84), como o famoso relato bíblico de José que interpretou os sonhos do faraó.²⁸

Baines (1987: 93) menciona rapidamente a presença de *t3 rht*, a “mulher sábia” em Deir el-Medina. As referências a consultas a uma “adivinha” (*seer*) não parecem indicar um evento isolado, mas ao contrário, uma prática comum. Nesse tipo de consulta, a figura feminina é a em geral o do médium e pode prever outras consultas aos oráculos públicos, por exemplo, e responder as cartas aos mortos.

A antropologia explorou a relação com o sobrenatural de diversas maneiras, a magia e as possessões foram notadamente influenciadas pelo trabalho de Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. A visão ocidental viu a magia em grande parte como uma atividade própria de sociedades primitivas. Apesar do esforço dos pesquisadores para reconhecer na magia sua racionalidade própria, seu conjunto de regras e lógica, parece predominar ainda a visão de que a experiência empírica é desconsiderada, ou seja, há uma tendência em analisar esses fenômenos como “falsos”. De acordo com Winkelman:

Theories of magic have in general tended to be rationalistic, psychological, or social-functional accounts of magical phenomena. They have rarely accepted these phenomena as reported; consequently, they have failed to consider the possibility that some magical phenomena have the empirical basis claimed by practitioners (1982: 2).

Os antropólogos parecem ter tido dificuldades em seu trabalho etnográfico em distinguir se os relatos dos seus informantes eram observações ou crenças, observações próprias, ocorrências cientificamente estabelecidas ou meras racionalizações (WINKELMAN, 1982: 2).

No caso da relação com os espíritos²⁹, talvez o problema seja justamente observar o invisível³⁰ que, pela impossibilidade de ser visto, só pode ser experienciado pelo corpo (STORCH, 201: 14). A princípio, isso poderia ser um enorme problema para os egiptólogos que não tem o privilégio de fazer uma etnografia com seus informantes. Contudo, no caso egípcio, esse tipo de experimentação é bastante complexa e os egípcios tiveram uma preocupação especial em materializar e corporificar a experiência com o sobrenatural.

É preciso lembrar que as cartas aos deuses não têm o mesmo caráter do ex-voto. Nas manifestações oraculares, a estátua do deus que se manifesta *através do sacerdote* parece indicar

²⁸ As Instruções a Amenemhat, que datam do Médio Império, trazem o relato do rei morto que aparece em sonho para instruir o filho Senusret I.

²⁹ Para os fins dessa apresentação, utilizo o termo “espíritos” em sua ideia mais geral. Não pretendo discutir o termo em si, mas o tomo em seu uso conforme apresentado na bibliografia utilizada.

³⁰ Sobre isso ver também outras referências em Storch (2010).

algum tipo de possessão divina que é, necessariamente, incorporada (*embodied*) pelo médium. Essas experiências em geral estão associadas a processos de dissociação e performance em tempo real, com impacto direto na vida cotidiana.

No Egito, a comunicação com o sobrenatural por meio da escrita (e da arte) pode estar associado à transformação de diversas experiências em uma experiência sensorial (STORCH, 2010: 15), em que um tipo especial de “mídia” transforma o imaterial em algo presente e perceptível aos sentidos (DONNAT, 2010: 51). Portanto, a escrita e a arte não são meros substitutos de algo “que não está ali”.

Poderíamos mencionar ainda nos tempos modernos, os memoriais de guerra e, entre os mais recentes, o memorial dos atentados do 11 de Setembro de 2001, em Nova York como um tipo de comunicação com os mortos. No local onde as Torres Gêmeas outrora existiram é possível ler os nomes das vítimas, ver suas fotografias e deixar mensagens. Muitas das mensagens às vítimas têm em comum pedidos de perdão, ajuda, o desejo dos vivos de serem vistos e o desejo de que o morto esteja bem, tipo de registro que também pode ser visto nos cemitérios.

As cartas egípcias para os “mortos” (o *akh*) durante o período faraônico, em especial os Antigo e Médio Impérios, parecem fazer parte de um conjunto de ritos funerários de apaziguamento (*pacification ritual*). Donnat (2010: 69) acredita que as cartas aos mortos eram também direcionadas aos deuses e que eles poderiam servir como testemunhas de que os ritos eram realizados. A autora reforça a importância dos textos escritos que poderiam, em última instância, servir como *prova* da realização dos rituais, não um substituto, mas um complemento deles, embora nunca tenham feito parte de um “cânone funerário”. Elas são uma resposta a uma necessidade *atual* (DONNAT, 2010: 70).³¹

Moreno Garcia (2010) aponta alguns indícios para o desenvolvimento das práticas oraculares no Egito. De acordo com o autor, as cartas aos mortos desaparecem gradualmente ao longo do período faraônico, paralelamente ao crescimento do número das cartas endereçadas aos oráculos, durante o Novo Império. Tal variação seria explicada pelo desenvolvimento de uma relação direta dos indivíduos com os deuses. Nesse novo modelo, os familiares mortos não seriam mais necessários como intermediários entre os dois mundos, uma vez que a relação dos indivíduos com os deuses já está posta num novo tipo de religião “oficial”: o faraó e os deuses agem como novos intermediários entre os dois mundos (MORENO GARCIA, 2010: 153).

No que diz respeito aos textos demóticos, esse processo de individualização fica evidente. Do mesmo modo, as cartas trazem temas pessoais em que os deuses podem interferir,

³¹ Apesar das cartas terem algumas fórmulas padronizadas e similaridades formais, não podemos atribuir um cânone a esse tipo de escrita, como acontece com outros documentos, por exemplo. Os escribas aprendiam as fórmulas copiando-as de outras cartas, mas as mensagens eram personalizadas.

como benfeitores diretos dos pedintes.

Os papiros P. Carlsberg 428 e o P. Berlim 23544 podem ser lidos sob essa perspectiva e trazem um tema caro aos estudos de gênero: o casamento. O tema foi explorado largamente pelos egiptólogos e não pretendo retomar o imenso debate sobre ele. Porém, é preciso dizer que, a despeito das discussões, o casamento não é para os antigos egípcios, um tema exclusivamente “feminino”. Ele é, antes de tudo, um contrato entre as partes e essencialmente heteronormativo, associado à manutenção da ordem e um ideal social, em que os indivíduos adquirem um *status* privilegiado no grupo.

No caso das elites, onde a documentação é mais abundante, sabemos que mulheres poderiam também elevar o *status* social de seus maridos e não só serem privilegiadas pelo casamento. Embora as mulheres não ocupassem cargos ligados ao aparelho burocrático do Estado egípcio, suas atividades nos templos eram conhecidas e poderiam servir como uma espécie de trampolim social para os homens. Do mesmo modo, tinham a possibilidade de gerir os bens familiares, como compra e venda de propriedades, supervisão do gado e das atividades comerciais.

Os egípcios não tinham um único termo para casamento e a terminologia aponta, quase que invariavelmente para o homem como principal agente no processo: *rdi X Y m hmt*, “dar X para Y como esposa”; *iri m hmt*, “fazer [fazê-la] /tomar [como] esposa” (TOIVARI-VITALA, 2013: 4-5). Não havia uma cerimônia oficial e o casamento era muito mais uma união com fins econômicos e procriativos (BRYAN, 1996). Curiosamente, o casamento como base da família tinha referências espaciais associadas à casa e a uma ideia de família nuclear: o marido, a esposa, filhos e a mãe do marido e as irmãs do marido (BRYAN, 1996: 36; TOIVARI-VITALA, 2010: 5)³². A ideia de “quem casa quer casa” tem correspondentes egípcios: “encontrar uma casa” (*grg pr*); “entrar na casa” (*rk r pr*); “sentar-se/viver juntos” (*hmsi irm/m-di*); “estar junto de” (*m-di*); e “comer junto de” (*wnm m-di*) (TOIVARI-VITALA, 2001: 76 – 83; 2013: 5-6).

O famoso Papyrus Chester Beatty V (verso 2,6), mostra uma justaposição que é utilizada para dar a ideia de educar (*bringing up*) crianças e, nesse caso, caberia ao homem o papel de *fazer* a esposa (*fazê-la esposa*) também no sentido de educa-la e forma-la para o novo mundo adulto (TOIVARI-VITALA, 2001: 19; 2013: 5): “Faça para você uma mulher quando você é jovem e ensine-a a ser uma mulher (ser humano)”³³. A ideia de uma mudança de status pelo casamento parece maior para a mulher do que para o homem, embora o casamento para ambos seja um

³² As noções sobre família são debatidas e podem ter outros membros associados, como os filhos, os enteados(as) e uma série de servos da casa. Sobre isso ver principalmente Bryan (1996); Robins (1993); Toivari-Vitala (2001; 2013).

³³ “Make for you a wife when you are a youngster and teach her to be a human/woman” (Gardiner 1935: pl. 27,6 *apud* TOIVARI-VITALA, 2013: 5).

marco de entrada na vida adulta.

Observando outras fontes textuais, como as máximas, por exemplo, o casamento parece ser um tema de grande interesse para o público masculino, mas curiosamente aparece na bibliografia atual dedicada às mulheres e ao tema do gênero, quase sempre uma versão requentada da História das Mulheres. Um dos objetivos dessa literatura didática era ensinar as pessoas a se comportarem (DIELEMAN, 1998). É possível identificar alguns paralelos com os textos oraculares. Na perspectiva dos estudos de gênero, eles devem ser analisados de modo que homens e mulheres estão em relação uns com os outros. Dito de outro modo, as prescrições de atitudes de homens e mulheres são produzidas segundo comportamentos e ações *do outro*. Contudo, as mulheres não podem ser vistas apenas como o tópico do texto. Ao contrário, é a perspectiva relacional que deve prevalecer.

A circulação dessas máximas em demótico possivelmente nas proximidades do templo e dirigidas aos sacerdotes (DIELEMAN, 1998, p. 42) pode indicar que o aspecto negativo das representações das mulheres, por exemplo, fosse dirigido a um grupo específico de homens. O uso de expressões como *hm.t*, “esposa”, em geral surge associada a termos negativos, alertando o leitor masculino para possíveis deslizos e artimanhas femininas, além da necessidade do marido controlar e supervisionar a família e a esposa. Segundo Dieleman (1998: 45), controlar a sexualidade feminina era uma preocupação econômica dos homens, já que as mulheres ao terem filhos, asseguravam a permanência dos bens e sua circulação no núcleo familiar. Contudo, esse tipo de afirmação parece reduzir o problema da sexualidade e das relações de gênero a um aspecto econômico.

O propósito normativo desses textos, se lido sob essa orientação, pode ajudar a pensar o papel das cartas aos oráculos, ampliando a percepção dessas relações por meio do casamento. Os textos oraculares mostram a expectativa do pedinte para uma resposta dos deuses sobre o(a) parceiro(a). A pessoa mencionada nas cartas carrega a dúvida de quem faz a pergunta.

As máximas, por outro lado, direcionam o leitor para o ideal a ser atingido e, principalmente, instruem para o que deve ser feito a fim de se chegar a esse ideal. No caso das cartas oraculares, o ideal é questionado *através do outro*, ou seja, o casamento não é questionado em si, mas o parceiro com quem deve se casar.

Nos papiros escolhidos para este trabalho, os homens não cogitam *não casar*. O que se espera é a confirmação do deus, se o casamento será para sua “boa sorte”, ou para o seu “bem”. O que está em jogo não é o casamento em si, mas se a parceira em questão é a que deve ser tomada como esposa. Novamente, os homens são os agentes no processo, mas aqui *antes* do casamento. É preciso checar com o deus se de fato o processo deve continuar com a parceira

mencionada. Curiosamente, em nenhum dos textos, a pergunta ao deus é feita com base nas características da parceira. Não sabemos se elas são “adequadas” ou não, se sabem cozinhar, lavar ou passar, ou se são boas amantes. Mas a boa sorte do casamento está associada diretamente à figura feminina.

Pergunta-se aos deuses aquilo que, na condição de mortal, não se tem garantia de atingir sozinho. As divindades orientariam a ação masculina na escolha da esposa. Os papiros mostram que a certeza da obtenção de sucesso no relacionamento depende de outra pessoa, no caso a mulher. Portanto é a figura feminina a responsável pelo bom casamento e pelo seu legado (bens, filhos, etc.), ainda que caiba ao homem torna-la apta para isso. “Ser esposa” é uma condição a ser adquirida pela mulher, através da ação do homem. A mulher não tem uma pré-condição para ser esposa, mas o homem tem os instrumentos que podem torna-la apta a exercer sua função.

Nas máximas de Ptah-Hotep, por exemplo, o papel masculino na manutenção do casamento é apresentado de forma que cabe ao homem a responsabilidade na satisfação da esposa e que, a partir disso, ela será capaz de multiplicar os bens do marido:

If you are well-to-do and establish your household,
 Be gracious to your wife in accordance with what is fair.
 Feed her well, put clothes on her back;
 Ointment is the balm for her body.
 Rejoice her heart all the days of your life,
 For she is a profitable field for her lord.
 Do not condemn her,
 But keep her far away from power; control her,
 For her eye is quick and sharp.
 Watch her (carefully),
 For thus you will cause her to remain long in your house.
 If you are too strict with her, there will be tears.
 She offers sexual favors in return for her upkeep,
 And what she asks is that her desire be fulfilled.

