

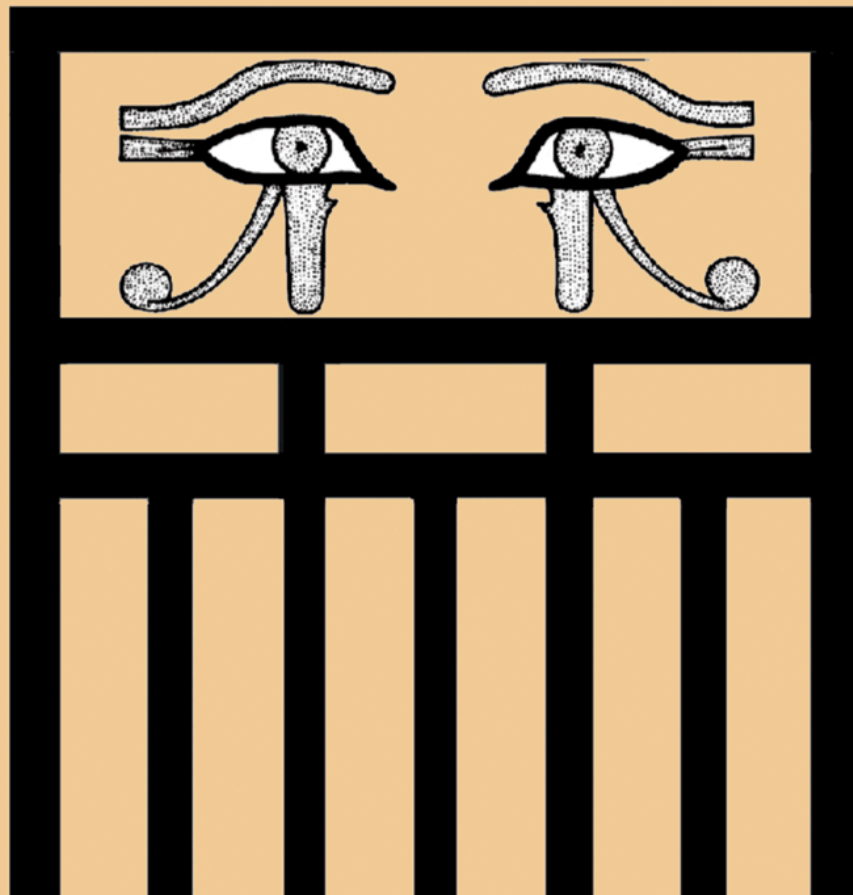
ESTUDOS DE EGIPTOLOGIA

V

SEMNA

SEMANA DE EGIPTOLOGIA DO

MUSEU NACIONAL - UFRJ



SESHAT - Laboratório de Egíptologia do Museu Nacional

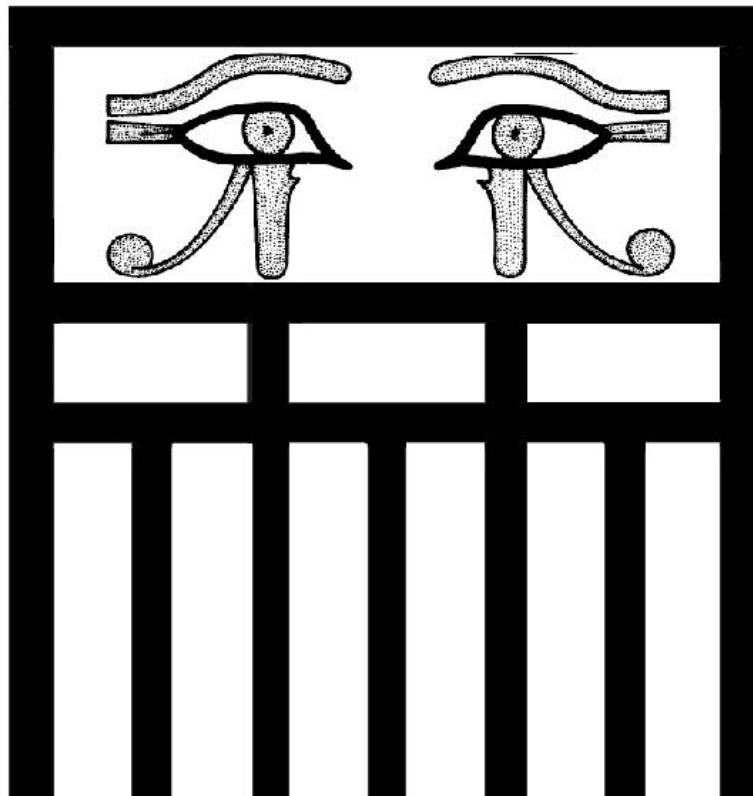
2018

Rio de Janeiro - Brasil

SEMNA

SEMANA DE EGIPTOLOGIA DO

MUSEU NACIONAL - UFRJ



Semna – Estudos de Egiptologia V

Antonio Brancaglion Junior
Gisela Chapot
organizadores

Seshat – Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional/Editora Klínē
2018

Rio de Janeiro/Brasil



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

Capa: Antonio Brancaglioni Jr.

Diagramação e revisão: Gisela Chapot

Catálogo na Publicação (CIP)
Ficha Catalográfica

B816s BRANCAGLIONI Jr., Antonio.
Semna – Estudos de Egiptologia V/ Antonio Brancaglioni Jr., Gisela
Chapot., (orgs.). – Rio de Janeiro: Editora Klínē
264f.

Bibliografia.
ISBN 978-85-66714-09-8

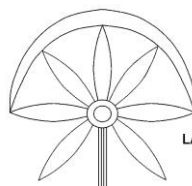
1. Egito antigo 2. Arqueologia 3. História 4. Coleção
I. Título.

CDD 932
CDU 94(32)

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

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

Editora Klínē



SESHAT

LABORATÓRIO DE EGIPTOLOGIA DO MUSEU NACIONAL
UFRJ



SUMÁRIO

Apresentação	5
Considerações Acerca das Cenas de “Intimidade” Régia Amarnianas	7
<i>Gisela Chapot</i>	
La Parution Des Serviteurs Funeraires Royaux et Le Developpement Du Post Mortem de La Royaute	18
<i>Cintia Gama-Rolland</i>	
O Papiro e sua Materialidade: Observações Acerca do Papiro D’Orbiney (O Conto dos Dois Irmãos)	32
<i>Patricia Zulli</i>	
Uma Epigrafia Digital das Estelas Egípcias do Museu Nacional	41
<i>Pedro Von Seehausen</i>	
Realeza y Literatura Ramésida: Um Estudio sobre el Relato de <i>Los Dos Hermanos</i>	50
<i>María Belén Castro</i>	
A Divindade da Magia ‘Heka’ no Contexto das Narrativas Míticas	66
<i>Tamires Machado</i>	
Mobilidade Social no Egito Antigo: Ahmés, Filho de Ibana, a Ascensão social no Egito do Reino Novo	78
<i>Nely Feitoza Arrais</i>	
Personas y Lugares en el Paisaje de Tebas Occidental, Egipto	90
<i>Liliana Manzi</i>	
Evidencia Material y Culto a Deidades Tradicionales en Amarna	106
<i>María Laura Iamarino</i>	
Atacando os Deuses Egípcios: A Técnica Mágica de <i>Ameçar</i> e sua Inserção no Pensamento Egípcio	122
<i>Thiago Ribeiro</i>	
O Domínio de Amon: A Importância de Ipetsut (Karnak) na Economia Egípcia do Reino Novo	135
<i>Thomas de Toledo Stella</i>	
A Filosofia Ética e Política do Egito Antigo	150
<i>Marcelo Moraes</i>	
Alguns Documentos Antigos Sobre a Filosofia Egípcia	159
<i>Emerson Facão</i>	

Manuais de Caça ao Tesouro no Egito Medieval	170
<i>Giselle Negreiros</i>	
Banhos no Egito Romano: Tradição, Inovação e Originalidade Local	180
<i>Claudia Gradim</i>	
A <i>Di-visão</i> do Mundo Social e os Limites da Integração no Egito Romano	198
<i>Beatriz Moreira</i>	
Os Casamentos Diplomáticos nas Cartas de Amarna – A Perspectiva Faraônica na Segunda Metade do Século XIV a.C.	216
<i>André Shinity</i>	
Aproximación a la Performance Ritual: La Festividad Opet como Arena de Negociación	232
<i>María Belén Arduino</i>	
Os Amuletos Funerários do Antigo Egito na Coleção do MAE/USP	243
<i>Victoria Arroyo</i>	
Um Império à Luz do Sol: Amarna e o Processo de Expansão do Reino Novo	255
<i>Valeria Santos da Cruz</i>	

APRESENTAÇÃO

A Semana de Egíptologia do Museu Nacional/Semna consagrou-se internacionalmente nos últimos anos pela excelência de sua programação plural, em um encontro acadêmico anual que conta com a participação e colaboração de pesquisadores de várias partes do mundo, além de inúmeros egiptólogos de todo Brasil. Tradicionalmente, organizamos os anais do evento, *Semna- Estudos de Egíptologia*, reunindo as apresentações da edição do ano anterior, contribuindo assim para disseminação e crescimento da Egíptologia dentro e fora do país.

Em 2018, no ano de seu bicentenário, o Museu Nacional foi atingido por um incêndio que devastou parte de sua coleção, incluindo o acervo egípcio antigo. O Laboratório de Egíptologia do Museu Nacional/Seshat lamenta profundamente a tragédia ocorrida e dedica esta publicação *Semna- Estudos de Egíptologia V*, ao maior acervo latino americano de peças egípcias, que abarcava, entre outros itens, estatuetas, bronzes, líticos, *shabits/ushabtis*, múmias humanas e de animais, estelas, amuletos e caixões, como o da sacerdotisa cantora de Amon, *Sba-Amun-em-su*, uma das primas-donas de toda coleção do Museu Nacional.

Os membros do Laboratório Seshat, assim como os inúmeros amigos da Egíptologia no Brasil e no mundo, desejam imensamente que o Museu Nacional seja reconstruído e possa permanecer vivo dentro de cada um de nós.

Rio de Janeiro, novembro de 2018.

Os Organizadores



Estudos de Egiptologia

CONSIDERAÇÕES ACERCA DAS CENAS DE “INTIMIDADE” RÉGIA AMARNIANAS

Gisela Chapot
Seshat/Museu Nacional-UFRJ

Resumo: Durante o reinado do faraó Akhenaton, o âmbito artístico foi marcado por inovações temáticas e estilísticas as quais tornaram as representações do período absolutamente inconfundíveis e originais. A família real – grande protagonista de tais cenas- em um dos contextos observados, teve sua vida privada ritualizada, representada de forma nunca antes vista em arte egípcia. Nosso objetivo é demonstrar alguns dos papéis divinos desempenhados pela família real no contexto de “intimidade régia”, que destacou particularmente a função das filhas do rei em algumas estelas domésticas enfatizando a divindade do grupo como um todo.

Abstract: During the reign of Pharaoh Akhenaten, the artistic scope was marked by thematic and stylistic innovations which made representations of the period absolutely unmistakable and original. The royal family - great protagonist of such scenes - in one of the contexts observed, had its private life ritualized, represented in a way never seen in Egyptian art. Our purpose is to demonstrate some of the divine roles played by the royal family in the context of "royal intimacy," which particularly highlighted the role of the king's daughters in some domestic stelae emphasizing the deity of the whole group.

Introdução

O reinado do faraó Akhenaton, no século XIV a.C., foi marcado por grandes radicalizações religiosas, as quais incluíram inovações artísticas sem precedentes na iconografia egípcia antiga. Talvez uma das novidades mais notáveis tenha sido a presença avassaladora da família real amarniana em todos os contextos oficiais e privados possíveis. Em nossa tese (CHAPOT, 2015) organizamos um *corpus* imagético que reuniu 75 imagens da família real, incluindo cenas de culto, de exposições públicas, e, por fim, um grupo que trata exatamente de representações que fogem ao decoro artístico egípcio, cenas de ritualização da vida cotidiana, classificadas por nós como “intimidade da família real”. Tais representações são únicas e apresentam repertório variado e exclusivo de Amarna, como a lamentação da morte de uma das filhas do rei, cenas de alimentação conjunta e libação, além de carícias e beijos entre os familiares. O grupo de imagens régias reúne alguns dos exemplares mais emblemáticos do reinado de Akhenaton, com inovação na composição de certas cenas retratando enorme informalidade e revelando uma intimidade jamais vista em arte faraônica.

As imagens por nós agrupadas nesta temática foram confeccionadas em Amarna, mas pensadas para contextos e propósitos distintos. Das casas das elites, temos quatro “estelas-santuário”, assim classificadas por Dorothea Arnold, para o culto da família real, as quais serão o

foco de nossa comunicação (ARNOLD, 1996: 97). A saber: as estelas de Berlim, do Cairo, de Paris e uma última, que nomeamos como “Nefertiti coloca um colar em Akhenaton” (CHAPOT, 2015).

Todas as estelas supramencionadas foram produzidas para as casas de membros da elite de Amarna, que assim poderiam desfrutar da intimidade da família real de forma indireta. Tal fato reforça a piedade pessoal que, durante o período amarniano, no âmbito oficial, foi deslocada para a família real, intermediária obrigatória entre o Aton e a humanidade. Outrossim, esta também era uma maneira dos funcionários mais próximos ao rei mostrarem o quão leais eram ao monarca, elemento crucial para ter uma boa vida na terra e por toda a eternidade (SPIESER, 2010: 97).

As filhas do rei foram particularmente favorecidas neste grupo, especialmente as 4 mais velhas, as quais aparecem retratadas na intimidade fraternal, como na bela pintura da Casa do Rei, em coloração avermelhada que revela forte associação solar das crianças com o Aton. As meninas estão paramentadas com braceletes e peitorais os quais as tornam únicas na iconografia do período.

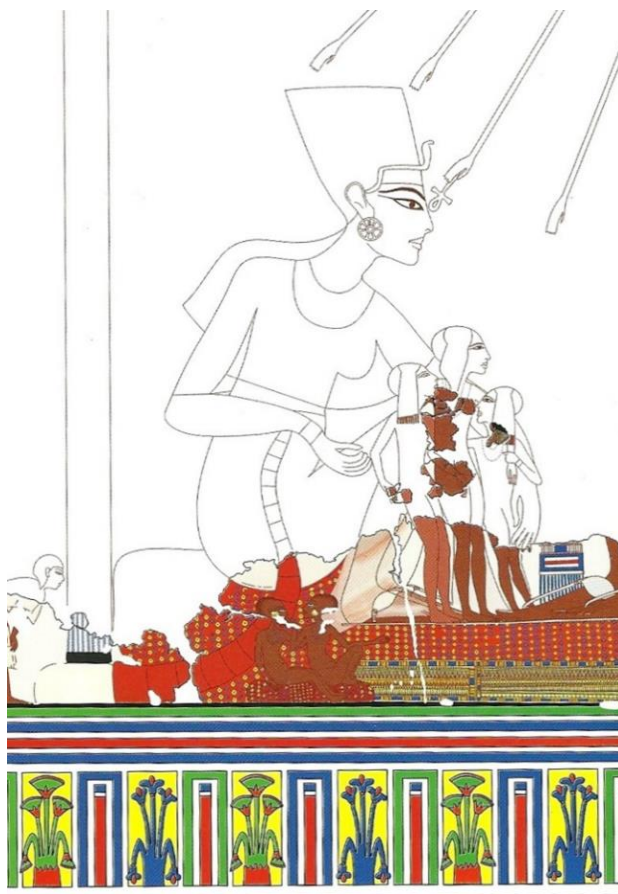


Figura 1: Reconstituição da cena incluindo várias filhas de Akhenaton com Nefertíti. **Fonte:** KEMP, Barry. *The City of Akhenaten and Nefertiti. Amarna and Its People*. Thames & Hudson, Ltd, London, 2012, p. 172.

1- Estela de Berlim


Iniciaremos nossa análise por umas das peças mais emblemáticas do período amarniano, a chamada Estela de Berlim. Assim como as demais neste artigo, a estela entra na categoria de santuário por conter inúmeros elementos de adoração doméstica e fertilidade em sua composição.

A relação íntima dos membros da realeza, aqui representados por Akhenaton, Nefertíti, Meritaton, Mekataton e Ankhsenpaton, é um dos aspectos mais relevantes da estela. O grupo familiar, de maneira incomum e informal em arte egípcia no contexto oficial, exhibe afagos e carinhos sentados sob os raios do Aton, que os ilumina no topo da cena circularmente organizada, construção também inovadora do período.



Figura 2: Estela de Berlim

Fonte: ARNOLD, 1996: 98

Observamos aqui a presença do hieróglifo *pet*, , acima das cabeças da família, como se a luz emanasse do próprio céu, além de colunas de capitéis papiriformes (em forma de papiro) sobre as esteiras de junco, que permitem que a luz do sol possa penetrar livremente e tocar o casal com dois *ankhs* no nariz e na boca, reforçando o ato de doação de vida (ARNOLD, 1996: 99). A forma como os corpos das crianças e do casal real estão sobrepostos nesta estela nos dá uma sensação de profundidade, evidenciando certa tridimensionalidade pouco comum em arte egípcia.

Ao contrário das imagens de culto ao Aton, onde a desproporção entre os tamanhos do rei e da rainha é notável em algumas cenas, sobretudo em Tebas, aqui a disparidade diminuiu drasticamente, tornando Akhenaton e Nefertíti praticamente equiparados. A chamada isocefalia quase acontece, evidenciando uma elevação no status de Nefertíti, nítida desde a fase inicial tebana supracitada. É também Nefertíti quem se acomoda em um assento régio decorado com os símbolos de união das “Duas Terras”, *semA tAny*, o que pode ser um indicativo de igualdade de poder entre rei e rainha (ALDRED, 1973:102)

Um aspecto importante desta imagem diz respeito ao que Davis chamou de construção cíclica do espaço, que torna a relação das figuras exibidas mais próxima e mais intimista (DAVIS, 1988: 388). O autor acredita que tal organização concêntrica do espaço neste tipo de composição, tem como ponto focal o gesto efetuado pelas filhas de Akhenaton. Na arte egípcia tradicional, este gesto, interpretado como mágico por alguns autores, era realizado para evitar o mal e trazer o que era benéfico, ou seja, tinha função apotropaica. Arnold usa o exemplo do nascimento de um bezerro, onde homens executam tal ato para proteger o recém-nascido, de forma similar às crianças régias de Amarna (ARNOLD, 1996: 100).

Na estela de Berlim, portanto, as filhas de Akhenaton desempenham um papel de proteção da casa, das mulheres e do parto, como faziam, por exemplo, Bes e Tauret, divindades tradicionais do contexto doméstico. No âmbito popular, grande parte das crenças e práticas religiosas cotidianas eram voltadas para assuntos envolvendo o recém-nascido, especialmente atos mágicos garantindo seu nascimento e sobrevivência nos primeiros anos de vida.

Ao contrário das cenas de culto ao Aton, onde somente o casal real e as mesas de oferendas eram tocados pelos raios solares, neste contexto, as filhas também são atingidas, inclusive com certa intensidade na primogênita no colo de Akhenaton. Tal fato pode ser um indicativo do papel sagrado que as crianças régias cumprem nas estelas de caráter devocional, se pensarmos numa relação entre raios do Aton e divinização/caráter sagrado ou divino das figuras da família real.

2- Estela do Cairo



Na Estela do Cairo a construção concêntrica também recaiu na ação das crianças, Meritaton, Mekataton e Anksenpaton. A centralização do Aton no topo da estela desvia o foco para a família real, grande protagonista da cena, promovendo ritualmente um “deslocamento teológico”, assim denominado por Vergnieux e Gondran, bastante marcado por elementos andróginos visíveis especialmente em Akhenaton e Nefertíti (VERGNIEUX & GONDRAN, 1998: 191).

Dorothea Arnold chama atenção para Meritaton no centro da estela, no meio da família, efetuando um gesto análogo ao dos demiurgos criadores, Nun e Shu, em representações de períodos anteriores, com os braços erguidos voltados para o disco solar (ARNOLD, 1996: 101).



Figura 3: Estela do Cairo

Fonte: FREED, Rita E, MARKOWITZ, Yvonne 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. 106.

Acrescento aqui o deus Heh, , um dos demiurgos da ogdoáde hermopolitana, tradição evocada também nas cenas de culto amarnianas, as quais mesclam libações com flores de lótus, típicos da cosmogonia de Hermópolis. Nos relatos míticos, os deuses Heh foram criados por Ra para sustentar o céu estrelado em forma de vaca, também auxiliado por Shu. Esta pode ser a função da primogênita Meritaton, que segura um brinco de ouro, tal qual Shu, ideia reforçada aqui pela presença do primeiro nome didático do Aton que inclui este deus. A interação direta com Akhenaton sugere que ambos cumprem papel criador nesta estela. As joias também parecem associadas ao anel *shen*, , muito vinculado ao deus Heh, e de simbolismo associado à eternidade e proteção. A circularidade da joia que recebe do pai, assim como, por exemplo, o pão redondo das cenas rituais, são maneiras de combinar as formas esféricas com o disco solar, vinculando especialmente o brilho do ouro com o brilho do Aton.

As filhas do faraó estão nuas, sendo que as duas mais velhas, Meritaton e Mekataton, foram retratadas com as genitálias ligeiramente destacadas, certamente enfatizando a fertilidade da família real, uma das funções destas estelas domésticas. Todas estão com as cabeças raspadas, em forma oval, que alude a elementos primevos, com exceção de Meritaton, com a trança lateral típica das representações de infância régia.

Meritaton, Mekataton e Ankhsenpaton, portanto, simbolizam a diversificação da criação, tal como na enéada de Heliópolis. Deste modo, família formada por Akhenaton, a esposa, as seis filhas e o Aton formam um grupo de nove seres divinos, que deveriam ser cultuados em Amarna. Aqui, contudo, tal como na Estela de Berlim, temos apenas três filhas, número que os antigos egípcios associavam ao plural.

Tal como na estela de Berlim, Akhenaton optou pela coroa *keheperesh* – de apelo ritual- e Nefertíti a alta de topo plano, ambas azuis, coroas mais recorrentes também nas cenas de culto ao Aton. Como na imagem anterior, os bancos nos quais Akhenaton e Nefertíti estão sentados funcionam como marcos espaciais cruciais, neste caso, ambos com símbolos heráldicos de *semA tAny*, indicativos da ascensão do poder de Nefertíti.

3- Estela de Paris

Bastante fragmentada, mas que pode ser classificada como uma “estela-santuário”, a julgar pelo que restou na parte inferior da mesma. Com base na reconstrução feita por Norman de Garis Davis, Aldred classifica a cena como “sem precedentes” por tamanha informalidade, poucas vezes vista em arte egípcia (ALDRED, 1973: 134). A temática é recorrente na décima oitava dinastia em contextos em que a mãe do faraó reinante está com Amon-Ra, deus outrora dinástico antes da era

amarniana. A escolha das posições parece intencional, uma vez Akhenaton, como bem observou Arnold, desempenha o papel materno nesta estela, segurando a esposa e as filhas com cuidado.



Figura 4: Estela de Paris
Fonte: ALDRED, 1973: 134

É possível, inclusive, que estivessem se beijando, como será visto em outros contextos de intimidade semelhantes. Deste modo, observamos a família real adaptar uma temática do contexto palacial e ou templário tradicional em seu benefício, no intuito de favorecer os papéis divinos que desempenham na cosmovisão de Amarna, onde são protagonistas.

Os únicos marcos espaciais presentes nesta cena são a cadeira com patas de leão, destacando a função protetora deste animal e uma cesta com frutas contendo quatro tipos distintos: peras e uvas na base e mandrágoras e figos na parte superior. No topo da cesta, um enorme buquê com flores de lótus, que favorece ao renascimento, especialmente associada à fruta da mandrágora, de cor amarela e redonda, que também beneficia o renascimento. Spieser acrescenta que a fruta também tinha propriedades que provocam euforia, bem-estar, de modo que se adequam aos versos otimistas expressados nos hinos ao Aton, que valorizam os aspectos benéficos da luz solar diurna capaz de gerar vida, proteger e nutrir (SPIESER, 2010: 31).



Figura 5: Reconstituição sugerida por Davis em ALDRED, 1973: 134

Um ponto interessante acerca dessa associação entre flores e frutas na imagética egípcia é que esta era típica dos festivais religiosos, muito comuns na décima oitava dinastia, particularmente vinculados ao deus Amon em Tebas, mas inexistentes em Amarna. A associação das frutas e flores no reinado de Akhenaton exacerba a ideia de renascimento solar, que parece ser a maior preocupação dos ritos envolvendo o Aton no contexto oficial templário, regenerando assim as forças do casal real, que podem ser encarados como hipóstases solares, consubstanciais com o demiurgo amarniano, conforme os supracitados hinos atestam.

O último exemplar de estela-santuário foi por nós denominado “Nefertíti Coloca Um Colar em Akhenaton” que, embora muito fragmentada, nos permite observar que o casal está novamente com suas coroas preferidas, mas que, ao contrário das estelas do Cairo e Berlim, foi confeccionada após o ano oito, traço evidenciado pela presença do segundo nome didático do Aton no canto superior esquerdo entre *cartouches*, momento de mudanças religiosas e artísticas.



Os traços faciais, sem androginia dos anos iniciais, reforçam o período em que a estela foi produzida. Atrás da figura do rei temos a presença de papiros, plantas que crescem às margens do rio Nilo e que por isso mesmo são símbolos naturais da vida,  ou , e habitualmente usadas como amuletos. Dentre seus muitos significados possíveis, o hieróglifo *mehyt* pode ser usado em língua egípcia para significar as palavras “em volta” ou “atrás”, o que creio que seja o caso destas plantas colocadas atrás do casal real para proteção dos mesmos.



Figura 6: Nefertíti coloca um Colar em Akhenaton
Fonte: ARNOLD, 1996: 104

É possível que o casal esteja na mesma posição da Estela de Paris, ou seja, com a rainha no colo do rei. Além da pose informal e íntima, que quase termina em um beijo régio, dois elementos chamam atenção nesta estela: o gesto da rainha e o Aton inteiramente acima de sua cabeça. Isto se deve a supramencionada ascensão político-religiosa de Nefertíti, que creio ter sido acentuada na segunda fase da reforma, bem como um reflexo de sua divinização em vida.

Embora careça de maiores explicações, Arnold fala em uma “atmosfera festiva” gerada pelo ato de colocar o colar no rei, de forma análoga às divindades no âmbito ritual, de onde certamente os artesãos amarnianos buscaram inspiração para produzir esta cena. Na iconografia tradicional, era o rei quem executava o gesto diante do deus. Conforme podemos observar, em Amarna, o ato é desempenhado pela rainha Nefertíti, cujo tamanho praticamente foi equiparado ao do faraó, uma das marcas dessas estelas domésticas e mais uma evidência simbólica da proeminência da rainha sobretudo na fase final do período amarniano onde provavelmente assumiu o trono como rainha le Egito após a morte de Akhenaton.

Considerações finais

As estelas apresentadas neste ensaio são fontes importantes para compreensão do episódio amarniano, especialmente no que concerne à prática religiosa doméstica de Akhetaton, onde santuários para veneração da família real eram instalados nas casas de elite para que este grupo pudesse desfrutar da intimidade régia indiretamente. Nas Estelas do Cairo e Berlim, Nefertíti desempenha uma função maternal tal qual Ísis, deusa mãe por excelência, sempre segurando duas filhas, uma delas afagando seu rosto carinhosamente. Akhenaton também cumpre um papel protetor e se relaciona diretamente com a primogênita, ora com um beijo, ora brincando com argolas de ouro, ações que vão muito além da função habitual. O ato de beijar, neste contexto de ritualização da vida cotidiana, simboliza a doação da vida, tal como os deuses faziam com o faraó na imagética tradicional. Nas estelas produzidas após o ano oito, ambas muito fragmentadas, a androginia desaparece e as poses se tornam inovadoras, com protagonismo de Nefertíti na cena do peitoral, banhada totalmente pelos raios do Aton.

Um fato importante é que o Aton, nas composições circulares deste grupo, ilumina todos que estão reunidos sob seus raios, ao contrário das cenas de culto, onde apenas o casal era agraciado com a incidência dos raios solares, transmitindo uma ideia de proteção, acolhimento e nos leva a cogitar uma relação entre os raios e o caráter divino das figuras régias. Estas, incluindo Akhenaton e Nefertíti, gozam de pose e gestos informais, impensados para o grupo de cenas de caráter ritual oficial, bem mais rígido e vinculado ao cânone, impossibilitando certas inovações pontuadas neste grupo de “intimidade” aqui apresentado. Poucos paramentos ou utensílios são vistos nas mãos das figuras, que geralmente se tocam e não interagem com outros seres humanos.

Nos contextos onde há utensílios, estes geralmente são itens aparentemente triviais, como copos, taças, abanadores, mas cujo simbolismo vai além do uso cotidiano. Um ponto que deve ser ressaltado é que em nenhuma das cenas o faraó ou a rainha foi marcado com *cartouches* corporais contendo o nome do disco solar, comuns especialmente nas cenas de veneração ao Aton e que podem ser encarados como marcos distintivos dos oficiantes principais, bem como traços de divinização. Nas cenas de intimidade real os elementos estáveis e constantes, conforme sugere Bérard, são Akhenaton, Nefertíti e as filhas, que deixam de ser coadjuvantes e atuam como protagonistas, sobretudo no ambiente doméstico, protegendo a casa, a mulher e o recém-nascido, mas também evocando elementos de criação, fertilidade e renascimento (BÉRARD, 1983). Em última análise, tais cenas tinham como objetivo enfatizar a família real como intermediária divina, favorecendo, dessa forma, a piedade pessoal para com este grupo, realçando assim os múltiplos papéis divinos que Akhenaton, Nefertíti e as filhas desempenham durante o episódio amarniano.

Bibliografia

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

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

BÉRARD, Claude (1983), Iconographie-Iconologie-Iconologique, **Études de Letter**, Fascículo 4, 1983.

BONHÊME, Marie-Ange (1992), **L'Art Égyptien**, Paris: Presses Universitaires de France.

DAVIS, Whitney (1978), Two Compositional Tendencies in Amarna Relief, **American Journal of Archaeology**, Vol.82, No.3, pp. 387-394.

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

FREED, Rita E, MARKOWITZ, Yvonne 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. 106.

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

KEMP, Barry (2012), **The City of Akhenaten and Nefertiti. Amarna and Its People**, Thames & Hudson, Ltd, London.

SEYFRIED, Friederike (ed.) (2012), **In the Light of Amarna: 100 Years of the Nefertiti Discovery**, Berlin: Imhof Verlag.

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

SPIESER, Cathie (2010), **Offrandes et Purification à L'époque Amarnienne**, Association Égyptologique Reine Élisabeth.

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

WILKINSON, Richard (1994), **Symbol and Magic in Egyptian Art**, London/New York: Thames & Hudson.

LA PARUTION DES SERVITEURS FUNERAIRES ROYAUX ET LE DEVELOPPEMENT DU *POST MORTEM* DE LA ROYAUTE

Cintia A. Gama-Rolland
Seshat/Museu Nacional, EPHE, FMU

Resumo: Esse artigo tem como objetivo apresentar a representação de um dos aspectos do pós-vida faraônico associado ao deus Osiris por meio dos *shabti*s reais do Novo Império e mostrar como esse domínio funerário adentrou no *post mortem* faraônico a partir desse momento. Far-se-á também uma análise da comunicação entre as esferas funerárias dos particulares e do rei por meio do estudo dos servidores funerários.

Résumé: Cet article a pour but de présenter la représentation d'un des aspects de l'au-delà pharaonique associé au dieu Osiris par le biais des *chaouabtis* royaux du Nouvel Empire et montrer comment ce domaine funéraire est entré dans le *post mortem* pharaonique à partir de ce moment. Il sera fait aussi une analyse de la communication entre les sphères funéraires des particuliers et du roi par le biais de l'étude des serviteurs funéraires.

Dans cet article, nous ne cherchons en aucune manière à faire une étude exhaustive de la question des domaines *post mortem*; nous nous limiterons à en présenter une vision générale et historique, pour ensuite essayer de comprendre, à la lumière des recherches actuelles, la place des chaouabtis dans le domaine funéraire royal, au Nouvel Empire, en rapprochant évidemment ces figurines du concept de corvées et remplacements dans l'au-delà, associés aux domaines occidentaux et principalement aux champs des offrandes et des roseaux.

En débutant par les *spells* des *Textes des pyramides*, on observe que le sort *post mortem* du roi est mentionné séparément de celui des particuliers et ces formules sont consacrées à la survie du souverain et aux moyens mis en œuvre pour y parvenir ; le roi vit dans l'au-delà comme un dieu (PT 252), tandis que son corps est préservé et qu'il jouit toujours de ses prérogatives royales, comme cela est décrit dans le *spell* 213 : « O Roi, tu n'es pas parti mort, tu es parti vivant, assis sur le trône d'Osiris, ton sceptre dans ta main, que tu puisses donner des ordres aux vivants (...) » (FAULKNER, 1969 : 40) ou dans le *spell* 224, quand le roi devient le gouverneur universel (FAULKNER, 1969 : 58).

En général, ces textes traitent surtout de l'ascension au ciel du roi mort et son accueil par les dieux (HORNUNG, 2007: 17). Cette ascension est liée à la doctrine héliopolitaine. Dans le *spell* 245 des *Textes des pyramides*, l'idée de séparation entre l'au-delà céleste et osirien est rendue évidente par les paroles prononcées par Nout : « tu ouvriras ta place dans le ciel parmi les étoiles célestes, (...) et du haut, tu regarderas Osiris commandant les esprits, tu es éloigné de lui, tu n'es pas parmi eux et tu ne seras pas parmi eux » (FAULKNER, 1969 : 52 §218-220). Ce texte

représente un déni de la mort, puisqu'il est affirmé que le roi bénéficie d'une existence céleste loin de l'inertie caractéristique de l'ombre du monde inférieur, et de la présence dans le domaine osirien (MORENZ, 1962: 264) avec les autres esprits. On voit qu'une destinée osirienne n'est pas encore souhaitable pour le roi, même s'il est identifié à Osiris dans le *spell* 219 (FAULKNER, 1969: 46-48). Elle appartenait aux autres esprits et le roi, quant à lui, arrive au ciel en tant que dieu. Il est Osiris en tant que roi, mais sa destinée est prioritairement céleste et stellaire.

Dans cet ensemble de textes, même si l'Occident est mentionné, le lieu sacré central est l'Est céleste, où le roi mort devait se rendre. Deux au-delà célestes sont observés à cette époque: l'un stellaire et l'autre solaire. En ce qui concerne la première destinée, le site de prédilection était le nord du ciel nocturne, avec l'association du pharaon mort aux étoiles circumpolaires qui ne disparaissent jamais, « les impérissables » comme on l'observe dans le *spell* 215, avec l'ascension du roi au ciel et l'association de son corps aux « impérissables » (FAULKNER, 1969 : 42 § 148) ou encore le *spell* 302 qui montre le roi devenant une étoile (FAULKNER, 1969 : 91-92 § 458 et *spells* 320 et 328).

Plusieurs conceptions de l'au-delà coexistent dans les *Textes des pyramides*, mais le destin du roi est avant tout céleste parmi les étoiles : le pharaon, par divers moyens rituels et magiques, gagne le ciel, sous la forme d'un oiseau (*spell* 302) ou d'un scarabée, avec une échelle (*spell* 304 et 305) ou un rayon solaire ou encore grâce à un tremblement de terre (*spell* 509 et 511). Une abondance de formules est consacrée à l'ascension du roi et aux déplacements du mort par bateau au milieu d'éléments topographiques comparables à ceux du paysage réel (GASSE, 2009: 109). Certains passages l'assimilent aux étoiles circumpolaires, mais la plupart du temps il partage la gloire de Rê (*spell* 570) et navigue avec lui dans ses barques (*spell* 469, *spell* 473), il est ainsi conduit à travers les champs des offrandes et les champs des roseaux.

Même si le destin céleste prédomine dans cet ensemble de textes, la mythologie d'Osiris est déjà associée au pharaon mort, car celui-ci est appelé « Osiris » et participe à la vie éternelle que ce dieu connaît après sa mort dans son royaume souterrain. Cette assimilation du roi avec Osiris n'est pas la seule, car le roi est présenté aux autres dieux tels Chou, Tefnout, Geb, Nout ou Isis en tant qu'Osiris, pour pouvoir bénéficier du même sort que ce dieu et vivre éternellement dans l'au-delà (*spell* 219). L'usage du mot « Osiris » en tant qu'épithète est très répandue dans ce corpus ; dans presque tous les *spells* le roi est identifié comme « Osiris le roi », et il est quelquefois associé à un Horus au service de son père Osiris. De nombreuses allusions au mythe d'Osiris sont aussi présentes (*spells* 477, 612, 628, 631, 593, ...), ainsi que la présentation de ce dieu comme le souverain du monde souterrain.

Le destin céleste est, néanmoins, si fort dans ces textes que même Osiris possède un caractère céleste en tant que constellation Orion. Toutefois, il faut dire que les concepts célestes de l'au-delà sont si vastes qu'ils constituent un amalgame d'idées : le roi peut, ainsi, être intronisé dans l'Est, aller aux champs des roseaux, voyager dans la barque solaire, ou exister en tant qu'« étoile impérissable ».

L'insertion des éléments osiriens dans les *Textes des pyramides* est un domaine d'étude fort intéressant. Dans ces textes, la tension entre Rê et Osiris semble indiquer un besoin – ressenti par les prêtres dès cette époque – de créer une complémentarité entre le dieu visible au ciel et l'invisible du monde souterrain, deux divinités qui émergent à peu près au même moment, vers la IV^e dynastie (DUQUESNE, 2006 : 23). La relation entre Rê et Osiris dans l'au-delà poursuit un développement qui aboutit, au Nouvel Empire, aux textes cosmographiques (DARNELL, 2004 et HORNING, 2007 : 63-140). Ce qu'on observe est, ainsi, la solarisation du dieu Osiris.

Dans ce corpus, le destin des particuliers est peu développé; les dignitaires seraient des *imakhou* auprès des dieux et des vivants, mais les *Textes des pyramides* sont assez flous lorsqu'il s'agit des destins non-royaux. Il semblerait que les particuliers continuent leur existence sur terre, mais dans des conditions différentes de celles des vivants, car les textes dans les mastabas font déjà des allusions au monde funéraire. Leurs tombes, fort semblables à des maisons, seraient leurs lieux de résidence pour l'éternité. Ils y seraient approvisionnés, notamment en aliments.

De manière succincte, J. P. Allen explique que les rois bénéficiaient d'une destinée qui exprimait la hauteur de la fonction qu'ils occupaient sur terre, c'est-à-dire dans le ciel avec les dieux. Les particuliers, sujets du roi, avaient, eux, une destinée plus attachée au domaine terrestre et à celui de la vie quotidienne qu'au divin, centrée sur le tombeau (2006: 9). Même si, à la lumière des recherches actuelles, cette séparation semble moins évidente, et tout en tenant compte du fait que le peuple avait tout de même droit à un destin céleste dans les champs des roseaux, on perçoit malgré tout un attachement plus fort aux représentations terrestres ou de la vie quotidienne dans les tombes des particuliers, plutôt que dans celles des rois, dont elles sont absentes. D'autre part, les idées de liberté, transformation et déplacement rencontrées dans les *Textes des pyramides* concernant l'après-vie royale ne sont pas présentes dans les sépultures des particuliers, qui semblent avoir une destinée figée dans la tombe. L'idée de liberté de mouvement n'apparaît que dans un contexte *post mortem* royal.

Les premiers éléments faisant référence au *post mortem* des particuliers visent l'approvisionnement des morts; ils sont composés de textes donnant le nom et les titres du défunt et d'images montrant sa vie, ainsi que de scènes de boucherie et des tables d'offrandes. L'élément constitutif du mort auquel on s'adresse est le *ka*, l'esprit qui soutient le mort dans l'au-delà ; le *ba*,

qui gagne en force au Nouvel Empire, est très peu mentionné dans un contexte non-royal. C'est la partie stable du mort qui est mise en évidence et non son esprit mobile, car la mobilité n'est pas encore très développée, à cette période, pour les particuliers. Le centre du culte *post mortem* était la tombe et la représentation du mort, comme réceptacle de son *ka*.

On perçoit un effort primordial, de la part des particuliers, afin de s'approvisionner en offrandes, par les représentations de la vie quotidienne dans les tombes, par les fausses portes, par les formules d'offrandes et par l'institution du culte funéraire. La tombe est le centre de ce maintien dans l'au-delà. Mais, plus on avance vers la fin de l'Ancien Empire, plus les particuliers se dirigent vers une destinée occidentale; la tombe est toujours centrale mais la sortie de celle-ci est plus visible et les rituels pour la transformation du mort aussi. Les particuliers ne font pas un voyage vertical vers le ciel, mais horizontal vers le « bel Occident ». Soulignons que cet effort de s'approvisionner en offrandes et la nécessité d'aliments pour l'au-delà sont aussi ressentis par les rois, car les *Textes des pyramides* possèdent des formules concernant l'alimentation (*spell* 354, 400, 409, parmi d'autres), ainsi que des formules d'offrande (*spell* 423, parmi d'autres), ce qui montre que, dans une certaine mesure, l'au-delà de ces deux sphères de la société avait un *background* commun.

Du reste, l'archéologie met de plus en plus en évidence le fait que les particuliers avaient droit à un *post mortem*, avec le statut d'un *akh* et la glorification de la même manière que le roi. Depuis au moins la IV^e dynastie le statut d'*akh* est trouvé chez les particuliers, car dans la tombe de Metjen on trouve déjà des références aux formules qui doivent être récitées pour la transformation du mort, ce qui fait que les particuliers, pouvaient tout comme les rois profiter d'un *post mortem* auprès des dieux. Cela dit, le fait que durant l'Ancien Empire les particuliers n'ont pas eu de textes funéraires inscrits dans leurs tombes ne veut pas forcément dire qu'ils n'avaient pas droit à un au-delà (MATHIEU, 2013 : 257), mais simplement que les textes étaient utilisés de manière orale lors des funérailles, c'est-à-dire que le rituel aurait existé même si les textes n'étaient pas inscrits.

Quoi qu'il en soit, dans le domaine royal – destination céleste – ou celui des particuliers – destination terrestre – dans la tombe ou encore des destinations sans distinction claire, il n'y a pas de texte qui mentionne la nécessité d'un travail agricole dans l'au-delà ; quand bien même ces textes auraient existé et auraient été utilisés, aucun indice ne nous est parvenu.

L'entretien des rois seraient assuré grâce aux offrandes du culte funéraire et au partage des offrandes faites aux dieux ou encore par le biais des aliments qui proviennent de leurs subordonnés dans l'au-delà (PT *Spell* 515 § 1177 et 118 ; *spell* 559, § 1392-1395), servis par des boulangers, brasseurs, etc (PT *Spell* 205, *Spell* 207 § 124, *Spell* 208, *Spell* 209, *Spell* 304, *Spell* 338 § 551, *spell* 354

§ 571 et *Spell* 406, parmi d'autres). Les particuliers auraient obtenu ce dont ils avaient besoin grâce aux offrandes et/ou aux représentations de nourritures dans les tombes, complétées par des modèles d'aliments, d'offrandes, des boulangers, des brasseurs, sans avoir aucune mention d'un travail dans des champs.

Après l'Ancien Empire, les textes funéraires qui étaient auparavant limités, d'une manière écrite, au souverain, commencent à être présents sur des cercueils rectangulaires en bois des dignitaires du Moyen Empire (WILLEMS, 2014 : 136), à Assiout, Meir, Beni Hassan et El-Bersheh, plus au Sud, à Abydos, Thèbes et Assouan et au Nord à Daschour et Saqqarah, ainsi que sur d'autres artefacts funéraires. Ces textes permettent à un certain groupe de la société égyptienne de bénéficier d'une immortalité auprès des dieux, comme le faisait le roi auparavant. Malgré des différences les *Textes des pyramides* et les *Textes des sarcophages* semblent appartenir à une même tradition, et à un univers qui, sans avoir ignoré Osiris, n'est pas encore devenu osirien, ce qui changera avec les textes ultérieurs.

De manière simpliste et schématique, on peut dire que dans les *Textes des pyramides* c'est Osiris qui entre dans le domaine solaire, alors que dans les *Textes des sarcophages* et le *Livre des Morts* c'est Rê qui rend visite aux domaines d'Osiris, ce qui sera observé dans les textes cosmographiques du Nouvel Empire.

Dans cet ensemble de textes, le monde souterrain et son souverain gagnent beaucoup en importance, en particulier dans le *Livre des deux chemins*. Toutefois, l'au-delà céleste des *Textes des pyramides* existe toujours, sous la forme de représentations astronomiques sur les couvercles des sarcophages (*Spell* 644), surtout à Assiout.

Au Moyen Empire, l'idée du royaume des morts est définie plus clairement. Il se trouvait sous terre ; il était appelé, comme la nécropole, *Amentet*, Occident ou encore *Donat* et avait Osiris comme souverain. Ce *post mortem* osirien qui commence à se manifester avec plus de force durant cette période n'est pas encore hégémonique, mais l'accroissement de la place occupée par ce dieu est aussi perceptible par les sources matérielles qui apparaissent durant cette période, c'est-à-dire des figurines momiformes.

Outre la place plus importante d'Osiris, pour H. Willems, le monde des morts décrit dans les *Textes des sarcophages* ne présente pas seulement un caractère mythologique associé aux dieux, comme on l'a toujours pensé, mais plutôt un profond attachement à la vie sur terre, car l'outre-tombe serait une copie ritualisée de ce qui se passait dans le monde des vivants, une projection de l'environnement social terrestre, où les morts travaillent dans les champs, sont accompagnés de leurs familles et amis, doivent combattre et résoudre des problèmes devant les tribunaux (2008 : 193-203). Cela peut être observé dans des passages tels que le *spell* 654 : « Des oiseaux sont dans

le ciel, des poissons dans le fleuve, des herbages dans les campagnes » ; dans les *spells* 144 et 146 pour réunir sa famille dans l'au-delà ; dans le titre du *spell* 115 « creuser un bassin, planter des arbres zizyphus, construire une (tombe) dans la nécropole » ; ou encore dans le *spell* 119 « récitation pour construire une maison pour un homme dans la nécropole, pour creuser un bassin et pour planter des arbres ».

On note alors que le contexte d'émergence de la formule 472 des *Textes des sarcophages*, qui, plus tard, donnera naissance au chapitre VI du *Livre des Morts*, même s'il est d'ordre mythologique, est associé à un concept de l'au-delà fondé sur la vie terrestre. Le *spell* 472 n'apparaît que sur trois cercueils : deux en provenance d'el-Bersheh appartenant à des membres de la cour du nomarque Djehoutyhotep (II), du milieu de la XII^e dynastie ; l'un au British Museum 30839 (De Buck B2L), l'autre au Louvre (De Buck B1P) ; et un troisième de Meir, anciennement au Caire CG 28057 (De Buck M47C), mais actuellement perdu. Aucun autre cercueil ne mentionne ce *spell*. D'ailleurs, la représentation graphique des *champs d'offrandes* n'est visible que sur les cercueils d'el-Bersheh, De Buck B1L, *spell* 46, le même qui représente graphiquement les *spells* 464 à 467, De Buck B1C. D'autre part, les *spells* concernant les champs de l'au-delà 464-467 ne sont présents que sur les cercueils d'el-Bersheh. Cela pourrait exprimer, à notre avis et dans une certaine mesure, une théologie régionale concentrée en Moyenne Égypte, en tant que culture locale ; une culture locale qui traite de la question du travail dans l'au-delà, ainsi que des lieux où ces travaux sont censés se dérouler.

Tout cela nous aide à comprendre les raisons du début de la production de chaouabtis et leur action en tant que remplaçants dans l'au-delà ; elle serait intimement associée à ce monde terrestre égyptien qui fait son entrée dans l'au-delà, comme cela a été montré par H. Willems, en lien étroit avec le pouvoir des nomarques et les *Textes des sarcophages*.

On peut aussi voir, par les « lettres aux morts », écrites depuis l'Ancien Empire et associées au rituel d'offrande, que l'au-delà des particuliers était fortement perçu comme similaire au monde des vivants (DONNAT-BEOUQUIER, 2014 : 87-93) ; on y vit avec la famille et des amis, on communique avec d'autres familles ; l'au-delà s'apparente à un village égyptien, ce qui est aussi observé dans les *spells* pour réunir la famille, 131 et 146 des *Textes des sarcophages*.

Les *Textes des sarcophages* restent, cependant, toujours ancrés à l'idée d'immortalité céleste dans la suite de Rê, comme montre le titre du *spell* 76 « ascension au ciel, aller à bord du bateau de Rê, et devenir un dieu vivant », probablement parce qu'ils font partie du même corpus que les *Textes des pyramides* et que les champs continuent d'être une étape centrale. Dans le *Livre des deux chemins*, le mort les atteint après être passé parmi des flammes et d'autres obstacles. On se rend aussi compte que cet ensemble de textes contient quelques formules qui proviennent certainement

d'un cadre non-royal, comme les *spells* 131-146 et 30-41, associés à d'autres déjà existants dans les *Textes des pyramides*. Ce serait, d'ailleurs, cette influence non-royale qui aurait rendu possible l'introduction des concepts associés à la vie terrestre dans l'au-delà, et parmi eux l'idée du travail, car l'existence *post mortem* des particuliers semble toujours avoir été liée à une continuité terrestre. Ceci a pu mener à l'apparition des chaouabtis en tant que remplaçants du mort, de la même manière qu'un fils remplacerait son père, et que le défunt remplacerait Horus auprès d'Osiris.

Les chaouabtis, avec leur aspect de travailleurs agricoles, en œuvrant dans les champs, permettaient que l'alimentation dont le mort avait besoin pour l'au-delà lui soit accessible pour toujours. Ils remplissent les fonctions nourricières dans les champs funéraires par le biais du travail. Ce travail était accompli non par le mort, mais par l'un de ses remplaçants.

D'un autre côté, le remplacement lors du travail agricole garantissait un statut de dignitaire au mort dans l'au-delà, étant donné que ces figurines étaient, à cette époque, limitées à une sphère sociale élevée qui très probablement ne devait pas travailler les champs, même si cette action était nécessaire pour garantir une belle vie posthume. Le statut social devait être maintenu et si possible amélioré dans le milieu social de l'au-delà, et pour cela, les travaux en tant que simple paysan n'étaient pas envisageables, même si indispensables et obligatoires. De la même manière que dans la société des vivants, certains étaient préposés aux travaux de la terre, alors que d'autres n'accomplissaient pas ces travaux.

Le phénomène des chaouabtis serait ainsi un développement de l'idée de quête de nourriture associée, depuis l'Ancien Empire, à la statue du mort et aux cultes funéraires, et rattachée à une idée de travail obligatoire au bénéfice du roi et des dieux. Cette idée provient très probablement d'une croyance « populaire » ou non officielle concernant le *post mortem*. H. D. Schneider suppose qu'en vue de ce parcours, le texte des chaouabtis a dû parcourir une longue trajectoire avant d'être adopté dans des corpus funéraires officiels, au Moyen Empire (1977, 68).

D'ailleurs, les textes mentionnant les chaouabtis et les travaux obligatoires n'étaient pas présents dans les *Textes des pyramides*, car personne n'en avait besoin. La nécessité des figurines funéraires pour les particuliers et plus tard pour les rois ne se justifie qu'avec le développement de l'au-delà osirien ainsi que d'un au-delà plus proche de l'Égypte des vivants.

Donc, en prenant la séparation entre *Textes des pyramides* et *Textes des sarcophages* avec beaucoup de précaution, nous voyons que dans le premier corpus la destination royale est à la fois solaire et stellaire, alors que dans les *Textes des sarcophages* – qui ne sont pas utilisés par les rois – s'amorce le rôle du destin osirien au détriment de la destinée stellaire, mais sans abandonner la relation avec Rê, bien au contraire. En revanche, dans le *Livre des Morts*, les deux destins *post mortem* sont d'égale importance. D'autre part, la vision d'un *post mortem* semblable à l'Égypte des vivants

avec la nécessité d'un travail exécuté par le mort a l'air d'apparaître et de devenir de plus en plus forte au cours du développement des textes funéraires, à partir du Moyen Empire. À la fin du règne de Sénouret III, les anciennes lignées de chefs locaux – les nomarques (Hr.y-tp aA) – s'effacent et les *Textes des sarcophages* disparaissent également ; peu de sarcophages les comportant peuvent être datés avec certitude d'une époque postérieure au règne de Sénouret III (WILLEMS, 2014 : 189).

À partir de la Deuxième Période intermédiaire et surtout du Nouvel Empire, un corpus de textes inspirés des précédents surgit : le *Livre des Morts*. D'abord utilisé par la famille royale puis par les membres de la cour et par les hauts fonctionnaires, ce corpus, qui a ses origines dans les textes funéraires qui l'ont précédé, présente des nouveautés marquantes : le jugement des morts et les vignettes. Ces transformations dans la forme et la constitution du texte peuvent s'expliquer par le déplacement de la cour vers Thèbes, ce qui aurait empêché ces personnes d'avoir accès aux textes d'Héliopolis et de Memphis, les obligeant à rédiger une nouvelle littérature funéraire. Notons que si ces textes ont été utilisés par les rois et les particuliers au Nouvel Empire, il subsiste un grand vide documentaire à propos des textes funéraires royaux entre le Moyen Empire et la Deuxième Période intermédiaire.

Les dignitaires ont plus fréquemment recours aux formules de ce nouveau corpus à partir du règne de Thoutmosis III, au moment-même, où les rois en font usage. Soulignons que c'est après le règne de ce roi que les chaouabtis sont plus fréquemment trouvés chez les souverains également. Sur les parois des tombes royales, le *Livre des Morts* fait son apparition dès le règne de Mérenptah et quelques chapitres, comme le 148 et le 110, sont présents sur les parois de temples, comme à Médineh Habou.

De même que les deux corpus plus anciens, le *Livre des Morts* sert en premier lieu à l'entretien et à la sécurité du mort ; il ne s'agit pas d'une description, mais d'un guide pratique et d'un soutien magique pour l'au-delà. Ces textes ont pour but de permettre au mort d'aller et venir librement, circuler sans entraves, sortir et entrer dans sa tombe, se transformer, s'identifier aux dieux... Le mort sera libre après son passage du jugement et vivra dans l'Occident auprès d'Osiris, un endroit qui prend les contours de la vie sur terre ; on y cultive les champs, on y mange et on y boit, on y jouit de toutes ses capacités physiques, même sexuelles. Si cet ensemble de textes du Nouvel Empire essaye de donner toute la liberté au mort, rien de mieux que de trouver quelqu'un pour accomplir les tâches du défunt à sa place, comme cela est décrit au chapitre VI, dédié aux chaouabtis.

Dans ce corpus, l'idée de la sortie au jour a joué un rôle important; elle n'a pas existé à l'Ancien Empire, en ce qui concerne l'au-delà, car lorsqu'il est question de sortir, les *Textes des*

pyramides traitent d'une ascension au ciel pour le roi, ou d'une allée au « bel Occident » pour les particuliers. L'idée de sortir au jour apparaît à partir du Moyen Empire, lorsqu'un monde souterrain commence à s'imposer comme séjour des morts. Ainsi, on veut sortir du monde souterrain pour voir la lumière du jour et communiquer avec les vivants.

Alors que l'ascension au ciel et la distanciation de la terre et du monde des hommes sont au centre des conceptions funéraires royales, la sortie au jour et le retour ici-bas constituent l'idée centrale de celles des particuliers (ASSMANN, 2003 :322). Comme cela a déjà été mentionné, on constate, depuis le Moyen Empire et plus fortement au Nouvel Empire, l'entrée d'un au-delà non-royal dans le monde des morts, c'est-à-dire une « mondanisation » du *post mortem* qui est de plus en plus tournée vers le monde des vivants. Pour J. Assmann, cette dernière serait assez forte car, au Nouvel Empire, il y aurait eu avec le *Livre des Morts* une inversion des pôles, c'est-à-dire que la sacralité de l'au-delà aurait été déplacée vers l'Égypte des vivants ; l'au-delà souhaité serait celui des vivants, tout le but serait de revenir sur terre et d'être auprès des dieux dans les fêtes ; la période amarnienne connaît l'expression maximale de cette théologie.

Soulignons aussi que du côté des rois, si l'usage des chaouabtis associé à un au-delà inspiré du monde des vivants commence au Nouvel Empire, c'est à ce même moment que les grandes cosmographies se développent dans les tombes royales, montrant que le *post mortem* du roi garde son caractère cosmique, même s'il est en partie associé à des fonctions mondaines telles les travaux des champs.

C'est aussi dans ce corpus que les champs déjà présents depuis les *Textes des pyramides* sont traités aux chapitres 109, 110 et 149, montrant vraisemblablement une projection du monde d'ici-bas dans l'au-delà. Dans cet ensemble de textes, les vignettes sont assez importantes, surtout celle du chapitre 110 qui occupe la hauteur intégrale du papyrus, mélangeant des éléments réels et d'autres symboliques. Soulignons le fait que cette vignette gagne en importance durant le Nouvel Empire, elle est représentée sur plusieurs papyri ainsi que sur les parois des tombes, comme celle de Sennedjem à Deir el-Médineh.

Cette image des champs agricoles de l'au-delà devient plus importante et plus réaliste au cours du Nouvel Empire, avec la représentation des travaux agricoles et des canaux ; le fait que cette vignette prenne une aussi grande place à cette époque semble confirmer ce que nous avons avancé précédemment : un au-delà fondé sur le monde des vivants et très probablement originaire du monde des particuliers prend plus d'ampleur depuis le Moyen Empire. D'autre part, on perçoit – comme cela a été décrit par H. Hays – un changement dans le caractère de ces champs, qui ont désormais une destination agricole et n'apparaissent plus comme un lieu de purification ou de renaissance solaire (2013: 175-200).

À cette époque, des textes cosmographiques ornent les tombes royales et constituent un nouveau corpus textuel, qui trouve ses origines dans le *Livre des deux chemins*. Cependant, si le texte du Moyen Empire traite du monde céleste et souterrain, celui du Nouvel Empire traite presque exclusivement du domaine sous terre. Ces « livres » du monde souterrain sont des œuvres religieuses qui, pour la première fois, ne sont pas des compilations réaménagées à partir des précédentes, comme le *Livre des Morts*, mais se composent d'un texte stable et immuable, alors que les images qui leur sont associées ne sont pas de simples vignettes mais constituent une unité formelle avec le texte.

Au centre de tous ces textes du monde inférieur est placé le voyage du soleil, qui devient un principe organisateur et créateur pour les espaces de l'au-delà. Sa régénération durant la nuit montre de manière exemplaire les forces rénovatrices qui agissent dans l'outre-tombe, alors que ce passage du soleil agit sur les humains morts, revitalisant les justifiés et punissant les ennemis par leur anéantissement. Ces cosmographies décrivent le voyage nocturne de Rê au cours des douze heures de la nuit ; ainsi le *Livre de l'Amdouat*, le *Livre des portes*, le *Livre des cavernes*, le *Livre du jour et de la nuit* et le *Livre de la terre*. Tous montrent le roi qui accompagne le soleil dans sa régénération dans un monde souterrain – à l'image de l'Égypte des vivants avec des champs agricoles et une « copie » du Nil nommée *Ourenes* – après son succès lors du jugement du tribunal osirien, surtout dans le *Livre de l'Amdouat*.

De même que l'image de l'Égypte des vivants, l'idée des champs de l'au-delà est présente, par exemple, à la deuxième heure de l'*Amdouat*, où le monde souterrain est présenté comme une région fertile associée au Delta égyptien et dominée par un fleuve et par les eaux d'Osiris, proche de ce que l'on voit au chapitre 110 du *Livre des Morts*. Durant cette heure de la cosmographie et, plus précisément au registre inférieur, Rê attribue des terres aux bienheureux et ceux-ci ont des gerbes de blé sur leurs têtes et dans leurs mains, comme des agriculteurs qui auraient leur subsistance assurée.

Dans le *Livre des portes*, la subsistance des morts assurée par le soleil, au moment de l'attribution des terrains pour les travaux agricoles, est assez claire au registre inférieur de la septième heure, où l'on voit les morts munis d'outils agricoles.

Ainsi, les rois et les particuliers se retrouvent dans un au-delà qui n'est plus stellaire et restreint au roi. Le quotidien égyptien entre dans l'après-vie royale et le ciel dans l'au-delà des particuliers; le *Livre des Morts* ainsi que les cosmographies traitent de ces deux univers, tous avec des traits de l'Égypte des vivants.

Il ne fait aucun doute que le Nouvel Empire marque un tournant en ce qui concerne les compositions funéraires et, peut-être, la différence entre le *Livre des Morts* et les *Livres du monde*

inférieur réside-t-elle dans le fait que ces derniers donnent de vraies descriptions de l'au-delà, alors que le *Livre des Morts* serait une aide plus pratique au voyage et au séjour dans celui-ci.

Même si l'au-delà associé à Osiris n'est ni le plus ancien ni le fondement d'une espérance de vie posthume, il présente quelque chose de différent dans la conception de l'immortalité associée à ce dieu, par rapport à celle solaire ou céleste. Il s'appuie en premier lieu sur une conception corporelle de la vie après la mort : tandis que dans le destin céleste le mort subit des transformations – faucon, scarabée, oie – dans le système osirien, c'est avec le corps que la vie *post mortem* se poursuit. Tout comme Osiris a pu se lever de son sommeil de la mort, le roi défunt pourra se lever et prendre possession de son corps à nouveau. La mort ne serait qu'un sommeil, étant niée par l'affirmation de la vie, par la reprise des actions du corps. Ceci est réalisé par des rituels, les principaux étant ceux de la momification et de l'ouverture de la bouche, la transformation du mort en un *akb*. Ainsi, « Le roi ne part pas mort, il part en vie, assis sur le trône d'Osiris » (PT *spell* 213 §134a-b).

Nous pouvons d'ailleurs mettre en relation les changements dans les textes funéraires en rapport avec l'évolution de l'équipement funéraire. On peut remarquer que les artefacts spécifiquement funéraires, tels les cercueils, masques et chaouabtis se développent à partir du Moyen Empire avec un grand essor au Nouvel Empire (GRAJETZKI, 2007: 66-67), probablement entraînés par le développement du culte osirien à Abydos (O'CONNOR, 2009), dans la sphère royale comme privée. Selon S. J. Siedlmayer, la plupart des tombes de l'Ancien Empire n'ont pas d'équipement spécifiquement funéraire, mais des artefacts du quotidien, avec des marques d'utilisation : une façon de voir le monde des morts comme une continuation de celui des vivants, mais d'une manière choisie, puisque le matériel accompagnant les morts se composait d'objets associés à une élite. Si ce mobilier funéraire reflète l'aspiration de vivre la vie d'un grand seigneur après la mort, on constate également que le monde des morts avait la structure du monde terrestre. C'est aussi l'impression donnée par les lettres aux morts qui traitent des sujets tels que les relations familiales et les actions judiciaires.

Cependant, tôt déjà commencent à apparaître, dans l'univers funéraire, des objets qui ne relèvent pas d'un usage quotidien, tels les masques funéraires, les modèles et les chaouabtis ; ces artefacts sont non-utilitaires, ils ne peuvent avoir eu qu'une finalité rituelle ou symbolique. On perçoit aussi le désir d'orienter le corps non plus vers la ville où avait vécu la personne, mais en fonction d'axes astronomiques, ce qui suggère une représentation de l'au-delà non plus comme une continuation de la vie terrestre, mais comme un autre environnement détaché de celui où avait vécu le défunt. Cette tendance se manifeste d'abord avec les rois, puis avec l'élite et enfin le peuple en général. Au Moyen Empire, presque toutes les sépultures sont orientées Nord-Sud, face à l'Est,

et des objets symboliques sont présents aussi bien dans les tombes de l'élite que dans celles du reste de la population.

Ainsi, l'évolution de l'équipement funéraire peut également signaler un changement dans la conception de l'outre-tombe qui, progressivement, a cessé d'être purement associée à une destinée dans la sépulture, devenant de plus en plus associée au ciel et au monde souterrain. La tombe ne serait plus une fin en soi, mais le départ pour d'autres lieux. L'au-delà ne serait plus seulement céleste pour le roi, ni uniquement terrestre pour les particuliers. À partir du Moyen Empire, on voit une destination céleste et une souterraine, toutes deux fortement influencées par l'Égypte des vivants, comme si les destinées royales et privées se mélangeaient sans que cela implique nécessairement une « démotisation » ou « démocratisation ». Ce serait plutôt une « mondanisation », ou l'entrée de la vision de l'Égypte des vivants dans le monde des morts.

Résumons les processus discernables dans la constitution de l'au-delà égyptien : dès les périodes les plus reculées, il existe un au-delà cosmique pour le roi (associé au soleil, aux étoiles et aussi à la mort osirienne) et une destinée terrestre dans la tombe associée à l'Égypte des vivants pour les particuliers. Les particuliers avaient très probablement droit à un *post mortem* exprimé non par des textes mais très vraisemblablement par des rituels. Cette séparation semble être moins nette à partir de la Première Période intermédiaire, où des textes et artefacts funéraires montrent une élite associant les destins cosmiques à une destinée souterraine proche de celle des vivants, dans laquelle le travail était nécessaire. Ce rapprochement des destinées, plus précisément solaire et osirienne, commence à gagner des contours plus nets, pour l'élite et pour les rois, à partir de la Deuxième Période intermédiaire / Nouvel Empire, moment où l'on observe un développement de l'équipement funéraire auprès de l'élite avec, parmi les objets funéraires, les chaouabtis et au Nouvel Empire, les chaouabtis royaux.

D'autre part, nous pouvons constater que les concepts ou pratiques associés au *post mortem* ne proviennent pas nécessairement de la sphère royale, étant employés par la suite par les particuliers. En effet, l'inverse est possible : l'usage du *spell* 472 et des chaouabtis apparaissent d'abord dans un contexte non-royal.

L'usage des chaouabtis aurait ainsi débuté par le développement d'une conception de l'au-delà provenant des particuliers, ce qui fait que ces figurines ont d'abord été présentes au sein de la sphère non-royale – d'une élite – et, uniquement, à partir du Nouvel Empire auprès des souverains, moment où ces conceptions du *post mortem* associées à l'Égypte des vivants gagnent en force. D'un autre côté, l'apparition d'un espoir de vie outre-tombe chez les particuliers a fait en sorte qu'il existe un développement de l'équipement spécifiquement funéraire pour ce groupe.

On observe donc deux mouvements complémentaires qui donnent naissance aux chaouabtis : l'apparition d'un au-delà inspiré de l'Égypte des vivants, et le développement d'un équipement spécifiquement funéraire. Ce mouvement et ce contact entre sphères sociales peuvent déjà être relevés – d'après H. Hays – dans les *Textes des pyramides*, où certains *spells* ne semblent pas avoir été faits pour le roi mais sont utilisés par le souverain, tels PT 467 et 486 transcrits dans les pyramides de Pépi I^{er} et Pépi II. Le contenu de ces *spells* et d'autres, comme PT 571 §1468c-1469a et PT 726 §2253b-d, indiquent que de multiples couches sociales ont contribué à la production et à l'usage des textes funéraires (2011 : 120) et que les catégories sociales d'origine n'étaient pas restrictives, car les textes funéraires dépassaient les frontières sociales (2011 : 130).