(Máximas de Ptah-Hotep *apud* Simpson, 2003: 160)

A aparente tensão entre atender os desejos da mulher e controlá-la não estão em contradição. Cabe ao homem o papel de instruí-la na sua *função de esposa*, pois é essa função que permitirá que o casamento, como instrumento de manutenção da ordem, se perpetue. Numa sociedade em que os ideais de masculinidade estão diretamente ligados à fertilidade e à fartura, não é surpresa que o casamento seja um tema masculino. A figura feminina aqui não é meramente acessória, passiva. Ela é condição para que esse ideal masculino se realize e se manifeste. Portanto, a boa sorte no casamento depende da parceira, transformada em esposa pelo marido, na medida em que ela favorece a realização desse ideal masculino.

Esse tipo de percepção sobre o casamento certamente perturba as teses feminista de subordinação/emancipação feminina. Na sociedade egípcia não há referências de que *ser* esposo(a) dependa de uma condição natural.

Não há registros desse tipo de carta aos deuses redigidas por mulheres. Parte da argumentação se desenvolveu na ideia de que as mulheres não sabiam demótico ou simplesmente porque não recebiam nenhum tipo de letramento. Num primeiro momento, é preciso considerar que há poucos registros de mulheres que sabiam ler e escrever em toda a história do Egito (BRYAN, 1984; CRIBRIORE, 2001, 2002, 2006), bem como poucas evidências que a população egípcia era letrada (BAINES e EYRE, 1983; JANSSEN, 1992; DEPAUW, 2006).³⁴ Contudo, é preciso evitar alguns vieses de gênero que apontam para uma incapacidade das mulheres de ler e escrever (principalmente em demótico) ou para uma opressão masculina que impedia que as mulheres fossem letradas.

Esse tipo de viés já foi reconhecido pela historiografia. Para Daybell (2006), por exemplo, o letramento não é um atributo que necessariamente insira a mulher numa outra esfera de percepção do gênero, ou seja, ela não vai ser melhor ou ter mais direitos, também afirmado por Cribiore (2001, 2002, 2006). Mais do que identificar os protagonistas das cartas, é preciso verificar sobre o que escrevem, mas também sobre o que **não** escrevem. Nesse sentido, as cartas podem servir não para afirmar “uma (nova) posição”, mas para verificar, por exemplo, quais são os atributos de gênero que emergem socialmente *através* dos textos produzidos pelas mulheres, ou pelos homens (SILVA, 2013).

Esse tipo de questão favorece uma leitura de gênero nos dois papiros aqui apresentados que deve incorporar uma perspectiva mais relacional dos protagonistas e personagens das cartas, mas também do aspecto mágico da atividade oracular.

Os estudos sobre as cartas aos oráculos em demótico precisam sair de uma leitura estritamente formal para incorporar outras perspectivas, principalmente as que levam em conta uma leitura mais antropológica, inclusive com a perspectiva do gênero. A pergunta não deveria ser por que as mulheres não escrevem em demótico ou grego sobre o casamento, mas por que os homens escrevem. Essa curva na leitura dos papiros pode abrir espaço para outras reflexões a respeito cartas aos deuses e mesmo sobre o casamento que ainda precisam ser feitas.

³⁴ As estimativas, todas inconclusivas, variam entre 1 a 5% de pessoas letradas no Egito. Contudo, qualquer tipo de afirmação é incerta.

Papiros³⁵

P. Carlsberg 428

Número Trimegistos: 44483

5,8 x 7,2 cm.

Carta; questão ao oráculo

Localização da Fonte: Copenhagen, Carlsberg Papyrus Collection P. 428

Data: aprox. 2 a.C.

Local de escrita: Tebtunis

Proveniência da Fonte: Tebtunis

Língua: egípcio/demótico

- 1.Pa-A, o filho de Harmais é quem fala
- 2.diante de Soknebtynis, o grande Deus;
- 3.Se é para minha boa sorte,
- 4.para viver com *ḫšr-nḫ*
- 5.a filha de PAI = i (?), faça com que me
- 6.Tragam essa carta de volta!

P. Berlin 23544

Número Trimegistos: 44486

7,0 x 9,5 cm

Carta; questão ao oráculo

Localização da Fonte: Berlin, Ägyptisches Museum.

Data: possivelmente ptolomaico

Local de escrita: possivelmente Mênfis

Proveniência da Fonte: possivelmente Mênfis

Língua: egípcio/demótico

- 1.Meu grande senhor Osorapis, o servo
- 2.de teu servo é quem fala a Osorapis:
- 3.Se é para o meu bem (em) meus dias (?),
- 4.que eu não more com *štrbḫ*,
- 5.e que eu não possa torna-la esposa, possa alguém então

³⁵ Os textos aqui apresentados não apresentam a transliteração. Para isso ver Silva (2013).

6. trazer-me a carta sem tristeza,

7. sem ... escrito

Bibliografia

BAINES, John (1987), Practical religion and piety, *Journal of Egyptian Archaeology*, 73, p. 79-98.

BAINES, John. (1983a), Four notes on literacy, *Göttinger Miszellen*, 61, p. 65-96.

BAINES, John (1983b), Literacy and Ancient Egyptian Society, *Man* 18, 3, p. 572-599.

BAINES, John (2004), Egyptian elite self-presentation in the context of Ptolemaic rule, in W. Y. Harris & G. Ruffini eds., *Ancient Alexandria between Egypt and Greece*, *Columbia Studies in the Classical Tradition*, Netherlands: Brill p. 33-61.

BAINES, John (2001), Egyptian Letters of the new Kingdom as evidence for Religious Practice, *JANER*, 1, p. 1-31.

BAINES, John (2007), *Visual and written culture in Ancient Egypt*, Oxford, Oxford University press.

BAINES, John and Christopher Eyre (1989), Interactions between Orality and Literacy in Ancient Egypt, in K. Schousboe and M. T. Larsen eds., *Literacy and Society*, Copenhagen, Akademisk Forlag, p. 91-119.

BAKIR, A. el-Mohsen (1970), *Egyptian Epistolography from the eighteenth to the twenty-first dynasty*, Le Caire, Institut Francais d'Archeologie Orientale du Caire.

BLACKMAN, Aylward M. (1925), Oracles in Ancient Egypt, *JEA*, 11, 3/4, p. 249-255.

BLACKMAN, Aylward M. (1926), Oracles in Ancient Egypt II, *JEA*, 12, 3/4, p. 176-185.

BRYAN, Betsy (1984), Evidence for Female Literacy from Theban Tombs of the New Kingdom, *BES*, 6, p. 17-32.

BRYAN, Betsy (1996), Marriage, in A. K. Capel and G. E. Markoe eds., *Mistress of the House, Mistress of Heaven: women in Ancient Egypt*. Catalogue exhibition, Cincinnati Art Museum, New York, Hudson Hills Press, p. 25-37.

ČERNÝ, Jaroslav (1935), Questions adressées aux oracles, *BIFAO*, 35, p. 41-58.

ČERNÝ, Jaroslav (1942), Nouvelle série de questions adressées aux oracles, *BIFAO*. 41, p. 13-24.

ČERNÝ, Jaroslav (1962), Egyptian Oracles, in Richard Parker ed., *A Saite oracle papyrus from Thebes in the Brooklyn Museum (Papyrus Brooklyn 47.218.3)*, Providence, Brown University Press, p. 35-48.

ČERNÝ, Jaroslav (1967), *Late Ramesside letters*, Chicago, University of Chicago Press.

- ČERNÝ, Jaroslav (1972), Troisième série de questions adressées aux oracles, BIFAO, 72, p. 49-69.
- CHEDGZOY, Kate (2007), *Women's Writing in the British Atlantic World. Memory, Place and History, 1550-1700*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DAYBELL, James (2006), *Women-Letter Writers in Tudor England*, Oxford, Oxford University Press.
- DONNAT, Sylvie (2010), Written Pleas to the Invisible World: Texts as Media between Living and Dead in Pharaonic Egypt, in Anne Storch ed., *Perceptions of the Invisible Religion, Historical Semantics and the Role of the Perceptive Verbs. Sprache und Geschichte in Afrika. Band 21*, Köln, Köppe, p. 51-80.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1937), *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press.
- MORENO GARCIA, Juan Carlos (2010), Oracles, Ancestor Cults and Letters to the Dead. in Anne Storch ed., *Perceptions of the Invisible Religion, Historical Semantics and the Role of the Perceptive Verbs. Sprache und Geschichte in Afrika, Band 21*, Köln, Köppe, p. 133-153.
- GEE, John (2002), Oracle by Image: Coffin Text 103 in Context in Leda Ciruolo and Jonathan Seidel eds., *Magic and Divination in the Ancient World*, Leiden, Brill, p. 83-88.
- JANSSEN, J. J. (1991), *Late Ramesside letters and communications*, London, British Museum Press.
- JANSSEN, J. J. (1992), Literacy and Letters at Deir El-Medina, in R. J. Demarée and A. Egberts eds., *Village Voices. Proceedings of the Symposium "Texts from Deir El-Medina and their interpretation"*. Leiden, May 31 - June 1, 1991, Leiden, Center of Non-Western Studies, Leiden University, p. 81-94.
- SAUNDERS, Clare B. (2009), *Women Writers and Nineteenth-Century Medievalism. Nineteenth-Century Major Lives and Letters*, New York, Palgrave, McMillan.
- SILVA, Thais Rocha da (2013), *Construtos de Gênero no Egito Ptolomaico: uma proposta de leitura das cartas gregas e demóticas*, Dissertação de Mestrado em Letras, Universidade de São Paulo.
- SILVERMAN, David (1991), Texts from the Amarna Period and their Position in the Development of Ancient Egyptian, *LingAeg*, 1, p. 301-314.
- SIMPSON, William. K. (1973) [2003], *The literature of ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, New Haven and London, Yale University Press.
- STADLER, Martin (2008), Procession, in Jacco Dieleman and Willeke Wendrich eds., *UCLA*

- Encyclopedia of Egyptology, disponível em: <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz001nf7bz>
- STAVES, Susan (2006), *A Literary History of Women's Writing in Britain, 1660-1789*, Cambridge, Cambridge University Press.
- STORCH, Anne (2010), *Perception of the invisible: religion, historical semantics and the role of perceptive verbs*. Sprache und Geschichte in Afrika. Band 21, Köln, Köppe.
- SWEENEY, Deborah (1997), *Offence and Reconciliation in Ancient Egypt. A Study in Late Ramesside Letter No. 46*, Göttinger Miszellen, 158, p. 63-79.
- SWEENEY, Deborah (2001), *Correspondence and Dialogue - pragmatic factors in Late Ramesside letter-writing*. Ägypten und Altes Testament, Band 45, München: Mafred Görg.
- SWEENEY, Deborah (2008a), *Gender and Request in New Kingdom Literature*, in Carolyne Graves-Brown et al eds., *Sex and Gender in Ancient Egypt*. "Don your wig for a joyful hour", Swansea, Classical Press of Wales, p.191-214.
- SWEENEY, Deborah (2008b), *Gender and Oracular Practice in Deir el-Medina*, ZÄS, 135, 2, p. 154-164.
- TOIVARI-VITALA, Jaana (2013), *Marriage and Divorce*, in Elizabeth Froom and Willeke Wendrich eds., *UCLA. Encyclopedia of Egyptology*, disponível em: <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz002cbdg>
- TOIVARI-VITALA, Jaana (2001), *Women at Deir el-Medina. A study of the status and roles of the female inhabitants in the workmen's community during the ramesside period*, Leiden, Nederlands Instituut voor Het Nabije Oosten.
- VALBELLE, D et G. Husson (1988), *Les question oraculaires d'Égypte*, in CLARYSSE, W. Clarysse, A. Schoors and H. Willems eds., *Egyptian religion. The last thousand years*, 2 vols, Leuven, Peeters, p. 1055-1071.
- WENTE, Edward (1990), *Letters from Ancient Egypt*, Atlanta, Scholar Press.
- WINKELMAN, M. (1982), *Magic: A Theoretical Reassessment*, *Current Anthropology*, 23, 1, p. 37-66
- ZAUZICH, K. Th.-. (2000), *P. Carlsberg 21 und 22: Zwei Briefe von Bücherfreunden*, in P. J. Frandsen and K. Ryholt eds., *A Miscellany of Demotic Texts and Studies*, *The Carlsberg Papyri 3*, Copenhagen, Carsten Niebuhr Institute of Near Eastern Studies, p. 53-57.