Bibliographie

ALLEN, James (2006), Some aspects of the non-royal afterlife in Old Kingdom, in M. Bárta (éd.), **The Old Kingdom Art and Archaeology: Proceedings of the conference held in Prague May 31-june 4, 2004**, Prague.

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

DONNAT-BEAUQUIER, Sylvie (2014), **Écrire à ses morts: enquête sur un usage rituel de l'écrit dans l'Égypte pharaonique**, Grenoble.

DARNELL, John Coleman (2004) **The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity**, OBO 198, Freiburg, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co KG.

DUQUESNE, Terence (2006), The Osiris-Re Conjunction with Particular Reference to the Book of the Dead, in B. Bakes, I. Munro et S. Stöhr (éd.), **Totenbuch-Forschungen: Gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch-Symposiums Bonn, 25, September 2005**, Wiesbaden, p. 23 -33.

FAULKNER, Raymond (1969), **The Ancient Egyptian Pyramid Texts: Translated into English**, Oxford, Oxford University Press.

_____ (1969), **The Ancient Egyptian Pyramid Texts: Supplement of Hieroglyphic Texts**, Oxford, Oxford University Press.

_____ (1973), **The Egyptian Coffin Texts I, II et III**, Wiltshire.

GASSE, Annie (2009), Paysages de l'au-delà, in Marc Étienne (dir.), **Les portes du ciel: visions du monde dans l'Égypte ancienne, catalogue d'exposition, Musée du Louvre, 6 mars – 29 juin 2009**, Paris, p.108-113.

GRAJETZKI, Wolfram (2007), **Burial Customs in Ancient Egypt: Life in Death for Rich and Poor**, Duckworth Egyptology, Londres.

HAYS, Harold (2011), « Death of the Democratisation of Afterlife », in N. Strudwick et H. Strudwick **Old Kingdom, New Perspectives Egyptian Art and Archaeology 2750-2150 b.C.**, Oxford, p. 115-130.

_____ (2013), Transformation of Context: The field of Rushes in Old and Middle Kingdom Mortuary Literature, in S. Bickel et B. Mathieu (éds.), **Textes des pyramides & Textes des sarcophages: d'un monde à l'autre**, *BdE* 139, p. 175-200.

HORNUNG, Erick (2007), **Les textes de l'au-delà dans l'Égypte ancienne**, Monaco, Les éditions du Rocher, Oxford University Press.

MATHIEU, Bernard (1999), **Que sont les Textes des Pyramides?** *Égypte Afrique & Orient* 12, p. 13-22.

_____ (2013), La distinction entre Textes des Pyramides et Textes des sarcophages est-elle légitime ?, in S. Bickel et B. Mathieu (éd.), **Textes des pyramides & Textes des sarcophages: d'un monde à l'autre**, *Bibliothèque d'étude* 139, p. 247-262.

MORENZ, Siegfried (1962), **La religion égyptienne**, Paris, Payot.

O'CONNOR, David (2009), **Abydos: Egypt's first pharaohs and the cult of Osiris**, Londres, New York.

SCHNEIDER, Hans D. (1977), **Shabtis: an Introduction to the History of Ancient Egyptian Funerary Statuettes with a Catalogue of the Collection of Shabtis in the National Museum of Antiquities at Leiden**, Leyde.

WILLEMS, Harco (2008), **Les textes des sarcophages et la démocrati: éléments d'une histoire culturelle du Moyen Empire**. Paris, Cybèle.

_____ (2014) **Historical and Archaeological Aspects of Egyptian Funerary Culture: Religious Ideas and Ritual Practice in Middle Kingdom Elite Cemeteries**, Leyde.

O PAPIRO E SUA MATERIALIDADE: OBSERVAÇÕES ACERCA DO PAPIRO D'ORBINEY (O CONTO DOS DOIS IRMÃOS)

Patricia Zulli
Universidade de São Paulo

Resumo: O papiro d'Orbiney é um dos documentos mais antigos e estudados pela egiptologia mundial, contudo, novas pesquisas ainda podem ser feitas através das recentes abordagens existentes em variadas áreas das humanidades. O presente artigo objetiva encontrar novas perspectivas sobre esta narrativa através de sua materialidade, ou seja, procurar perceber a existência de intenções no texto que só podem ser verificadas no material em si. Aproveitamos o acesso direto ao material no British Museum para trazer essa nova análise.

Abstract: The d'Orbiney papyrus is one of the most ancient and studied document by the international Egyptology, nonetheless, new researches can still be made on this subject through the recent approaches presented in various areas in human studies. This article aims to acquire new perspectives on this narrative through its materiality; in other words, investigate the existence of text intentions that could only be verified on the material itself. In order to do so, we used our direct access to the material in the British Museum.

Introdução

Após uma breve visita ao Museu Britânico, para trabalhar com o papiro d'Orbiney, decidi apresentar algumas conclusões que pude obter comparando o estudo que já tenho feito de forma teórica com a materialidade deste objeto arqueológico.

Iremos fazer uma breve introdução sobre a História tanto de sua descoberta como do período em que o mesmo foi redigido e depois apresentar algumas informações materiais sobre o mesmo. A seguir procuraremos verificar a possibilidade de correlações que podem ser feitas com esta análise e as conclusões teóricas já produzidas em trabalhos anteriores.

A Origem do Papiro no Mundo Contemporâneo

O Papiro d'Orbiney possui este nome pois sua primeira proprietária foi Madame Elisabeth d'Orbiney que adquiriu o mesmo na Itália. De acordo com Henri Brugsch, Madame d'Orbiney passou muitos anos tentando vender o papiro, mas, devido ao seu alto preço, nenhum museu tinha possibilidade de comprá-lo. Ela então pediu a Emmanuel de Rougé que lesse o texto e publicasse um artigo sobre o mesmo, o que foi feito em 1852 na revista *Revue Archéologique*.

Neste artigo, de Rougé descreve a narrativa como um trabalho de “pura imaginação” nunca antes visto nesta cultura (HOLLIS, 2008: 11). Ele parcialmente traduz o texto e faz uma primeira discussão sobre a sua escrita. Por ter sido descoberto no século XIX, Maspero já lista uma vasta literatura de traduções e comentários sobre a narrativa (cerca de 16 trabalhos) em 1905, quando a 3ª edição do livro *Les Contes Populaires de L'Égypte Ancienne* (MASPERO, 1905: 1-2) é publicada.

Desde então, dezenas de egiptólogos debruçaram-se sobre este papiro com abordagens variadas (Susan Tower Hollis lista cerca de 39 egiptólogos diferentes); dentre elas encontram-se pesquisadores que procuraram a origem do conto (de onde a história surgiu e se está ligada a algum evento histórico real chamado de método heurístico); aqueles que quiseram determinar se a narrativa é uma única história ou um entrelaçamento de contos; outros que tinham como objetivo encontrar ligações bíblicas (uma vez que a primeira parte do conto é extremamente parecida com a história da mulher de Putifar) e outros que analisaram através de abordagens psicoanalíticas e alegóricas.

Apesar da vasta existência de estudos sobre este papiro, ainda é possível a análise diferenciada, uma vez que os estudos literários se desenvolvem e novas propostas metodológicas aparecem.

Inspirados nestas propostas, novas análises sobre este texto apareceram, como o trabalho de Martin Pehal (PEHAL, 2008) em 2008, a desta pesquisadora em 2012 e a de María Belén Castro (CASTRO, 2015) em 2015.

Apontamentos para uma Abordagem Egiptológica do Papiro

Determinar a origem de um papiro egípcio costuma ser um trabalho altamente complexo, pois, apesar de sabermos nomes de altos funcionários da maioria das épocas e da ordem dos faraós com alguma precisão, a maioria dos escritos egípcios não revela a autoria dos textos, muito menos a data em que foi redigido e/ou copiado.

Portanto, para descobrir sua origem e datação devemos analisar indícios indiretos como a língua empregada (Houve cerca de cinco variações da língua egípcia, além das formas de reprodução das mesmas – em forma hieroglífica ou em uma forma cursiva chamada de hierático), a forma que o papiro foi produzido, o pigmento utilizado para produzir a tinta ou alguma indicação textual que revele o período tratado.

No caso do papiro d'Orbiney possuímos não apenas o nome do copista da obra (o escriba Inena), mas também dos supervisores; os escribas Kagabu, Hori e Mermipet. Também temos a referência duas vezes ao nome de Seti-Merneptah que seria o futuro faraó Seti II, portanto é

possível fazer uma datação bastante precisa em termos de antiguidade além de determinar o dono deste papiro. Ele teria sido escrito durante o governo de Merneptah (filho de Ramsés II) quando Seti-Merneptah (seu filho) ainda era príncipe regente na XIX^a Dinastia no período do Reino Novo (ca. 1550-1069 a.C.).

Encontra-se também um pequeno memorando no verso da página 1 do papiro que diz o seguinte:

Pães grandes – 17

Pães de segunda qualidade – 50

Pães do templo – 68 (MASPERO, 1905: 2)

Segundo Maspero (MASPERO, 1905: 3), o escriba Inena viveu durante os reinados de Ramsés II, Merneptah e Seti II. Ele deveria estar muito próximo da mais alta cúpula da sociedade egípcia, uma vez que foi o responsável pela cópia deste papiro para o filho de Merneptah. Outra prova da possível proximidade deste escriba com a família real é a supervisão do escriba Hori, que é nada menos que primo de Seti II por ser filho do primogênito de Ramsés II, Khaemuset (LALOUETTE, 1995: 281). Hori sucede seu pai no cargo de sumo sacerdote de Ptah em Mênfis, portanto, ele está ligado tanto à realeza quanto ao mais alto grupo social dos sacerdotes egípcios. A supervisão e cópia de um papiro por escribas tão próximos à família Real e aos mais altos sacerdotes egípcios é um indício de que sua narrativa era interessante e ligava-se a ambos os grupos.

Historicamente, portanto, este documento foi redigido em um período de grande estabilidade política e de expansão do império egípcio. Apenas após a subida de Seti II ao poder é que o fim da estabilidade do período raméssida se inicia.

Breve Descrição do Objeto

O papiro d'Orbiney é escrito em neogípcio e em hierático. A história encontra-se completa, mas possui alguns danos maiores no início da primeira página (MASPERO, 1905: 2). O texto é muito bem escrito, o que demonstra que Inena era bastante “hábil com seus dedos”, como diz Lefebvre em seus comentários sobre os Dois Irmãos (LEFEBVRE, 1976: 137). Lefebvre também comenta que, quando não havia a obrigação de ensinar o egípcio médio antes das outras formas do egípcio, normalmente os estudantes e egiptologia na França eram introduzidos à língua egípcia através do Conto dos Dois Irmãos devido às qualidades listadas anteriormente.

O papiro tem altura de 19 centímetros e uma largura total de 64. Ele é composto de 19 páginas sendo 7 com nove linhas e 12 com 10 linhas. A maior parte do texto é escrito em tinta preta, mas algumas partes aparecem destacadas em tinta vermelha. Originalmente, as páginas estavam coladas uma ao lado da outra formando um rolo, contudo, atualmente, elas encontram-se cortadas em dez partes (duas páginas em cada parte) e colocadas em uma proteção de vidro.

Esta proteção, contudo, nos impediu de visualizar os memorandos e assinaturas existentes no verso do papiro que outros egiptólogos apontam em seus trabalhos e que o próprio Museu Britânico descreve existir em seu site.

Usos dos papiros no Egito Antigo

O papiro era um suporte de escrita muito caro. Existem divergências se a sua produção era controlada pelo Estado, mas tudo indica que havia grandes centros de produção em massa uma vez que a necessidade da administração era tão grande que as produções deveriam ser bastante organizadas (REDFORD, 2001, vol.3: 22).

Por ser uma produção muito cara (o junco deveria ser recentemente retirado para ser utilizado e a sua produção em papiro necessitava tempo e variados materiais para juntar as páginas em rolos), as pessoas menos abastadas não costumavam utilizá-lo como suporte. Este grupo costumava reciclar pedaços de cerâmica quebrada para fazer anotações, o que chamamos hoje de óstraco. Inclusive nas escolas de escribas os óstracos eram bastante utilizados para rascunhos de modo a não gastar um produto caro no início do aprendizado destes estudantes.

Todas estas informações nos levam a concluir que escritos feitos em papiro deveriam ter alguma importância para que o escritor decida utilizar este suporte e que, muito provavelmente o escriba deveria utilizar óstracos ou outros produtos para fazer os rascunhos e depois colocar o produto final em papiro (o que nos impulsiona a procurar por estes rascunhos de modo a comparar com o original completo como podemos fazer, por exemplo, com a história de Sanehet).

Além disso, devido ao preço, provavelmente apenas aqueles da mais alta elite iriam gastar seu dinheiro para usar este tipo de suporte para escrever. Escribas das cidades mais pobres provavelmente não gastariam seu pouco dinheiro com este investimento.

Possibilidades de análise

Tendo a oportunidade de analisar o papiro fisicamente uma característica de sua redação me chamou muito a atenção. Um traço que já tinha aparecido quando estava fazendo sua análise,

mas que não me parecia muito importante, pois não estava vendo o papiro e sim as reproduções dos hieróglifos que a escrita hierática representava. Como descrito acima, a história escrita no papiro d'Orbiney é pontuada por trechos destacados em tinta vermelha que logo me chamaram a atenção quando comecei a analisar o papiro fisicamente. Resolvi anotar a quantidade de expressões que estavam assim destacadas e, depois procurá-las na tradução.

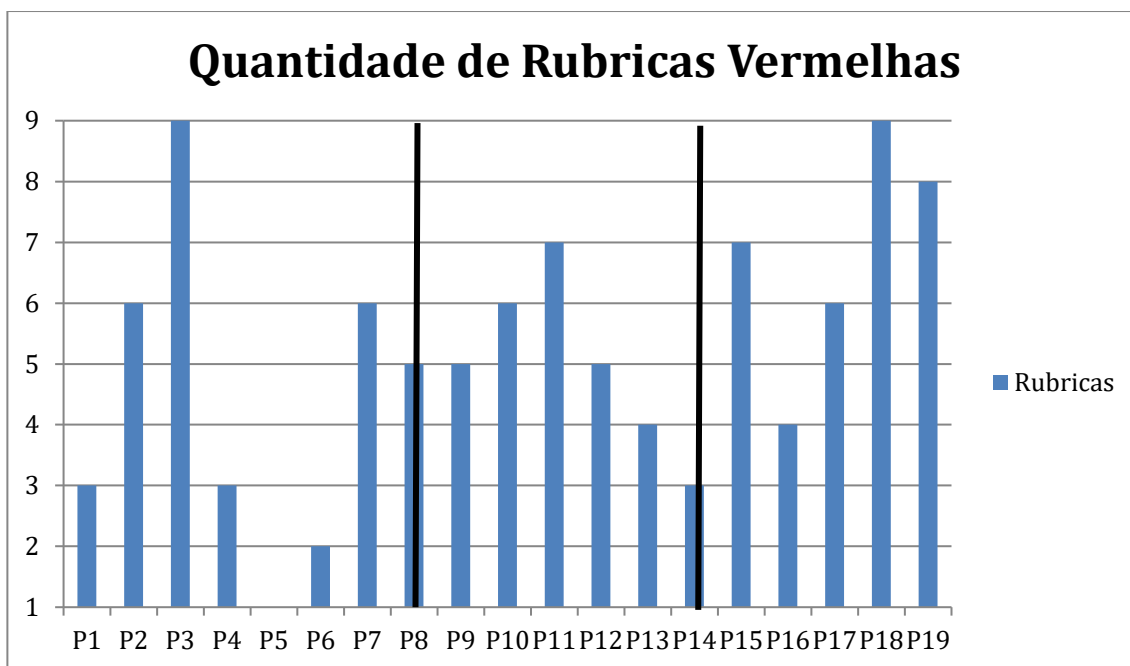
Ao terminar minha contagem, percebi que havia uma certa regularidade na quantidade de expressões em vermelho, contudo, essa regularidade mudava depois de algumas páginas. Segue abaixo a contagem de expressões:

Pág.1	Pág.2	Pág.3	Pág.4	Pág.5	Pág.6	Pág.7	Pág.8	Pág.9	Pág.10
3	6	9	3	1	2	6	5	5	6
Pág.11	Pág.12	Pág.13	Pág.14	Pág.15	Pág.16	Pág.17	Pág.18	Pág.19	
7	5	4	3	7	4	6	9	8	

Caso separássemos as páginas quando a regularidade se inicia e quando deixa de aparecer teríamos a seguinte divisão visual:

Pág.1	Pág.2	Pág.3	Pág.4	Pág.5	Pág.6	Pág.7	Pág.8	Pág.9	Pág.10
3	6	9	3	1	2	6	5	5	6
Pág.11	Pág.12	Pág.13	Pág.14	Pág.15	Pág.16	Pág.17	Pág.18	Pág.19	
7	5	4	3	7	4	6	9	8	

Percebe-se que há pouca regularidade na ordem de rubricas até a página oito, quando elas parecem ser mais regulares em quantidade enquanto após a página quatorze a irregularidade retorna. Há também um certo padrão no aumento e diminuição da quantidade de rubricas ficando desta forma caso colocássemos em um gráfico:



Ao olhar as traduções das rubricas, percebemos algumas outras especificidades. No começo da história, quando Bata e Anúbis estão em sua casa no Egito, várias dessas rubricas falam: “Em seguida, depois que a terra foi iluminada” e “Em seguida, depois que a Terra foi iluminada tendo chegado um segundo dia”. Contudo, depois que Bata vai para o Vale do Pinheiro (página 8), a quantidade desta expressão diminui e aumentam as expressões compostas por *wn.in* (Então, entrementes, ele então lhe disse - *wn.in.f* -, ela então lhe disse - *wn.in.s*). Por sua vez, quando Bata retorna ao Egito (página 14) as rubricas ficam novamente mais diversificadas e entremeadas de expressões derivadas de *wn.in* e outras como “Então, passados muitos dias depois disso”.

Conclusão

Ao pensar em qualquer narrativa fantástica que conhecemos no Ocidente, como, por exemplo “Os Três Porquinhos”, podemos nos remeter às expressões que nós usamos como narradores para contar esta história oralmente. Elas se repetem dentro daquela narrativa. As rubricas vermelhas demonstram exatamente isso: expressões usadas no ambiente oral para narração de histórias.

Contudo, se mudarmos a história e contarmos, por exemplo, a narrativa da “Chapeuzinho Vermelho”, não será possível utilizar as expressões da mesma forma. Mesmo que sejam as mesmas expressões (e muitas delas nos remetem ao próprio texto egípcio, como o “então”), elas serão colocadas dentro da história em uma disposição diferente do outro conto, uma vez que cada história terá uma cadência diferente.

Aplicando este raciocínio para a história relatada no papiro d'Orbiney podemos traçar uma disparidade de cadência dentro da narrativa o que poderia ser explicado por terem sido histórias diferentes que foram entrelaçadas. Mas qual seria o motivo de entrelaçar estas histórias para um papiro que seria entregue ao príncipe regente e futuro faraó Seti II?

Dentre as várias alegorias e relações com as crenças egípcias que podemos fazer ao analisar os personagens, uma delas parece ser bastante interessante de ser criada para entregar ao futuro faraó do Egito. Tanto Bata quanto Anúbis chegam ao trono do Egito por terem merecido, seus atos durante a narrativa geram Maat ao reino do Egito e fazem com que eles sejam merecedores do cargo que recebem. Portanto, Seti-Merneptah aprende que um futuro faraó pode cometer erros, como o de Anúbis, mas que tem o dever sagrado de trazer novamente a ordem para se tornar um grande governante.

Inena junto com seus supervisores pode ter unificado estas narrativas para gerar uma história de jornada ao trono para o futuro faraó do Egito e mostrar como a ligação com os deuses e a ordem devem ser parte essencial de seu governo. Merneptah tinha uma clara preocupação com a sucessão de seu filho, pois sabemos que ele já fora associado desde a idade de doze anos às campanhas militares de seu pai tendo o seguinte título no papiro d'Orbiney: “Escriba real, Comandante do Exército, Grande do Rei, seu Filho Augusto, Seti-Merneptah” (LALOUETTE,1995: 278). Isso nos indica que ele provavelmente tentou prepará-lo ao máximo para que a sucessão fosse o mais pacífica possível.

A indicação de Hori como um de seus vizires também nos mostra como estes escribas estavam ligados à família real e à sua manutenção no poder o que é demonstrado na escolha da narrativa a ser redigida no papiro d'Orbiney.

De forma bastante interessante, coisas que foram apenas deixadas como observações técnicas, como as rubricas em vermelho discutidas acima (Gardiner apenas sublinha estas expressões e não faz mais nenhum comentário acerca deste assunto. Cf. GARDINER, 1981: 9^a-30^a), hoje em dia podem nos ajudar a olhar os documentos que já são analisados há mais de um século de forma diferente. Contudo, apenas olhar a estrutura do texto não fará com que o pesquisador vá muito longe. É necessária uma contextualização, bem como um trabalho de relacionamento dos dados adquiridos para que alguma conclusão possa ser feita.

Acredito que qualquer texto pode ser revisitado e analisado de forma diferente uma vez que a humanidade está sempre inovando em métodos de compreensão da sua própria realidade. Os questionamentos e preocupações humanas também se modificam o que nos leva a procurar em textos antigos visões desta nova preocupação. Portanto, não importa quantas vezes um texto foi estudado, sempre haverá novos olhares.

Bibliografia

Fontes Primárias

ARAÚJO, Emanuel (2000), **Escrito para a eternidade** - a literatura no Egito faraônico, SP: ed UnB.

GARDINER, Alan H. (1981), **Late-Egyptian Stories**. Bruxelles: édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, p. 9^a-30^a (original em egípcio).

GRANDET, Pierre (1998), **Contes de L'Égypte Ancienne**, Paris: Hachette Littératures, p. 97-110.

HOLLIS, Susan T. (2008), **The Ancient Egyptian "Tale of Two Brothers": A Mythological, Religious, Literary and Historico-Political Study**, Oakville, EUA: 2^a edição, Bannerstone Press, p. 1-9.

LEFEBVRE, Gustave. (1976), **Romans et Contes Égyptiens de L'époque Pharaonique**, Paris: Librairie D'Amérique et D'Orient, p. 37-203.

LICHTHEIM, Miriam (2006), **Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings. Vol. I: The Old and Middle Kingdoms**, Los Angeles: University of California Press.

SIMPSON, William K. (1973), **The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions and Poetry**, New Haven and London: Yale University Press, p. 92-107.

Bibliografia Utilizada

CASTRO, B. M. (2015), **Perspectivas sobre la realeza egipcia durante el Imperio Nuevo: Representaciones y tensiones. Estudio sobre el relato literario del Papiro d'Orbiney**, Tese de Doutorado, Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

GARDINER, Alan H. (1981), **Late-Egyptian Stories**, Bruxelles: édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth.

GRANDET, Pierre (1998), **Contes de L'Égypte Ancienne**, Paris: Hachette Littératures.

HOLLIS, Susan T. (2003), Continuing Dialogue with Alan Dundes regarding the Ancient Egyptian 'Tale of Two Brothers', **The Journal of American Folklore**, vol. 116, n°460, pp. 212-216.

_____. (1984), On The Nature Of Bata, the Hero of the Papyrus d'Orbiney. **Chronique d'Égypte, Bruxelles**, Tome LIX, n° 118.

_____. (2008), **The Ancient Egyptian "Tale of Two Brothers": A Mythological, Religious, Literary and Historico-Political Study**, Oakville, EUA: 2^a edição, Bannerstone Press

LALOUETTE, C. (1995), **L'Empire des Ramsès**, Paris: Flammarion.

LEFEBVRE, Gustave (1976), **Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique**, Paris: Adrien Maisonneuve.

MAPERO. G. (1905), **Les Contes Populaires de L'Égypte Ancienne**, Librairie Orientale et Américaine, E. Guilmoto, éditeur, Paris.

PEHAL, Martin (2008), **Interpreting Ancient Egyptian Mythology – A Structural Analysis of the Tale of the Two Brothers and the Astarte Papyrus**, Praga.

REDFORD, Donald B. (2001) org., **The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt**, Oxford University Press.

SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias (2001) org., **Egypt: The World of The Pharaohs**. Egito: The American University in Cairo Press.

SHAW, Ian (2000) org., **The Oxford History of Ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press.

ZULLI, Patrícia (2012), **O Conto dos Dois Irmãos e a Literatura no período dos Ramsés: Uma Análise Literária**, 200f, Dissertação de Mestrado em História Social, Universidade Federal Fluminense.

UMA EPIGRAFIA DIGITAL DAS ESTELAS EGÍPCIAS DO MUSEU NACIONAL

Pedro Luiz Diniz Von Seehausen
Seshat/Museu Nacional-UFRJ

Resumo: A Arqueologia enquanto ciência que estuda os remanescentes materiais do comportamento humano é constantemente confrontada com problemas na interpretação, registro e conservação da cultura material. Um dos principais desafios da pesquisa arqueológica é dividir-se entre tornar possível a publicação na forma precisa do objeto de estudo e a conservação deste. Neste sentido, as tecnologias de escaneamento e visualização 3D têm gerado uma revolução em diversos setores da arqueologia. No caso da epigrafia, o uso de scanners de precisão industrial tem demonstrado um enorme potencial na captura de relevos invisíveis a olho nu. O objetivo deste artigo é o de apresentar o trabalho de epigrafia digital que foi realizado nas estelas egípcias do Museu Nacional entre os anos de 2017 e 2018.

Abstract: Archaeology as a science that studies the remaining materials of human behavior is constantly confronted with problems in the interpretation, recording and preservation of material culture. One of the main challenges of archaeological research is to divide between making possible the publication in the precise form of the study object and its conservation. In this sense, the technologies of scanning and 3D visualization have generated a revolution in several sectors of the archeology. In the case of epigraphy, the use of industrial precision scanners has demonstrated a great potential in capturing invisible reliefs for the naked eye. The purpose of this article is to present the work of digital epigraphy that was carried out in the Egyptian stelae of the National Museum between the years 2017 and 2018.

Introdução

A Arqueologia enquanto ciência que estuda os remanescentes materiais do comportamento humano é constantemente confrontada com problemas na interpretação, registro e conservação da cultura material. Neste sentido, o principal desafio da pesquisa arqueológica é dividir-se entre a criação de um meio de tornar possível a publicação na forma mais precisa do objeto de estudo, e a conservação virtual deste, ou pelo menos a conservação de sua informação histórica. Tendo em vista que o próprio trabalho de escavação em si destrói o contexto arqueológico e os monumentos podem vir a deteriorar-se vítimas da ação do tempo e outros fatores, tem sido aplicado um grande esforço no desenvolvimento de tecnologias não invasivas e capazes de capturar o máximo de informação possível.

Deste modo, assim como em diferentes frentes de pesquisa, as tecnologias de escaneamento e visualização 3D têm ganhado grande fôlego em diversos setores da arqueologia. No âmbito nacional, uma rede colaborativa entre pesquisadores do Núcleo de Experimentação e Tridimensional - NEXT do departamento de Artes e Design da PUC-Rio, do Laboratório de Processamento de Imagem Digital – LAPID do Museu Nacional/UFRJ, do Instituto Nacional de Tecnologia - INT e do Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional - SESHAT em gerado proveitosos resultados no estudo da coleção Egípcia do Museu Nacional/UFRJ. Nos últimos anos

foram realizadas diversas pesquisas envolvendo a tomografia, escaneamento e prototipagem de peças da coleção (LOPES, et al: 2013).

O objetivo deste artigo é apresentar parte de uma pesquisa de doutorado realizada entre os anos de 2017 e 2018, antes do incêndio do Museu Nacional/UFRJ, uma vez que tal evento que forçou uma readequação desta. Em artigos vindouros, apresentaremos as devidas modificações realizadas nesta pesquisa face ao trágico evento do dia 02/09/2018. Esta por sua vez, consistia na realização de uma epigrafia digital das estelas egípcias do Museu Nacional, com foco na experimentação de diferentes tecnologias de captura 3D e diferentes técnicas de modelagem 3D.

A epigrafia e as tecnologias 3D

A epigrafia é uma área de grande importância na egiptologia desde sua gênese em 1875 com o trabalho de K. Lepsius (sobre a história da epigrafia ver: Caminos 1979) Seu objetivo não é a simples reprodução dos objetos em *fac-símiles*. No caso de coleções egípcias, a leitura, interpretação, e o exame paleográfico das inscrições hieroglíficas e das cenas auxilia no estabelecimento de uma datação e da procedência de artefatos que não possuem o contexto arqueológico.

Normalmente, a etapa inicial na maioria dos trabalhos epigráficos consiste na produção de um desenho *fac-símile* na escala de 1;1, *in loco* ou através de uma fotografia com condições controladas de iluminação do objeto e seus detalhes. Em seguida é produzido um diagrama esquemático da peça em questão, os textos identificados por números são escritos em linha da esquerda para a direita, com setas indicativas da direção do sentido original da escrita.

Os números de procedimentos de documentação epigráfica evoluíram bastante ao longo das décadas desde as primeiras campanhas epigráficas, mas cada um destes procedimentos sempre deixou algo a desejar em relação ao monumento original. As fotos publicadas provem uma reprodução fidedigna do monumento em questão. Entretanto, estas podem ser marcadas por dificuldades na iluminação, rachaduras e outros tipos de áreas danificadas que podem ser confundidas com algum detalhe da iconografia. Desenhos *fac-símiles* são parte importante da documentação, mas estes passam por a mão de um artista que inconscientemente pode ressaltar certas características do desenho. Outro ponto a ser levantado é que a epigrafia produz um registro 2D de um objeto que originalmente existe em 3D. Este tipo de registro acaba não levando em consideração algumas questões como profundidade dos entalhes no monumento ou até mesmo a deterioração deste. Luzes incidindo sobre pontos diferentes podem ser úteis para a visualização de sinais, mas acabam por modificar completamente a percepção das inscrições.



Figura 1: Comparação entre iluminação em pontos diferentes em um cone funerário de Neferhotep. Cortesia Neferhotep Project.

A digitalização 3D traz novas e promissoras perspectivas na obtenção de imagens com maior precisão e nenhum risco, se comparado aos métodos tradicionais de decalque e *relevé*. Esta técnica é particularmente eficaz quando utilizada nas superfícies com relevos como nas paredes de tumbas, templos e nas estelas, por permitir a obtenção de imagens nítidas das imagens e inscrições permitindo visualizar detalhes pouco perceptíveis a olho nu.

O uso de modelos digitais 3D no lugar de fotografias corrige varias deficiências desta tanto no trabalho arqueológico quanto epigráfico. O principal resultado é uma melhoria substancial na qualidade da documentação. Em primeiro lugar, uma ortomagem pode ser facilmente gerada a partir de um modelo 3D, independente das condições específicas de digitalização do original. Em contraste com a fotografia, também não há distorção da lente ou problemas relacionados à iluminação, uma vez que o a tecnologia 3D pode simular e controlar tais condições, facilitando a representação e visualização de áreas de alto e baixo relevo.

As estelas egípcias do Museu Nacional

O Museu Nacional possuía um acervo de 53 estelas de diferentes períodos. A maioria desta era feita em calcário e possuíam figuras e textos incisos em baixo relevo. Traços de pigmentação também podiam ser encontrados nestas. As estelas são lajes em rocha ou madeira que poderiam conter cenas e textos inscritos. A palavra “estela” deriva do termo grego “*Stela*” que significa “pedra erguida ou alçada”.

No Egito Antigo, as estelas eram erguidas mais frequentemente como epitáfios, marcadores de fronteiras, monumentos votivos e comemorativos. Como epitáfios, elas geralmente apresentam o nome do morto e eram colocadas do lado de fora das tumbas para marcar o lugar de oferenda. Esta tradição se manteve em parte até os tempos modernos com as oferendas sendo substituídas por flores. Nos templos e santuários elas normalmente eram colocadas tanto para a adoração dos deuses como para a comemoração de eventos especiais como, por exemplo, a vitória sobre um povo estrangeiro ou o sucesso de uma determinada expedição. Além dos usos funerários e votivos, as estelas eram utilizadas como marcadores de fronteiras para campos, distritos administrativos ou até mesmo países.



Figura 2: Estela de Seniresi. Inv: 659. CR:34. Fotografia por Pedro Von Seehausen.

A coleção do Museu Nacional era dividida entre estelas funerárias, votivas e reais. Dentre estas, 22 estelas datavam do Médio Império, 21 do Novo Império, 7 da Baixa Época e 2 estelas que a identificação não é possível. Durante esta pesquisa foram escaneadas 9 estelas que estavam localizadas na reserva técnica do Museu Nacional.

Nome da Estela	Número de inventário	Numero do catálogo Do Kitchen	Período
	593	Não publicada	
Estela de [....] e Renessonb	642	16	Médio Império
Estela de [....], filho de Renessonb.	682	15	Médio Império
Estela de Seniresi.	659	34	Novo Império
Estela de Paroneheh	666	38	Novo Império
Estela de Huynefer	667	39	Novo Império
Estela anônima	681	51	Baixa época
	685	Não publicada	

Tabela 1: Estelas escaneadas durante a pesquisa.

Tecnologias de digitalização 3D

A digitalização 3D é uma técnica usada para capturar a forma de um objeto usando um scanner 3D. O resultado é um arquivo 3D do objeto que pode ser salvo, editado e até impresso em 3D. Existem muitas tecnologias de digitalização 3D diferentes e cada tecnologia possui suas próprias limitações, vantagens e custos.

De maneira geral, as tecnologias de digitalização 3D dependem de princípios físicos diferentes e podem ser classificadas nas seguintes categorias: *I)* tecnologia de digitalização 3D por triangulação a laser, onde é projetado um feixe de laser em uma superfície e medida a deformação do raio laser. *II)* Digitalização 3D por luz estruturada, onde é medida a deformação de um padrão de luz em uma superfície para digitalizar o formato desta. *III)* Fotogrametria, também chamada de digitalização 3D a partir de fotografias, que reconstrói em 3D um modelo a partir de capturas 2D com algoritmos de visão computacional e geometria computacional. *IV)* digitalização 3D baseada em contato, que se baseia na amostragem de vários pontos em uma superfície, medida pela deformação de uma sonda.

Metodologia utilizada

Durante a pesquisa, as estelas foram digitalizadas 2 vezes. A primeira fora focada obtenção dos relevos das estelas e para tal fora utilizado um scanner de luz estruturada de alta precisão, o scanner RangeVision Advance. Como o scanner RangeVision Advance não gera texturas, as estelas foram submetidas a uma fotogrametria. Posteriormente, durante a modelagem os dois modelos poderiam ser alinhados.

No procedimento com o scanner de luz estruturada, as estelas eram colocadas sob uma plataforma giratória e rodadas manualmente para a captura de diferentes malhas poligonais. O uso de uma mesa giratória automática foi descartado devido ao peso do material em questão. Após esta etapa, um modelo era formado com o alinhamento destas diferentes malhas poligonais utilizando o software do próprio scanner (RV Mesh).



Figura 3: Scanner RangeVision Advance escaneando a estela de Renesonb. Inv 642. CR:16.

No procedimento de digitalização 3D por meio de fotogrametria foram utilizados: uma máquina DSLR Nikon D3200 com uma lente de 18-55mm e uma luz branca neutra. As estelas foram posicionadas sob uma mesa de forma que todos os ângulos pudessem ser fotografados. As fotos foram feitas no manual para evitar variações de luz. Após esta etapa, as fotos foram alinhadas no software Agisoft Photoscan Pro versão.1.2 para criação do modelo 3D.

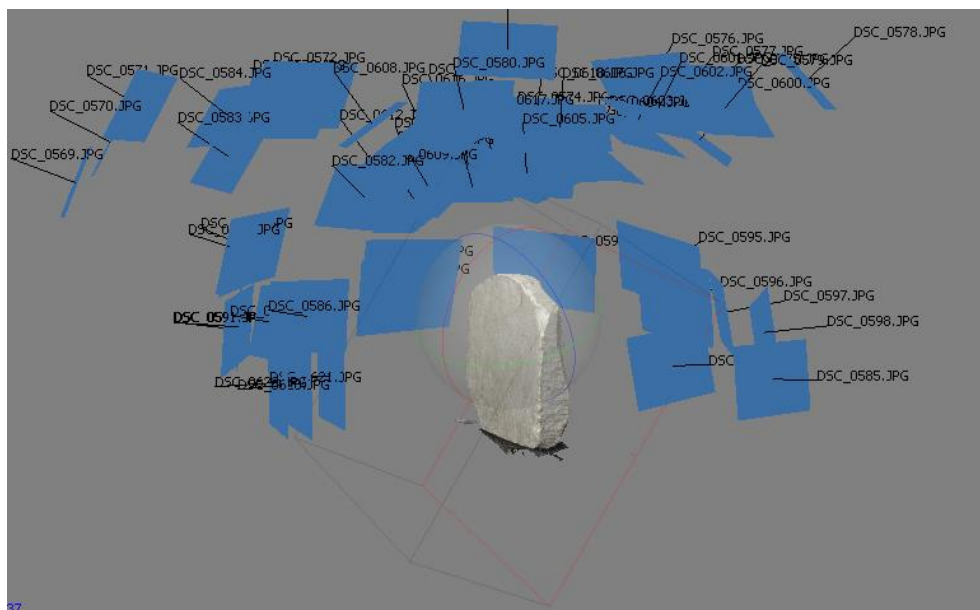


Figura 4: Fotogrametria da estela. Inv 593.

Modelagem 3D

Devido aos processos naturais de degradação da rocha, conhecidos como intemperismo, diferentes estelas apresentam problemas na visualização de seus hieróglifos a olho nu. Deste modo, a etapa da modelagem 3D deveria estar atenta a estas dificuldades e propor uma metodologia de tratamento destes arquivos que permitisse aproveitar todo o potencial tecnológico depositado nesta pesquisa. Durante a fase de modelagem, as técnicas utilizadas virtualmente possuíam a vantagem de não serem invasivas. Técnicas de iluminação de pontos diferentes poderiam ser facilmente utilizadas dentro da maioria dos softwares de modelagem 3D, contudo, as mesmas distorções também poderiam ser encontradas no modelo 3D.

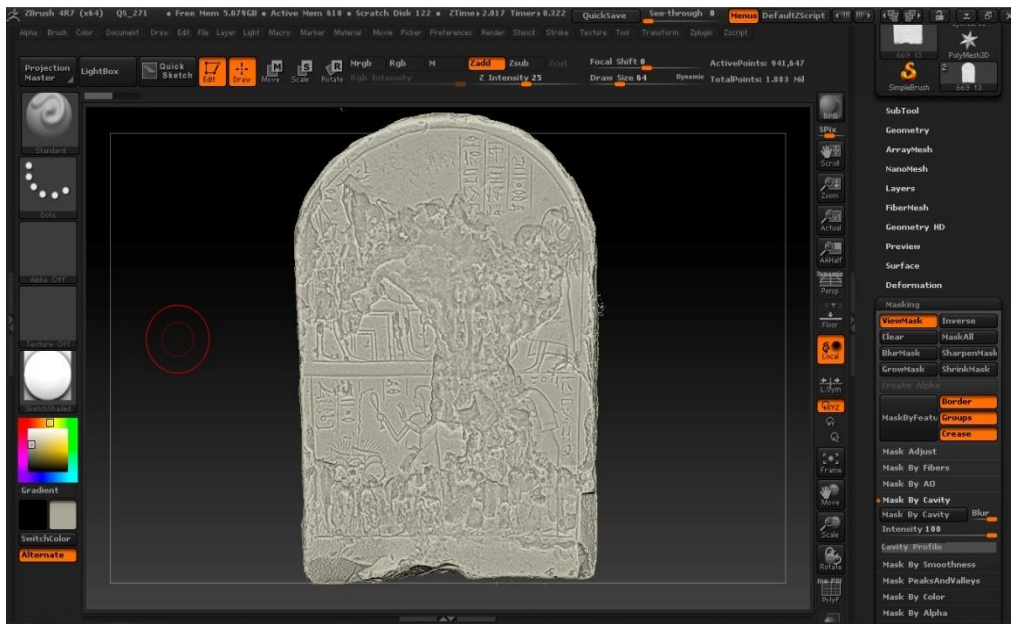


Figura 5: Modelagem no Zbrush da estela de Seniresi. Inv: 659. CR:34.

Todos os arquivos foram tratados com o software Zbrush onde foram removidas arestas e modelados preliminarmente. Após esta etapa, foram criados mapas de cavidades para os modelos com o programa xNormal v3.19.3. Nesta etapa, utilizamos somente os modelos gerados pelo scanner de luz estruturada devido a sua precisão. Este recurso mapeia todas as cavidades do modelo permitindo uma visualização altamente precisa dos sinais hieróglifos, tornando possível até a visualização de sinais outrora invisíveis ao olho nu. O resultado é similar as técnicas de gesso e decalque em termos de precisão na captura de relevos, só que sem qualquer ação invasiva nas estelas.



Figura 6: Esquerda: registro superior da estela de Seniresi Inv 659. CR 34 por K. Kitchen (1980). Lado direito: mapa de cavidade aplicado no registro superior da mesma estela.

Feitas estas etapas, obtemos um resultado relativamente satisfatório na visualização dos sinais hieróglifos. Em uma comparação com o catálogo feito por K. Kitchen (1990) observamos algumas variações no traço dos sinais. O mapa de cavidade foi aplicado a todas as 9 estelas digitalizadas e os resultados obtidos ainda estão sob análise. Em artigos vindouros apresentaremos os detalhes individuais da aplicação do mapa de cavidades em cada estela. Também divulgaremos os desdobramentos do incêndio no Museu Nacional nesta pesquisa e como as tecnologias 3D também podem ser utilizadas na reconstrução do acervo.

Bibliografia

BRANCAGLION, Antonio, Jr (2002), From Egypt To Brazil - an Egyptian Collection in Rio de Janeiro. In **Egyptian Museum Collections around the World. Studies for the Centennial of the Egyptian Museum, Cairo**, Cairo: American University in Cairo/Cairo Museum, pp. 155-62.

CAMINOS, Ricardo Augusto, Henry G, Fisher (1979), **Ancient Egyptian Epigraphy and Palaeography: The Recording of Inscriptions and Scenes in Tombs and Temples. Archaeological Aspects of Epigraphy and Palaeography**, New York: The Metropolitan Museum of Art.

CURCI, Antonio, et al (2012), Using digital technologies to document rock art in the Aswan-Kom Ombo region, **Sahara Journal** 23, p 75-86.

DER MANUELIAN, Peter (1998), Digital Epigraphy: An Approach to Streamlining Egyptological Epigraphic Method, **Journal of the American Research Center in Egypt**, p. 97-113.

LABOURY, Dimitri; MORCEAU, V (2005), **A new tool for 3D archeological and epigraphic recording**, Virtual Retrospect, v. 2, p. 60-66.

LOPES J, Antonio Brancaglioni Jr e Sérgio Alex Azevedo, et al. (2013) **Tecnologias 3D – desvendando o passado, modelando o futuro**, Rio de Janeiro, RJ: Lexikon Editora Digital.

KITCHEN K. G e Maria Beltrão. (1994), **Catálogo da Coleção do Egito Antigo existente no Museu Nacional, Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro. Vol. I. Vol. II.

VON SEEHAUSEN, P. L. D (2014), **Etnia e identidade nas estelas funerárias do Egito Romano**, 2 vols, Dissertação de mestrado em Arqueologia do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

REALEZA Y LITERATURA RAMÉSIDA: UN ESTUDIO SOBRE EL RELATO DE *LOS DOS HERMANOS*

María Belén Castro
UNLP-CONICET

Resumo: O objetivo geral desta comunicação consiste em apresentar os resultados alcançados em nossa pesquisa de doutorado, dedicada ao estudo do relato ramésida *O Conto dos Dois Irmãos*. Especificamente, nos interessa explicitar os problemas da pesquisa abordados, comunicar a metodologia de trabalho utilizada e pontuar alguns aportes específicos.

Resumen El propósito general de esta comunicación consiste en presentar los resultados alcanzados en nuestra investigación doctoral, dedicada al estudio del relato ramésida *Los Dos Hermanos*. Específicamente, nos interesa explicitar los problemas de investigación abordados, comunicar la metodología de trabajo utilizada y puntualizar algunos aportes específicos.

1. Introducción

Esta comunicación procura dar a conocer algunos de los resultados alcanzados en nuestra tesis doctoral, titulada “Perspectivas sobre la realeza egipcia durante el Imperio Nuevo: representaciones y tensiones. Estudio sobre el relato literario del *Papiro d’Orbiney*”, defendida en el mes de noviembre del año 2015 en la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. El objeto material de estudio fue el *Papiro d’Orbiney*, conservado actualmente en el Museo Británico en Londres con el número de catálogo BM EA 10183.

En el año 2010 tuve la oportunidad de trabajar *in situ* con el papiro, lo que me permitió realizar algunas observaciones en torno a su estado de conservación. La disposición del Dr. Richard Parkinson, curador en ese momento de la colección egipcia, fue fundamental para estas notas. Asimismo, indagué en su procedencia y llegué a conocer información sobre la vida de Elizabeth d’Orbiney, gracias a la comunicación con Patricia Usick, conservadora también de la colección, que había accedido a correspondencia que echaba luz sobre el proceso de compraventa.

Por supuesto, lo que estaba escrito en el papiro nos resultó de mayor interés. El denominado relato de *Los Dos Hermanos* allí contenido ya había sido descifrado como tal en 1852 por Emanuel de Rougé. Desde entonces, ha sido objeto de numerosas intervenciones en pos de ser interpretado.

2. La construcción de un estado del arte

Las primeras impresiones propias acerca de cómo podía interpretarse el relato de *Los Dos Hermanos* se conjugaron inmediatamente con la elaboración de un estado del arte, con el fin de

atender a lo que ya se había escrito acerca del mismo. El análisis sobre el carácter de esas intervenciones me permitió jerarquizarlas e identificar:

- comentarios o aproximaciones más genéricas, asociadas con un interés más ligado a la difusión de una traducción (MASPERÓ, 2002 [1882]; ERMAN, 1927; LEFEBVRE, 2003 [1948]; BRUNNER-TRAUT, 2000 [1963]; SIMPSON, 2003 [1973]; LICHTHEIM, 1976; LÓPEZ, 2005),
- un par de estudios exhaustivos y exclusivamente dedicados (HOLLIS, 2008 [1990]; WETTENGEL, 2003; PEHAL, 2014),
- y un número prudente de artículos relativamente especializados (ASSMANN, 1977a, 1977b; BLUMENTHAL, 1972; LESKO, 1986; KATARY, 1994; SCHNEIDER 2008).
- De entre ellos, se destacaba asimismo una atención puntual de parte de la egiptología hispana, como es el caso de CERVELLÓ AUTUORI (2001) que propone un valioso artículo que sugiere una comparación argumental con relatos africanos contemporáneos y de GALÁN (2000 [1998]) que propone un ejercicio comparativo con *El príncipe predestinado*.

En esa jerarquización logré identificar las líneas principales de interpretación que se habían propuesto y que se han mantenido de algún modo como perspectiva de lectura:

- Una discusión respecto del carácter del relato, asociada a su unidad o artificialidad, basada en la observación de una parte “humana” y una segunda parte “mítica”, “mitológica”, “fantástica”, “sobrenatural”.
- Derivado o asociado a ella, dos cuestiones: una lectura en clave folklórica, vinculada a los aspectos humanos e incluso “populares” del relato, aunque también a la forma burda de escritura y al potencial efecto de un “mero entretenimiento”; y una lectura en clave mítica, destacando la idea de que el relato “se basa en un mito”, o “es un mito”.

Complejizan la mirada los estudios específicos que se centran en dos cuestiones. Hollis (2008 [1990]), desde su perspectiva folklórica entiende al relato como la descripción de un rito de pasaje, mientras que Wettengel (2003), poniendo el acento en el carácter mítico del relato, lo vincula directamente con la legitimación política de la dinastía XIX. Recientemente, el trabajo de Pehal (2014) mantiene una interpretación mítica en clave estructuralista.

3. Sobre la definición de preguntas de investigación

En este acotado estado de la cuestión podrá observarse la multiplicidad de interpretaciones y sus derivaciones posibles. Mi mirada volvió al relato y empezó por el final: si Bata se convertía en faraón en la conclusión del relato... ¿por qué lo hacía? ¿qué lo habilitaba? ¿cómo había sido el camino argumental para llegar hasta ahí? Si era un campesino, ¿cómo se lograba narrativamente una transición semejante? ¿por qué fue él y no su hermano mayor Anubis? El cómo se presentaba

literariamente un devenir que conducía al trono y que ponía a la realeza como protagonista fue la pregunta que se constituyó como problema de investigación.

Esta pregunta resulta relevante y constituye un aporte a la disciplina por diferentes razones.

Al indagar en el problema de la representación de la realeza pretende contribuir a la comprensión de la institución faraónica de un modo más integral. Atiende a la especificidad con la que se expresa en un relato literario, distinguiendo evocaciones indirectas y alusiones directas, y pensando así en la particularidad del discurso literario como mediador de experiencias socioculturales. Pone en diálogo las formas convencionales en las que se habla de la realeza en el antiguo Egipto con la experiencia provista en este relato, un poco más intrincada. Se pregunta por los efectos de esta tensión, y demuestra su carácter igualmente legitimador. En el análisis sobre las evocaciones, pone atención sobre las formas más alusivas, la relación con lo mítico y la literalidad de algunos aspectos, logrando presentar una forma particular de análisis que atiende a la especificidad de lo literario y a la intertextualidad con otras expresiones. De forma integral, interrogamos y nos proponemos una reflexión sobre las definiciones de lo literario en el antiguo Egipto, sus contextos de producción y circulación, la relación con lo político y con lo mítico.

Por otra parte, es significativa nuestra focalización sobre el carácter de la literatura ramésida a partir del análisis de *Los Dos Hermanos*. Me encontré con que se hablaba de una literatura de entretenimiento como caracterización de los textos de este período (BLUMENTHAL, 1972; ASSMANN, 1993, 1996), aunque no se indagaba con profundidad en los sentidos que implicaba. Se pensaba en novedosas dimensiones “populares”, sin atender a un análisis de qué era lo popular, cómo circulaba, o cómo se relacionaba con lo dominante. Se destacaba la introducción de lo mítico como innovación del período, pero parecía quedar reducido a ser algo más bien anecdótico. Muchas de las preguntas que me hice a lo largo de la tesis se constituyeron como desafíos que me permitieron pensar cuestiones que no habían sido reflexionadas en la especificidad del Reino Nuevo y su literatura.

Mi investigación se dirigió a demostrar que existía una relación en *Los Dos Hermanos* entre su contenido asociado a la realeza y la dimensión política que esta presencia implicaba. De esta manera, no sólo se trataba de demostrar que *Los Dos Hermanos* “hablaba” de la realeza, sino también de explicitar cómo lo hacía.

El cómo lo hacía, efectivamente, puede calificarse como atípico, sinuoso, incluso intrincado. Es decir, no se narra -como en los relatos del Reino Medio- el nacimiento, por ejemplo, de niños hijos del dios Ra que se convertirían en los primeros faraones de la dinastía V, ni se profetiza tampoco la llegada de un faraón que salvará a Egipto del caos en que se encuentra sumergido. Por el contrario, se plantea inicialmente un escenario rural con dos hermanos como

personajes principales -Anubis es el mayor y Bata el menor- en el que se desencadenan una serie de acontecimientos que conducen finalmente al menor al trono egipcio. El modo sinuoso incluye la presencia de engaños y desengaños, acusaciones de traición, una emasculación, un exilio autoimpuesto, participación de los dioses, muerte y vida renovada mediante transfiguraciones. En el último tramo del relato, estas transformaciones permiten el ingreso de Bata en el palacio, y la concreción de una carrera real de tipo más tradicional, que implica su nacimiento como hijo del rey y su designación como príncipe heredero.

El punto clave es que este devenir en principio tortuoso, no obstante, está nutrido de símbolos específicos y asociaciones que puestos en relación con Bata evocan a la realeza y a la persona del rey, de modo que el desenlace de ningún modo resulta problemático, conflictivo o incluso inesperado, sino que el personaje resulta legítimamente apropiado para ocupar el trono. Durante el desarrollo de la trama, a Bata le son asignados ciertos atributos que lo vinculan con la figura del faraón, antes de convertirse efectivamente en él mismo. Estas circunstancias permitían construir una imagen regia de Bata que remite de hecho a la imagen del faraón.

Así, en cómo se expresaba la realeza en *Los Dos Hermanos* comenzamos a identificar una articulación particular entre algo del orden de lo convencional con un recorrido que tensiona de alguna forma lo que constituyen las tradiciones de sucesión.

4. Sobre lo literario en el antiguo Egipto. El entretenimiento y el carnaval.

Si nuestro objeto de análisis eran las representaciones de la realeza presentes en el relato literario *Los Dos Hermanos*, es evidente que la preocupación por el carácter de lo literario era insoslayable. Los estudios de crítica literaria fueron en este punto fundamentales para trascender las nociones de la literatura como reflejo y/o espejo de lo sociocultural y comprender su carácter de actividad social, y evidenciar los marcos sociohistóricos en los que se inscriben estructuralmente los relatos literarios. Las lecturas de Raymond Williams (2009 [1977]) y Terry Eagleton (1998 [1983]) contribuyeron a dimensionar las nociones de producción y circulación, el carácter productivo del lenguaje y la literatura, y su vínculo posible con la reproducción de un orden social.

Cómo aparecía algo de esto en la conceptualización de la literatura egipcia, especialmente la producida durante el período ramésida, se constituyó como un problema fundamental dado que me permitió reflexionar sobre diferentes dimensiones, evidenciar qué interrogantes se dejaban en suspenso y qué podía decir yo acerca de ellos en función del análisis de *Los Dos Hermanos*.

Particularmente, la concepción de “texto cultural” de Assmann (1996) se acotaba temporalmente a los textos producidos durante el Reino Medio, y no aplicaba a la literatura neoeipcia. Por el contrario, se habilitaba una interpretación más liviana para estos textos, que

fueron asociados de hecho con la idea de una literatura de entretenimiento, concepto propuesto por Blumenthal (1972) y recuperado con Assmann (1993), que lo complejiza en su dimensión carnavalesca.

Ante tal escenario, nuestra preocupación se enfocó en indagar en cómo se construía la idea del entretenimiento. Tomando como estrategia una suerte de “operacionalización” de conceptos, buscamos las formas en que fundamentalmente Assmann presentaba el entretenimiento. Así, nos concentramos en las siguientes expresiones: *shmh-ib*, hacer olvidar el corazón; *swd3-ib*, descansar el corazón; *šms-ib*, seguir el corazón; y *hrw nfr*, el bello día. El rastreo de estas ideas en la llamada poesía amorosa ramésida, en las tumbas de la dinastía XVIII, así como en títulos administrativos del Reino Antiguo y el Reino Medio nos conducía a pensar el entretenimiento en el marco de un espacio fundamentalmente cortesano, tal como el mismo Assmann (1996: 79-80) identificaría en su análisis de las diversas manifestaciones del entretenimiento.

Sin embargo, en los textos literarios en sí mismos, no encontramos estas expresiones como motivos o indicadores de semejante efecto. La construcción de la idea del entretenimiento ramésida se nutre de expresiones que indican efectivamente sentidos asociados, pero que no se encuentran literalmente en los relatos que se suponen creados para tal fin.

Igualmente, el problema del entretenimiento estaba directamente asociado a la noción de carnaval. La lectura del mismo Bakhtin (1971; 1989 [1987]), autor de esta idea, nos hizo percatar de que no toda la potencialidad de este concepto estaba explicitada en el análisis de Assmann (1993). Y aquí podíamos también señalar un par de cuestiones.

Por un lado, que la dimensión cómica del carnaval es analizada finalmente por Assmann (1993: 35-38) en fuentes iconográficas (Papiro Turin y Papiro Londres) y no literarias. Y por otro lado, que la dimensión potencialmente subversiva del proceso de carnaval es dejada de lado. Si bien se reconoce cierta ambivalencia ligada a lo humorístico, Assmann (1993: 36) encuentra un límite cuando reconoce que a menudo son las clases altas las que se divierten cruelmente a costa de la población inferior, y no al revés. De esta manera, la dimensión popular en la cultura oral que se ponía por escrito, que también eran presentadas como propias del período y asociadas al entretenimiento, quedan veladas. De hecho, encontramos aquí también cierta contradicción en torno a la conceptualización más bien elitista del entretenimiento, palaciega, que finalmente no parece encontrar equivalente en la supuesta circulación oral y popular de los relatos del período.

El concepto de carnaval, de cualquier manera, nos resulta bien interesante, y la potencial subversión del orden que implica y que Assmann más bien deja de lado, la recuperamos posteriormente en los aspectos tensionantes que identificamos en *Los Dos Hermanos* sobre la representación de la realeza.

Nuestra lectura entiende que la categoría de entretenimiento tiene un precedente en la caracterización “popular” del relato de *Los Dos Hermanos*, vinculada a los Märchen, los folktales y a la literatura folklórica que se presentó en varias oportunidades, especialmente entre la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX (aunque algunos otros resabios puedan identificarse con posterioridad). La perspectiva de los estudios culturales fue en este punto valiosa para enmarcar aquellas caracterizaciones en un proceso sociocultural específico, situado en la Europa del siglo XIX: el de la construcción de las literaturas populares asociadas a tradiciones folklóricas, así como a una pretensión de identidad nacional (CASANOVA, 2001 [1999]).

Por otro lado, percibimos que existía en la historiografía un solapamiento entre diferentes nociones, cada una de ellas con su propio potencial. Por un lado, un vínculo entre lo mágico, lo fantástico y lo maravilloso; y la comprensión de que esto era popular y que podía anclarse a lo folklórico. Por otro lado, la superposición entre lo popular como contenido -incluso asociado a una perspectiva más bien romántica-, y lo popular como espacio de difusión. Asimismo, valoraciones en torno a los “estilos”. Y, como corolario de esta cadena de asociaciones, la asignación de una cualidad y función de entretenimiento.

Nos preocupamos por evidenciar el interrogante acerca cómo se definía ese entretenimiento, dado este solapamiento detectado. Eso nos llevó a seleccionar comparativamente algunos relatos en que la cualidad de entretenimiento aparecía como motivo. *Los Dos Hermanos* no era el caso. También nos dedicamos al estudio de los espacios de producción y circulación: si el primero podía asociarse, al menos materialmente, a la elite escriba e inserta en el palacio, una circulación más amplia permanecía difusa. La disociación, por otra parte, entre un espacio oficial y dominante contrapuesto a uno popular y subalterno, rústico o tosco, también nos resultaba problemática, y hemos tendido a interrogarnos, gracias a las propuestas de Ginzburg (2011 [1976]), qué relaciones de circularidad posibles existirán en realidad entre lo que se piensa como dominante y como popular.

5. Mito y literatura

Otro gran problema en relación con la definición de lo literario y la especificidad de la literatura ramésida ha sido la cuestión mítica. De hecho, existen consensos respecto de que la literatura neogipcia incorpora lo mítico, así como se ha dicho también que *Los Dos Hermanos* se basa en un relato mítico. Nuestras preguntas intentaron problematizar lo comprendido como mítico. ¿Cuál es el mito en el que se basaba *Los Dos Hermanos*? ¿Cómo lo conocemos “originalmente”? ¿Qué se “incorpora”?

En las ideas sobre lo mítico y su expresión en *Los Dos Hermanos*, entendíamos que no era lo mismo que, por un lado, se enumeraran una serie de atributos y se los tomara como indicadores de la naturaleza hathoriana de las mujeres del relato, como hace Hollis (2008 [1990]: 152-154), que identificar a la figura de Kamutef en las transfiguraciones de Bata y reflexionar sobre sus potencialidades inherentes, como hace Jacobsohn (1955 [1939]). Tampoco tiene el mismo efecto enunciar que los nombres de los personajes son dioses, y concluir por ello que se trata de un mito (ERMAN, 1927), que analizar los atributos y relaciones de carácter divino que se le asocian a Bata y qué evocaciones habilitan, como hemos propuesto en nuestro trabajo.

La discusión respecto del carácter de lo mítico y su relación con lo literario ha sido ardua, pero desafiante en la compulsión a la reflexión y a la explicitación de preconcepciones y expectativas. Hay dos cuestiones que se nos presentaron como problemáticas: la definición de lo mítico -y a partir de ello su lugar respecto de los textos literarios-, y la relación con el entretenimiento.

La delimitación de lo mítico en el antiguo Egipto ha estado sujeta a una variabilidad de criterios que se ponderan y limitan y/o excluyen entre sí: la forma, el contenido, el propósito, el efecto. En general, distinguíamos algunos interrogantes subyacentes cuando se abordaba lo mítico: ¿qué es el mito? ¿cuándo aparece? Y ¿cómo lo conocemos? Y en relación con estos interrogantes, encontrábamos asociada una suerte de tensión entre las expectativas y las evidencias provistas por las fuentes.

Las deliberaciones protagonizadas por Assmann (1977c) y Baines (1991) han resultado fundamentales para delimitar la existencia de los criterios de narratividad y contenido mítico como variables de definición. Nuestro recorrido evidenció que de hecho, aún cuando se presenten discutiendo entre sí, se vislumbra cierto acuerdo respecto de lo esencialmente hipotético o inasequible del mito en sí mismo, y la traducción de ese núcleo en formas o realizaciones que asumen especificidades diversas. A nuestro entender, la discusión que pone el eje en la presencia o no de una narratividad coherente obstaculiza la percepción del mito en toda su complejidad. El aporte de Goebs (2002) fue fundamental en este sentido, ya que evidenció el hecho de que si la narratividad no aparecía, tal vez de hecho no fuera requerida. Nos advirtió en este sentido de las definiciones potencialmente artificiales del mito, y nos condujo a pensar en las formas específicas que asumía el mito.

Así, la tan discutida relación entre lo mítico y lo literario encontraba una respuesta en la idea de imbricación, en la identificación de diversos materiales míticos en *Los Dos Hermanos*, que conjugados contribuían a la construcción, entre otras cosas, del carácter regio del protagonista. Lejos de las propuestas acerca de grados de presencia de lo mítico, y conclusión de relatos más

míticos que otros, nos enfocamos en la realización mítica en *Los Dos Hermanos* como fenómeno que complejizaba la interpretación del relato.

Al mismo tiempo, se sumaba a la definición de la relación mito-literatura la variable del entretenimiento, tan extendida para la evaluación de la literatura del período. Si bien ya habíamos complejizado esa noción, el reconocimiento de lo mítico como dimensión imbricada en el texto literario nos llevaba a preguntarnos si se consideraba que el mito igualmente entretenía. Ante una afirmación de Eyre (2011: 177) en ese sentido, hemos avanzado en una consideración que recupera el lugar sagrado de lo mítico, y que rescata su potencial evocador de realidades más amplias. Igualmente, hemos destacado la cualidad real del mito en sociedades de discurso integrando, distinta de la conciencia moderna, reforzando su capacidad simbólica y expresiva de sentidos más amplios.

Tampoco hemos abonado a la idea de que el relato se basa en un mito, porque nos hemos cuestionado de hecho ese rasgo de coherencia y unicidad que lo supone. Nuestra lectura ha atendido a los diferentes rasgos míticos que se imbrican en el texto, las diferentes tradiciones que se superponen y que nos impiden hablar exclusivamente de un mito de Bata, o un mito del sol, o un mito de Hathor, o un mito de Osiris. Tampoco interesaba adscribir la identificación de un mito con un momento histórico específico, como propone Wettengel (2003). La multiplicidad de elementos invocados contribuye a nuestro entender, a construir el carácter real del protagonista y legitiman su ascenso al trono.

6. La realeza faraónica: su representación y legitimación en *Los Dos Hermanos*

El recorrido por la historiografía sobre qué se ha dicho respecto de cómo aparece la realeza en textos literarios ha sido sumamente fructífero, y nuevamente nos permitió sentar una posición propia a partir de lo analizado en *Los Dos Hermanos*.

Hemos distinguido una preocupación por identificar la popularidad o impopularidad de los reyes que aparecían en los relatos, fundamentalmente del Reino Medio. Con ello se ha asociado también la idea de la legitimación, o deslegitimación de una monarquía.

Pero ha resultado también curiosa la postura o la búsqueda de la “personalidad individual del monarca” en los textos literarios. Las posturas de Hornung (1991 [1990]: 311-316) y, más recientemente, Salim (2013), nos han iluminado, para contraponernos, en su percepción de que los relatos nos muestran a un rey mucho más humano, experimentando emociones como el aburrimiento, la lujuria, el miedo, la codicia, la astucia, la indecisión y el dolor. Para ellos pareciera existir una imagen estereotipada e idealizada del rey, que encuentra lugar en inscripciones e iconografía de inscripciones y monumentos, y que se opone a discursos no-oficiales, los literarios,

que validando el carácter ficcional, se alejan de lo solemne y muestran a los hombres “verdaderos” detrás de la investidura.

A su vez, cuando se habla de *Los Dos Hermanos*, se afirma que las acciones del rey son intrascendentes, y que juega un rol comparativamente menor (SILVERMAN, 1995: 53). A nuestro entender, cierta presentación de la vulnerabilidad o debilidad del rey que se exhibe funciona de hecho como refuerzo de la pertinencia de Bata para ocupar el trono.

Nuestro análisis se distancia de la contraposición que imagina reyes literarios auténticos, humanos, frente a elaboraciones oficiales idealizantes. Bata no es un rey alternativo. Bata es el rey que en todo caso hace un recorrido narrativamente tensionante, y que consigue reconducir al lugar que corresponde por su misma cualidad regia, evidenciada en la posibilidad de transformarse a sí mismo y colocarse en el palacio.

Esta conclusión se desprende, tal como hemos mencionado anteriormente, de nuestra idea de la obra literaria como una forma de percepción, como producto de relaciones sociales concretas en un momento y lugar determinados. La realeza no se presenta en los textos literarios ni como fiel reflejo, idéntica a elaboraciones convencionales, ni como alternativa más “pura”. A nuestro entender, se imagina y se expresa de un modo particular y distintivo, diferente tal vez y probablemente de otras manifestaciones, aunque no por eso dicotómico y excluyente. En nuestro análisis, la particularidad que la realeza asume en *Los Dos Hermanos* supone una representación que conjuga lo convencional y lo alternativo/disonante, con un final legitimador del orden vigente.

En la demostración de esta idea hemos tomado la opción de jerarquizar las formas (directas e indirectas) de representación “convencional” de la realeza. Entendemos que Bata ostenta un carácter regio, pero éste se presenta en formas que debíamos jerarquizar para entender sus potencialidades.