AS ESTELAS FUNERÁRIAS COM O MORTO RECLINADO EM UMA CAMA FUNERÁRIA: ETNIA, IDENTIDADE E EMARANHAMENTO CULTURAL NO BAIXO EGITO DURANTE O PERÍODO ROMANO

Pedro Luiz Diniz Von Seehausen

Museu Nacional/UFRJ

Resumo: As interações culturais ocorridas no Egito durante o período romano marcaram profundamente sua cultura material. Neste sentido, as estelas funerárias com o morto reclinado sob uma cama funerária consistem na reinterpretação pela sociedade egípcia de um modelo em voga no oriente próximo. Através da análise de um exemplar proveniente de Therenoutis, discutiremos questões de etnia, identidade e emaranhamento cultural no Baixo Egito.

Abstract: Cultural interactions that occurred in Egypt during the Roman period profoundly marked their material culture. In this regard, the funerary stelae with the dead reclining in a funerary bed consist in a reinterpretation by the Egyptian society of a model in use in the Near East. Through the analysis of an stela from Therenoutis, we will discuss issues of ethnicity, identity and cultural entanglement in Lower Egypt.

Introdução

No início do Terceiro Período intermediário ocorrem grandes mudanças nas práticas funerárias. Durante este período surgem os primeiros enterros coletivos e a reutilização de tumbas e templos de períodos anteriores. Os templos funerários, as tumbas da elite, e até mesmo casas foram reaproveitados e remodelados para a alocação de um grande número de sepultamentos. No período greco-romano a prática da mumificação populariza-se e ocorre uma sobrecarga ainda maior das necrópoles, com a reutilização em larga escala de antigas tumbas e outros espaços. Tumbas novas, também foram reconstruídas neste período, a tumba tradicional egípcia formada por uma superestrutura e uma subestrutura continua em voga no período romano, mas convive com outros tipos de sepultamento.

Esta diversidade pode ser explicada em parte pelo poder aquisitivo da família, mas também refletem a sociedade multicultural do Baixo Egito durante o período Romano. Este *emaranhamento cultural* pode ser percebido em diferentes aspectos da cultura material datada deste

período. Optamos neste artigo por focar o nosso objeto de análise nas estelas funerárias do Baixo Egito durante este período, mais especificamente da necrópole de Therenoutis.

As estelas são um suporte funerário utilizado nas três grandes etnias que influenciaram o panorama cultural do Egito Romano. Com o intuito de fugirmos de interpretações baseadas em conceitos como *romanização*, ou interpretações levianas que assemelham-se a fórmulas matemáticas simples como “cultura grega + cultura romana + cultura egípcia = Egito Romano”, discutiremos brevemente sobre o conceito de etnia, hibridismo e emaranhamento cultural. Posteriormente, contextualizaremos superficialmente alguns dos aspectos da política romana atuante no Egito, e analisaremos a estela RC 2246 localizada no Rosacrucian Egyptian Museum em San José.

Etnia

O desejo de vincular identidade e etnia aos objetos e monumentos é uma preocupação recorrente na história da arqueologia. Desde o período da renascença em diante, a cultura material é classificada e dividida entre determinados grupos como por exemplo, romanos, gregos, e saxônico. Posteriormente, o avanço do nacionalismo no século XIX, gerou um terreno fértil para estudos preocupados com a classificação de traços arqueológicos e a vinculação destes a identidades nacionais. Durante as primeiras décadas do século XX, o *histórico culturalismo* partia do princípio que a cultura material do passado refletia diretamente aos grupos étnicos do presente (ver Trigger 1996). Todavia, apesar de o histórico culturalismo possuir grande preocupação com o estabelecimento de ligações entre os remanescentes arqueológicos e os grupos étnicos atuais, a história intelectual do termo *etnia* é relativamente recente. Não havendo grande preocupação com a definição deste, o conceito de *etnia* só ganhou uma importância estratégica dentro da teoria antropológica em meados da década de 1970. Esta mudança foi diretamente influenciada pela mudança no cenário geopolítico com a independência das colônias na Ásia e na África e o ativismo de minorias étnicas. A particularidade destes eventos fez surgir uma gama de teorias de etnicidade tencionadas a explicar a diversidade deste fenômeno. Sokolovskii e Tishkov, categorizam as diferentes teorias de etnicidade em três tipos: “primordialistas”, “instrumentalistas” e “construtivistas” (2010: 240-243).

Simplificando bastante, a visão primordialista, está baseada na ideia de que existe algo real e tangível na formação da identificação étnica e pode ser subdividida entre aqueles que acreditam que a etnicidade pode ser vista predominantemente como um fenômeno biológico e aqueles que acreditam que esta seja o produto particular da cultura e a história (SOKOLOVSKII et TISHKOV: 2010:241). As diferenças conceituais entre ambas as visões primordialistas, são

enraizadas nos diferentes modos de compreensão da natureza humana e sociedade. Nos estudos fortemente influenciados pelo evolucionismo, a etnia é frequentemente conceituada como determinada pela genética e influenciada por fatores geográficos. Encontramos neste contexto, o caso da sociobiologia, que possuía como tese principal a ideia de que grupos étnicos humanos são basicamente grupos de parentesco entendido ou coletividades baseada na descendência (SOKOLOVSKII et TISHKOV: 2010:241). A visão primordialista de que a *etnia* é definida a partir da história e cultura de um povo foi adotada em grande escala pela Antropologia Soviética, que apropriou-se do conceito de *Volk* criado por Herder durante o período neo-romântico alemão. Sokolovskii e Tishkov citam o exemplo dos trabalhos de S.M Shirokogov (1923) e Y.V. Bromley (1981) que definem etnicidade como um grupo de pessoas falando a mesma linguagem, com os mesmos costumes, e vivendo na mesma terra (2010:241).

Também simplificando bruscamente, as teorias de *etnicidade* pautadas na visão instrumentalista percebem o fenômeno da etnicidade como um instrumento político que pode ser utilizado por líderes e outros em uma busca pragmática de seus interesses. Ao final da década de 1960 e no início da de 1970, as teorias de modernidade e modernização tratavam a *etnicidade* como um fenômeno marginal remanescente do mundo pré-industrial, que com o tempo seria superado pelo avanço do estado moderno e os processos de integração nacional e assimilação.³⁶

Nestas teorias altamente influenciadas pelo *funcionalismo*, acreditava-se que as afinidades culturais eram exploradas como base para afiliações intergrupais em disputas políticas. As práticas culturais e valores destes grupos étnicos transformavam-se em símbolos de identificação para membros de um determinado grupo, que também serviam ferramentas políticas de uma elite na busca de poder. Esta visão do conceito de *etnia* estava fortemente pautada no *utilitarismo*.

As abordagens *construtivistas* colocam sua ênfase na fluidez e contingência do o da *identidade étnica*, tratando-a como produto de determinados contextos sociais e históricos. F. Barth define a *etnicidade* como uma atribuição que classifica a pessoa em termos mais gerais e inclusivos, presumidamente determinada pela origem e background. Entretanto, para Barth, o processo de construção da identidade étnica também é definido pelos mecanismos de fronteira do grupo, baseado não na posse de um determinado inventário cultural, e sim na manipulação de identidades derivada do contexto.(1969:19). Em linhas gerais, o processo de construção da *identidade* é definido pela negociação da *fronteira étnica*. Esta concepção permitiu os

³⁶ Neste período, o conceito de *assimilação* ainda estava em voga na antropologia norte americana e só fora cair em desuso em meados da década de 1970.

antropólogos e arqueólogos a concentrar-se no caráter situacional e contextual da *etnicidade*, dando uma maior fluidez ao conceito.

Posteriormente, com o advento de um novo paradigma interpretativo, baseado no pós-modernismo, a atenção voltou-se para a negociação de múltiplos objetos além das fronteiras e identidade. Neste contexto, foi argumentado que termos como “grupo” e “fronteiras”, presentes na obra de Barth ainda remetem uma noção “fixa” de identidade (COHEN, 1978: 387). Para reforçar a fluidez do termo, Cohen define etnicidade como “um conjunto diacrítico sociocultural (aparência física, nome, linguagem, história, religião, nacionalidade) que definem uma identidade compartilhada para membros e não membros (...) uma série de dicotomizações de inclusão e exclusão” (COHEN, 1978: 386-7).

Deste modo, na perspectiva atual, os *grupos étnicos* são um fenômeno dinâmico. Os limites ou as fronteiras entre estes grupos e a identificação de indivíduos que os compõem podem variar no tempo e no espaço. Sokolovskii e Tishkov afirmam que as diferentes categorias apresentadas pelos próprios, dos estudos de etnicidade (“primordialista”, “instrumentalista” e “construtivista”), não são necessariamente excludentes entre si, e em determinados contextos, esta dicotomia deve ser transposta para a realização de um bom trabalho acadêmico. Desta forma, devemos levar em conta que no caso do Egito Romano a etnia pode ter sido utilizada como uma estratégia de manipulação da identidade conforme a relação política e econômica.

Na proposta da arqueologia pós-processual, a cultura material é considerada como dinâmica, e dentro do quadro teórico adotado por esta pesquisa, ela é usada ativamente na justificação e manipulação das relações entre os grupos (Hodder, 1990). Neste contexto, o estilo da cultura é visto como uma forma de comunicação de elementos simbólicos que agem como mediadores de relações sociais. Todavia, conforme nos elucidam S. Jones, os estudos arqueológicos voltados somente para análise do estilo podem cair em uma abordagem reducionista e funcional, uma vez que na maioria dos casos as mudanças estilísticas terminam por serem explicadas arbitrariamente como se existissem para atingir certos fins (2003:120). No caso desta pesquisa, uma análise leviana das estelas funerárias do Egito Romano, poderia interpretar as alterações estilísticas destas como somente a comunicação de uma identidade.

Em ressonância com este contexto, S. Jones define que a construção da etnia é fundamentada nas disposições subliminares compartilhadas de agentes sociais que são moldadas pelo *habitus*. (2003: 128). Para Jones, o processo de identificação étnica no reconhecimento das diferenças em oposição aos outros, envolve crucialmente a objetificação de práticas culturais, as quais constituem modos subliminares de comportamento (2003:129). Deste modo, a configuração da etnicidade e por consequente o estilo presente na cultura material, podem variar

conforme o contexto social, colocando grande importância na análise do contexto social para a compreensão da *etnicidade*.

Hibridismo e emaranhamento cultural

Nos últimos anos, o termo *hibridismo* tornou-se um termo “guarda-chuva” dentro dos estudos arqueológicos, capaz de comportar inúmeras definições diferentes (BURKE, 2006: 50). A origem morfológica deste deriva do conceito de *híbrido* da biologia, onde é utilizado para designar um cruzamento genético entre duas espécies vegetais ou animais distintas, os quais não podem ter descendência devido aos seus genes incompatíveis. Nos estudos culturais, o termo *hibridismo* possui diversas variantes, como *sincretismo*, *hibridação*, *mestiçagem*, *bricolagem cultural* e etc. Contudo, em sua essência basicamente ele é utilizado para definir uma mistura entre duas ou mais culturas diferentes.

No caso do termo *sincretismo*, ele fora utilizado por estudiosos da religião desde 1600 e na época possuía o sentido de condenar alterações do verdadeiro cristianismo. Posteriormente difusionistas utilizaram o termo *sincretico* e adaptaram o termo *híbrido* da biologia para designar cenários de complexa interação cultural, onde não era possível apontar a ação de uma cultura solidamente definida como é o caso da egípcia, romana e etc. Neste caso, o termo ainda era carregado de preconceitos, pois reforçava a noção da existência de “culturas puras”.

O contexto pós-colonialismo trouxe um novo fôlego e uma nova perspectiva para os estudos envolvendo sociedades classificadas como “híbridas”. Do mesmo modo que o conceito de *etnia* fora resignificado, o pós-colonialismo significou um terreno fértil para os estudos envolvendo o conceito de *hibridismo* e seus variantes. Segundo P. Burke, a proliferação destes estudos e a preocupação com a compreensão do *híbrido* ressoam com o momento de “celebração da mistura e do multiculturalismo em que vive nossa sociedade” (2006: 8). É neste contexto que H. Bhabha (2007) chega a definir *hibridação* em termos de resistência, como uma estratégia dos oprimidos para com os seus opressores.

Entretanto, conforme nos alerta P. Stockhammer, a aplicação do conceito de *hibridismo* e seus variantes dentro da arqueologia precisam ser devidamente revisados. Em virtude de sua associação ainda latente com o seu passado morfológico, a ideia de que duas ou mais culturas ao se misturarem geram uma híbrida, reintroduz silenciosamente a noção de *pureza* nos estudos arqueológicos (STOCKHAMMER, 2012: 1-2). Para Stockhammer, ao definirmos uma sociedade como *híbrida*, devemos também definir o que não é considerado como *híbrido*. Neste sentido, Stockhammer abre o leque para duas interpretações possíveis:

“Ao discutirmos hibridismo, devemos definir o que entendemos por “puro”. Se nada pode ser designado puro e tudo é híbrido, então hibridismo se torna um termo redundante que pode ser usado em um sentido metafórico para estimular a discussão, mas não como uma ferramenta conceitual” (2013: 13).