Así, por un lado, nos concentramos en primer lugar en evocaciones más bien simbólicas, de orden más general, que ligaban a Bata con el imaginario del monarca y su rol cósmico. Son pertinentes aquí las consideraciones sobre su rol como proveedor de fertilidad en su casa, y en el exilio, así como su presentación como buen pastor y promotor de la justicia. Por caso, en el inicio del relato, el narrador describe la realización de un número de actividades: “Era él (Bata) quien hacía para él (Anubis) vestidos. Era él (Bata) quien iba detrás de su (de Anubis) ganado hacia los campos. Era él (Bata) quien hacía el arado (y) quien cosechaba para él (Anubis). Era él (Bata) quien hacía para él (Anubis) las órdenes en lo relativo a los campos. (...) su hermano menor estaba cuidando su ganado en su costumbre de todos los días. Él interrumpía el trabajo para (volver) a su casa a cada cese del descenso del sol. Él (iba) cargado con toda hierba del campo, con leche, con

madera, con cada cosa buena del campo. Él (los) colocaba en presencia de su hermano mayor, (que) estaba sentado junto a su esposa (mientras) bebía y comía.” (d’Orb. 1,2-1,7)

Asimismo, al hablar de Bata y su labor con las vacas, se destaca su cualidad multiplicadora: “Él iba detrás de sus vacas. Ellas le decían: ‘la hierba es buena en tal lugar’. Él escuchaba todo lo que ellas decían, (y) las llevaba a este lugar bueno de hierba que ellas deseaban. El ganado que estaba frente a él se volvía bello extremadamente, dos veces. Ellos duplicaban sus crías extremadamente, dos veces.” (d’Orb. 1,9-2,2)

Y en el exilio, la tendencia se refuerza dotándolo de habilidades cazadoras y constructoras: “Entonces, después de muchos días después de esto, estaba su hermano menor en el Valle del Pino. No había nadie junto a él. Él pasaba el día cazando ganado en el desierto. Él venía para descansar debajo del pino en el que estaba su corazón -sobre la cabeza de la flor- al cese del descenso (del sol).” (d’Orb. 8,8-8,9). Y “Muchos días después de esto, entonces él construyó para él una fortaleza, con sus propias manos, en el Valle del Pino. Él la llenó con toda cosa buena, deseando fundar para él una casa.” (d’Orb. 9,1-9,2)

Entendemos que en la descripción de actividades que realiza Bata se evocan simbólicamente las prerrogativas de provisión de fertilidad y fuerza física propias del rey. Las funciones cósmicas del faraón en tanto garante de abundancia, y su imagen como victorioso ante las fuerzas del caos, encuentran un eco en el modo en que Bata provee de bienes su casa -en el campo y en el Valle del Pino- así como en su carácter cazador. En la misma dirección, consideramos que contribuyen a alinearlos dentro del imaginario regio contribuyendo en la construcción de este carácter que se verá igualmente nutrido en la asignación de atributos específicos.

Enfatizamos en el carácter simbólico de estas evocaciones, dado que precisamente ello provoca una tensión en torno a la representación de la realeza en este punto. Mientras que en otro tipo de registros se exhibe al faraón arando la tierra en un contexto ritual, o se lo representa cazando en una demostración del dominio y fuerza sobre sus enemigos, Bata efectiviza -exitosamente- estas acciones en *Los Dos Hermanos*, y en este sentido se narra literalmente la consecución de las mismas. De esta manera, se presenta una distancia respecto de cómo se habla del rey “ejecutando” estas actividades. No nos es posible imaginar, aún menos enunciar y/o representar, al faraón en los mismos términos en que se describe el día a día de Bata.

Lo literario impone en este momento una mediación de la experiencia narrada, que extrema las posibilidades existentes para la descripción de ciertas tareas en asociación con un rey. Ciertamente, la literalidad de los esfuerzos de un personaje que será rey contrasta con el carácter

arquetípico de escenas similares en otros contextos de carácter tradicional. Resulta en este sentido una apuesta provocadora.

Por otro lado, interesó especialmente la adjudicación a Bata de rasgos y cualidades que nos remitían inmediata y directamente a la figura del monarca. Cabe aquí señalar dos apuestas metodológicas: la traducción de la fuente, por un lado, que se reveló como el mecanismo determinante para evidenciar la literalidad de estas descripciones. El trabajo sistemático sobre el texto nos permitió identificar secuencias narrativas y términos específicos utilizados. También nos iluminó entonces respecto a la comparación y/o vinculación con otras fuentes. Igualmente, implicó un ejercicio historiográfico respecto del tratamiento de ciertos pasajes realizado por otros egiptólogos.

En base a ese trabajo textual, la opción por el análisis de los términos utilizados y otros posibles contextos de uso, se reveló como estrategia óptima para destacar los sentidos asociados a la esencia real de Bata que nos ocupaba.

El narrador presenta al personaje como uno de rasgos particularmente extraordinarios: es un buen guerrero (*3ḥꜣwty nfr*), no tiene igual, y tiene la fuerza (*pḥty*) de un dios. Ciertamente, tal descripción puede ser comparada con aquellas que se formulan en torno al mismo faraón, que procuran subrayar -entre otros- aspectos tales como la originalidad y la fuerza. Esta equiparación con el discurso propio de la realeza pretende evidenciar algo del orden de lo esencial en Bata, que permitiría -en conjunción hasta este momento con su éxito en las actividades productivas ya mencionado- una identificación más o menos transparente respecto de su carácter regio o bien de cierta aptitud para asumir una dignidad semejante.

En el Valle del Pino, los dioses de la Enéada llaman a Bata “Toro de la Enéada”. La identificación de Bata con el toro, en este punto nominal, evoca nuevamente y de otra forma distinta, la relación e identificación de Bata con el imaginario de la realeza. La asociación entre la persona del rey y la figura del toro se fortalece durante el Reino Nuevo, y la idea de la fuerza física la vuelve sustancial en la retórica de la realeza como indicador de los esfuerzos militares que construyen y consolidan la expansión territorial. El vínculo habilita igualmente la potencia viril, y la capacidad generadora que se expresa en esta asociación le permite a Bata acomodarse nuevamente en un rol potente y creativo, que se traducirá en la circunstancia de su propia muerte, y su facultad para revivir y tomar nuevas y diferentes formas en sucesivas oportunidades.

El contexto campesino que enmarcaba las primeras descripciones se oponía al espacio palatino que era predominante hacia el final del relato. Cómo se lograba esta transición literariamente pudo también ser analizado a partir del análisis textual y su comparación con otros documentos contemporáneos. La observación sobre el nacimiento de Bata como hijo del rey y la

relación de su carrera real nos permitieron conectar con las formas de legitimación real más propias del período en que fue puesto por escrito el relato, estableciendo un diálogo con el contexto histórico de producción.

De igual manera, nos permitió explicitar las formas que la narrativa debió encontrar para encausar el recorrido de Bata al trono. La recuperación de lo mítico en esta instancia, particularmente en el renacimiento como toro y en su autoengendración posterior, nos ha llevado a destacar la evocación a la figura de Kamutef, ya señalada, que nos permitía pensar en cómo lo mítico se imbricaba en lo literario de una forma especial, habilitando evocaciones que contribuían a reforzar la legitimidad de Bata como futuro rey.

7. A modo de cierre

Quisiéramos recuperar en esta instancia las principales conclusiones y aportes que ha realizado esta tesis. Hemos discutido sobre la concepción de literatura de entretenimiento, y sus derivaciones de cultura de la risa y carnaval, como categoría calificativa de la literatura ramésida. Nuestro análisis advierte sobre el hecho de que una caracterización semejante no inhiba la consideración de otras problemáticas en los relatos. Percibimos asimismo una escasa atención a la dimensión popular asociada igualmente a este género, a la vez que el concepto de carnaval no habría sido aprovechado en todo su potencial. Aún cuando no descartamos el entretenimiento como efecto del relato de *Los Dos Hermanos*, cierto es que vislumbramos igualmente otras posibilidades de impacto en la circulación, oral o escrita.

La identificación de la realeza como tópico y contenido en el relato nos ha llevado a sostener la persistencia de cierto carácter político en este texto ramésida, que tensiona la categoría anteriormente aludida. En esta dirección, estoy realizando actualmente un trabajo comparativo con otros textos del período que compartan rasgos y preguntas posibles como las que hemos hecho a *Los Dos Hermanos*.

A la pregunta acerca de cómo se representa la realeza en *Los Dos Hermanos*, hemos expresado una propuesta intermedia entre la contraposición fuentes “oficiales” (estereotipos, idealizaciones) y “literarias” (representaciones alternativas). En la identificación de dos niveles de representación de la realeza hemos reconocido, por un lado, un nivel de evocación más bien simbólico, presente en las actividades que ejecuta Bata y que pueden remitirnos a las acciones típicas que realiza el faraón. Estas actividades están asociadas, en términos generales, a la provisión de fertilidad y a la manifestación de fuerza física y capacidades poderosas/constructivas excepcionales. Hemos entendido que son reconocibles en este sentido en el imaginario convencional de la realeza, que se pone de manifiesto generalmente en grandes monumentos e

inscripciones laudatorias. No obstante, la tensión que interpone el texto literario y que hemos señalado con énfasis consiste en narrar cómo es que Bata ejecuta tales acciones, incluso en posiciones que en principio hasta podrían resultar desfavorables o desventajosas. A nuestro entender, hemos interpretado que existe una distancia en este punto entre la realización efectiva de este tipo de actividades por parte de Bata, y la ejecución simbólica de las mismas —o similares— por parte del rey. De esta manera, la evocación de la realeza en este nivel es de carácter simbólico, y tensiona de hecho el modo de representación general de la monarquía.

Por otro lado, hemos considerado que la evocación de la realeza se vuelve más transparente en el uso de determinados conceptos para describir al protagonista, que se encuentran igualmente registrados en los discursos de carácter oficial. En esta dirección hemos propuesto un análisis sistemático de aquél pasaje en el que se retrata a Bata como un buen guerrero, sin su igual, y con la fuerza de un dios.

De acuerdo con nuestra interpretación, en este punto se ha puesto en juego otro nivel estratégico en la conformación del carácter regio sobre Bata. La dotación de atributos de tipo extraordinario que son utilizados de forma ciertamente semejante por el monarca para hablar de sí mismo, igualan potencialmente y de hecho a Bata y al rey, como rey “a ser”. Lo que conceptualizábamos como “esencia” en este sentido, potencia las evocaciones previas en clave simbólica confirmando el carácter regio del protagonista que lo que tendrá que hacer, en todo caso, es encontrar el camino “correcto” para acceder al trono, su lugar “natural”.

Precisamente, encontramos radicada en este punto otra tensión propuesta por el texto literario en relación con la representación de la realeza, vinculada al recorrido intrincado que transita Bata a lo largo del relato. Si bien parece que el destino de Bata no podría haber sido otro que ocupar el trono egipcio, su punto de partida anclado en el mundo campesino egipcio se opone diametralmente al potencial punto de llegada. En ese sentido, el recorrido se presenta sinuoso, altercado y tensionante. No obstante, ello, entendemos que el carácter regio de Bata es el que conduce —en su capacidad regeneradora— a hallar el modo esperado. A partir de las transfiguraciones que experimenta Bata hemos evidenciado que se habilita un recorrido más convencional en el marco del palacio, que permite cumplir con una carrera real y se corresponde con los modos establecidos de acceso al trono.

De modo paralelo, hemos interpretado que la exhibición de esta sinuosidad tiene como efecto la reafirmación de aquellos modos específicos de ascenso a la realeza. No hay en este sentido un simple devenir de campesino a faraón, sino que se presenta al campesino con un carácter esencialmente regio, que implica en potencia y teleológicamente, su destino final. Sumado a ello,

es su cualidad extraordinaria la que convoca al espacio palatino como marco que lo legitima formalmente para ocupar el lugar del monarca.

Hemos dado lugar, por otro lado, para recalcar en la dimensión mítica del relato, como recuperación de aquella arraigada variable de análisis que habíamos señalado en nuestro estado de la cuestión. Así, entendimos que en el antiguo Egipto podría existir algo denominado “material mítico” -en términos de Baines-, que podría “realizarse” en diferentes modos, cabiendo en ello la posibilidad de la imbricación en lo literario. El análisis sobre los efectos que esta imbricación podría comportar en el texto literario en sí mismo, nos llevó a indagar en qué modos la evocación de lo mítico colaboraba en la construcción del carácter regio de Bata. En esta clave de análisis fueron abordados el carácter divino de Bata, la relación con su hermano Anubis, la protección que recibe de los dioses y la conexión con el dios Osiris y la figura mítica de Kamutef.

La dinámica general de análisis propuesta en esta tesis nos ha permitido confirmar nuestra hipótesis general de trabajo en relación con la identificación en el relato de *Los Dos Hermanos* de un contenido asociado a la realeza y su presentación en tono legitimante. La reconstrucción propuesta acerca de un carácter regio de Bata nos permitió mostrar su legitimidad *a priori*, y la exhibición de cualidades y acciones que evocan en formas más o menos mediadas/indirectas a la institución faraónica. En la misma dirección, la tendencia de un recorrido intrincado hacia el ámbito del palacio -habilitada por las mismas cualidades extraordinarias inherentes al personaje- nos han permitido visualizar y reafirmar la existencia de ciertos criterios generales para el acceso al trono.

En definitiva, y en nuestra interpretación, *Los Dos Hermanos* es un texto literario que en la representación de la realeza que expresa, contribuye a la permanencia de la institución en el tiempo, ratificando la validez de los imaginarios presentes en otro tipo de fuentes.

Bibliografía

ASSMANN, Jan (1977a), Das ägyptische Zweibrüdermärchen (Papyrus d'Orbiney). Eine Textanalyse auf drei Ebenen am Leirfanen der Einheitsfrage, **Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde**, 104, 1977, p. 1-25.

ASSMANN, Jan (1977b), Textanalyse auf verschiedenen Ebenen: zum Problem der Einheit des Papyrus d'Orbiney, **XIX Deutscher Orientalistentag von 28 September bis 4 Oktober 1975**, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, p. 1-15.

ASSMANN, Jan (1977c), Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten, **Göttinger Miszellen**, 25, 1977, p. 7-43.

ASSMANN, Jan (1993), *Literatur und Karneval in Alten Ägypten*, en Siegmund Döpp ed., **Karnevaleske Phänomene in antiken und nachantiken Kulturen und Literaturen**, Trier, Wissenschaftlicher Verlag, p. 31-57.

ASSMANN, Jan (1996), *Kulturelle und literarische Texte*, en Antonio Loprieno ed., **Ancient Egyptian Literature. History and Forms**, Leiden, E. J. Brill, p. 59-82.

BAINES, John (1991), *Egyptian Myth and Discourse: Myth, Gods, and the Early Written and Iconographic Record*, **Journal of Near Eastern Studies**, 50, 2, 1991, p. 81-105.

BAKHTIN, Mikhail (1971), *Carnaval y literatura. Sobre la teoría de la novela y la cultura de la risa*, **ECO. Revista de la Cultura de Occidente**, 23, 129, 1971, p. 311-388.

BAKHTIN, Mikhail (1989 [1987]), **La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais**, Madrid, Alianza Editorial.

BLUMENTHAL, Elke (1972), *Die Erzählung des Papyrus d'Orbiney als Literaturwerk*, **Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde**, 99, 1972, p. 1-17.

BRUNNER-TRAUT, Emma (2000 [1963]), **Cuentos del Antiguo Egipto**, Madrid, Edaf.

CASANOVA, Pascale (2001 [1999]), **La república mundial de las Letras**, Barcelona, Anagrama.

CERVELLÓ AUTUORI, Josep (2001), *Los Dos Hermanos en la literatura neogipcia y en la tradición oral negroafricana. Una lectura comparada*, en Josep Cervelló Autuori y Alberto Quevedo Álvarez eds., **...ir a buscar leña. Estudios dedicados al Profesor Jesús López**, Barcelona, Aula Aegyptiaca-Studia 2, p. 55-66.

EAGLETON, Terry (1998 [1983]), **Una introducción a la teoría literaria**, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

ERMAN, Adolf (1927), **The literature of the Ancient Egyptians**, Londres, Methuen and Co.

EYRE, Christopher (2011) *Children and literature in pharaonic Egypt*. En Mark Collier y Steven Snape eds., **Ramesside Studies in Honour of K. A. Kitchen**, Londres, Rutherford Press Limited, p. 177-187.

GALÁN, José Manuel (2000 [1998]), **Cuatro Viajes en la Literatura del Antiguo Egipto**, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

GINZBURG, Carlo (2011 [1976]), **El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI**, Barcelona, Ediciones Península/Océano.

GOEBS, Katja (2002), *A functional approach to Egyptian myth and mythemes*, **Journal of Ancient Near Eastern Religions**, 2, 1, 2002, p. 27-59.

HOLLIS, Susan Tower (2008 [1990]), **The Ancient Egyptian "Tale of Two Brothers". The oldest fairy tale in the world**, Oakville, Bannerstone Press.

HORNUNG, Erik (1991 [1990]), *El faraón*, en Sergio Donadoni ed., **El hombre egipcio**, Madrid, Alianza Editorial.

JACOBSON, Helmuth (1955 [1939]), **Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der Alten Ägypter**, Glückstadt-Hamburgo-Nueva York, J. J. Augustin.

KATARY, Sally (1994), The Two Brothers as Folktale: constructing the social context, **Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities**, 24, 1994, p. 39-70.

LEFEBVRE, Gustave (2003 [1948]), **Mitos y cuentos egipcios de la época faraónica**, Madrid, Akal.

LESKO, Leonard (1986), Three Late Egyptian Stories Reconsidered, en Leonard Lesko ed., **Egyptological Studies in Honour of Richard A. Parker**, Hannover, University Press of England, p. 98-103.

LICHTHEIM, Miriam (1976), **Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings. Volume II: The New Kingdom**, California, University of California Press.

LÓPEZ, Jesús (2005), **Cuentos y fábulas del Antiguo Egipto**, Barcelona, Editorial Trotta.

MASPERO, Gaston (2002 [1882]), **Popular Stories of Ancient Egypt**, Oxford, Oxford University Press.

PEHAL, M. (2014), **Interpreting Ancient Egyptian Narratives: A Structural Analysis of the Tale of Two Brothers, the Anat Myth, the Osirian Cycle, and the Astarte Papyrus**, Brussels, EME.

SALIM, Rana (2013), **Cultural Identity and Self-presentation in Ancient Egyptian Fictional Narratives. An Intertextual Study of Narrative Motifs from the Middle Kingdom to the Roman Period**, PhD Thesis, Department of Cross-Cultural and Regional Studies. Faculty of Humanities. University of Copenhagen.

SCHNEIDER, T. (2008), Innovation in Literature on Behalf of Politics: The Tale of the the Two Brothers, Ugarit, and 19th Dynasty History, **Ägypten und Levante**, 18, 2008, p. 315–326.

SILVERMAN, David (1995), The Nature of Egyptian Kingship, en David O'Connor y David Silverman eds., **Ancient Egyptian Kingship**, Leiden, E. J. Brill, p. 49-92.

SIMPSON, William Kelly (2003 [1973]) ed., **The literature of Ancient Egypt: an Anthology of Stories, Instructions and Poetry**, New Heaven, Yale University Press.

WETTENGEL, Wolfgang (2003), **Die Erzählung von den beiden Brüdern: der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden**, Friburgo-Gotinga, Orbis Biblicus et Orientalis.

WILLIAMS, Raymond (2009 [1977]), **Marxismo y Literatura**, Buenos Aires, Las Cuarenta.

A DIVINDADE DA MAGIA ‘HEKA’ NO CONTEXTO DAS NARRATIVAS MÍTICAS

Tamires Machado
Universidade de São Paulo
Seshat/Museu Nacional

Resumo: Este artigo tem o objetivo de apresentar algumas características da divindade da magia, o deus *Heka* dentro do contexto das narrativas míticas, presentes em fontes textuais de caráter funerário do Egito Antigo. O deus *Heka*, também nomeado de *Mago Ancião* é um personagem operante dentro do enredo dos mitos apresentados, e desempenha um papel decisivo enquanto uma divindade primordial. Procuraremos, deste modo, identificar o lugar de destaque deste personagem mítico assim como os elementos em comuns associados à presença de *Heka* nas fontes apresentadas.

Abstract: This article aims to present some characteristics of the divinity of magic, the god *Heka* within the context of the mythical narratives, present in funerary textual sources of Ancient Egypt. The god *Heka*, also named “Old Magician” is a character operating within the plot of the myths presented and plays a decisive role as a primordial deity. In this way we will try to identify the prominent place of this mythical character as well as the common elements associated with *Heka's* presence in the sources presented.

Introdução

As narrativas míticas nos contam relatos de tempos imemoriais, histórias do mundo dos deuses e dos primeiros seres humanos que povoaram o mundo. Uma cosmogonia é usualmente conhecida enquanto uma narrativa acerca da criação do universo, ou seja, uma forma de explicar a origem das coisas a partir de uma linguagem simbólica. Já o cosmos é a expressão da totalidade do universo, ele representa tanto os limites cognoscíveis de nosso mundo, como também pode representar suas fronteiras e o mundo além do conhecido, o que significaria que o cosmos também abarca o desconhecido, sendo ele próprio insondável em diversos sentidos.

Heka é o termo em egípcio que pode ser traduzido por magia, força ou potência mágica. Em alguns casos esta palavra aparece significando a divina personificação da magia, e desta forma ela diz respeito a um personagem mítico, o deus da magia, identificado também enquanto mago, ou mago ancião. *Heka* é, desta forma uma personificação divina que desempenha um papel de divindade primordial dentro dos mitos cosmogônicos. Ao longo deste artigo procuraremos abordar distintas fontes que apresentam a personificação de *Heka* interagindo com demais personagens míticos, explorando alguns modos pelos quais uma narrativa antiga pode apresentar diferentes conceitos religiosos e simbólicos do Antigo Egito.

Sobre os mitos e as narrativas míticas

A compreensão do que significam os mitos pode variar de sociedade para sociedade, mas de uma maneira geral podemos identificá-los às narrativas sagradas que são transmitidas a partir de uma tradição oral ou escrita. Baines em *Myth and Literature* (1996: 375) afirma que os mitos e a literatura são, para além de todas as coisas, modelos de apreensão e constituição da realidade e da constituição moral do cosmos e da sociedade, deste modo, ele admite que o mito é antes de tudo uma entidade hipotética, o que significaria dizer que ele já possui um estatuto ontológico, e uma capacidade de existir a despeito da constituição formal das primeiras narrativas.

De qualquer forma, esta condição do mito enquanto uma narrativa é significativa tanto para o estudo da mitologia quanto como para a identificação e análise da possível presença dos mitos na literatura e em outras formas de registros da antiguidade (BAINES, 1996: 362). Deve se levar em consideração que os mitos aparecem em distintos registros, sendo eles literários ou não, assim como em diferentes contextos. Eles também aparecem mesclados com outros elementos formais, e não necessariamente constituem narrativas integrais, uma vez que breves evocações do mundo dos deuses em textos ritualísticos possuem alguma estrutura narrativa, mas não pode ser comparado com literatura mítica.

As identidades e relacionamentos fluídicos no mundo dos deuses egípcios geram uma rede complexa de ligações potenciais e situações narrativas (Idem: 364), e mesmo que a relação estabelecida entre as deidades nos textos sagrados não se caracterize propriamente como mito, esta relação, entretanto, faz parte dele. O que indica que são todos os elementos e movimentos ao longo da narrativa, ou seja, o aspecto formal do texto constituído pelos diversos elementos que são responsáveis por dar vida ao mito dentro de uma obra.


Entre egiptólogos existe uma discussão acerca da afirmação de que os mitos existiriam desde os primórdios da história egípcia, Baines chama a atenção para a possibilidade de não ter existido narrativas míticas em alguns períodos históricos (BAINES, 1991: 82). Um elemento neste sentido é o fato de que apenas algumas narrativas míticas foram atestadas, sendo que elas também só demonstram vestígios a partir do Novo Império. Já Loprieno afirma que foi somente durante a XIX dinastia que começou a existir um gênero textual mítico (LOPRIENO, 1996: 49), isto é, ele entende que foi somente partir deste momento histórico que textos com referências definidas acerca da interação das divindades são introduzidas na esfera da literatura.

A despeito desta questão, mesmo que os mitos e as divindades egípcias sejam comumente frequentes nos diversos tipos de narrativa ou mesmo presentes em outros gêneros da literatura egípcia antiga, Baines também afirma que os mitos estão incorporados nos hinos e em outras

composições religiosas que não possuem uma estrutura básica de literatura mas que são, na maior parte dos casos, representantes de uma literatura com intensidade e potencial significativa (BAINES, 1996: 361). Desse modo, levando em consideração tais colocações acerca da constituição de uma narrativa mítica, procuramos nos identificar com a ideia de que uma narrativa mítica deve ser composta de sequências narrativas, ou seja, deve existir em uma continuidade, seja fragmentada ou coesa, de acontecimentos míticos através do encadeamento dos elementos textuais.

***Heka* na Literatura Funerária**

Nos *Textos das Pirâmides* encontramos diversas incidências da palavra *heka*, é muito comum, entretanto, a presença do termo expresso enquanto um tipo de atributo. Em diversas fórmulas a palavra *heka* aparece acrescida do prefixo *nr* (masculino) ou *nrt* (feminino), se tornando desse modo um adjetivo atributivo de uma divindade ou da coroa real. A designação de “Grande em magia”, ou *were/weret hekaw* (*nr/nrt-hk3w*) é atribuído tanto aos deuses quanto às deusas, trata-se de um epíteto usualmente associado a *Seth*, sendo posteriormente atribuído ao “olho de Hórus” e à coroa real, e, deste modo, com o *uraeus* (ALLEN, 2005: 431), o adorno em formato de cobra naja utilizado na frente do faraó, com função apotropaica.

Já na “fórmula 106” dos *Textos das Pirâmides* tanto a coroa do alto e quanto a do baixo Egito são nomeadas de “Grande em magia”, e na “fórmula 225” este epíteto é direcionado à divindade: “*Horus* realizou sua grandiosa magia em sua identificação enquanto o ‘Grande em Magia’” (Allen, 2005: 320, tradução nossa). Nas “fórmulas 273 e 274”, na respectiva “linha 397 (b-c)” encontramos que o corpo do rei divinizado é pleno em magia (HORNUNG, 2002: 48), pois *heka* preenche o seu ventre. O termo no original em hieróglifo aparece como *heka* (), expressando a magia como uma ideia abstrata, e desta forma o termo parece representar um tipo de energia que pode ser ingerida. Já na linha “410c”, o texto continua o enunciado sobre o rei e diz que “ele se satisfaz habitando em seu coração do mesmo modo que habita em sua magia” (MERCER, 1952: 94, tradução nossa). Temos aqui, desta forma, uma acepção distinta do termo, Hornung (2002: 48) afirma que este trecho é aquele que fala mais diretamente sobre o conceito de *heka* nos *Textos das Pirâmides*, pois afirma que a magia está conectada de uma forma particular com o coração, a sede da vontade e do espírito.

Na continuidade do enunciado, na “linha 411b” dos *Textos das Pirâmides*, encontramos novamente a referência de *heka* enquanto um tipo de alimento, “ele é satisfeito quando *heka* habita seu ventre” (MERCER, 1952: 94, tradução nossa). Esta força pode ser ingerida, e também pode

ser roubada, pois o rei que vai para o céu após sua morte pode tomar posse da magia de um deus (HORNUNG, 2002: 48), sendo bastante comum essa associação simbólica da ingestão de *heka*, compreendido enquanto um tipo de alimento sagrado.

Levando em consideração estas informações, fica evidente que nos “Textos das Pirâmides” o termo *heka* aparece diversas vezes, porém nas suas fórmulas *heka* representa mais uma potência mágica, uma energia possível de ser ingerida, ou é estabelecida enquanto um atributo. Concluímos, deste modo que o termo *heka* nos “Textos das Pirâmides” não parece representar exatamente uma divindade personificada, ou um personagem mítico singular. De outra forma, os *Textos dos Sarcófagos* apresentam fórmulas diversas nas quais *heka* é identificado, seja somente enquanto uma potência, ou enquanto uma potência e uma divindade. Tais fórmulas apresentam *heka* enquanto um personagem mítico significativo para o contexto cosmogônico egípcio. Como já mencionado, há debates acerca da não classificação destas fórmulas enquanto narrativas míticas. Elas entretanto, trazem informações sobre o universo mítico, assim como descrevem os elementos característicos do personagem mítico “*Heka*”.

Os *Textos dos Sarcófagos* apresentam algumas fórmulas conhecidas por *fórmulas de transformação*, estas fórmulas descrevem a ascensão celeste do rei morto, a partir de sua transformação em diferentes divindades. A “fórmula 261” dos *Textos dos Sarcófagos*, conhecida como “Fórmula para se tornar o deus *Heka*”, é um encantamento através do qual o morto, como anuncia o título, pode se transformar na divindade da magia *Heka*. Ou seja, a magia aparece nesta fórmula enquanto o próprio deus primordial, e o termo *heka* é anunciado enquanto um personagem mítico. O texto está em primeira pessoa, um elemento importante de se perceber, pois significa que aquele que lê a fórmula deve se identificar com o próprio deus *Heka*, ou seja, nesse sentido é o deus *Heka* que realiza o enunciado:

Aos dignatários que se apresentam diante do Senhor do Universo (Atum), observem. Eu venho diante de vós. Respeitem-me de acordo com o que conhecem. Eu sou aquele o qual o Único Senhor criou antes de que as duas coisas tivessem vindo à existência desta terra, através da transmissão de seu único olho, quando ele estava sozinho, através da transmissão de sua boca... quando ele colocou Hu sobre sua boca. Eu sou verdadeiramente o filho daquele que fez o universo vir a existência (o Todo) (...) Eu sou a proteção daquilo cujo Único Senhor tiver ordenado. Eu sou aquele que é responsável pela Enéada viver... Eu me assentei. No touro celeste, nele minha grande honra como ‘Senhor dos Kas’, sucessor de Re-Atum. (...) Eu sou Heka (RITNER, 1993:17, tradução nossa).

A exposição teológica mais prolixa dos *Textos dos Sarcófagos*, é o que afirma Ritner sobre esta fórmula (RITNER, 1993: 17). Ela condensa múltiplos aspectos pelos quais o deus da magia, *Heka* afirma sobre si mesmo. O narrador se apresenta aos interlocutores com os quais deve

estabelecer o seu discurso, eles são nomeados de dignatários, aqueles que *estão adiante do 'Senhor da totalidade'*, *Atum*, o demiurgo, o deus responsável pela criação nesta versão cosmogônica. O deus *Heka* dialoga com uma platéia importante, pois os dignatários são aqueles que possuem uma relação de proximidade com o demiurgo. A divindade pede para que eles reconheçam aquilo que já é de seu conhecimento, ele pede para que reconheçam a ordem da criação e o lugar de *Heka* nesta ordenação. Ele declara o seu lugar na ordem das criações cósmicas, e afirma que é o herdeiro direto de *Atum*, antes mesmo que a dualidade, ou as duas coisas, viesse a existir, ou seja, ele se afirma como a primeira das criaturas de *Atum*, o deus criador.

O deus *Heka*, enquanto o narrador de sua própria manifestação se localiza precisamente enquanto uma divindade necessária à existência dos demais deuses e atributos do demiurgo. O deus da magia afirma nesta exposição que é o responsável pela existência da Enéade, o grupo dos nove deuses, tomando desta forma ele mesmo parte do trabalho da criação (TE VELDE, 1970: 181). O texto indica que *Heka* veio à existência quando *Atum* estava prestes a colocar '*Hu*' em sua boca, e temos aqui uma referência ao termo egípcio "*Hu*" ou "*Hw*" que pode ser traduzido por "palavra criativa" ou anunciação, e também é o nome do deus *Hu*, a personificação da autoridade da palavra de comando (HART, 2005: 76). O termo egípcio "*hn*" é derivado do verbo "*hnn*", traduzido como "anunciar", e se refere ao princípio divino da fala criativa, que por sua vez forma um par conceitual com o princípio da percepção "*js*" (ALLEN, 1988: 38). Levando em consideração estes aspectos, parece significativo traduzir o termo "*hn*" como a "fala assertiva", pois é a palavra anunciada carregada de uma autoridade que lhe é inerente.

Enquanto a primeira criação de *Atum-Re*, nesta fórmula *Heka* aparece antes da emanção de "*Hu*", que se manifesta na boca do criador. *Atum* infunde esta "fala assertiva" com a vitalidade mágica, e deste modo traz os deuses e o cosmos para a existência (RITNER, 1993: 17). Traduzindo "*heka*" pela concepção de magia, podemos a partir destes elementos expressar que a magia é a força que faz a anunciação ser efetiva, ou seja, através deste princípio o deus criador pode produzir o mundo (ALLEN, idem). O deus *Heka* também é a energia criativa de *Atum* e desta forma, é tão antigo quanto ele, ao mesmo tempo que é o seu filho e deste modo mais jovem que ele. O epíteto de *Heka* enquanto ancião, presente em outros textos funerários, não implicaria, no entanto, em ele ser mais velho que *Atum*, mas igualmente tão antigo quanto.

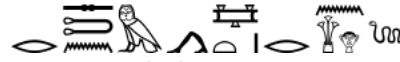
O deus *Heka* também aparece enquanto uma divindade anciã em um trecho específico do livro do *Amduat*. Este *corpus* apresenta uma narrativa mítica que descreve a viagem do deus solar com sua barca noturna pelo caminho correspondente às doze horas da noite, do pôr do sol até o seu nascimento matinal. A divindade solar *Re* possui uma visibilidade central ao longo da narrativa, este protagonista estabelece relações diversas com os deuses que o acompanham, assim como com



m w3t nt qrrt wsjr
no caminho da caverna de *Osiris*,



hr stzw m hk3w 3st hk3w smsw
sendo elevado pela magia de *Ísis* e do “Mago Ancião”, *Heka*



r stnm w3t r nh3-hr
para se desviar da “Face do Horrível”



jw jrjtw nn hk3w 3st hk3w smsw
Esta magia de *Ísis* e de *Heka* é executada



n hsf 3pp hr r'w m jmnt
para afastar *Apophis* de *Re* no oeste,



m jmnt nt dw3t
no segredo do *Duat*



jw jrjtw tp t3 m-mjtt
ela é performada do mesmo modo na terra.



jw jrjtw st m jmy wj nj r'w
E quem a performa está presente na barca de *Re*,



m pt m t3
no céu e na terra.



nd rh sšmw pn
É exigido pouco para conhecer esta imagem,



jwty rh.f n hsf nh3-hr
E aquele que não a conhece não poderá se desviar da “face do horrível”.

(HORNUNG; ABT, 2007: 228-229, tradução nossa)

De acordo com Ritner (1993: 19), a qualificação de *Heka* enquanto ancião deve ser compreendida enquanto uma referência à sua posição de divindade primordial, enquanto o primeiro filho de *Re-Atum*, e esta identificação deve servir também para o distinguir de outras deidades com poderes mágicos, como o caso de *Ísis* cujo poder mágico (*hk3*) deriva do próprio deus da magia (*Hk3*). Logo, a importância da presença de *Heka* vai além da tarefa de proteção da barca solar, mas figura também enquanto uma divindade criativa, capaz de fornecer seus poderes à deusa *Ísis*, e indispensável pelo processo de renovação das forças cósmicas presentes nesta narrativa.

Outra narrativa mítica que apresenta o deus *Heka* enquanto uma divindade cosmogônica é o *Livro da Vaca Celeste*. Trata-se de uma composição associada a contexto funerário inscrita em cinco monumentos funerários reais do Novo Império. Nesta obra é narrado o *Mito da Vaca Celeste*. Esse é um mito etiológico que explica a origem da criação pelo deus Sol do visível e do invisível (*duat*), a origem de alguns fenômenos naturais, dos festivais religiosos assim como a legitimação da instituição real egípcia, assim como explica a origem e o destino do rei após a morte.

Assim como outros mitos egípcios é performático, e inextricável de sua função ritualística, neste caso primeiramente funerário, mas também diz respeito também para os vivos, pois pode ser performado por um vivente e funcionar enquanto um encantamento (CICARMA, 2016: 30). Baines diz que a coesão inerente à obra, assim como a riqueza dos elementos abordados, refletem a importância do texto enquanto um dos mais antigos registros de narrativa mítica. Em comparação a outros textos com elementos míticos, e levando em consideração o estatuto ontológico do mito, Baines afirma que esta narrativa é a que mais se aproxima do que pode se comparar a um ‘mito’ propriamente (BAINES, 1996: 376).

Esta composição é também um dos melhores exemplos de narrativa acerca da viagem cíclica do deus do sol pelo cosmos, cujas sequências narram também as vicissitudes presentes na tarefa solar de ordenar o universo. Trata-se, portanto, de um mito cosmogônico pois oferece uma perspectiva sobre a origem do mundo dos homens. A narrativa fornece uma explicação acerca da reordenação do universo depois que eventos caóticos afetam a ordem e a esfera de atuação do deus *Re* no mundo dos homens. Simpson descreve que esta narrativa mítica explica de que modo a partir das ações divinas e da interação dos deuses com a humanidade o universo como conhecemos veio a existir, com o sol, lua e estrelas movimentando-se através do céu, o qual os egípcios representaram em uma cena com uma vaca erguida pelo deus *Sbu* e oito deidades assistentes (SIMPSON, 2003: 289).

A primeira parte da obra apresenta a narrativa conhecida como “A destruição da humanidade”, cuja temática é acerca da vingança do deus solar *Re* contra a rebeldia dos seres

humanos que conspiraram contra sua divindade. O mito narra um passado primordial no qual os humanos viviam um tipo de era gloriosa, um universo no qual o deus solar, apresentado enquanto envelhecido, ordena tanto homens quanto os outros deuses. A divindade do sol ainda não realizava sua jornada através da noite e do dia, de modo que o mundo subterrâneo, ou seja, a morte, ainda não existia. Este mundo foi desestruturado pela degeneração da humanidade, e deste modo, *Re* decide punir os humanos lhes enviando seu “olho” representado pela deusa leoa *Sekhmet*. Na sequência da narrativa o deus solar se arrepende e impede o total massacre da humanidade.

Na segunda parte do texto, para que a reordenação ocorra *Re* se retira para o céu a partir das costas da *Vaca Celeste*, e outros deuses passam a auxiliar neste processo. Já, a terceira parte da composição demonstra como *Re* reordena o cosmos e os deuses, cria o mundo dos mortos e reestabelece a ordem do universo. Logo após esta reorganização cósmica, a presença de serpentes aparece para anunciar a manifestação da magia, o deus solar faz uma declaração acerca dos magos terrestres, trazendo então uma relação entre a ingestão de *heka*, enquanto uma força mágica, e a capacidade de personificação em *Heka*:

A Majestade de Geb veio, e a Majestade do deus (Re) disse: Tome cuidado com as serpentes que estão em vós. (...) Se proteja contra aqueles magos, eles conhecem os seus encantamentos desde que (o deus) Heka os habita. Agora, quanto aquele que o ingerir (Heka), nele ‘eu’ estarei. (SIMPSON, 2003: 294, tradução nossa)

Nesta passagem podemos identificar a localização simbólica de *heka*, seja enquanto potência ou enquanto uma divindade, na barriga daquele que opera um ato mágico. O significado de *heka* expressa, desse modo, o sentido de uma energia vital, ideia também veiculada durante os períodos tardios, onde a magia é comparada ao conceito de *ka*, tal como acontece na “fórmula 261” dos Textos dos Sarcófagos.

Entretanto, no *Livro da Vaca Celeste*, *Heka* também desenvolve seu papel enquanto divindade primordial (HORNUNG, 1992, p. 49). O papel de *Heka* enquanto uma divindade que personifica o atributo da magia, enquanto uma força primordial é essencial para compreender de que modo as interações míticas são significativas no modelo de compreensão simbólico que estas narrativas apresentam. *Heka* é parte integrante da atividade criativa e ordenadora do universo, e sua presença pontual nesta narrativa faz-se crucial à efetivação do próprio caráter sagrado e performático desta composição.

Considerações finais

Embora sua presença possa parecer mais significativa nos registros das fontes textuais míticas, esta divindade não se faz presente somente nos textos religiosos e nas narrativas do Egito faraônico. O culto de *Heka* foi atestado desde o início do Antigo Império. As iconografias dessa divindade apresentam os aspectos contidos nas narrativas e teologias, o que demonstra a intertextualidade entre a linguagem iconográfica e textual. *Heka* é frequentemente representado na forma de um homem com os braços cruzados, portando o *nemes*, o toucado real, e uma barba curvada, a divindade também pode apresentar nas suas mãos duas serpentes apoiadas junto ao seu peitoral, símbolos exaltam o seu poder (ETIENNE, 2000: 7). Depois do Novo Império o *Heka* é representado como a criança divina, como o filho de *Ptah* ou de *Sobek* e *Sekhmet*, ou como filho de *Khnum* e *Neith* em Esna (VELDE, 1970: 179) (MEULENAERE, 1962: 170). Nesta representação sua mecha lateral e o dedo na boca demonstram sua idade jovem, e o disco que pode portar no formato circular demonstra sua relação com o deus solar.

A transformação de sua representação de um mago ancião (*hk3 smsw*), ou seja, de uma divindade primordial, para o de uma jovem criança pode significar a diminuição de sua posição em relação às outras divindades (RITNER, 1993: 27). Entretanto, *Heka* nestas representações tardias permanece significando importantes elementos da cultura e religião egípcia, seja enquanto representante do poder mágico, da energia vital e da energia criativa humana e divina. A análise do conceito de *heka*, ou seja, o trabalho com o termo original a partir de suas relações contextuais, e da identificação das dimensões significativas do conceito, fornecem significados que extrapolam os elementos internos aos textos, sendo deste modo um modo operativo de interpretação cujos resultados podem oferecer características intrínsecas da cultura e da religião do Egito Antigo.

Bibliografia

Fontes Primárias

ALLEN, James Peter; Peter Der Manuelian (2005) eds., **The ancient Egyptian pyramid texts**. Brill.

ALLEN, James Peter (2006), **The Egyptian Coffin Texts: Vol. 8 Middle Kingdom Copies of Pyramid Texts**, The University of Chicago: The Oriental Institute.

De BUCK, Adriaan (1938), **The Egyptian Coffin Texts: Vol. 2: Texts of Spells 76-163**, OIP vol 49. Chicago: University of Chicago Press.

CARRIER, Claude (2004), **Textes des sarcophages du Moyen empire égyptien: spells [1] à [354]**; vol. 2, spells [355] à [787]; vol. 3, spells [788] à [1186]. Editions du Rocher.

FAULKNER, R.O. (1973), **The Ancient Egyptian Coffin Texts**, Volume 1, Warminster: Aris & Philips Ltd.

HORNUNG, Erik; ABT, Theodor (2003). **Knowledge for the Afterlife: The Egyptian Amduat - A quest for Immortality**, Living Human Heritage Publications.

HORNUNG, Erik; ABT, Theodor (2007), **The Egyptian Amduat: the book of the hidden chamber**, Living Human Heritage Publications.

LALOUETTE, C. (1987), **Textes Sacrés et textes profanes de l'Ancienne Egypte**, II. Paris: Gallimard.

LICHTHEIM, Miriam (1976), **Ancient Egyptian Literature**, Volume II: The New Kingdom, Berkeley: University of California Press.

MAISTRE, Charles (1941), Le livre de la Vache du Ciel dans les tombeaux de la Vallée des Rois, em **Bulletin de L'Institut Français D'Arquéologie Orientale**, BIFAO 40, p 53-115.

MERCER, Samuel Alfred Browne (1952), **The pyramid texts**, Library of Alexandria.

SIMPSON, William Kelly (2003), **The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies and Poetry**, Cairo: The American University in Cairo Press.

Fontes Secundárias

ALLEN, James Peter (1988), **Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts** (Yale Egyptological Studies). New Haven, Connecticut: Yale Egyptological Seminar.

BAINES, John (1991), Egyptian myth and Discourse: myth, Gods, and the Early Written and iconographic Record. **Journal of Near Eastern Studies**, v. 50, n. 2, p. 81-105.

BAINES, John (1996), Myth and Literature, em A. Loprieno (ed.), **Ancient Egyptian Literature, History and Forms**, Leiden, New York and Cologne: Library of Congress Cataloging-in Publication Data.

BAINES, John (2002), Sociedade, moralidade e práticas religiosas, in Byron E. Shafer org., **As Religiões no Antigo Egito: deuses, mitos e rituais domésticos**, Trad. Luis S. Krausz, São Paulo: Nova Alexandria.

CICARMA, Andra Elena (2016), The Isiac Theriomorfism, the Remenit Cow and the Other Bovine Divinities Assimilated by Isis. The Divine Role of the Bovids as Reflected in the Myth of the Celestial Cow, **Scientific Journal of Humanistic Studies**, v. 8, n. 15.

ETIENNE Marc (2000), **HEKA. Magie et envoûtement dans l'Egypte ancienne**, Musée du Louvre, éd. RMN, Paris.

HART, George (2005), **The Routledge dictionary of Egyptian gods and goddesses**, Routledge.

HORNUNG, Erik (1992), **Idea into image: essays on ancient Egyptian thought**, Trad. Elizabeth Bredeck, New York: Timken Publishers.

HORNUNG, Erik (1999), **El Uno y los Múltiples – Concepciones egipcias de la divinidad**, Trad. Julia García Lenberg, Madrid: Ed Trotta.

HORNUNG, Erik (2002), **Spiritualità all'Epoca dei Faraon**, Trad. Alessia Amenta. Roma: L'Erma "di Bretschneider".

LOPRIENO, Antonio (1996), **Defining Egyptian Literature em Ancient Egyptian Literature**, em A. Loprieno ed., *Ancient Egyptian Literature, History and Forms*, Leiden, New York and Cologne.

MEULENAERE, Herman de (1962), Cultes et sacerdoce à Imaou (Kôm el-Hisn) au temps des dynasties saïte et perse [avec 11 planches], **Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale**, BIFAO 62.

RITNER, Robert Kriech (1993), The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice, in **Studies in Ancient Oriental Civilization** 54, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.

TE VELDE, Herman (1970), The God Heka in Egyptian Theology, em **Jaarbericht van het voorasiat. -Egyptisch Genootschap, Ex Oriente Lux**, JEOL 21, pp. 175-86.

MOBILIDADE SOCIAL NO EGITO ANTIGO: AHMÉS, FILHO DE IBANA, A ASCENSÃO SOCIAL NO EGITO DO REINO NOVO

Nely Feitoza Arrais
UFRRJ

Resumo: Este artigo analisa a conhecida auto-biografia de Ahmés, o filho de Ibana Chefe Superior dos Marinheiros no Reino Novo. A tendência nesta sociedade era cristalização do *status* social, logo, as pessoas não procuravam ascender, mas antes ampliar o seu próprio campo de relações de forma horizontal. O filho de Ibana apresenta, no entanto, é uma exceção à essa lógica e identifica uma nova modalidade de ascensão social inaugurada com a formação da estrutura militar egípcia.

Résumé: Cet article examine l'autobiographie d' Ahmés, le fils de Ibana chef principal des marins au Nouvel Empire. La tendance dans cette société a été la cristallisation du *status* social, de sorte que les gens ne cherchaient pas à monter les cadres sociaux, mais plutôt d'élargir leur propre champ de relations d'une manière horizontale. Le fils d'Ibana, cependant, présente une exception à cette logique et sert à identifier une nouvelle modalité de l'ascension sociale inaugurée avec la formation de la structure militaire égyptienne.

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

*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, 2410-2380), 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,

 wmdwt ntrt

“o gado do deus”

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.

A cristalização dos ‘loci’ sociais tende a ser, portanto a norma para o Estado egípcio. As profissões, em regra, eram hereditárias, principalmente pelo fato de não haver escolas no sentido estrito da palavra. Gardiner indica, com segurança, 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. 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. Em uma estátua do ‘chefe Udjeharresnet’ analisada por Gardiner e datada da primeira dominação persa (XXVIIa dinastia – 525 - 402) é possível ler o seguinte trecho em seu relato sobre a missão de reconstruir a ‘casa da vida’ por ordem do rei Darius:

Sua majestade o rei Darius ordenou-me voltar ao Egito...para restabelecer o(s) departamento(s) da casa da Vida (pr anx) [...] Eu cumpri o que me foi ordenado por sua majestade, eu os equipei com todo seu quadro consistindo de pessoas de nível, nenhum filho de homem pobre entre eles.

Como observa Alessandro Roccati em um capítulo dedicado ao escriba , a escolha dessa profissão para o filho – o pai decidia desde cedo o ingresso do filho na ‘casa da vida’ – pressupunha não apenas uma tendência ou uma propensão para a erudição e a cultura letrada mas antes, e isso era o mais importante, que a família possuísse rendimentos suficientes para ‘investir’ nesta formação. 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 autor do texto conhecido como Sátira das Profissões (XIIa dinastia – 1938-1759) orienta seu filho a caminho da escola de escribas apresentando um rol de calamidades que afetam as profissões que realizam o trabalho manual.

Eis que não há profissão sem chefe, exceto a do escriba: ele é o chefe. Por isso, se souberes escrever, esta será para ti melhor que as outras profissões que te descrevi em sua desdita. Atenta para isso, não se pode chamar um camponês de ser humano. Em verdade eu te fiz para a Residência, em verdade fiz isso por

amor a ti, (pois) um dia (que seja) na escola, será proveitoso para ti. Suas obras duram como as montanhas...

A partir do Reino Novo, uma nova profissão também passa a ser uma das pouquíssimas formas de ascensão social na sociedade egípcia: aquela identificada à carreira militar. E é de se notar que, dentro da carreira militar, uma das funções de maior destaque seja a do escriba militar. A análise dos quadros sociais no Antigo Egito deve partir também pela forma mesma que esta sociedade pensa a sua organização hierárquica. Os egípcios tinham idéia de serem diferentes perante os outros povos, isto significa dizer que possuíam uma autoconsciência (*Selbstbewusstsein*) de conformarem uma unidade. O quadro complica-se quando procuramos uma definição interna dos diferentes grupos sociais. A simples divisão entre livres e escravos não representa bem a organização social da sociedade egípcia.

Não há qualquer autodenominação dos grupos profissionais que possam ser tidas como definidoras da hierarquia social egípcia. Heródoto, quando de sua estada no Egito (séc. V), tenta classificar a sociedade egípcia em seu relato. Para o autor grego, a sociedade egípcia apresentava a seguinte divisão – Heródoto utiliza o termo *genea*, ou seja, gênero, tipo – a saber:

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

Uma auto definição dos próprios egípcios de quais são os quadros sociais que compõem a sociedade egípcia não apresentam essa particularização por profissão, mas sim uma visão mais geral que podemos encontrar esboçado nos seus grandes textos religiosos. Nos escritos primordiais do Reino Antigo, o chamado Livro das Pirâmides podemos já entrever uma distinção básica da população egípcia em três categorias: *pat* (*pat*) = patrícios, nobres, e *Hnmmt* (*henememet*) = povo de Heliópolis ou “povo solar” (*Sonnenvolk*) *rxyt* (*rehety*) = povo, subordinados, que podem ser interpretados respectivamente como nobreza, nobreza menor ou *gentry* 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, compilações religiosas do Reino Novo, é possível identificar esta mesma auto representação dos egípcios quanto a constituição de sua sociedade. Essas denominações gerais não excluíam as denominações específicas das profissões, mas eram utilizados de uma forma mais abrangente ao referir-se à sociedade como um todo.

No período raméssida (XXa dinastia 1190-1175), em um dos discursos do faraó Ramsés III (1187-1156), é possível, no entanto, identificar uma outra divisão da sociedade aproximada à

divisão por funções como a de Heródoto que apresentamos acima: os nobres, administradores, soldados (diversos graus) e o resto da população.

397. Disse o rei Usermare-Meriamon (Ramses III), Vida, Prosperidade, Saúde, o grande deus, aos príncipes e líderes do país, à infantaria e aos carros de guerra, os Sherden (Sa – ra – da – na), aos numerosos arqueiros e a todos os habitantes da terra do Egito.

O discurso ainda apresenta uma divisão social grosseira da sociedade egípcia, mas nos chama a atenção para a ênfase no grupo militar: é o único grupo que, entre os citados, é enumerado de forma mais detalhada, particularizando as funções mais importantes do exército ao invés da utilização de um termo único como exército ou militares, como foi feito para os nobres e a população em geral. Isso indica não apenas a importância desse grupo para o período, mas também a identificação dos elementos militares como um grupo à parte da sociedade egípcia.

Mas a tentativa de entender uma sociedade pela divisão que ela se nos apresenta pode mascarar uma outra forma de divisão social em si contida. Para entender como esta divisão social se estrutura no Antigo Egito, é necessário fazer alguns comentários sobre a divisão social do trabalho no Estado egípcio.

O Estado Antigo pressupõe, na sua origem, uma diferenciação de funções dos membros que o integram. A base econômica destes Estados é eminentemente agrícola, ou agropecuária, o que significa que há uma relação muito forte com o controle do excedente a ser produzido. Os funcionários responsáveis pelo controle administrativo representam o grupo que não produz diretamente os bens para sua subsistência. São assim responsáveis pela organização que garantirá a produção e a redistribuição dos excedentes e para assegurar a reprodução da ordem social que, por sua vez, garante a sobrevivência tanto sua como dos integrantes do Estado que os comporta.

O que significa que a rede de relações que conforma aquilo a que chamamos Estado (ou plano político) pressupõe uma forma de pagamento. Esta geralmente é relacionada a distribuição de bens in natura. Mas a distribuição de bens pressupõe a organização da divisão das rações de cada grupo e, quanto mais complexa a hierarquia se nos apresenta (mais especialidades funcionais) maior será a extensão dessa rede de divisão de rações.

A forma como este Estado se apresenta e como justifica a sua formação e manutenção é a base do que identificamos como hierarquização social, ou seja, a divisão das tarefas e dos grupos que ocupam determinados lugares na sociedade. Este sistema tem por base, não apenas condições econômicas, mas também todo um sistema ideológico que se reflete nos direitos e deveres de cada elemento do grupo social. Num estudo sobre os princípios do direito no Egito Antigo, Bernadette Menu (MENU, 1995: 139) apresenta-os da seguinte forma:

1° O direito público repousa no jogo de dualidade que exclui o dualismo (não há oposição, mas coexistência e complementaridade), maat (justiça-verdade) e isefet (iniquidade). O faraó é o mantenedor do equilíbrio cósmico maat.

2° ‘O rei é um deus e os deuses são reis’;

3° O rei é proprietário por herança divina de ‘um país único constituído por partes’;

4° Só o rei é devedor de maat;

5° Justiça e justificação são quantificáveis na *vita et post-mortem* (má ou boa ação= saldo positivo recompensa do defunto).

Aqui nos interessa especialmente o terceiro princípio que legitima o título de faraó como único dono do solo egípcio. Ora, a terra é a primeira riqueza de todas. Se controlo a terra, controlo os que produzem e sobretudo o que é produzido. Imaginarmos que o Estado egípcio encarnado na figura do faraó é o início desta divisão é ocultarmos a verdadeira complexa rede de dependências que este Estado apresenta. O todo (O Estado faraônico) só se compreende se visualizarmos o complexo de relações menores que ele engloba, ou melhor que ele representa ideologicamente. O faraó possui a terra de direito, mas não de fato. A posse de fato é dada aos membros que compõem o grupo dominante. Ao facilitar o controle de terras a um determinado grupo, o faraó concede também a remuneração deste grupo que consiste tanto em um montante de bens *in natura* quanto na legitimação do ato de apropriação de tributos. Tal quadro é composto por uma série de relações que se apresentam hierarquicamente constituídas. Assim, o membro subordinado entende a estrutura do Estado egípcio não pela sua forma final, mas pela rede de relações representada pelas pessoas que o compõem.

A partir dos depósitos estatais, [os excedentes] eram manipulados num complexo sistema de redistribuição, que variava a nível de subsistência, distribuída a trabalhadores não-qualificados e às pessoas submetidas à corveia, até remunerações muito mais substanciais atribuídas aos funcionários de todos os tipos (pessoal de corte, escribas, sacerdotes), a artesãos de alta qualificação que trabalhavam para a corte ou para os templos, etc.

A legitimidade do cargo social e do direito de tributar que é aceito na sociedade egípcia, está, portanto, contida então em uma visão de como a sociedade deve ser, o que implica na aceitação da hierarquia tal como ela se apresenta. Um exemplo claro desta visão é o relato de Unamon (ARAÚJO, 2000, p.127) quando reclama de um roubo acontecido no seu barco do ouro sobre o qual ele era responsável em nome do faraó para adquirir cedro para o Egito.

Pela manhã pus-me a caminho do local onde estava o príncipe e disse-lhe: ‘Fui roubado em teu porto. Ora, se és o príncipe desta terra, tu a controlas, (por isso) busca minha prata e meu ouro. Na verdade, essa prata e esse ouro pertencem a Amon-Rá, Rei dos deuses, senhor de (todas as) terras, pertencem a Ne-su-baneb-djed, pertencem a Herihor, meu senhor, e aos outros grandes do Egito. Pertencem a ti, pertencem a Uaret, pertencem a Mekemer, pertencem a Tjeker-Baal, príncipe de Biblo.

Em sua argumentação, Unamon, inclui o governante do Líbano na hierarquia que determina de quem, em última instância, é proprietário do ouro sobre o qual ele era o responsável. Passa assim por todos os representantes de Amon-Rá na terra que nada mais são do que aqueles que estão no grupo dominante neste momento.

Desta forma, podemos entender a sociedade egípcia como a divisão entre aqueles que estão ligados direta ou indiretamente ao círculo do faraó e que o auxilia na manutenção de sua propriedade (a terra do Egito) conformando aquilo que denominamos estrutura política, e aqueles que trabalham diretamente na terra e que, por essa permissão pagam em tributos ao grupo anterior. Em resumo, a sociedade egípcia compõe-se grosso modo de dois grupos complementares: os que possuem e/ou controlam a terra e os que a trabalham diretamente. Ou seja, um grupo dominante (detentor da terra) e um grupo dominado (trabalhador dependente da terra).

Do exposto, parece-nos que a mobilidade social no caso do Antigo Egito era bem restrita. De fato, a maioria dos autores designa o Estado egípcio como um Estado composto por estamentos, castas e/ou classes cuja característica mais marcante é a rigidez no tocante à ascensão social. 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: 58) o que ele chama de especialistas dependentes os quais constituiriam, *grosso modo*, a classe média.

Os mais destacados membros desta classe seriam burocratas menores, aqueles que faziam registros e realizavam tarefas administrativas simples, mas que não as definiam. Estão incluídos escribas, sacerdotes de tempo integral, artistas altamente especializados e engenheiros. Estes indivíduos, juntamente aos mais educados membros da nobreza, monopolizavam o conhecimento técnico especializado que existia nas civilizações primevas.

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.

Ahmés o filho de Ibana, se apresenta no início de sua biografia como portador do título de ‘Superior dos marinheiros’. 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. Segue abaixo a tradução do texto (tradução própria):

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. 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” (*aHAnty n HqA*). 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. Pelo contexto deve narrar a tomada de conhecimento pelo rei de uma nova insurreição]

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.

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.

Em termos de auto-apresentação o filho de Ibana inicia sua biografia pelo seu título mais alto, o de *Chefe Superior dos Marinheiros*, que seria equivalente ao nosso Capitão de esquadra. Esta forma de apresentação pelo título, apesar de ser uma fórmula básica nas inscrições egípcias de funcionários desde o início de sua história, evidencia uma novidade característica do Reino Novo: a definição de um título especificamente militar. Decorrem desta característica dois elementos de análise, o primeiro diz respeito a uma especificação profissional; o segundo a profissão militar.

O primeiro elemento, a especificação profissional, caracteriza uma especialização de função que não se constituía como prática comum no antigo Egito. Como a tendência nesta sociedade era cristalização de seu *status* social as pessoas não procuravam ascender, mas antes ampliar o seu próprio campo de ação. Por isso era comum o pronunciamento não de um, mas de vários títulos ao longo da vida de alguém. O que o filho de Ibana apresenta, no entanto, é uma melhora crescente de seu *status* conforme sua especialização guerreira aumenta. Esta especialização só pode ser realizada plenamente, na sociedade egípcia antiga, quando da existência de uma estrutura militar consolidada e diferenciada das outras funções, o que nos leva ao segundo elemento de análise citado.

Para que haja soldados de tempo integral necessário se faz uma estrutura que o utilize e o mantenha como tal. O treinamento e a formação de contingentes humanos para uma especialização guerreira necessitam de uma contrapartida econômica e social, pois significam o desvio de braços da lavoura que garante o alimento e, ao mesmo tempo, um maior número de dependentes do Estado, no sentido de que este deve prover as rações necessárias para que o grupo armado se mantenha e se coloque a sua disposição. A organização econômico-social do Egito faraônico favorecia o uso dos excedentes por parte do Estado, uma vez que sua característica redistributiva, permitia seu uso de acordo com as necessidades deste. O butim de guerra servia não apenas como recompensa, mas como o pagamento para todos aqueles que lutavam com o faraó e era uma forma de não sobrecarregar ou ameaçar a produção em geral. O pagamento em terras feito aos soldados, que se torna um crescente no Reino Novo, foi a forma de incluir os novos

elementos sociais que compõem as forças militares do faraó na estrutura econômica egípcia garantindo ao soldado a possibilidade de se manter mesmo fora de períodos de guerra. O conjunto destes fatores estabeleceu a existência de um exército permanente a partir do Reino Novo.

A sociedade egípcia era constituída por uma classe dominante ínfima em relação a maior parte da população, constituída em sua maioria esmagadora por camponeses. Na parte superior da hierarquia estavam o faraó e os nobres seguidos por aqueles que, sem se constituírem como uma classe a parte, eram responsáveis por todo o funcionamento burocrático, classificados como dependentes especializados. O conjunto dos nobres e dos funcionários do Estado configura a classe dominante. Nesta comunidade superior a mobilidade social não se faz verticalmente, já que existe a barreira do sangue entre os nobres e os que não o são, mas sim horizontalmente. Ou seja, quanto mais cargos e títulos, que implicassem em funções diferenciadas no Estado, sejam elas subordinadas ou subordinantes, fossem anexados ao nome de alguém, tanto maior o seu prestígio social perante os seus pares. Como a tendência das funções primordiais era passada de pai para filho, a classe dominante garantia sua manutenção ao longo do tempo. A carreira militar se configura aqui como mais uma exceção, além da profissão de escriba, possibilitando a ascensão vertical de seus integrantes.

A biografia de Ahmés, filho de Ibana, ilustra bem esta nova possibilidade de ascensão. Filho de um soldado comum, Ahmés consegue galgar aos poucos a posições de destaque perante o grupo guerreiro até ser nomeado Chefe. O seu texto tem como elemento central organizador a perícia nas batalhas e sua coragem, tanto assim que a palavra ocorre nove vezes ao longo do texto. Claro que a linguagem e toda retórica deve ser considerada como *ideal*, não necessariamente real. Mas, os elementos estruturantes do texto permitem ver momentos de ruptura que conduzem uma leitura vertical de sua carreira.

O esquema apresentado a seguir (figura 1) demonstra esta leitura graficamente. A orientação da leitura é de baixo para cima de forma a visualizar a ascensão de Ahmés como resultante de sua vida no exército do faraó.

GRADE DE LEITURA VERTICAL: AHMÉS, O FILHO DE IBANA

SITUAÇÃO	TRANSIÇÃO	CONFIRMAÇÃO
Quando envelheci e atingi a idade provecta...		MANTIVE MINHAS HONRARIAS...
Partimos para o Retenu		EU ESTAVA A FRENTE DE SEU EXÉRCITO... TROUXE UM CARRO DE GUERRA E O OFERECI AO REI
	EU DEMONSTREI BRAVURA... SOBRE ÁGUAS DIFICEIS...	FUI NOMEADO CHEFE SUPERIOR DOS MARINHEIROS
	FUI NOMEADO GUERREIRO DO REI	OFERECI A SUA MAJESTADE...
		EU CONDUZI POR BARCO O REI... EU ESTAVA A FRENTE DE NOSSO EXÉRCITO
Então Aata dirigiu-se para o sul... Veio um inimigo vil de nome Teti-An		FOI-ME DADO... MUITAS EXTENSÕES DE TERRA
		OS PRISIONEIRO ME FORAM DADOS COMO ESCRAVOS
Depois Avaris foi tomada... Em seguida Sharuhen... Sua Majestade subiu o rio... para massacrar os núbios		FUI RECOMPENSADO COM O OURO DA CORAGEM
	EU TROUXE UM PRISIONEIRO... VEJAM. EU O TROUXE... CARREGANDO-O	FOI CONTADO AO ARAUTO REAL
		FUI RECOMPENSADO COM O OURO DA CORAGEM
	TROUXE MÃOS E PRISIONEIRO	FOI CONTADO AO ARAUTO REAL
fui convocado ... Depois de construir um lar...	PROVEI MEU VALOR:	
	DEVIDO A MINHA CORAGEM	
	...era jovem... não tinha mulher	
	Meu pai era soldado... tornei-me marinheiro em seu lugar	

Figura 1: Grade de Leitura Vertical

Bibliografia

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

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

ASSMANN, Jan (1999), **Ägypten: eine Sinngeschichte**, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

CARDOSO, Ciro F.S. (1994), **Sete Olhares sobre a Antiguidade**, Brasília: UNB.

CARDOSO, C.F.S. (1984), **Trabalho Compulsório na Antiguidade**, Rio de Janeiro Graal.

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

MENU, Bernadette (1996), **Naissance du pouvoir pharaonique**, Méditerranées, n° 6/7, Paris: Éditions Harmattan.

OTTO, Eberhard (1980), Ägypten im Selbstbewusstsein der Ägypter, **Lexikon der Ägyptologie**, Otto Harrassowitz : Wiesbaden.

ROCCATTI, Alessandro (1996), Lo Scriba, in Sergio Donadoni org., **L'Uomo Egiziano**, Roma : Edit. Laterza,

SPENCER, A. J. (1993), **Early Egypt - The Rise of Civilisation in the Nile Valley**, Norman: The University of Oklahoma Press.

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

PERSONAS Y LUGARES EN EL PAISAJE DE TEBAS OCCIDENTAL, EGIPTO

Liliana M. Manzi
Universidad de Buenos Aires-UBA

Resumen: Se propone articular la evidencia material que registra la organización territorial del paisaje de Tebas occidental durante el Reino Nuevo con las relaciones interpersonales que las habrían producido, durante el proceso de ocupación del espacio. Se prevé que la distribución de templos de millones de años y de tumbas de la elite son expresivas de las interacciones entabladas en la práctica ritual entre personas y lugares.

Resumo: Propomos articular as evidências materiais que registram a organização territorial da paisagem de Tebas Ocidental durante o Novo Reino com as relações interpessoais que as teriam produzido, durante o processo de ocupação do espaço. Espera-se que a distribuição de templos de milhões de anos e de tumbas da elite sejam expressivas das interações estabelecidas na prática ritual entre pessoas e lugares.

Introducción

Se indaga a través de la organización territorial del Reino Nuevo *-ca. 1550-1070 a.C.-* y de las información contenida en el registro epigráfico de tumbas de la elite, los nexos establecidos entre personas y lugares en la necrópolis tebana, en su carácter de espacio sacralizado y dedicado a prácticas funerarias. Se espera, acceder así, a una parte del entramado social subyacente, que anticipándose a una vida póstuma, recreaba pertenencias sociales y guardaba relación con los proyectos políticos vigentes, donde cada monumento formaba parte de una red de significados, dentro de la cual adquiriría y otorgaba sentido.

Para ello, se explora la distribución espacial de tumbas privadas en relación a cronologías - que remiten a reinados- y a la cercanía a templos de millones de años. Además se analizan las evidencias de reasignación (usurpación) de monumentos, las referencias a parentesco expuestas en los registros epigráficos que aún se conservan y las estrategias de representación de grupos sociales en escenas parietales.