Posto este cenário, somos compelidos a concordar que definir culturas como “*pura*” e “*mestiça*” não é um papel que caiba mais a arqueologia, uma vez que a noção de “pureza” em termos culturais é fortemente marcada pela xenofobia. Neste sentido, Stockhammer, propõem a aplicação de outro termo para designar os processos culturais enquadrados como *híbridos*: *emaranhamento cultural*. Este seria uma adaptação dos termos *Geflecht* e *Verflechtung* do alemão, que em português também podem ser traduzidos como *integração*. Conforme nos esclarece Stockhammer, o termo *emaranhamento cultural* nos auxiliaria a fugir de classificações taxonômicas entre “puro” e “*híbrido*”, e também adicionaria uma noção de agência ao processo (2012: 47).

Devido a particularidade das fontes arqueológicas, Stockhammer divide a noção de *emaranhamento cultural* em dois tipos: “*emaranhamento relacional*” e “*emaranhamento material*” (2013: 17). O primeiro cenário poderia ser descrito quando um objeto é apropriado e integrado as práticas e sistemas locais. Neste caso, mesmo que a relação humana com o objeto tenha alterado as práticas culturais e a percepção do mundo material daquele grupo, o artefato permanece inalterado. O *emaranhamento relacional* é altamente dependente do contexto arqueológico para ser reconhecido e interpretado, pois somente através deste, é possível identificar os processos de apropriação. Caso o contexto arqueológico seja perdido, como é o caso da maioria das estelas trabalhadas nesta dissertação, o artefato apropriado só pode ser identificado caso esteja enquadrado no segundo tipo: *emaranhamento material*. Este último pode ser quando o processo de apropriação resulta na criação de um novo artefato com partes de sua própria cultura e da estrangeira. Contudo, como nos alerta Stockhammer, este processo é muito mais do que a junção partes de duas culturas, e sim a criação de algo novo, representando uma nova “entidade taxonômica”.

Este conceito proposto por Stockhammer assemelha-se muito com a noção de *hibridação* desenvolvida por H. Bhabha, que enxerga nos processos de *hibridismo* a criação de um terceiro espaço totalmente novo (2007). Contudo, a noção de *emaranhamento* nos permite fugir das armadilhas morfológicas do termo *hibridismo*.

Contextualização

Uma das medidas políticas mais marcantes de Roma fora gerada pela tentativa de *cooptação* da elite local do Egito Romano. Conforme nos esclarece Macmullen, além da apropriação de estruturas culturais locais, também fazia parte da estratégia política de Roma; a cooptação das elites locais, com o intuito de facilitar a administração da provincial (2000; 2). Esta tática fora difundida ao longo de todo o império e modificara bruscamente o substrato cultural e religioso de diversas províncias. No Egito, esta política tomou um rumo bastante particular, uma vez que Augusto teve de “criar” uma elite favorável a Roma. Esta elite deveria ser de origem “grega” para contrapor-se aos egípcios nativos, grande maioria da população. Contudo, a elite de Alexandria por ser aliada dos Ptolomeus não era confiável à nova administração. Deste modo, a administração imperial optou pela “criação” de uma elite “grega” favorável a Roma na *chora*. Esta elite vivia nas metrópoles e apesar de não possuírem todas as vantagens dos cidadãos de Alexandria gozavam de vários privilégios e seu poder só aumentou no decorrer do período romano.

Como mencionado anteriormente, ao final do período Ptolomaico era difícil traçar uma divisão étnica sistemática entre “gregos” e “egípcios”, uma vez que além do forte *emaranhamento cultural* na região (principalmente no Delta) população do Egito tornou-se extremamente miscigenada ao longo dos quase 300 anos da dominação grega. Deste modo, para a cooptação da elite “grega” na *chora*, Roma teve de elaborar uma divisão entre “gregos” e “egípcios”.

No Egito Romano a divisão jurídica da sociedade se deu da seguinte forma: *i*) cidadãos romanos (*cives romani*) – romanos, elite grega (alexandrinos promovidos à condição de cidadão romano e também a elite que habitava as metrópoles da *chora*); *ii*) cidadãos peregrinos (*cives peregrini*) das três e, posteriormente, quatro pólis do Egito (Alexandria, Ptolemaida, Náucratis e Antinoópolis); *iii*) peregrinos não cidadãos (*peregrini Aegyptii*). Na escala social vinham, em primeiro lugar, os cidadãos romanos, classe esta formada pelos altos funcionários do Império, por notáveis alexandrinos e por legionários ou veteranos do exército. Em segundo lugar, vinham os gregos das quatro cidades gregas do Egito e os judeus e, por último, os egípcios nativos. A cidadania era concedida por motivos políticos e não étnicos. No entanto, a etnicidade servia à prática política de privilegiar os categorizados enquanto “gregos” em detrimento dos “egípcios”. Para estabelecer esta separação os romanos tiveram que adotar um critério de etnicidade baseado na descendência e na participação da instituição do *gymnasium*. O grau de “helenização” era medido por meio de três critérios: propriedade fundiária, habitação urbana e educação grega. Estabelecido estes critérios, o valor dos impostos pagos a Roma dependiam do grau de

helenização. Neste cenário, os cidadãos romanos estavam isentos de taxas, os categorizados enquanto “gregos” pagariam um valor reduzido do imposto, e os “não gregos” arcariam com o imposto por inteiro. Deste modo, conforme nos esclarece Márcia S. Vasques:

“Os critérios estabelecidos por Augusto para dividir a sociedade egípcia fizeram revigorar o sentimento de etnicidade dos habitantes do Egito Romano. O pertencer à etnia grega passou a ser enormemente valorizado e almejado por muitos. Como vimos anteriormente, no final do período ptolomaico era difícil definir quem era grego ou egípcio. Os romanos dividiram a população egípcia a fim de separar egípcios e “gregos”. A etnicidade foi usada pelos romanos com finalidades políticas e funcionava como um meio de ascensão social” (2007:3).

Conforme o raciocínio de David Mattingly, a identidade está relacionada com a questão de poder na sociedade romana e a criação das identidades provinciais não pode ser tomada isoladamente da negociação de poder entre o Império Romano e os povos conquistados (2011:206). Deste modo, no caso do Egito Romano, a identidade étnica passou a ser então uma forma de manutenção do poder e status social, onde “ser grego” nas metrópoles, significaria pertencer a um grupo de status.

A estela de Therenoutis – RC 2246

De um modo geral, a cultura material proveniente do Baixo Egito reflete este cenário político criado por Roma. Todavia, é possível observar tanto nas estelas como em outros suportes funerários, a incorporação de elementos oriundos da antiga religião egípcia. Exemplificaremos esta afirmação através da análise de uma estela proveniente da necrópole de Therenoutis.



Data: II a IV d.C

Procedência: Terenouthis

Material: Calcário

Dimensões: Altura: 24cm. Largura: 18cm.

Técnica: Alto e Baixo relevo.

Localização atual: San José, Rosacrucian Egyptian Museum RC2246

Imagem retirada de: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:FuneraryStele-RomanEra_RosicrucianMuseum.png

Descrição

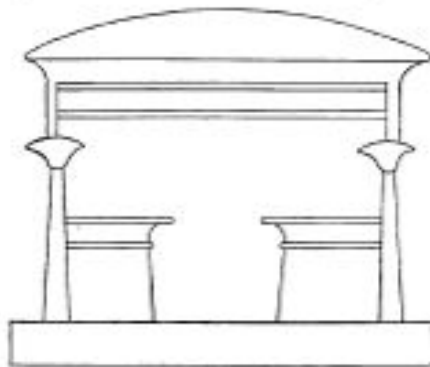
Estela retangular representando um edifício com duas colunas sustentando um frontão retangular. O homem careca vestido a moda helenística está reclinado sob a cama funerária. Ele segura uma taça com o braço direito e uma guirlanda de flores com a esquerda. No topo esquerdo está a figura de um chacal sentado em posição de repouso. Abaixo da cama funerária estão os elementos do banquete funerário: o ramo de flores, a ânfora, um vaso e uma mesa de

três pernas contendo dois copos e dois vasos. As linhas foram traçadas para o epitáfio, mas não encontramos nenhum sinal dele.

Comentários

As estelas de Therenoutis apresentam ao todo 4 tipos de cenas diferentes: *i)* o morto recostado em uma cama funerária, *ii)* o morto(ou mortos) em posição a de adoração, *iii)* o morto em um barco funerário, e por fim *iv)* as cenas de família que combinam elementos dos tipos 1,2 e 3.

Nesta variedade de cenas, o falecido pode estar representado dentro de um círculo, ou um edifício, como no exemplar analisado. O edifício normalmente é representado por um frontão triangular ou curvo, sustentado por duas colunas papiriformes ou lotiformes. O intuito deste tipo de iconografia é representar o falecido como um devoto, diante da grande entrada de um templo (HOOPER,1961; 22). Deste modo, os edifícios presentes nas estelas funerárias são bastante semelhantes aos propileus dos templos do período greco-romano.



Desenho da porta de entrada do Mammisi de Necatenbo em Dendera. (DAUMAS, 1952: 146).

Neste padrão de estela o morto está recostado em uma cama com o braço direito apoiado sob duas almofadas e o esquerdo segurando uma taça ou um prato de libação. A utilização deste tipo de cena consiste na releitura de um modelo em voga no oriente próximo. O mote do morto recostado sob uma *kliné* em um banquete vem da tradição helenística sendo amplamente utilizado na parte oriental do império romano. No caso das estelas de Therenoutis, o banquete é representado abaixo da cama funerária, retratado por um ramo de trigo, uma mesa de três pernas e uma ânfora.

Conforme nos esclarece Kurtz e Boardman, este tema está associado ao motivo do banquete que surgiu na Grécia a partir do século VI a.C com o intuito de representar o morto como um herói descansando no Elísio (1971, 234). Este tema foi introduzido pelos gregos sendo adaptado e reinterpretado em diversas regiões do oriente próximo. Entretanto, conforme nos

explica Hooper, apesar do tema principal em si ser helenista, a representação do corpo se enquadra no cânone egípcio, pois existe um cuidado ao apresentar o morto como um devoto realizando suas oferendas (1961: 21).



À esquerda: estela funerária de Antioquia: II a IV d.C – AO 11245. Museu do Louvre.

Imagem retirada de: http://cartelfr.louvre.fr/cartelfr/visite?srv=car_not_frame&idNotice=36458&langue=fr

A direita: estela funerária “do oriente próximo”, possivelmente Antioquia: I a II d.C - E 20771. Museu do Louvre.

Imagem retirada de: http://cartelfr.louvre.fr/cartelfr/visite?srv=car_not_frame&idNotice=36818&langue=fr

As cenas com o morto reclinado sob uma cama funerária não são exclusivas das estelas funerárias. Este tipo de motivo também é encontrado em estátuas de terra cota ao longo de todo o Baixo Egito.



Estátua de terracota com o morto recostado. Mênfis I d.C. Museu do Louvre: E 26919.

Imagem retirada de: http://cartelfr.louvre.fr/cartelfr/visite?srv=car_not_frame&idNotice=36816&langue=fr
No caso do Egito, em todos os exemplares, o morto está representado frontalmente e vestido a moda helenística, com o *himation* e o *chiton*. Este tipo de estela mistura constantemente elementos em alto relevo e baixo relevo, e o falecido pode estar representado tanto em alto relevo, quanto em baixo relevo.

A presença de um chacal no canto esquerdo é comum neste tipo de cena. Assim como nas estelas do Alto Egito, a intenção deste elemento na iconografia da estela é de representar Anúbis. Localizado sempre dentro do edifício e no canto esquerdo da cena, o chacal pode ser encontrado em duas posições: sentado em posição de alerta ou sentado em posição de repouso.

Os epitáfios poderiam ser esculpidos, ou pintados, o que explicaria o epitáfio deixado em branco da estela analisada. De um modo geral, os epitáfios apresentam uma forma simples contendo o nome do falecido, a idade e alguma pequena mensagem de pesar como “adeus”, ou “morreu antes de seu tempo”. Como o exemplar analisado neste artigo não possui o epitáfio, não nos aprofundaremos neste detalhe.

Conclusões

Entendemos que este contato entre duas culturas resultou em um *emaranhamento material*. Este último pode ser quando o processo de apropriação resulta na criação de um novo artefato com partes de sua própria cultura e da estrangeira. Contudo, como nos alerta Stockhammer, este processo é muito mais do que a junção partes de duas culturas, e sim a criação de algo novo, representando uma nova “entidade taxonômica” (2013;13). Assim como em outros exemplos da cultura material, este *emaranhamento material* pode ser vividamente percebido no caso das estelas com o morto recostado sob uma cama funerária.

Apesar deste tipo de cenas serem um modelo comum em voga no Oriente Próximo, sua adoção no Egito foi marcado certas especificidades. As políticas estabelecidas por Augusto

fizeram revigorar o sentimento de etnicidade dos habitantes do Egito Romano, onde pertencer à etnia grega passou a ser enormemente valorizado e almejado por muitos. A popularidade deste modelo é uma consequência disto. A cena de banquete deriva da tradição grega, e o morto é sempre representado vestido à moda helenística. Contudo, apesar destes fatores, ainda é possível ver elementos oriundos do cânone egípcio. A presença de um chacal representando Anúbis, e a preocupação em representar o morto como um devoto indica que estes elementos ainda estavam vivos no sistema de crenças do Egito Romano. Deste modo, este tipo de cena reflete bem a criação de uma nova “entidade taxonômica”, onde ocorre uma releitura de um modelo de estela comum no Oriente Próximo, pelos habitantes do Egito Romano, baseados em seu próprio sistema de crenças.