En el Paisaje de Tebas occidental

El occidente tebano se manifiesta fisiográficamente como un espacio con escasos contrastes en función de las pocas diferencias altitudinales que presenta el relieve, el cual en sentido este-oeste presenta una planicie aluvial, que antaño resultaba periódicamente inundada por el Nilo; un sector de planicies alternadas por colinas bajas -denominadas el-Qurna, el-Khoka, Qurnet Murai y Deir el-Medina- y una depresión -el-Assasif. A continuación se encuentran los farallones del macizo montañoso, en donde se ubican los distritos de Deir el-Bahari y Dra Abu el-Naga, y se destaca la cumbre del cerro el-Qurn (290 m. snm); antecediendo al desierto occidental, en cuyas

áreas deprimidas localizan valles (Figura 1). En relación a cada uno de estos sectores y utilizando la toponimia preexistente, Gardiner y Weigal (1913) definieron distritos de relevamiento que utilizaron en el primer registro de tumbas que todavía presentaban decoración en su interior.

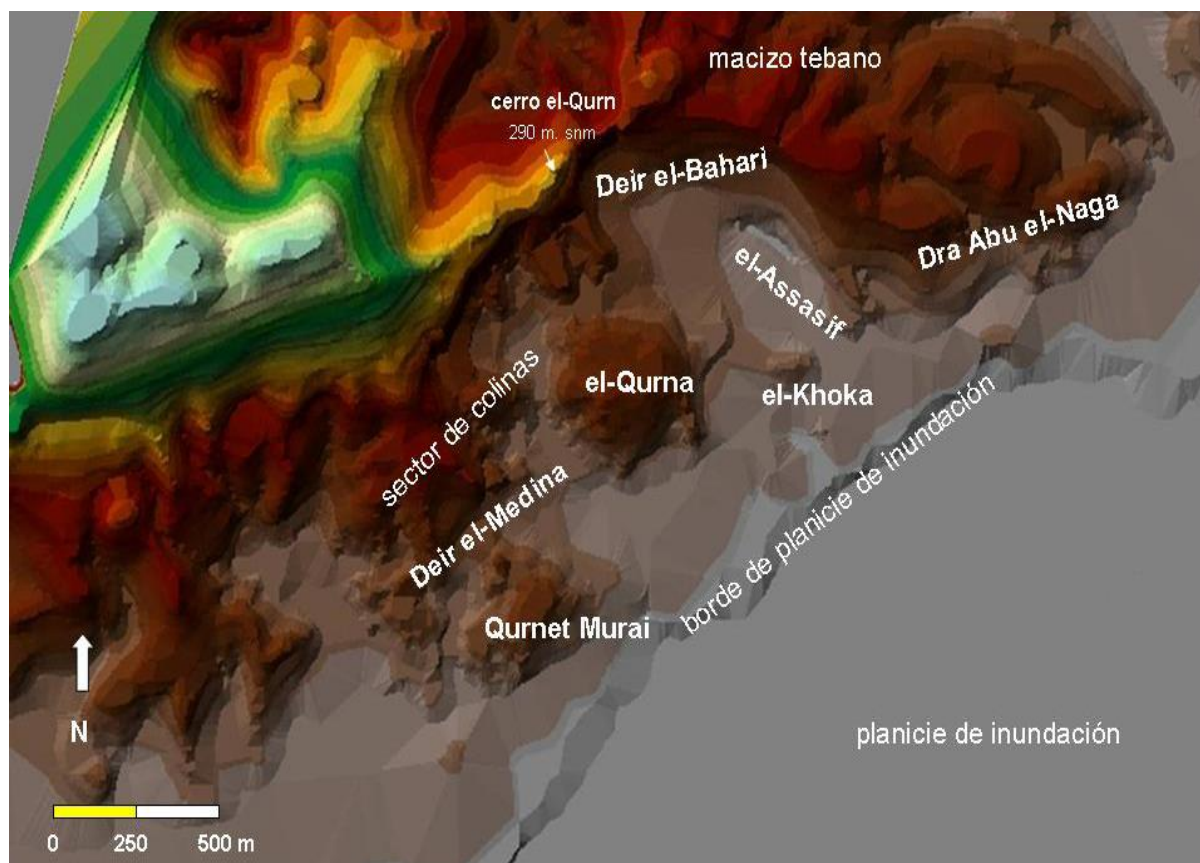


Figura 1: Tebas occidental: fisiografía y distritos

En la necrópolis tebana se registra un conjunto de tumbas de la elite. La evidencia más temprana se encuentra en el-Khokha y corresponde al Reino Antiguo -dinastía VI- (SALEH, 1977). Sin embargo, la mayor intensidad constructiva se observa en el Reino Nuevo -dinastías XVIII a XXI- (PORTER y MOSS, 1970), conformando agrupaciones en torno a algunos rasgos del paisaje -colinas, depresión y farallones-. De modo semejante, la mayor cantidad de templos edificados en el área corresponden a esas dinastías, pero su distribución se despliega a lo largo de la planicie de inundación del Nilo. La excepción está dada por los templos ubicados en el distrito de Deir el-Bahari, en relación al templo de Mentuhotep II -dinastía XI-, en torno al cual se levantaron más tardíamente los templos correspondientes a Hatshepsut y Tutmosis III -dinastía XVIII-.

La construcción de tumbas y de templos consolidó en la margen occidental del río un espacio sacralizado, dedicado a prácticas mortuorias. En este sentido, puede sostenerse que la

muerte ejerció un rol ordenador y dinamizador del paisaje, en donde cada monumento formó parte de una red de significados dentro de la cual cada estructura adquiría y otorgaba sentido práctico y simbólico, para sus propietarios y para el conjunto de la elite (MANZI, 2012). Connotaciones mentales, plasmadas en el recuerdo y en la evocación de las celebraciones rituales (MANZI, 2016a) tuvieron sustento material en la distribución de los monumentos funerarios y en las representaciones epigráficas contenidas en la decoración parietal; cuyas temáticas se anticipaban y servían a una vida póstuma que se adecuaba a una concepción de la muerte como contraimagen de la vida mundana (ASSMANN, 2003), recreando pertenencias y vinculaciones sociales (MANZI, 2017).

Personas y lugares

Las redes sociales se conforman teniendo como meta vincular personas mediante una diversidad de acciones o de formas de integración. En el presente caso se privilegian aquellas interacciones que tienen basamento territorial. A razón de esta característica, la trama de interrelaciones puede ser descrita mediante la definición de nodos, que remiten a personas en lugares específicos, y de cuya interrelación se establecen relaciones topológicas, en el sentido de representar niveles de integración a través de los cuales fluye información (MANZI, 2017).

Esta propuesta tiene como objetivo indagar formas de articulación en el entramado social tebano, yendo desde los niveles más altos de integración, constituidos por la realeza; posicionada en la necrópolis tebana a través de los templos de millones de años -construidos en honor al faraón gobernante y para el cumplimiento de funciones míticas (BAINES y MALEK, 1993)-. Esta clase de estructuras, representa la mayor resolución cronológica, al estar vinculada con reinados específicos. Se espera que estas construcciones funcionaran como nodos de integración con la nobleza, dada la disposición en su vecindad de tumbas privadas, las que a su vez se articulaban con otras tumbas de la elite, posiblemente en función de los cargos desempeñados por sus propietarios, y permitiendo además, la inclusión en el espacio sacralizado de la necrópolis de algunos miembros del propio linaje que pudieran revestir jerarquías menores.

La práctica ritual entendida como acción discursiva a través del *decir* y *representativa* mediante el hacer (MANZI, 2016a) requiere de instrumentaciones inmateriales, sustentadas en las creencias y en la generación de estados mentales. En ocasiones, inducidos mediante sustentos materiales que contribuyen a la estimulación de los sentidos, a través de la creación de atmósferas tales como: la sonorización -sonidos y fórmulas auditivas-, la odorización y degustación -consumo y dispersión de esencias- y la visualización distorsiva -efectos lumínicos-; además de otros soportes físicos,

que funcionaron -de forma dual o complementaria- como el equipamiento ritual o la organización territorial, determinando lugares en donde cada acción o elemento adquiriría sentido y eficacia.

En el caso del ordenamiento territorial, la disposición de estructuras arquitectónicas - tumbas, templos, vías procesionales y calles- demarcaban trayectorias que articulaban lugares, funcionando como puntos de partida, de llegada o intermedios, e incidiendo en las formas de circulación que integraba, en la práctica ritual, lugares con las personas.

La base de datos analizada comprende: a) la identificación de geoformas en el paisaje, algunas de las cuales se prevé que tuvieron connotaciones simbólicas -por ejemplo, alusiones al mito de la creación-, a la vez que la intervisibilidad -desde y hacia- en el entorno regional pudo también haber favorecido su elegibilidad para la construcción de estructuras arquitectónicas (MANZI, 2012).

b) la localización de templos de millones de años, unido al reconocimiento del faraón que los construyó, ofrece precisiones acerca de los tiempos en que estuvo en funcionamiento, y de cómo en momentos previos / posteriores el eje de atención en la práctica ritual fue derivando de un sector a otro dentro de la necrópolis (MANZI y NICORA, 2015).

c) la distribución de tumbas de la elite, cuyo otorgamiento responde a temporalidades específicas vinculadas con los reinados de ciertos faraones, conforma un indicador de posibles vinculaciones con templos de la realeza y de agrupaciones dentro de la elite (MANZI, 2016b).

d) el registro epigráfico en tumbas privadas, expone relaciones de: parentesco dentro de la elite, con la realeza, y con otros personajes que no pertenecen a la elite, pero que son parte de las expresiones visuales contenidas en la decoración de los monumentos (MANZI, 2016b; CHARLIN y MANZI, 2018).

Templos y tumbas en Tebas occidental

Los templos de millones de años registrados (n=20) comprenden los mapeados en el carta geográfica el-Qurna (EGYTIAN SURVEY AUTHORITY, 1922). El número de tumbas contabilizado asciende a n=906, de acuerdo con los relevamientos consultados (GARDINER y WEIGALL, 1913; PORTER y MOSS, 1970; KAMPP, 1996; OLGIS-TN, 2009-2010). Sobre esta muestra se seleccionaron solamente aquellas estructuras que contaban con alguna referencia cronológica (n=415), ofreciendo precisiones acerca del reinado o de la dinastía en la que fue excavado el hipogeo (PORTER y MOSS, 1970).

A partir del registro epigráfico todavía existente en un conjunto de tumbas es posible estudiar cuestiones vinculadas con los cargos desempeñados por los beneficiarios y sus relaciones parentales. Sin embargo, cabe señalar que el mayor detalle que se disponen sobre este aspecto y

acerca de los actores sociales que intervienen en los ritos de enterramiento proviene de las investigaciones realizadas en la Tumba Tebana 49 -TT49 de Neferhotep- (DAVIES, 1933; PEREYRA et al., 2006).

En el análisis de la distribución de tumbas privadas se privilegia la conexión con el estado, considerando los reinados -cronologías- en los que habrían sido construidas y otorgadas. En este sentido, los templos de millones de años, como estructuras representativas de la realeza, actuarían como nodos principales de integración social y territorial. La expectativa es que las tumbas de la elite se hubiesen articulado con estos en carácter de nodos subordinados, llevando a que se localizaran en proximidad con el templo del faraón otorgante del beneficio de construcción.

La Tabla 1 presenta un listado de templos de millones de años por dinastías. Se incluye el templo de Mentuhotep II a pesar de corresponder al Reino Medio, por considerarse que habría ejercido un rol fundacional, en el sentido de haber operado a favor de la elección del oeste tebano y de ese mismo distrito para la construcción de otros monumentos (MANZI, 2012).

Distritos	Dinastías	Faraones
Deir el-Bahari	dinastía XI	Nebhepetre Mentuhotep II
	dinastía XVIII	Hatshepsut
		Tutmosis III
Deir el-Medina	dinastía XIX	Seti I
		Ramsés II
	Ptolemaica	Templo de Hathor
Dra Abu el-Naga	dinastía XVIII	Amenofis I y Ahmes Nefertari
	dinastía XIX	Seti I
	dinastía XX	Ramsés IV
el-Qurna	dinastía XVIII	Tutmosis III
	dinastía XIX	Ramsés II -Ramesseum-
Qurnet Mura'i	dinastía XVIII	Tutmosis IV
		Amenofis III
	dinastía XIX	Merneptah
		Siptah
		Tauseret
dinastía XX	Ramsés IV	
Medinet Habu	dinastía XVIII	Tutmosis II
		Amenofis hijo de Apu (Amenofis III)
		Tutankamón /Ay / Horemheb

Tabla 1: Templos de millones de año por distrito y cronologías

La Tabla 2 muestra las frecuencias de tumbas discriminadas por cronologías y distritos, pudiéndose observar cómo se comportaron esos espacios a lo largo del proceso de ocupación de la necrópolis, como también que n=392 monumentos fueron construidos durante el Reino Nuevo abarcando diferentes sectores de la necrópolis, pero siendo el-Qurna (n=136), Dra Abu el-Naga (n=83), el Khokha (n=55) y Deir el-Medina (n=53) los que registran la mayor intensidad constructiva. Asimismo, se constata que este último distrito funcionó como lugar de enterramiento solo durante ese segmento temporal.

Reinados / Períodos	Dinastías	Distritos							Totales
		Deir el- Bahari	Deir el- Medina	Dra Abu el- Naga	el- Assasif	el- Khokha	Qurnet Mura'i	el- Qurna	
Reino Antiguo	VI					3			3
1er. Período Intermedio						3			3
Reino Medio	XI	10			2	2		3	17
	XII							1	1
2do. Período Intermedio									s/d
Reino Nuevo	XVIII	2	6	40	2	30	4	102	186
	XIX		26	14	8	16	1	17	82
	XX		21	29	6	9	11	15	91
	XXI	1						2	3
3er. Período Intermedio	XXV			1				2	3
	XXVI	1		1	19	2		2	25
P. Ptolemaico							1		1
Totales		14	53	85	37	65	17	144	415

Tabla 2: Tumbas privadas por períodos y distritos

En la Figura 2 se registra una selección de templos correspondientes a distintos faraones en función de la mayor cantidad de tumbas otorgadas durante sus reinados. En la misma se observa la distribución de estas últimas.

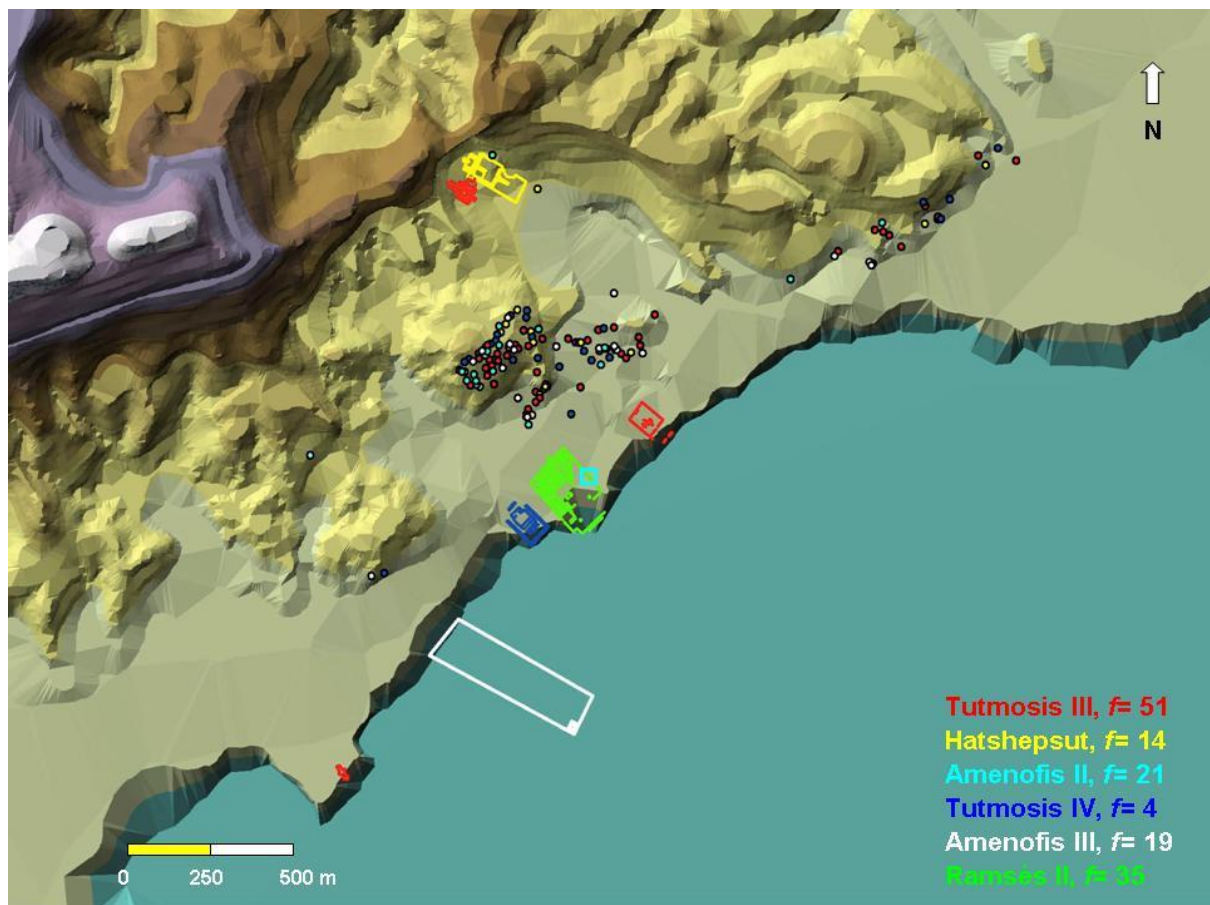


Figura 2: Distribución de templos y de tumbas asignadas durante los reinados que estos representan

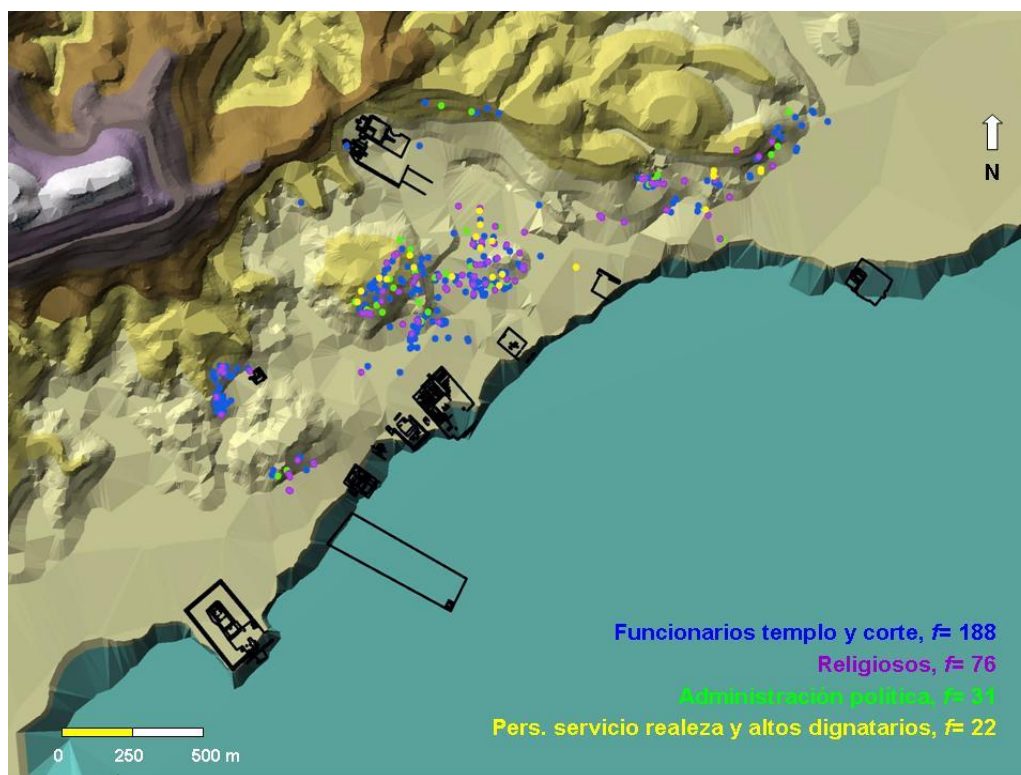
La Tabla 3 cuantifica la información correspondiente a los reinados del Reino Nuevo y las tumbas que pudieron ser asignadas cronológicamente a este período. Las celdas grisadas señalan los distritos en los que se localizan los templos correspondientes a cada faraón. De su consulta se desprende que no en todos los casos hay una correspondencia directa entre la localización del templo y la de las tumbas otorgadas en un mismo distrito. En consecuencia, no se observa una clara relación de proximidad entre las tumbas otorgadas durante el reinado de un determinado faraón y su templo, pudiendo ocurrir que no sólo los templos debieron haber funcionado como factores de localización en la construcción de hipogeos.

Faraón	Dra Abu el-Naga	Deir el-Bahari	el-Assasif	el-Khokha	el-Qurna	Qurnet Murai	Deir el-Medina	Medinet Habu
Ahmoze I	2							
Amenofis I- Ahmes Nefertari					1			
Tutmosis I					3			
Tutmosis II					1			
Hatshepsut	2	1		1	9			
Tutmosis III	13			7	33			
Amenofis II	2	1		2	16			
Tutmosis IV	5			5	17	1		
Amenofis III	3		1	5	10	1		
Amenofis IV				2	1	1		
Tutankhamón				1				
Ay				1		1		
Horemheb	1				1		1	
Ramsés I	1				1			
Seti I	1				1		2	
Ramsés II	5		4	6	10		12	
Siptah								
Tauseret								
Merneptah					1			
Ramsés III	2			1		1	2	
Ramsés IV	1				1			
Ramsés VIII					1			
Ramsés IX					1			

Tabla 3: Concordancia / discordancia en la localización de tumbas y templos

La distribución de tumbas discriminadas por criterios de adscripción personal se presenta en la Figura 3, discriminando en: a) Funcionarios -del templo y de la corte- (n=188), Religiosos (n=76), Administración política (n=31) y Personas al servicio de la realeza y de altos dignatarios (n=22), y b) Artesanos especialistas (n=14), Familia real (n=8) y Militares (n=6).

Figuras 3: Distribución de tumbas por adscripción personal de sus propietarios:



3a) Funcionarios, Religiosos, Administración política y Personas al servicio de la realeza y de altos dignatarios

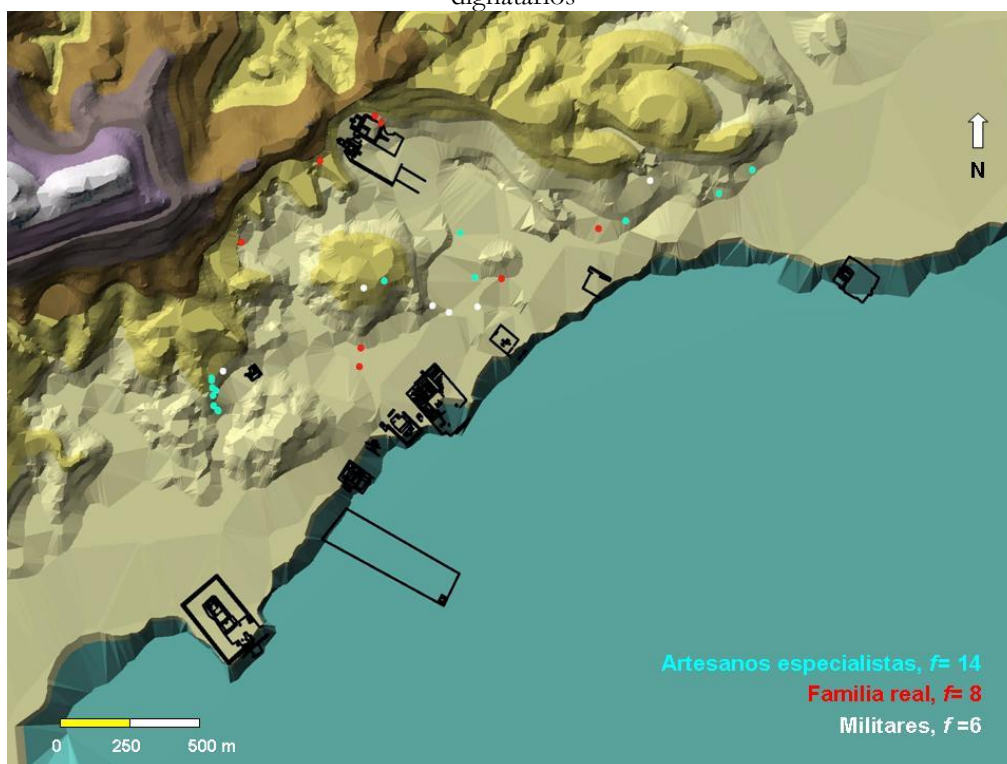


Figura 3b: Artesanos especialistas, Familia real y Militares

En el marco general de la dispersión observada se destaca la concentración de las tumbas otorgadas a artesanos especializados en Deir el-Medina, en cuya proximidad se encuentra el poblado que los reunía. Por este motivo, se considera que en los restantes casos no son claros los patrones de agrupación detectados, de manera que pudieran ser representativos de una red social que las reúna en torno a alguna clase de agrupación espacial.

En la información contenida en el registro epigráfico de tumbas de la elite se propone reconocer la extensión de las líneas parentales. La Tabla 4 registra las frecuencias de tumbas en las que pudieron contabilizarse los datos filiatorios del propietario.

Dinastía	EGO	ESPOSA1	ESPOSA2	PADRE	MADRE	HERMANO
XVIII		38	6	56	44	1
XIX		36	7	36	28	1
XX		23	1	30	16	4
	Totales	97	14	122	88	6

Tabla 4: Líneas parentales

Entre estos constan las esposas, indicándose que en algunos casos se menciona la existencia de una segunda esposa, debiendo investigarse si los rótulos utilizados son correctos, o si se refieren a alguna otra clase de vinculo parental y, en el caso que fuesen pertinentes, restaría indagar bajo qué circunstancias tuvo lugar la poliginia.

En cuanto a los registros de filiación sanguínea, más allá de los números discordantes que exhiben los correspondientes al padre, en relación con las pocas menciones con respecto de la madre, se observa que las líneas parentales se extienden como máximo a hasta los abuelos, comprendiendo apenas 3 generaciones (incluido el propietario -ego-). En referencia al número concordante de abuelos / abuelas es posible que esto se explique en una mera coincidencia.

Una observación particularizada pudo realizarse en relación a Neferhotep, propietario de T149 (PEREYRA et al. 2006), quien perteneció a una tradición familiar de escribas (Figura 4) y se desempeñó en el templo de Amón en Karnak. En este caso, fue posible precisar que las personas que conforman su parentela están mencionadas en las inscripciones y representadas en las escenas parietales que decoran su tumba. Se observa también que la línea parental masculina se extiende hasta el bisabuelo, prolongando en una generación la memoria familiar. Situación que alerta sobre el nivel de detalle disponible en los registros que conforman las compilaciones consultadas (PORTER y MOSS, 1970).

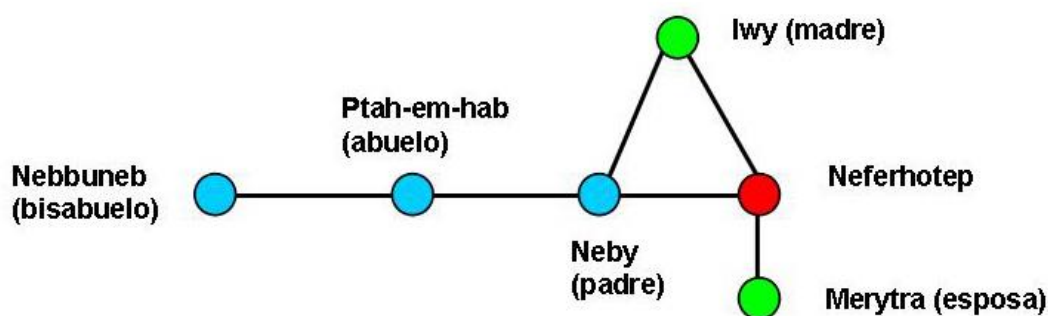


Figura 4: Líneas parentales de Neferhotep -TT49-

Sin embargo, la extensión de líneas parentales son cortas en todos los casos, abarcando en la mayoría de los casos hasta 3 generaciones -incluyendo al propietario de la tumba (ego)- y alcanzando excepcionalmente hasta el cuarto ascendente. Esta observación se condice con las realizadas etnográficamente (GODELIER, 2000) y las memorias familiares contemporáneas de carácter espontáneo (sin acudir a árboles genealógico específicamente contruidos).

La corta extensión de los registros parentales vinculados al linaje de los beneficiarios de tumbas induce a indagar qué es lo que ocurre con la reasignación (usurpación) de tumbas a propietarios distintos del original, como un medio por reconocer una posible distancia “sucesoria en la realeza” en el espacio construido, previendo que ese proceso podría ocurrir en entre reinados sucesivos, o bien, de forma independiente en función de la disponibilidad de tumbas vacantes -abandonadas / desocupadas-. En la Tabla 5 se constata que las distancias temporales entre las asignaciones y las reasignaciones están ocurriendo entre reinados sucesivos, o a lo sumo registrando un salto. Lo cual también hacer referencia a lapsos cortos.

Dinastía	Tumbas Otorgadas	f	Reasignación	f
XVIII	Ahmose I	2	Tutmosis III	1
	Amenofis I-Ahmes Nefertari	1	Tutmosis III	1
	Tutmosis I	3		
	Tutmosis II	1	Hatshepsut	1
	Hatshepsut	13	Tutmosis III	5
	Tutmosis III	53	Amenofis II	13
			Amenofis III	3
	Amenofis II	21	Tutmosis IV	1
	Tutmosis IV	28	Amenofis III	9
	Amenofis III	20	Amenofis IV	1
	Amenofis IV	4	Tutankhamón	1
	Tutankhamón	1	Ay	1
	Ay	2		
XIX	Horemheb	3		
	Ramsés I	2	Seti I	2
	Seti I	4	Ramsés II	2

	Ramsés II	37	Seti II	2
	Siptah			
	Tauseret			
	Merneptah	1		
XX	Ramsés III	6	Ramsés IV	4
	Ramsés IV	2		
	Ramsés VIII	1		
	Ramsés IX	1		
	Totales	206		47

Tabla 5: Tumbas otorgadas y tumbas reasignadas

En la Figura 5 se observa que la distribución de tumbas reasignadas abarca distintos distritos, aunque las mayores frecuencias se encuentran en torno a el-Qurna y a Deir el-Medina, lo cual puede atribuirse a la mayor cantidad de monumentos registrados en ambos distritos con respecto a los restantes. Es decir, a mayor número de monumentos, existen mayores posibilidades de producirse vacancias.

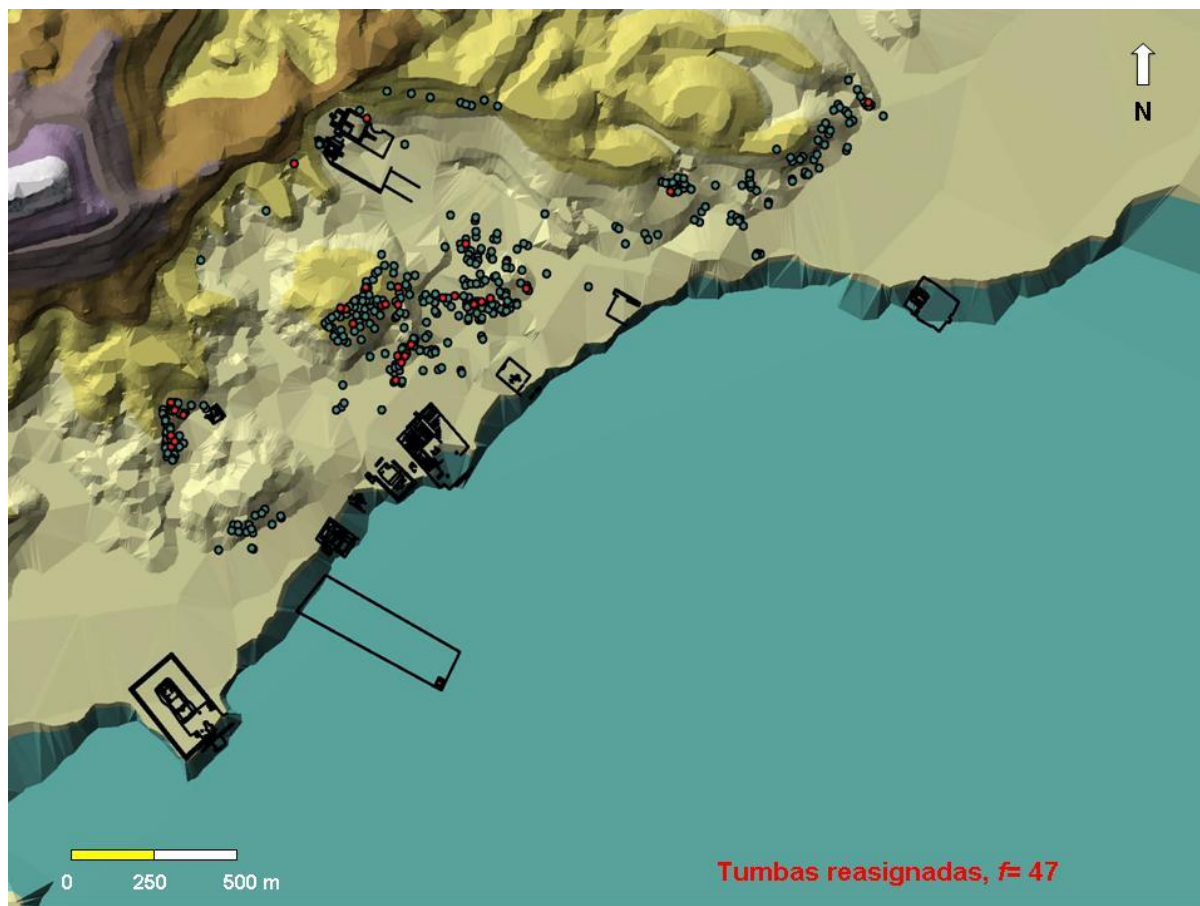


Figura 5: Distribución de tumbas reasignadas

Finalmente, se propone individualizar la representación de personas en el registro epigráfico tomando como caso paradigmático los registros de investigaciones realizadas en la Tumba de Neferhotep -TT49-, previendo que este individuo, al haber sido miembro de la elite

podría ser modelo de condiciones semejantes dentro de la nobleza, con respecto de la participación de un propietario de tumba en la celebración de rituales. En este sentido, la naturaleza figurativa de los registros parietales en tumbas tebanas permite reconocer los desempeños de Neferhotep (ego), de su parentela y de los individuos requeridos en la celebración de ritos de enterramiento.