Bibliografia

ABDALLA, Aly (1992), *Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt*, Liverpool, University of Liverpool Press.

BARTH, Fredrik (1995), *Grupos Étnicos e suas Fronteiras*. In : POUTIGNAT, P. e STREIFF-FENART, J. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo, UNESP, pp 187-227.

BHABHA, Homi (2007), *O Local da Cultura*. 4ª. Reimpressão, Belo Horizonte, Editora UFMG.

BURKE, Peter (2006), *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Editora Unisinos.

COHEN, Ronald (1978), *Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology*. *Annual Review of Anthropology* 7: 1978; pp 379-403.

DAUMAS, François,(1952), *Les Moyens d'expression du grec et de l'égyptien comparés dans les décrets de Canope et de Memphis*, par François Daumas, l'Institut français d'archéologie orientale.

HODDER, Ian (1990), *Reading the past: Currently Approaches to Interpretation in Archeology*. Cambridge, Cambridge University Press.

HOOPER, Finley. (1961), *Funerary Stelae from Kom Abou Billou*, Kelsey Museum of Archaeology.

JONES, Sian (1997), *The Archaeology of Ethnicity: Constructing identities in the past and present*, Londres, Routledge.

MATTINGLY, David. (2011), *Imperialism, power, and identity: Experiencing the Roman Empire*, Princeton, Princeton University Press.

KURTZ, Donna. ; BOARDMAN, John (1971), *Greek Burial Customs*, Londres, Thames and Hudson.

- TRIGGER, Bruce (2004), *A História do Pensamento Arqueológico*, São Paulo, Ed. Odysseus.
- VASQUES, Márcia Severina (2005), *Crenças Funerárias e Identidade Cultural no Egito Romano: Máscaras de Múmia*. Tese de Doutorado em Arqueologia, do Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo.
- _____ (2011), *Os epitáfios funerários como suporte para as crenças e práticas mortuárias do Egito Romano: exemplares de Terenuthis e Ábidos*. São Paulo. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH.
- STOCKHAMMER, Philipp, (2012), *Conceptualizing cultural hybridization in archaeology*. In: *Conceptualizing Cultural Hybridization*, Berlim, Springer Berlin Heidelberg.
- _____ (2013), *From Hybridity to Entanglement: From Essentialism to Practice*. In: STOCKHAMMER, Philipp et al, *Archaeology and Cultural Mixture: Creolization, Hybridity and Mestizaje*. Cambridge, Archaeological Review from Cambridge.
- SOKOLOVSKII, Sergey. TISHKOV, Valerie. (2010), *Ethnicity*. In: BARNARD, Alan. SPENCER, Jonathan ,Eds. *Encyclopedia of social and cultural anthropology* Londres, Routledge.

ADRIANO E O EGITO: A CONSTRUÇÃO DE UM MODELO EGIPCIANIZANTE PARA A VILLA ADRIANA

Evelyne Azevedo

Museu Nacional/ UFRJ

Resumo: O objetivo deste trabalho é mostrar como a arte romana se apropriou de elementos egípcios para construir um gosto egipcianizante nas esculturas da Villa Adriana e determinar em que medida a arte romana estabeleceu uma relação de recepção com a arte egípcia. Acreditamos que a análise dos elementos que constituem cada uma das esculturas associados ao seu local de descoberta formam um programa iconográfico idealizado pelo Imperador e que era baseado na relação Roma-Grécia-Egito.

Abstract: The objective of this work is to show how Roman art appropriated Egyptian elements to build an egipcianizing taste in Hadrian's Villa sculptures and determine the extent to which Roman art has established a relationship with the reception of Egyptian art. We believe that the analysis of the elements of each part of the sculptures form an iconographic program conceived by the Emperor that was based on the relation Rome-Greece-Egypt.

A Villa Adriana era originalmente uma vila de origem republicana e que, possivelmente já pertencia à família Elia, as obras do complexo construído por Adriano começaram já no ano 117 d.C., quando ele é nomeado imperador. Tratava-se de sua residência imperial afastada de Roma e incluía uma série de edifícios que a tornaram um espaço monumental, não só por suas dimensões, mas também pela riqueza de sua decoração. Mármore vindos de todo Mediterrâneo, esculturas, afrescos e mosaicos decoravam os inúmeros edifícios que compunham a Villa.

As vilas ganharam importância durante a República, mas é durante o Império que elas adquiriram um caráter luxuoso, com elementos inspirados na arquitetura grega, transformando-as em lugares não só de ócio, mas também dedicados à cultura. Nestes espaços, deu-se início a construção da Grécia como lugar de cultura. Academias, bibliotecas, mas, sobretudo, vastos conjuntos escultóricos faziam parte dessas construções.

A Villa Adriana foi alvo de interesse arqueológico desde o século XV, mas foram as escavações dos anos 1970 em diante que procuraram ter uma maior precisão científica, interessadas em registrar os locais dos achados e não apenas o que era encontrado

(FRANCESCHINI, 1991: 15)³⁷. Os primeiros registros de escavações na Villa remontam aos anos 1400, financiadas pelo Papa Alexandre VI, na região do Odeon. As escavações podem ser divididas em três grandes campanhas: as primeiras dos anos 1500 e 1600 que foram encomendadas pelos Governadores de Tivoli e Cardeais próximos a eles; as seguintes dos anos 1700 a 1870, que foram obra de particulares que compraram terrenos na vila a partir dos anos 1700; e, finalmente, as escavações modernas posteriores a 1870, realizadas pelo Governo italiano (primeiro Reino da Itália e depois República) (FRANCESCHINI, 1991: 6).

As pesquisas dos anos 2000 em diante revelaram a existência de um local destinado ao favorito do Imperador Adriano, Antínoo. O local denominado *Antinoeion* foi interpretado como uma tumba-templo e hoje, atribui-se a ele também a função de local de culto a Osíris, a quem o culto de Antínoo foi associado (MARI; SGALAMBRO, 2007: 83-104). As últimas pesquisas permitiram também a indicação de diferentes locais relacionados ao Egito, além da área do Canopo³⁸.

Estes trabalhos levaram à realização de duas grandes exposições sobre a Villa Adriana: *Villa Adriana. Una Storia mai finita*, de 2010 e *Antinoo. Il fascino della bellezza*, de 2012. Além destas duas, a exposição *La lupa e La sfinge. Roma e l'Egitto dalla storia al mito*, no Castel Sant'Angelo em 2008, recuperou a relação entre a cidade italiana e a terra dos antigos faraós desde a Antiguidade até o século XIX. Foram realizadas ainda importantes exposições sobre Adriano e a sua vila, mas que não tinham como foco principal o Egito: *Hadrien* (1999), *Adriano* (2000); *Hadrien* (2001), *Hadrian* (2008), *Villa Adriana* (2000, 2002, 2004, 2006, 2007), *Frammenti del passato* (2009), *Villa Adriana* (2010) (MARI, 2010: 7).

Após um longo esquecimento começado ainda na Antiguidade, que, no entanto, não impediu os saques ao sítio, a *Villa* foi identificada por Flavio Biondo no fim dos Quatrocentos como a famosa *Villa* de que falava a História Augusta. É a partir dos Quinhentos, contudo, que ela se torna objeto de inúmeras escavações, datando desta época uma das mais importantes delas: patrocinada pelo cardeal Hipólito d'Este, filho de Lucrecia Bórgia e Governador de Tivoli, a empreitada tinha à frente o arquiteto Pirro Ligorio. A criação de novas obras a partir dos modelos antigos levou ao estudo das ruínas que afluíam do solo romano. Encomendada pelo Cardeal d'Este, sua Villa homônima foi influenciada pelas descobertas feitas nas escavações da vila tiburtina.

³⁷ De acordo com M. de Franceschini, a última grande campanha arqueológica de projeção, pois revelou cerca de sessenta estátuas, remonta aos anos 1950, às escavações na região do Canopo por S. Aurigemma. Ele, no entanto, “registrou apenas a descoberta das estátuas, negligenciando completamente a estratigrafia e o estudo das fases de espoliação e abandono desta zona da *Villa*”.

³⁸ A tese de que todas as esculturas egípcianizantes pertenceriam ao Canopo foi defendida por Grenier nos anos 1990. Trabalhos como o de Adembri, Mari e Cacciotti atribuem a toda a *Villa* espaços egípcianizantes.

O trabalho de Ligorio lhe rendeu duas importantes obras: o “Livro sobre a Villa Adriana Tiburtina” e o “Tratado sobre a Antiguidade de Tivoli e da Villa Adriana”. Sua obra tornou-se amplamente difundida e copiada, tendo sua descrição servido de guia para as escavações posteriores. Verificada e desenhada por Francesco Contini na segunda metade do século XVII, a planta proposta pelo primeiro, junto com sua descrição foi republicada sob as ordens do Cardeal Barberini em 1668. Em 1751, as obras de Ligorio e Contini foram resumidas e publicadas em edição bilingüe.

Data ainda do final do século XVII, uma outra importante referência sobre a Villa Adriana. Em 1671, Athanasius Kircher publicou sua obra sobre o Lácio, sede do Império Romano e origem de sua sapiência. A região era importante não só por suas construções, mas também pela sua natureza. Assim a obra se divide em cinco livros: no terceiro, “Sobre a Antiguidade da Urbe tiburtina”, Kircher fala sobre a Villa Adriana. Em sua descrição da vila, dois textos são fundamentais: o “Tratado da Antiguidade de Tivoli e da Villa Adriana” de Ligorio e a História Augusta. Em sua autobiografia, Kircher nos conta que a inspiração para escrever sobre a região onde nasceu o Império Romano surgiu enquanto ele realizava suas pesquisas de campo para escrever sua História Eustaquio Mariana.

Kircher dedicou um amplo conjunto de obras à Antiguidade, a maioria delas dedicada ao Egito, que por sua vez, não deixou de fazer suas aparições, ainda que indiretas nas outras obras fosse na forma de citações, fosse em reproduções de peças egípcias. Como na reprodução do Mosaico da Palestrina que representaria o cotidiano às margens do Nilo.

De acordo com Élio Esparciano na História Augusta (TEIXEIRA; BRANDÃO; RODRIGUES, 2011: 10)³⁹, no verso 26, Adriano: “Era de estatura elevada, aparência elegante, o cabelo penteado as ondas, barba crescida, de modo a cobrir as cicatrizes congênicas que tinha na face, compleição robusta. Andava muito a cavalo e a pé e exercitava-se continuamente com armas e com dardos. Caçava muitíssimas vezes leões e matava-os com as suas próprias mãos. Foi a caçar que partiu uma clavícula e uma costela. Partilhava sempre a caçada com os amigos. Nos banquetes, apresentava sempre, conforme a situação, tragédias, comédias, atelanas, tocadoras de sambuca

³⁹De acordo com a recente tradução da História Augusta “O primeiro volume da HA inclui as Vidas de Adriano, Élio, Antonino Pio, Marco Aurélio, Lúcio Vero, Avídio Cássio e Cômodo. Acredita-se que sua redação date do séc. IV, pois refere-se a acontecimentos dessa época. Outra questão é a da autoria. As *Vidas* aparecem atribuídas a seis autores: Elio Esparciano, Julio Capitolino, Vulcacio Galicano, Elio Lampridio, Trebelio Poliao e Flavio Vopisco. Também a este respeito parece actualmente bastante consensual a ideia de que a obra de um só autor, disfarçado sob a capa de outros nomes. As diversas designações para a autoria das várias secções podem até ser nomes falantes. Uma chave para esta interpretação poderá ser a conexão estabelecida entre o nome e o carácter de certos biografados. Para este autor, por exemplo, *Spartianus* e severo, ‘espartano’, biógrafo de imperadores hostis ao senado; *Capitolinus* liga-se ao Capitólio e por isso ao senado; *Lampridius* e frívolo, para imperadores frívolos; *Vulcarius Gallicanus* lembra Vulcacio Rufino, rebelde da Galia, e portanto assume a autoria de *Vidas* de rebeldes. Não se trata, pois, de uma história verdadeira: os críticos têm salientado que alguns factos são ficção.”

(espécie de harpa tocada por mulheres de ma reputação), leitores e poetas. Edificou a *Villa* de Tibur de forma tão extraordinária, que nela inscreveu os nomes de locais bastante célebres das províncias, como o Liceu, a Academia, o Pritaneu, o Canopo, o Pecile e o Tempe. E, para nada deixar de fora, ate incluiu os infernos” (TEIXEIRA; BRANDÃO; RODRIGUES, 2011: 70-71).

Esta descrição dos ambientes que compunham a vila rege o trabalho de Ligorio, que a divide em nove partes, subdivididas, e marcadas por letras, de acordo com o seu mapa, que ele insere no livro⁴⁰. Este mesmo mapa é utilizado pelo jesuíta alemão em sua obra. Kircher não criou um mapa para o Lácio, nem mesmo inseriu um ponto importante referente a uma passagem bíblica. Sua descrição da Villa Adriana é baseada nas autoridades que o precederam. A Antiguidade delineada por este que foi considerado um dos maiores eruditos seiscentistas, situava-se entre um tempo intangível, ao qual pertenciam o Egito e a Mesopotâmia, revelados apenas àqueles iniciados nos seus mistérios; e um tempo palpável, conhecido e visível: o tempo da Antiguidade Clássica, cuja sabedoria remontava àquele tempo suspenso da Antiguidade bíblica, próximo-oriental.

A Villa Adriana passou para o imaginário de antigos e modernos por sua esplêndida arquitetura, sua rica decoração e seu espaço monumental. Mas também pela mítica envolvendo seu idealizador, o Imperador Adriano. Apaixonado por um jovem grego, Antínoo, morto durante a viagem ao Egito, Adriano edificará em sua memória inúmeras estátuas e fundará inclusive, uma cidade em sua homenagem, Antinópolis. A dor da perda foi associada à imagem romântica de um amor potencialmente dramático interrompido pela morte.

As vilas foram consideradas pela Tradição Clássica locais de descanso e refúgio, ambientes de natureza bucólica que remetessem às descrições campestres virgilianas. Utilizada como modelo, a Villa Adriana influenciou as construções das vilas renascentistas, como, por outro lado, teve a sua arquitetura descrita de acordo com aquilo que era valorizado pelas correntes classicistas⁴¹.

Esta é, no entanto, a fortuna crítica que se construiu em torno da imagem de Adriano. Contudo, é importante lembrar que o Egito não era apenas o local onde o favorito do Imperador havia morrido, mas era, principalmente, uma das mais, se não a mais importante província romana. De onde ainda emergiram as divindades cultuadas na capital do Império e adoradas pelos próprios imperadores.

⁴⁰ A nomenclatura utilizada por ele, apesar de incorreta, é utilizada até hoje em função de sua longa continuidades na literatura sobre a *Villa* e será mantida neste trabalho.

⁴¹ Sobre a arquitetura da *Villa* e sua trajetória, ver MacDONALD, W. L.; PINTO, J. A., *Villa Adriana. La costruzione e Il mito da Adriano a Louis I. Khan*. Milão: Electa, 1997.

A produção bibliográfica que tratou da vila procurou esclarecer as questões relativas à composição arquitetônica do espaço e a posição das esculturas dentro dela. O Egito ocupava um lugar de destaque na arte romana, mas que elementos foram apropriados por ela? Como ocorreu essa recepção? A elaboração de esculturas egípcianizantes para a vila fez com que Adriano consagrasse determinados elementos como o toucado egípcio *nemes* e o saiote *shendit* como elementos marcadamente egípcios. Nosso objetivo é mostrar que elementos da cultura nilótica foram apropriados pela arte romana e a partir da formação de um *corpus* iconográfico e de sua análise, definir o processo de apropriação.

Objetos ligados ao Egito circulavam em Roma desde Augusto e o interesse por outras culturas pode ser remontado aos tempos da República. Que relação, portanto, existia entre Adriano e o Egito? Durante a sua permanência no poder, ele encomendou mosaicos, afrescos e esculturas que remetessem ao Egito, restaurou templos dedicados à Ísis e sua divindade de culto pessoal era o deus Serápis.

Tratava-se apenas de um gosto pessoal ou, por outro lado, de uma propaganda política? É possível afirmarmos que quando uma determinada cultura busca elementos de outra, existe uma agenda, seja ela política, econômica, religiosa ou social. Ao recuperar elementos específicos da cultura nilótica, a arte romana não estava simplesmente manifestando uma moda egípcianizante, mas estabelecendo um programa iconográfico particular.

Que interesse, portanto, havia em representar o Egito? Ele significava apenas uma conquista militar como foi visto por Júlio César ou uma conquista econômica com a incorporação de grandes campos produtores de cereais, como feito por Otávio Augusto? O Egito de Adriano não era o mesmo de César ou Augusto, mas o Egito de uma sólida *pax romana*, com seus territórios delimitados e sem ter enfrentado nenhuma grande rebelião. Mas o que representar?

Ao produzir um conjunto arquitetônico e escultórico específico para a Villa, Adriano escolheu as características egípcias que ele queria representar. Não se tratava, portanto, de um modelo de alteridade, mas da criação de um novo modelo simbólico. Apropriado de um conjunto de elementos anteriores, recuperados por ele e resignificados. Apropriar-se de elementos da arte egípcia, não denotava, contudo, que seu significado intrínseco era conhecido, bastava, entretanto, que esses elementos fossem reconhecidos como tal.

A arte romana se inspirou em elementos desta cultura para construir obras denominadas egípcianizantes das quais se destacam, sobretudo, a estatuária. A Villa deve ser considerada o exemplo máximo de egípcianização da arte romana e que se consagra definitivamente com a incorporação de características atreladas à civilização nilótica pela arte helenístico-romana. Ao

conjunto estatuário da vila pode ser atribuído um programa iconográfico que incorporava tanto a arte egípcia quanto grega. A partir da análise das esculturas egípcianizantes da Villa Adriana e de como elas se tornaram um modelo estatuário de elementos relativos ao Egito, pretendemos mostrar de que maneira Adriano procurou estabelecer um significado político e religioso à sua Villa e através de que elementos artísticos.

Acreditamos que as construções realizadas por Adriano entre os anos 117 e 138 d. C. obedeciam a uma agenda iconográfica que foi utilizado por ele não só em Roma, mas em todo o Império. Pretendemos mostrar de que maneira a incorporação de elementos egípcios na estatuária romana se tornou parte de um importante programa artístico. Objetivamos, portanto, mostrar como as esculturas egípcianizantes da Villa Adriana se tornaram um modelo a ser copiado por todo Império, mas não na forma de um gosto pessoal e sim, na de um programa iconográfico que pretendia recuperar elementos já conhecidos de uma tradição longamente anterior a ele e que tinha grande importância na religião e política imperiais.

As esculturas egípcianizantes da Villa Adriana estavam dispostas em espaços específicos do complexo e foram encontradas em locais que foram definidos pela literatura recente. Entre esses trabalhos estão o de Raeder, de 1983, o de De Franceschini de 1998 e finalmente, o de Salza Prina Ricotti, de 2001. O trabalho pioneiro de Raeder apresenta um catálogo das esculturas, mas nenhum deles, no entanto, traz as imagens correspondentes. Além disso, recentes descobertas devem ser somadas ao conjunto de obras existentes.

Partiremos, portanto, destes trabalhos, sobretudo o de Salza Prina Ricotti, mais recente e que apresenta vasta pesquisa sobre as primeiras campanhas de escavação. De acordo com ela, as esculturas egípcianizantes foram encontradas na *Palestra*, *Piazza d'Oro*, vinha dos Jesuítas, *Roccabruna*, área da *Accademia*, *Cento Camerelle* e *Pantanello*, restando ainda duas esculturas de Antínoo-Osíris e uma cabeça monumental egípcianizante também de Antínoo, cujos locais de descoberta não foram identificados.

Sua pesquisa, contudo, apesar de indicar a tumba-templo de Antínoo, não atribui especificamente ao local os objetos encontrados nas áreas do entorno. Encontrado em 1998, os primeiros resultados das escavações do *Antinoeion* (realizadas entre 2002 e 2004) foram publicados somente no início dos anos 2000 (MARI, 2002-2003: 145-185). Podemos, portanto, dividir o repertório egípcianizante em dois grandes grupos: o primeiro pertencente ao *Antinoeion* e o segundo à *Palestra*. Ao primeiro pertencem às descobertas das áreas dos *Cento Camerelle*, vinha dos Jesuítas, torre de *Roccabruna* e *Accademia*⁴². Sabemos, no entanto, muito pouco sobre os

⁴²O terreno que pertencia aos padres jesuítas abarcava não apenas a área que foi destinada à vinha, mas todas estas construções.

objetos encontrados no *Pantanello*. Acredita-se que possam ter acabado lá na tentativa de esconder ou salvar algumas das peças da espoliação pela qual passava a Villa Adriana entre os séculos III e IV d. C.. Finalmente, devemos acrescentar a este grupo três objetos que efetivamente pertenciam ao Canopo: as esculturas do Nilo e do crocodilo que decoravam o grande canal e uma escultura de Ísis, encontrada na exedra.

O Canopo

Constituído por um grande canal, decorado com elementos arquitetônicos e esculturas – dos quais ainda restam algumas partes – seguido de um segundo, quadrado e bastante menor, que culminam em um monumental edifício em forma de ninfeo, ricamente decorado e que era formado por uma exedra e uma área tricliniar⁴³; a construção do Canopo pertence à segunda fase edilícia da Villa Adriana, e pode ser situada entre os anos 122 e 125 d.C. Destinado aos grandes banquetes realizados pelo Imperador, a área poderia receber entre 420 e 1200 comensais (SALZA PRINA RICOTTI, 2001: 249). O Canopo ocupa a parte central da Villa, situando-se entre as duas áreas imperiais, do Teatro Marítimo e da *Accademia*.

Os padres jesuítas possuíam propriedades na área do Canopo e em 1744 fizeram escavações nas quais encontraram uma série de esculturas egípcinizantes que hoje se encontram no Museu Gregoriano Egípcio, no Museu Vaticano. Muitas delas desapareceram e as conhecemos somente pelas descrições de Piranesi, Bulgarini e Nibby. Sobre as escavações, no entanto, não possuímos nenhuma documentação (DE FRANCESCHINI, 1991: 11).

A última grande campanha realizada nesta área inclusive, remonta aos anos 1950, às escavações de Salvatore Aurigemma que trouxeram à luz o Euripo. Seu sucesso, no entanto, deveu-se à descoberta de mais de cinquenta estátuas, dentre as quais as Cariátides. Apesar de relativamente recente, assim como nas escavações anteriores, Aurigemma estava interessado somente nas esculturas, deixando completamente de lado o estudo do sítio e de sua estratigrafia (DE FRANCESCHINI, 1991:15).

As escavações de Aurigemma, por outro lado, provaram que o Canopo era uma área tricliniar, com suas latrinas e estibadios e não um templo (CHIAPETTA, 2008: 5). Para C. Tiberi, o Canopo poderia ser considerado um santuário dedicado aos deuses samotrácios, a exemplo de outros santuários como Delos e Alexandria (TIBERI, 1957-1958: 48). De acordo com o autor, as esculturas gregas possuíam um significado complementar associado às Grandes Divindades samotrácias e, portanto, aos cultos de mistério (TIBERI, 1957-1958: 66-70), defendendo que seu culto estava integrado ao de Ísis e Serápis. E que, por conseguinte, seria

⁴³Sobre a arquitetura do complexo e análise de sua estrutura, vide SALZA PRINA RICOTTI (2001: 241-263).

possível estabelecer uma relação entre a arquitetura do Serapeum de Alexandria e o Canopo da Villa Adriana (TIBERI, 1959-1960: 15-40).

Ele foi considerado durante muito tempo o local, por excelência, das esculturas egípcianizantes da Villa Adriana. Contudo, apenas três esculturas do complexo podem ser associadas ao Egito: a escultura de Ísis, o Nilo e o crocodilo. Estas estão associadas por sua vez, às esculturas clássicas encontradas no local: quatro cariátides – cópias menores das do *Eretteo* de Atenas – dois Silenos canéforos, duas amazonas, um Áries, um Hermes, Scilla, o Tevere, Dionísio jovem (cabeça), sátiro com Dionísio, cabeça de jovem, Giulia Domna, Élio César e um fragmento de torso masculino com pata de animal (SALZA PRINA RICOTTI, 2001: 259-261).

A estátua de Isis é de tipo helenístico-romano e estava, possivelmente, associada a esculturas de outras divindades que decoravam a parte interior do ninfeo. O Nilo por sua vez funcionava como *pendant* do Tevere e apesar de apenas podermos sugerir a sua posição na entrada do Canopo, podemos afirmar que ambas estavam colocadas lado a lado. Finalmente, acredita-se que o crocodilo situava-se dentro do grande canal e funcionasse como fonte.

O *Antinoeion*

O *Antinoeion* foi considerado inicialmente um mausoléu ou cenotáfio, e templo. Acredita-se, no entanto, que ali residissem os restos mortais de Antínoo e o local fosse também sua tumba como indica a inscrição do obelisco situado ali, o dito Obelisco Barberini ou de Antínoo. Era constituído por uma grande exedra (27,30m de diâmetro) em forma de ninfeo precedida por dois pequenos templos e todo o complexo era circundado por colunas e um muro. Entre os dois templos encontrou-se uma base quadrada onde se acredita estivesse erigido o dito obelisco. Os templos e a colunata eram integralmente feitos em mármore e os outros edifícios em tijolo revestido de mármore ou estuque (MARI; SGALAMBRO, 2007: 83). Situado entre os *Cento Camerelle* e o Grande Vestíbulo, o local era circundado ainda por tamareiras (MARI, 2010: 12) e contava com área de 63 x 23m.

No *témenos*, cujo chão era decorado com mosaicos de mármore, estavam situados os dois templos (cada um de 15 x 9m), de frente um para o outro, construídos em mármore pário. Cada um deles constituído de um pronaos, *cella* e escadaria de acesso. Seus pisos e paredes eram decorados em *opus sectile* e é bastante possível que as colunas do pórtico da exedra fossem de mármore *Chemtou*, também conhecido como amarelo antigo (MARI; SGALAMBRO, 2007: 83-84). A exedra encontrava-se em um plano realçado em relação ao *témenos* e era precedida por duas pequenas piscinas separadas por uma escada e revestidas em mármore branco. De acordo com Mari: “Ai lati di questa sono localizzati gruppi di ambienti accessibili da porte ricavate nel

recinto: si individuano, a sinistra, un probabile corridoio scoperto pavimentato a mosaico di grandi tessere e un ambiente quadrato, con basamento per statua sul fondo, anticamente pavimentato e rivestito in *sectile*. Il muro del lato Sud del recinto, che risulta addossato a un taglio nel banco tufaceo, mostra una parete-ninfeo a nicchiette rettangolari, da ciascuna delle quali uno zampillo ricadeva nelle due vasche antistante. Una porta ricavata a metà della parete consentiva di accedere, tramite una rampa, al livello superiore; qui si trova una cisterna da cui partiva una grossa *fistula plúmbea* che, diramandosi, alimentava la parete-ninfeo e le vasche davanti all'edra, ma che doveva servire anche per l'irrigazione”⁴⁴ (MARI, 2008: 113-114).

Acredita-se que os dois telamones de Osirantínoo em granito vermelho que pertencem ao Museu Vaticano estivessem colocados ladeando a entrada da tumba-templo no centro da exedra. Junto com o obelisco em granito vermelho, as duas estátuas no mesmo material formavam um *continuum* visual para o observador que entrava no espaço do *Antinoeion*.

Um ponto importante a ser considerado é por que o edifício não deve ser considerado um *Iseum* ou *Serapeum* ao invés de um templo dedicado apenas a Antínoo. De acordo com Mari, sua posição é aquela típica de um monumento funerário extra-urbano e dos mausoléus dinásticos ligados às grandes vilas. Além disso, sua construção, feita a passos largos, é imediatamente posterior à morte de Antínoo (MARI; SGALAMBRO, 2007: 97). Outro dado importante é que as últimas escavações na área da *Palestra* mostraram que o lugar de culto destinado a Ísis situava-se neste último. De acordo com ele ainda, “we are not in position to establish the degree of blending between the classical tradition and the Graeco-Alexandrian tradition in the Antinoeion. This mix was certainly more evident in the decorations inside the temples, but on the outside, there was a clear reference to Egypt – in the obelisk, the sculptural ornaments, and the plan”⁴⁵ (MARI; SGALAMBRO, 2007: 97).

As recentes escavações desta área trouxeram à luz achados que podem nos ajudar a colocar as peças encontradas ao longo dos séculos no mesmo contexto arquitetônico. Acreditamos, portanto, que além das esculturas encontradas pelos Jesuítas em seu terreno, cuja

⁴⁴ Ao lado destas estão localizados grupos de ambientes acessíveis por uma porta escavada no recinto: identificam-se, à esquerda, um possível corredor descoberto pavimentado com mosaico de grandes peças e um ambiente quadrado, com fundação para estátua ao fundo, antigamente pavimentado e revestido em *sectile*. O muro do lado sul do recinto que aparece apoiado em um corte no banco de tufa, mostra uma parede-ninfeo de pequenos nichos retangulares, de cada um dos quais cai um feixe de água nos dois tanques de frente. Uma porta escavada da metade da parede permitia o acesso, através de uma rampa, ao nível superior; aqui se encontra uma cisterna da qual partia uma grande *fistula plúmbea*, que ramificando-se, alimentava a parede-ninfeo e os tanques à frente da exedra, mas que deviam servir também para a irrigação. (Trad. nossa)

⁴⁵ Não estamos em condições de estabelecer o grau de mistura entre a tradição clássica e a tradição greco-alexandrina no *Antinoeion*. Essa combinação foi certamente mais evidente nas decorações dentro dos templos, mas do lado de fora, havia uma discreta referência ao Egito – no obelisco, nos ornamentos esculturais, e o no plano. (Trad. nossa).

procedência do *Antinoeion* é já aceita, podemos somar a ele os achados da *Roccabruna* e da *Accademia*.

Na torre de *Roccabruna*, foram achadas duas Aras Egípcias e um vaso decorado com um relevo de serpente e na área da *Accademia*, outro vaso egípcio decorado com hieróglifos (SALZA PRINA RICOTTI, 2001: 421-422). Inicialmente associadas aos *Cento Camerelle*, cujas escavações foram realizadas por Pirro Ligorio, as ditas “cem câmaras” são constituídas, na verdade, por 125 quartos e podiam hospedar cerca de 1500 empregados; as esculturas egípcianizantes encontradas nessa área remontam às escavações realizadas pelos padres Jesuítas no século XVIII, antes de instalarem ali sua vinha. Aqui foram encontradas as esculturas de Ísis (duas), duas ermas (Canopo e “Ísis” e Ápis, originalmente a escultura era de Osíris, tendo sido transformada em Ísis depois da restauração), dez estátuas egípcianizantes, uma Ísis Lactante, um Harpócrates, um Antínoo e um Osirantínoo, uma pequena capela e um busto de Ápis. Muitas destas esculturas foram perdidas e as conhecemos apenas pelos desenhos de Rocceggiani e aquelas que restaram encontram-se, em sua maioria, na coleção do Museu Vaticano.

A Palestra

O complexo da *Palestra*, que incluía ainda o Teatro Grego, formava uma ambiência grega, sendo a entrada da primeira orientada no sentido do teatro (MARI, 2010: 15). O conjunto denominado *Palestra* é constituído por vários edifícios reunidos em um único bloco com cerca de 100m de largura e pode ser identificado com o *Vale de Tempe* na Tessália. Deve seu nome a Pirro Ligorio que o escavou nos Quinhentos e assim o denominou em função do que ele acreditava serem duas praças porticadas e contíguas, que ele julgou próprias para exercícios físicos. Outro fator que o levou a acreditar que o local era uma área destinada a exercícios foi a descoberta de três bustos masculinos em mármore vermelho com a cabeça raspada e usando coroas de oliveira que ele acreditou serem atletas. De acordo com Mari, “Una delle due ‘piazze’ corrisponde in realtà ad una vasta sala, cinta da un doppio portico ad arcate su pilastri con nicchie per statue. Lo spazio central (m 29.50 x 1.9), pavimentado a lastroni di cipollino, era coperto a capriate; i portici, pavimentati in *opus sectile*, erano allietati, sotto le arcate esterne, da fontanine e vaschette. Nel retro della sala si sviluppava un giardino o *viridarium*, circondato da un portico, anch’esso con fontanine. Un lato della sala si affacciava su un giardino pensile, con elaborata fontana al centro, innalzato su concamerazioni sostruttive a volta. Dal lato opposto è un’aula (m 18.50 x 13) divisa in tre navate (colonne di cipollino e pavonazzetto abbattute all’interno, con basi e capitelli corinzi in marmo bianco), pavimentata in *sectile* di marmo africano e con nicchie (o nicchie-finestre) alle pareti. E’ raggiungibile tramite una scala orientata verso il Teatro Greco ed è preceduta da un

ingresso distilo. In ragione di un'ampia porta sul fondo, da cui sembra avere inizio un corridoio, l'aula potrebbe anche fungere da sontuoso vestibolo per accedere alla zona retrostante, ove si innalzano le 'sale nobili' del Piranesi, due a planta cruciforme coperte da volte a crociera e una rettangolare con volta a botte"⁴⁶ (MARI, 2010: 15).

Além dos bustos em mármore vermelho, Ligorio encontrou também uma Ísis-Fortuna, um sacerdote carregando um vaso e um Hermes acéfalo, que de acordo com Mari, poderia ser um Antínoo-Hermes. As escavações recentes revelaram ainda outras peças egípcianizantes: uma esfinge acéfala (MARI, 2010: 16) e o corpo de uma íbis (MARI, 2010: 16).

O complexo possivelmente era um *Iseum* dotado de um aqueduto próprio dada a importância da água nos rituais e também para as muitas fontes. Nele foram encontrados ainda fragmentos de relevos nos quais pode se identificar Antínoo acompanhado de uma outra figura à direita da cena e de frente para uma divindade sentada. Essa mesma cena aparece no topo do Obelisco Barberini e poderia representar Antínoo como um novo deus diante de outras divindades mais antigas a fim de oferecer e receber a benção divina (MARI; SGALAMBRO, 2007: 91-92). De acordo com Mari, esses fragmentos pertencem ao mesmo conjunto de 15 estátuas em mármore negro já descobertas nas escavações anteriores. Algumas delas representam divindades enquanto outras podem ser atribuídas a sacerdotes e sacerdotisas. Para ele: “The artistic level is very high, and their execution, given their Egyptian style, may be attributed to an atelier of sculptors who were active at Hadrian's Villa. Seeing that there are other sculptural fragments in red or white marble, it may be inferred that the sculptural program consisted of several tens of figures. There is also a group of statues representing divinities in animal forms (e.g. the Horus falcon and the Apis bull). It is difficult to ascertain where all these sculptures were placed; perhaps they were displayed in the niches along the temenos wall or on bases inside the exedra”⁴⁷ (MARI; SGALAMBRO, 2007: 91-92).

⁴⁶ Uma das duas “praças” corresponde, na verdade, a uma ampla sala rodeada por um pórtico duplo com arcos sobre pilares com nichos para as estátuas. O espaço central (29,50 x 1,9 m), pavimentado com lajes de [mármore] *cipollino*, era coberto com treliças; os pórticos, pavimentados com *opus sectile*, eram embelezados, sob as arcadas externas, com pequenas fontes e tanques. Nos fundos da sala, desenvolvia-se um jardim ou *viridarium*, rodeado por um pórtico, também esse com pequenas fontes. Um lado da sala voltava-se para um jardim suspenso, com fonte elaborada ao centro, erguido sobre cavidades muradas em toda a volta. Do lado oposto está uma sala (18,5 x 13m) dividida em três naves (colunas de *cipollino* e *pavonazgetto* demolidas no interior, com bases e capitéis coríntios em mármore branco), pavimentada em *sectile* de mármore africano e com nichos (ou nichos-janela) nas paredes. É atingido por uma escada voltada para o Teatro Grego e é precedida por um ingresso distílico. Em função de uma ampla porta ao fundo, da qual parece ter início um corredor, a sala também podia servir como um sontuoso vestibulo para acessar a área atrás, onde erguiam-se as salas nobres de Piranesi, duas de planta cruciforme cobertas por tetos em arcos e uma retangular com teto em arco profundo. (Trad. nossa)

⁴⁷ O nível artístico é muito alto, e sua execução, dado seu estilo egípcio, pode ser atribuído a um atelier de escultores ativos na Villa Adriana. Vendo que existem outros fragmentos escultóricos em mármore vermelho ou branco, pode-se inferir que o programa escultórico consistia em várias dezenas de figuras. Há também um grupo de estátuas representando divindades em forma de animais (por ex. Hórus falcão e Touro Ápis). É difícil saber onde todas essas

Existe ainda um terceiro grupo de fragmentos em mármore branco que pode ser associado com bases, altares e vasos e que também eram decorados com hieróglifos e símbolos egípcios e que possivelmente faziam parte da decoração do *temenos* (MARI; SGALAMBRO, 2007: 91-92).

A dita Palestra apresentava ainda afinidades com o *Serapeum* do Campo Marzio (MARI; SGALAMBRO, 2007: 92-96) tanto arquitetônica quanto esculturalmente e situa-se próximo ao considerado Templo de Vênus de Cnido. Ali foram encontradas importantes estátuas egípcianizantes como os bustos de sacerdotes em mármore vermelho, a cabeça colossal de Ísis e uma sacerdotisa isíaca. Sua denominação deveu-se ainda à identificação, por Pirro Ligorio na metade do século XVI, destes bustos com atletas (MARI; SGALAMBRO, 2006: 53). Sua função, no entanto, estava ligada a frequência da corte imperial, pois, de acordo com Mari, “as características arquitetônicas não são aquelas de uma construção utilitária, mas de uma área de múltiplas funções onde estão presentes espaços abertos (pátios porticados) e fechados em forma de salas monumentais (...), revestimentos marmóreos parietais e pavimentais, bem como decorações em estuque e pintura” (MARI; SGALAMBRO, 2006: 53-54).

Erroneamente interpretados como atletas por Ligorio, os sacerdotes em mármore vermelho eram provavelmente estátuas de corpo inteiro usando vestes longas que fechavam abaixo do peitoral até os tornozelos, feitas em mármore branco. Apesar de estarem sem os braços, Ligorio os descreveu tendo pesos para exercícios nas mãos os quais podem ser interpretados, no entanto, como objetos usados nos cultos isíacos (MARI; SGALAMBRO, 2012: 17).

A essa região são atribuídas ainda as estátuas de Ísis-Sothis-Demeter, uma Ísis-Fortuna, um Hermes e um sacerdote egípcio carregando um vaso, restaurado como uma figura feminina (MARI; SGALAMBRO, 2006: 18). Recentemente foram encontrados ainda fragmentos de um *nemes* e o corpo de uma íbis em mármore branco (MARI; SGALAMBRO, 2006: 18). Todas estas esculturas remetem às cenas isíacas de Erculano nas quais os cultos à deusa Ísis era representado. Inclusive a estátua de sacerdote com vaso encontra analogia com as cenas erculanas. Possivelmente ainda, além das figuras dos pássaros, encontravam-se ainda palmeiras (como foi comprovado por Mari na região do *Antinoeion*) a fim de recuperar um ambiente nilótico. Além disso, “La planimetria del complesso richiama alla mente la disposizione sparsa, articolata in molteplici templi e sacelli, degli *Isea* e *Serapea* del período imperiale, come i Serapei di Alessandria, Menfi e di altre metropoli mediterranee. Degna di nota è anche l’ambientazione topográfica, oggi

esculturas foram colocadas, talvez estivessem dispostas em nichos ao longo da parede do *temenos* ou sobre bases no interior da exedra. (Trad. nossa)

difficilmente percepibile nel suo insieme a causa delle alberature e degli inserimenti edilizi moderni: il complesso della Palestra sorge davanti a scenografica parete con nicchie e ninfei che riveste il pendio del pianoro tufaceo su cui si estende la villa. Nello spazio interposto, privo di costruzioni, si sviluppava sicuramente un giardino, ove notevole era l'abbondanza di acqua assicurata da un apposito condotto che riforniva anche le fontanine dei portici degli edifici retangolari e la grande fontana al centro del giardino pensile. In questo ambiente suggestivo, cinto tutt'intorno e separato dal corpo della villa, confacente all'atmosfera delle celebrazioni isiache, bene si vedrebbe il pilastro con la testa colossale di Isis-Sothis-Demeter, pilastro che Ligoriodice situato 'in luogo alto', come effettivamente è questa parte della Palestra rispetto alla sala ipostila. (...) È probabile, quindi, l'identificazione del complesso, eretto in base ai bolli doliari fra il 125 e il 135 d. C., con un *Iseum*, ove figuravano le varie divinità del *pantheon* sincretistico dell'Egitto greco-romano, se non, addirittura, con il *Canopum* citato nella biografia di Adriano fra i luoghi della villa chiamati con '*celeberrima nomina*' che rievocavano all'imperatore famose località visitate durante i viaggi"⁴⁸ (MARI; SGALAMBRO, 2006: 19).

Não podemos, contudo, afirmar com certeza se os diversos lugares da vila estavam de fato nomeados de acordo com os locais célebres do Império. Sabemos, por outro lado, que a decoração desses templos era, em muitos casos, feita com peças vindas do Egito (SIST, 2008: 67) e em particular estátuas de esfinges e leões e obeliscos (SIST, 2008: 67).

A Piazza d'Oro

A *Piazza d'Oro*, por outro lado, pertence à parte leste da Villa Adriana e por isso, consideravelmente distante dos outros edifícios com peças egípcianizantes, apenas compartilhando com estes a mesma função do Canopo. Tratava-se de um edifício tricliniar onde podiam ser convidadas cerca de 370 pessoas para um banquete com o Imperador. Consistia em um ambiente mais reservado que aquele e ao qual os hóspedes de Adriano podiam chegar pela

⁴⁸ O layout do complexo traz à mente uma disposição esparsa dividida em muitos templos e santuários, dos *Isea* e *Serapea* do período imperial, como os Serapeos de Alexandria, Mênfis e outras cidades do Mediterrâneo. Digna de nota é também a ambientação topográfica, hoje dificilmente perceptível em sua totalidade por causa das árvores e inserções edilícias modernas: o complexo da *Palestra* está localizado em frente à parede cenográfica com nichos e ninfeos que reveste a encosta do planalto de tufo sobre o qual se estende a vila. No espaço intermediário, desprovido de construções, seguramente se desenvolvia um jardim, onde era notável a abundância de água assegurada por cano destinado a abastecer as fontes dos pórticos dos edifícios retangulares e a grande fonte ao centro do jardim suspenso. Neste ambiente sugestivo, todo rodeado e separado do corpo da vila, adequado a atmosfera das celebrações isíacas, bem se veria o pilar com a cabeça colossal de Ísis-Sothis-Demeter, pilar que Ligorio diz estar situado 'em lugar alto', como efetivamente é esta parte da *Palestra* em respeito à sala hipóstila. (...) É provável, por conseguinte, a identificação do complexo, construído de acordo com os selos entre 125 e 135 d. C., com um *Iseum*, onde figuravam as várias divindades do panteão sincrético do Egito greco-romano, se não for absolutamente, o *Canopum* citado na biografia de Adriano entre os lugares da vila chamados com nomes célebres que evocavam ao imperador famosas localidades visitadas durante as viagens. (Trad. nossa)

via que dava acesso direto à praça (SALZA PRINA RICOTTI, 2001: 265). Luxuosamente decorado, acredita-se que esta fosse a mais bem decorada das três áreas tricliniarias da vila, devendo a isso sua denominação de “praça de ouro”.

Existem duas notícias diferentes sobre as esculturas encontradas aqui. A primeira é de Ligorio que situa neste edifício duas Vênus, Ninfas do Oceano, Io ou Vênus egípcia, Hipponae e muitos fragmentos. A outra notícia é de Winnefeld que faz referência às duas Vênus de Ligorio, uma cabeça de Marco Aurélio, uma cabeça de filósofo com barba e uma cabeça feminina, todas três perdidas (SALZA PRINA RICOTTI, 2001: 276). Ligorio, no entanto, não registra a escultura de Io ou a dita Vênus egípcia. Sabemos da existência de outras esculturas que poderiam nos dar uma indicação da iconografia desta estátua a qual será discutida em detalhe no catálogo.

O *Pantanello*

O *Pantanello* era possivelmente um lago artificial (OPPER, 2008: 158) e foi descoberto nas escavações realizadas pelo pintor inglês Gavin Hamilton na segunda metade dos anos 1700 e daqui provêm muitas das esculturas da Villa, fazendo desta área uma das mais ricas em esculturas e mármore, atirados ali por alguma razão que hoje desconhecemos. De acordo com Salza Prina Ricotti, é importante observar que, nas áreas onde se acreditava viver o Imperador, não se encontrou nenhuma estátua ou outra obra de arte, a não ser pelos mosaicos. Para ela, é possível que muitos mármore tenham sido reduzidos a pó, “mas provavelmente as melhores obras foram levadas embora. Pode ser ainda que parte, se não tudo, do que foi encontrado no *Pantanello* fizesse parte da área mais prestigiosa da Villa Adriana” (SALZA PRINA RICOTTI, 2001: 423).

Essa hipótese é corroborada pelos achados que incluíam dois ídolos egípcianizantes em mármore negro, um egípcio ajoelhado segurando um cilindro nas mãos e uma base com hieróglifos. Foram encontrados ainda bustos de Adriano, Antínoo, uma cabeça de Sabina, dois pavões - os quais aparecem também na decoração do Mausoléu de Adriano e que estavam associados à apoteose da Imperatriz (OPPER, 2008: 213-214), candelabros, um vaso e várias divindades (SALZA PRINA RICOTTI, 2001: 422). Os dois ídolos egípcianizantes pertencem à Coleção Lansdowne em Londres, mas, infelizmente as outras duas peças encontradas aqui não sobreviveram até os dias atuais e apenas as conhecemos pelos desenhos de Roccheggiani.

Nos anos anteriores a 1724, o proprietário da área, Lolli, recuperou um pequeno número de estátuas do pântano, mas foi somente em 1769, com o apoio do proprietário do terreno contíguo, Domenico De Angelis que eles começaram a drenar o antigo lago. As obras foram

realizadas por Hamilton e foram bastante frutíferas pois recuperaram dezenas de estátuas e fragmentos que foram, no entanto, levados para a Inglaterra (DE FRANCESCHINI, 1991: 11).

* * *

E. Calandra chama atenção para o fato de que as esculturas eram frequentemente reposicionadas e que por isso, é difícil considerá-las como pertencentes a um único local (CALANDRA, 1996: 265). Além disso, a longa dispersão das esculturas dificultou a associação destas a seus espaços. Todo o conjunto remonta a uma série de cerca de quatrocentas estátuas (RAEDER, 1983) que são normalmente divididas em três tipos: grega, romana e egípcianizante. Contudo, a iconografia e a tipologia deste conjunto estatuário nos permitem sugerir a existência de dois grandes grupos escultóricos egípcianizantes que decoravam a Villa Adriana: o primeiro pertencente ao *Aninoeion* e o segundo ao *Iseum*, hoje conhecido como a dita área da *Palestra*.

De acordo com Calandra ainda, é possível propor uma estatística para as peças greco-romanas, excluindo os retratos, as esculturas egípcianizantes e os animais, em que o V século está presente com cópias de obras do estilo severo ao classicismo pleno de Policeto, Míron, Fídias, entre outros; enquanto que ao IV século estão associados tipos escultóricos mais que autores específicos. Entre os conhecidos, no entanto, aparece a Vênus Cnídia de Praxiteles. As obras helenísticas, por sua vez, constituem praticamente uma antologia do período, com as figuras das divindades fluviais, os Silenos ou os Centauros (CALANDRA, 2012: 82).

As esculturas de divindades não tinham, todas elas, função sacra, mas conferiam prestígio ao encomendante. As decorações dos jardins eram normalmente dedicadas ao tema dinonisiaco, por exemplo. Este é o caso, por sua vez, das esculturas pertencentes ao Canopo. Consideradas no escopo da pesquisa, foram relacionadas aqui como parte das esculturas egípcianizantes. Entretanto, apresentam fatura plenamente romana e serviam de decoração para esta área destinada a banquetes. Caso do Nilo e do Tevere ou ainda do crocodilo fonte.

As esculturas da Villa Adriana pertencem a todo o curso da arte grega: do estilo severo ao helenismo até a idade romana, assim como também não havia em Adriano a propensão por um artista particular. Faltam apenas esculturas relativas ao período Arcaico. Na realidade, esta variedade cronológica da estatuária não era uma idealização de Adriano, mas derivava de modelos que ele conhecia, como por exemplo, as coleções de arte dos reis ptolomeus que eram expostas ao público no Palácio de Alexandria e em Pérgamo. Seu programa artístico estava, portanto, alinhado com o pensamento romano. Os comitentes consideravam a arte grega um patrimônio e por isso, buscaram nos diferentes períodos, aspectos que atendessem às

necessidades funcionais de um determinado momento. Não se tratava assim, de um tipo de ecletismo devido à falta de originalidade ou capacidade de invenção (CALANDRA, 2012: 83) romanas, mas da apropriação de elementos que dessem conta de um significado simbólico.

De acordo com E. Calandra: “Di certo, a Villa Adriana non mancano esempi di classicità, ma mai presente allo stato puro e sempre associata ad altro: basti citare un caso da manuale come l’arredo scultoreo del Canopo, in cui tanta letteratura ha visto rimandi ai viaggi dell’imperatore o alla geografia dell’impero: di certo esso richiama la grande Atene clássica con le copie delle Amazzoni realizzate in gara dai grandi del tempo o con le Cariatidi dell’Eretteo o ancora con l’Ares e l’Hermes; ma se i lemmi di base sono questi, la sintassi complessiva è altra, e costruisce un linguaggio diverso chiamando in campo le immagini dei Sileni, di fiumi, di animali, e con buona probabilità i gruppi statuari riferibili al mito di Odisseu”⁴⁹ (CALANDRA, 2012: 83).

A linguagem utilizada por Adriano, portanto, inseriu não só elementos compósitos da arte grega em sua extensão temporal, mas podemos dizer também geográfica quando se utilizou da arte greco-egípcia para elaborar os tipos escultóricos que compunham o programa iconográfico da Villa Adriana.

⁴⁹ É claro que à Villa Adriana, não faltam exemplos de classicismo, mas nunca por si só e sempre associado a outro: basta citar um caso de manual como a decoração escultórica do Canopo, em que boa parte da literatura viu referências às viagens do imperador e a geografia do Império: isso certamente evoca a grande Atenas clássica com cópias das Amazonas realizadas em disputa pelos grandes de seu tempo ou com as Cariátides do *Eretteo* ou ainda com Áries e Hermes; mas se o fio condutor é esse, a sintaxe geral é outra, e constrói uma linguagem diversa representando as imagens dos Silenos, dos rios, dos animais, e com grande probabilidade os grupos estatuários relativos ao mito de Ulisses. (Trad. nossa).