Se efectuó una selección de representaciones de personas (n=87), en función de su mejor preservación *in situ*, obteniéndose fotografías y calcos (DAVIES, 1973; PEREYRA ET AL., 2006) que fueron agrupados conformando categorías de actores sociales (CHARLIN y MANZI, 2018) (Figura 5):

1. Propietario y familia: Neferhotep (n=22), Merytra (n=8), padre (n=1), madre (n=1) y bisabuelo (n=1),
2. Ritualistas: sacerdotes (n=3) y borrachas (n=3),
3. Cortejo de elite: plañideras (n=7), plañideros (n=6) y músicas (n=2),
4. Cortejo no elite: remeros (n=5), portadores de objetos (n=5), portadoras de ofrendas (n=7), portadores de ofrendas (n=8) y servidores (n=8).

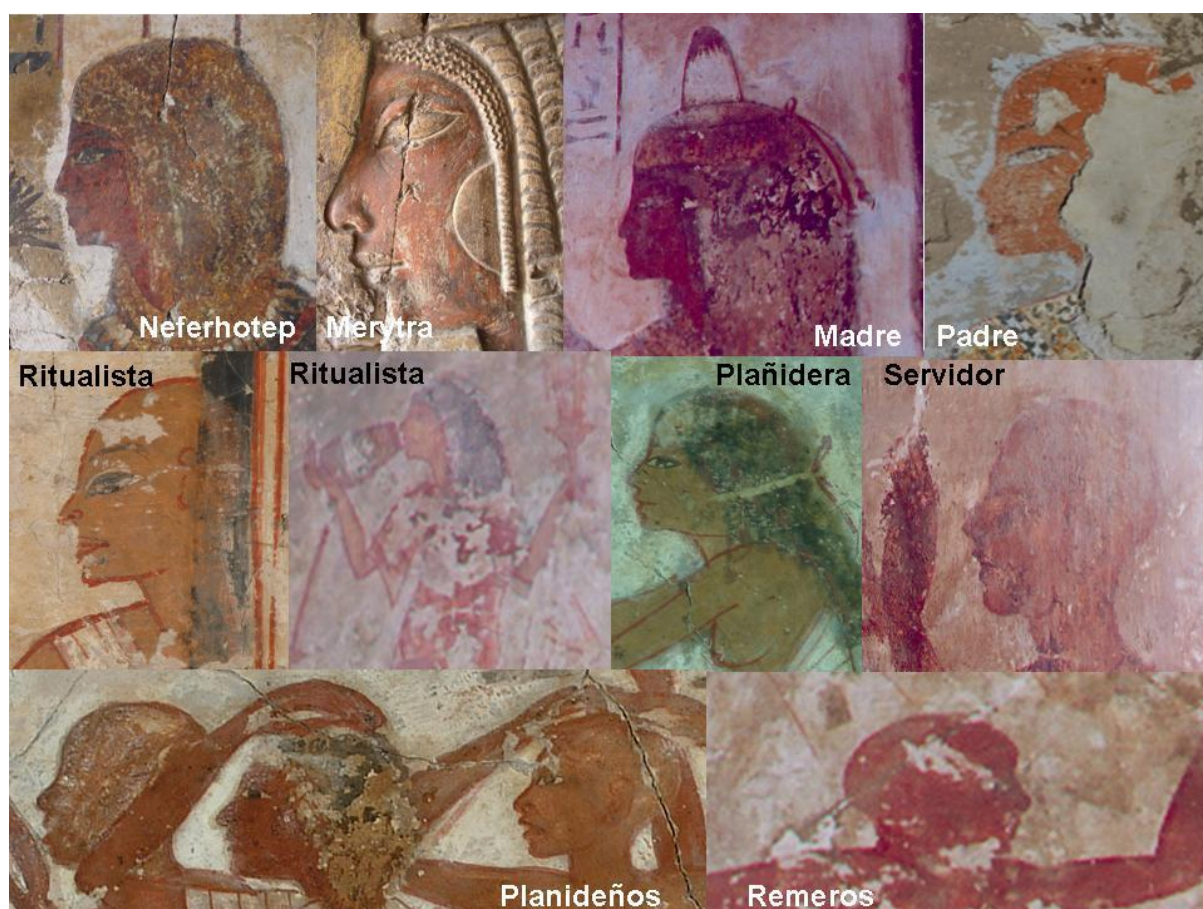


Figura 6: Categorías de actores sociales (selección)

Mediante estadísticas multivariadas (morfometría geométrica, Ver CHARLIN y MANZI, 2017, 2018) y analizando estrategias de representación de personas (MANZI, 2016c) se propuso que el propietario de la tumba y su grupo familiar son quienes exhiben la mayor diferenciación visual con respecto al resto de los individuos registrados. Quizás esto se explique en que la representación del propietario requiere de una expresión visual más figurativa o icónica, en el sentido de que debería ser él -y tal vez los miembros vivos de su familia- quien alcance la más alta correspondencia entre el modelo y la imagen.

Con respecto a los restantes grupos de actores sociales, se detectó que el grupo 1 es el que mayor semejanza guarda con el de los ritualistas -grupo 2-, posiblemente a causa de la especificidad de las tareas desarrolladas por estas personas, y tal vez por el hecho de que en algunas situaciones Neferhotep también es representado celebrando ritos. Con respecto a los demás integrantes del cortejo fúnebre no se cuenta con una identificación estricta de sus identidades, como tampoco es posible saber si se trata de personas con existencia real, no obstante, su relevancia en las escenas parietales se atribuye a su participación en el desarrollo de los ritos funerarios, estando los atributos que exhiben sus roles expuestos en los gestos, las acciones, la vestimenta, los adornos, el equipamiento, en el tamaño relativo de las figuras, entre otros rasgos (CHARLIN y MANZI, 2018).

Discusión

En el Reino Nuevo, dinastías XVIII a XXI, se registra un aumento en la cantidad de tumbas privadas otorgadas a funcionarios de diferentes rangos. Sin embargo las formas en que el espacio fue utilizado y las modificaciones que se le imprimió a su uso fueron distintas.

No se observa ninguna clase de ajuste específico con algún criterio de localización en particular. Entre los factores que habrían incidido en la elección de lugares es posible que no sólo hayan intervenido relaciones interpersonales entabladas en base a criterios de proximidad entre tumbas y templos y entre tumbas de la elite, sino también con cuestiones tales como la vinculación con las colinas y la montaña, en una posible alusión a al mito de la creación, o bien, en lograr desde sectores elevados una mejor visualización del entorno durante las celebración de rituales, con la meta de garantizar una observación participante desde las tumbas. Asimismo, deben considerarse los ejes de circulación en la necrópolis como organizadores del espacio, a través de calles entre tumbas (KAMPP, 2003) y de vías procesionales que conducían hacia los templos, canalizando y orientando los desplazamientos de las procesiones, captando también la atención de las personas.

Menciones especiales requieren los distritos de el-Assasif y Deir el-Medina. El primero, se presenta deprimido y podría tratarse de un drenaje natural de las vertientes montañosas, o como propone Sullivan (2008) conformar un canal artificial por el cual las barcas rituales accedían hasta el sector de montañas ubicado al este. Mientras que el segundo, es donde se encuentra el poblado de artesanos especializados que se desempeñaba bajo la dirección del estado y que en función de los rangos alcanzados se les habría conferido el beneficio de acceso a tumbas, conformando el conglomerado de estructuras funerarias que se localiza en ese distrito.

Hacia fines del Reino Nuevo, dinastía XX, se tienen registros de reasignaciones de tumbas de la elite en el “marco general de un énfasis constructivo” (Ver Tablas 2 y 5). Situación que da cuenta de la existencia y disponibilidad de monumentos abandonados, lo que podría dar respuesta a una mayor demanda de tumbas en un contexto de saturación del espacio construido, o bien dar indicios del acceso a esta clase de beneficio de individuos de la elite con rangos más bajos.

Las “distancias cronológicas” que separan el otorgamiento inicial de una tumba y su reasignación a otro propietario diferente se resuelve en un rango temporal estrecho, entre un reinado a otro, o a lo sumo se presenta un gobierno entremedio. Secuencias cortas también se observan en las referencias parentales contenidas en los registros epigráficos de tumbas de la elite, abarcando cuando mucho cuatro generaciones. En dichos registros, además de las personas individualizables -el propietario, su esposa, padres y abuelos, y en ocasiones hijos y hermanos-, se encuentran otras personas acerca de las que sólo pueden ser reconocidos los roles desarrollados -ritualistas y miembros del cortejo fúnebre de la elite y de la no-elite-, previendo que su representación, con independencia de su identificación y/o existencia real, era indispensable para que las practicas rituales tuvieran eficacia.

Bibliografía

ASSMANN, Jan (2003), **Mort et au-delá dans l'Égypte ancienne**, Monaco: Éditions du Rocher. [Título original: Tod und Jenseits im alten Ägypten. C.H. Beck, Munich. 2001]

BAINES, John y Joramir, MALEK (1993), **Egipto. Dioses, templos y faraones**, Vol.1, Barcelona, Ediciones Folio.

CHARLIN, Judith y Liliana, MANZI (2017), Estudio de las representaciones de Neferhotep en las paredes norte y sur de la TT49 a través de la morfometría geométrica. Brancaglioni, A. et al. Eds., **Semna– Estudos de Egiptologia IV. Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional**. Río de Janeiro. pp. 215-229.

CHALIN, Judith y Liliana MANZI (2018), Una aplicación de la morfometría geométrica al estudio de las variaciones morfológicas de los retratos de la tumba de Neferhotep -TT49-, Dinastía XVIII, Reino Nuevo, Egipto, **Sociedades Precapitalistas**. Vol7, N°3, En Prensa.

DAVIES, Norman de Garis (1933), **The Tomb of Neferhotep at Thebes**, vols. I y II, New York, Metropolitan Museum of Art of New York.

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

GODELIER, Maurice (2000), **Cuerpo, parentesco y poderes entre los baruya de Nueva Guinea en Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y críticas**. Quito: Abya Yala.

EGYPTIAN SURVEY AUTHORITY (1922), **el-Qurna**. 1:10000, El Cairo.

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

KAMPP Seyfried (2003), The Theban Necropolis: an overview of topography and tomb development, en N. Strudwick y J.H. Taylor, **The Theban Necropolis. Past, Present and Future**, London: British Museum Press, pp. 2-10.

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

MANZI, Liliana (2016a), Monumentalización e evocación en el paisaje de Tebas occidental, Egipto. **Revista Mundo Antigo** 5(9):191-205. Universidade Federal Fluminense. Río de Janeiro. Dossiê Egiptologia V. V, Maio.

MANZI, Liliana (2016b), Lo explícito, lo insinuado y lo oculto en el paisaje tebano. Brancaglione, A. et al. Eds., **Semna- Estudos de Egiptologia III**. Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional. Río de Janeiro. pp. 122-144.

MANZI, Liliana (2016c), La especificidad del retrato: un estudio comparativo. Brancaglione, A. et al. Eds., **Semna- Estudos de Egiptologia III. Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional**, Río de Janeiro, pp.145-165.

MANZI, Liliana (2017), Topología social: actores y acciones en el paisaje tebano. **V Congreso Ibérico de Egiptología. Colección Estudios 157**. Eds. Burgos Bernal, L., Pérez Largacha, A. e I., Vivas Sainz, Universidad de Castilla La Mancha. Cuenca. pp. 589-601.

MANZI, Liliana y M. Victoria, NICORA (2015), La vida y la muerte en la conformación de redes sociales en la necrópolis tebana, Egipto, Brancaglione, A. et al. Eds., **Semna- Estudos de Egiptologia II**, Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional. Río de Janeiro. pp. 143-157.

OLGIS-TN (2009-2010), **On-line Geographical Information System for the Theban Necropolis**, Universidad de Charleston, Santa Cruz, y Serapis Research Institute, Chicago. <http://spinner.cofc.edu/olgis/olgissearch.html>.

PEREYRA, M. Violeta, ALZOGARAY, Norma, ZINGARELLI, Andrea, FANTECHI, Silvana, VERA, Silvina, VERBEEK, Christine, BRINKMANN, Susan. y Birte, GRAUE (2006), **Imágenes a preservar en la Tumba de Neferhotep (TT49)**, Proyecto de Conservación de la Tumba de Neferhotep (TT49), Estudios 1, Universidad Nacional de Tucumán. Tucumán.

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

SULLIVAN, Elaine (2008), **Processional Routes and Festivals. On Digital Karnak**, Los Angeles. <http://dlib.etc.ucla.edu/projects/Karnak>.

SALEH, Mada'in (1977), Three Old-kingdom tombs at Thebes: I, the Tomb of Unas-Ankh no 413; II, the Tomb of Khenty no 405; III, the Tomb of Ihy no 186, **Archaeologische Veröffentlichungen**, Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Kairo, 14, Mainz am Rhein: Philipp von Zabern.

EVIDENCIA MATERIAL Y CULTO A DEIDADES TRADICIONALES EN AMARNA

María Laura Iamarino
UBA-IMHICIHU, CONICET

Resumo: Pretendemos considerar a relação entre a evidência material associada à religião estatal e não estatal e as diferentes áreas do assentamento de Akhetaton correspondente ao Novo Reino. A necessidade deste tipo de análise reside na falta de estudos que especifiquem o alcance da religião tradicional durante o período de Amarna. O objetivo será mensurar a diferença entre a quantidade e a localização de objetos associados ao culto do Aton com a quantidade e localização de evidências relacionadas aos cultos tradicionais.

Resumen: Se plantea la relación existente entre la evidencia material relacionada con la religión estatal y no estatal y las diferentes áreas del asentamiento Akhetatón correspondiente al Reino Nuevo. La necesidad de este tipo de análisis reside en la falta de estudios que especifiquen el alcance de la religión no atoniana durante el período amarniano. El objetivo entonces será medir la diferencia entre la cantidad y ubicación de objetos asociados al culto de Atón con la cantidad y ubicación de evidencia relacionada con otros cultos tradicionales.

Introducción

El traslado de la capital desde Tebas a Akhetatón (o *3ht Itn*, “Horizonte de Atón”) fue parte de una reforma político-religiosa ocurrida durante el reinado de Amenofis IV, quién a razón de esto tomará el nombre de Akhenatón. Para ello, fue elegido un sector específico del paisaje, en donde se construyó un nuevo asentamiento polifuncional que preveía una planificación territorial en la que se materializaba el reemplazo del culto estatal del dios Amón (y su poderosa elite) por el de Atón, posicionando a este último como el dios principal de Egipto.

El asentamiento está ubicado en la margen este del Nilo y se compone de templos, palacios y residencias, que distan unos 11 kilómetros de las necrópolis real y de la elite (KEMP, 2012), en tanto el área rural que lo abastecía se encuentra en la margen oeste. Los sectores funcionalmente definidos en su interior fueron construidos como instrumento político que sustentaba la secularización ideológica, el aumento del poder real y el redimensionamiento del protagonismo de la elite.

Pensando en una revolución abrupta, muchos especialistas minimizaron la posibilidad de que el nuevo culto a Atón y el culto a deidades tradicionales hayan convivido. De alguna manera estos especialistas solo analizaron la esfera estatal y no repararon en la evidencia material que demuestra que no sólo hubo una convivencia de cultos durante el período amarniano –pre y post

amarniano- sino que esta convivencia se dio en la misma ciudad de Akhetatón, a pesar de que fue creada y planeada minuciosamente para atender a las necesidades del culto atoniano.

En las siguientes líneas se plantea la relación existente entre la distribución de evidencia material vinculada con la práctica religiosa y las diferentes áreas del asentamiento Akhetatón. La necesidad de este tipo de análisis reside en la falta de estudios que especifiquen el alcance de la religión no atoniana durante el período amarniano. A su vez surge de las preguntas: ¿es significativa la cantidad de evidencia no atoniana en relación a la de Atón? ¿a partir de qué cantidad y calidad pasa a serlo? ¿cómo utilizaron los contemporáneos los elementos de culto encontrados en el contexto de la reforma amarniana? ¿cómo y por qué se distribuyen? El objetivo entonces será medir la diferencia entre la cantidad y ubicación de objetos asociados al culto de Atón con la cantidad y ubicación de evidencia relacionada con otros cultos tradicionales.

La muestra

Las primeras expediciones en Amarna fueron realizadas a principios del siglo XX por Petrie, el *Deutsche Orient-Gesellschaft* (DOG) y la *Egypt Exploration Society* (EES). Si bien fueron importantes iniciativas, estuvieron limitadas por las expectativas contemporáneas de lo que era la arqueología como disciplina, tanto en términos de metodología de trabajo de campo como de interpretación y preservación de materiales arqueológicos. La excavación fue vista como un medio para limpiar estructuras, siendo la principal fortaleza de estas expediciones el registro de la arquitectura: los planos del DOG, en particular, son detallados, e intentan registrar cómo la actividad humana impactó en los edificios. Ellos, y las expediciones de la EES que siguieron, dejaron un corpus único de arquitectura del Reino Nuevo, más preciso en lo que se refiere a las estructuras domésticas. Sin embargo, la rigurosidad en las técnicas de excavación rara vez se consideró un proceso valioso en sí mismo, y se hicieron pocos intentos para registrar la naturaleza y la estratigrafía de los depósitos que se encontraron en y alrededor de los restos estructurales (STEVENS, 2015).

Pese a esto, contamos hoy con registros detallados que la EES realizó con el fin de servir a museos y otros investigadores con los objetos excavados entre 1921-1936. Los mismos conforman la “Amarna Small Finds Database”, disponible en versión electrónica en la página del Amarna Project. En su estado actual la base de datos incluye todos los objetos asignados a un número de registro y se conforma de más de siete mil quinientas piezas.

Nuestra muestra contiene 489 objetos extraídos de esa base de datos en función de los objetivos de este trabajo, es decir de los objetos asociados al culto atoniano y no atoniano. Fueron

a su vez agrupados en las categorías: “Atón-Akhenatón-Realeza”, “Wedjat”, “Bes”, “Tawret”, “Hathor”, “Fertilidad”, “Otras deidades no estatales” y “Jeroglíficos no reales” y diferenciados a través de las distintas áreas de la ciudad de Amarna en las que fueron encontrados llamadas “Ciudad Principal (MC)”, “Ciudad Central (CC)”, “Maru Atón”, “Ciudad Norte (NC)”, “Suburbio Norte (NS)”, “Palacio Norte (NP)” y “Pueblo de Trabajadores (WV)”.

AREAS CATEGORIAS	Ciudad Principal (MC)	Ciudad Central (CC)	Maru Atón	Ciudad Norte (NC)	Suburbio Norte (NS)	Palacio Norte (NP)	Pueblo De Trabajadores (WV)	Total
Atón-Akhenatón- Realeza	28	106	4	6	16	2	2	164
Wedjat	46	5	2	3	0	2	0	58
Bes	42	2	1	2	32	5	0	84
Tawret	10	0	0	1	15	1	0	27
Hathor	8	0	0	1	7	0	2	18
Fertilidad	32	11	1	7	51	1	8	111
Otras deidades no estatales	2	0	0	1	5	0	0	8
Jeroglíficos no reales	11	5	0	0	2	1	0	19
Total	179	129	8	21	128	12	12	489

Tabla 1: Matriz de datos indicando cantidad de objetos de cada categoría encontrados en las áreas de la ciudad y sus respectivos totales.

Categorías de los objetos

La evidencia material que compone este estudio consiste en joyería, amuletos, estatuillas, restos de estatuillas, estelas y restos varios de arquitectura. Cada categoría (variable) de la **Tabla 1** toma su nombre de la relación establecida entre objetos que se vinculan con alguna deidad o tipo de culto religioso, siendo registradas las frecuencias con que están representados (estado de la variable).

La primera categoría es “Atón-Akhenatón-Realeza”. Aquí se incluyen todo tipo de objetos relacionados con el culto estatal de Atón y con el propio faraón, su familia y antecesores, además de toda representación conectada con la institución de la realeza, incluyendo cartuchos reales, *uraeus* y cetros *was*. El faraón y su familia eran los intermediarios directos con la nueva deidad oficial, dado que desde el reinado de Amenofis III (antecesor inmediato de Akhenatón) el culto no sólo se rendía a los dioses sino también al faraón en vida.

Evidencia hallada en el ámbito doméstico sugiere que la familia real pudo ser entendida como manifestación de deidades tradicionales y por tanto, el hecho de rendir culto a sus estatuas y estelas fue una manera, aunque indirecta, de continuar el culto tradicional. En relación a esto, Stevens (2006: 396) señala que durante el período de Amarna las deidades Shu y Tefnut habrían sido reemplazadas por Atón y Akhetatón y Hathor por Nefertiti.

La segunda categoría es “Wedjat” y se compone de evidencia material relacionada con el jeroglífico “ojo de Horus” que era utilizado como amuleto en el ámbito doméstico desde el Reino Antiguo.

La categoría “Bes” es relevante por su abundancia y porque esta deidad estaba conectada con el culto solar pero además, con sus funciones como repelente del mal y protectora de mujeres y niños durante el nacimiento.

Por su parte, la categoría “Tawret” posee una abundancia significativa y también se asocia con la protección de mujeres y niños recién nacidos.

En cuanto a “Hathor”, es una importante deidad del Reino Nuevo y se puede vincular con la protección de las mujeres.

La categoría “Fertilidad” contiene camas y figuras femeninas y es de marcada importancia ya que se relaciona con el culto doméstico por su relación con la protección a mujeres y niños.

Dentro de la categoría “Otras deidades no estatales” están las deidades Ptah –identificado como dios creador-, Sekhmet, Maat –representa la verdad y el orden- y Sobek –relacionado con la fertilidad-. Si bien de forma separada estas deidades aparecen en cantidades mínimas, son evidencia de la existencia de otros cultos no estatales además de los principales Bes, Tawret y Hathor.

En la categoría “Jeroglíficos no reales” encontramos objetos con inscripciones relacionados con la protección y la fertilidad como el 𓆎 *nh* (vida) o 𓆏 *nfr* (belleza).

Lo cierto es que cada categoría podría componerse de un mayor número de individuos si buscáramos conexiones menos directas de las que se eligieron en nuestra muestra. El ejemplo más claro es el de la evidencia relacionada con la protección a mujeres y niños ya que se podrían rastrear los posibles vínculos entre deidades (como Hathor, deidad asociada con la fertilidad) y representaciones de animales (como vacas), cunas o estatuillas de niños y ampliar el número de individuos que componen la categoría “Fertilidad”. Pese a esta consideración, en este trabajo se exponen los resultados obtenidos de privilegiar la asociación más directa entre deidades y temáticas, sin entrar en posibles derivaciones que involucrarían mayor subjetividad, optando entre: incluir más objetos en la muestra con lo cual las frecuencias en cada una de nuestras categorías también se verían aumentadas, pero perdiendo precisión en las relaciones o faltas de relaciones que expone la prueba estadística seleccionada.

Áreas de distribución de los objetos

Las áreas de la ciudad de Akhetatón incluidas en este estudio se vinculan con el registro y las frecuencias de aparición de los objetos presentados en la **Tabla 1**. Dichas áreas responden a la tradicional esquematización ofrecida por Barry Kemp (1992 [1989]). La primera de ellas es la Ciudad Central, donde se situaron los principales palacios, templos a Atón y edificios administrativos. Inmediatamente al sur se ubica una zona densa de residencias particulares, conocida como la Ciudad Principal y, todavía más al sur, el Palacio Marú Atón -con sus respectivas viviendas de servicio- y el Suburbio Sur. Al sureste de la Ciudad Central se ubicaba el Pueblo de los Trabajadores, donde habitaron quienes sirvieron a la construcción de las tumbas de la elite, excavadas en las laderas de las colinas adyacentes, y las tumbas para el faraón y la familia real. Al norte de la ciudad central, tras un espacio sin construcciones, se ubican dos ámbitos de residencias, llamados Ciudad y Suburbio Norte, al norte del cual encontramos el aislado Palacio Norte.

Asimismo, se deja mención de la existencia de áreas que no parecen pertenecer al plano original de la ciudad. Por fuera de ese plan original subyace el modo en que la población se fue asentando, lo cual hace parecer a la ciudad una sumatoria de aldeas. En lugar de poseer barrios ricos y pobres, los habitantes se fueron asentando y construyendo casas de dimensiones diversas una al lado de la otra, siendo el tamaño el único indicador para determinar si sus habitantes eran más o menos poderosos (KEMP 1992 [1989]: 378). Es en estas áreas donde se encuentran, entre otras cosas, altares domésticos no siempre patrocinados por el estado (IKRAM, 1989).

Abundancia por sectores

Una primera aproximación de tipo cualitativo puede alcanzarse a través de una exploración visual mediante una representación gráfica de cómo se distribuyen y en qué cantidad se encuentra representada cada una de las categorías de objetos en los diferentes sectores de la ciudad. Mediante la graficación se logra ordenar los datos para que sea posible ver su aspecto y así obtener una impresión inicial de las distribuciones de frecuencia (SHENNAN, 1988: 23). Además, posibilita entender la distribución y la existencia de posibles asociaciones entre variables, siendo que una vez establecida esta asociación, nos interesará evaluar la dirección, forma e intensidad de la misma (CARDILLO, 2017: 77)

El **Gráfico 1**, construido con la información que compone la **Tabla 1**, muestra de manera simplificada las marcadas diferencias que existen entre la cantidad de objetos de cada categoría por área. A simple vista resaltan las frecuencias de la categoría “Atón-Akhenatón-Realeza” hallados en

la Ciudad Central, aunque también se observa una aparición sostenida de esta categoría en el resto de las áreas. A su vez, es de notar la cantidad de objetos relacionados con la categoría “Fertilidad” que si bien posee mayor frecuencia de aparición en las áreas Suburbio Norte y Ciudad Principal se encuentra distribuida de forma bastante uniforme en todas las áreas.

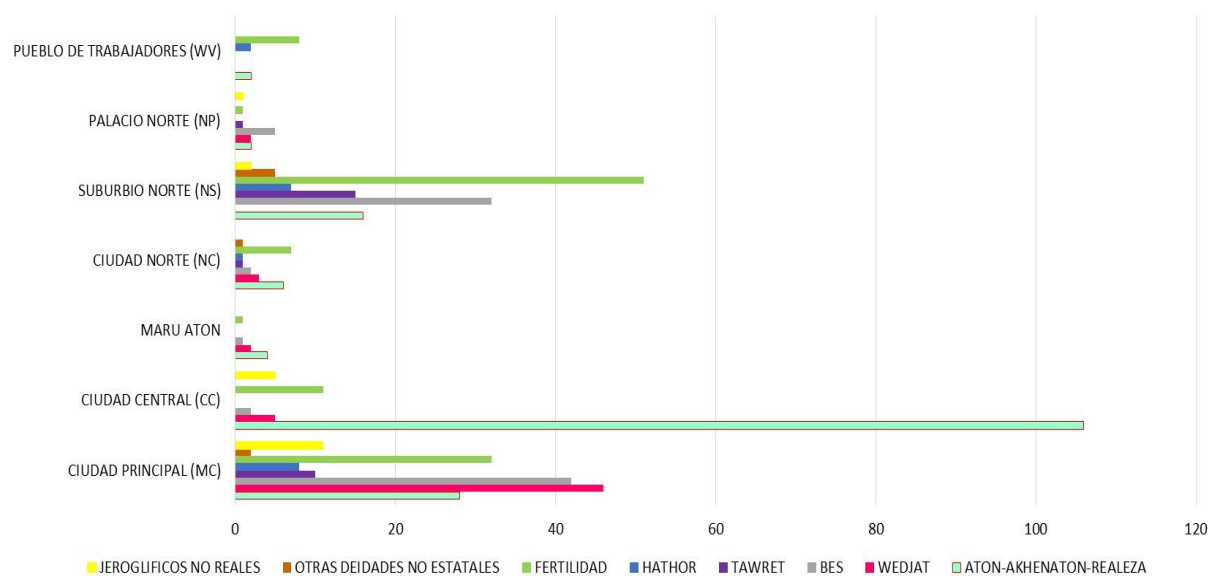


Gráfico 1: Abundancia de categorías por áreas de la ciudad.

Metodología

Las pruebas estadísticas se utilizan para realizar inferencias acerca de ciertos aspectos sobre un conjunto de datos, como método inductivo se proyectará de lo específico (muestra) a lo general (población). A pesar de que este procedimiento puede tener algún error, la estadística permite medir la confiabilidad de la inducción en términos de probabilidad y así, para cada inferencia se identifica una determinada probabilidad de que esta sea correcta (CANAVOS, 1998: 2).

El análisis propuesto en este trabajo se basa en expresar la intensidad con que una propiedad cualitativa, en este caso la inclusión de determinado objeto a una categoría, aparece en cada área dentro del asentamiento. Para realizarlo fue necesario traducir los datos categóricos a números y trabajar en el programa PAST, que permite el análisis de relación y graficación de las tendencias observadas. Antes de adentrarnos en el análisis se exponen algunos aspectos metodológicos que hacen al tratamiento de los datos y que deben ser considerados.

Con el fin de estudiar los datos disponibles para la religión no estatal en la ciudad de Akhetatón se realizaron dos tablas de contingencia que: a) ordenarán las cantidades de objetos del

culto estatal y no estatal según las áreas de la ciudad y b) ordenarán las cantidades totales de objetos en cada una de las categorías distribuidas dentro de esas áreas.

Las tablas de contingencia son una manera de presentar y analizar datos categóricos y se pueden definir como un arreglo de filas y columnas que presenta la frecuencia o abundancia de una categoría determinada en relación a otra, donde ambas categorías pueden tener dos o más niveles (CARDILLO, 2017: 65).

Lo cierto es que este ordenamiento de datos permite analizar la relación entre dos variables cualitativas (en nuestro caso será la categoría a la que pertenecen los objetos y el sector del asentamiento donde fue hallado), entendiendo que la relación existe porque hay relaciones causales que conectan ambas fuentes cualitativas de variación. Podríamos darnos cuenta a simple vista si existe relación entre las variables porque la suma de la frecuencia de cada tipo no sería idéntica en cada localización, y tampoco variarían al azar (BARCELÓ, 2007: 182).

A partir de los datos ordenados en la tabla se realizará un test de hipótesis. Los test estadísticos tienen como objetivo decidir si una afirmación realizada sobre alguna característica de los datos se puede apoyar por la evidencia experimental obtenida mediante una muestra aleatoria. La decisión se tomará en base a la probabilidad y si esta probabilidad es muy baja entonces se rechazará la afirmación (CANAVOS, 1998: 303). En otras palabras, se busca afirmar o descartar una hipótesis.

En todo test de hipótesis existirán dos hipótesis posibles, una que se formula con una alta expectativa de que resulte rechazada (hipótesis nula $-H_0-$) y otra que será la aceptada siempre y cuando se rechace la primera (hipótesis alternativa $-H_1-$). En nuestro caso, la hipótesis nula sostendrá que la variabilidad observada puede atribuirse enteramente a procesos aleatorios o a error de medición. Mientras que la hipótesis alternativa dirá que existe relación entre las variables analizadas. Se puede decir que la hipótesis alternativa es simplemente la hipótesis de que hay una diferencia, pero no dice nada sobre qué tamaño o tipo de diferencia existe (SHENNAN, 1988: 51).

Dado que nuestra hipótesis nula sostiene que existe igual probabilidad de que las mismas clases de objetos aparezcan en cualquier área del asentamiento, suponemos aleatoriedad entre las frecuencias observadas entre filas y columnas. Se busca entender si la "...diversidad de acciones sociales que tienen lugar en distintos lugares afectan la variabilidad morfo funcional de los artefactos que aparecen como consecuencia de las acciones concretas que en ellos tuvieron lugar." (BARCELÓ, 2007: 183).

El test adecuado para entender la relación entre dos variables cualitativas es el chi-cuadrado (χ^2) mediante el cual se lograrán reconocer patrones de relación entre variables y sus estados, no

visibles a simple vista. El test compara los valores empíricos tomados de una población con los calculados con respecto de una distribución teórica, cuya propuesta se sustenta a través de la formulación de la hipótesis nula (SHENNAN, 1988). A partir de las frecuencias observadas se calculan las frecuencias esperadas -con respecto a una distribución teórica-, contra las que se establecen las diferencias existentes y se calcula el valor de chi-cuadrado, que se ubica entre 0 e infinito (BLALOCK, 1992). Si la prueba de chi-cuadrado rechaza nuestra hipótesis nula, se concluirá que un factor causal influye en la variabilidad observada, pero si la probabilidad de ocurrencia supera el 0,050 (o el 5%) de probabilidad, la diferencia podría haberse producido por azar y no explicarse en función de decisiones culturales.

Dado que chi-cuadrado es inexacto con frecuencias menores a 5, y como nuestra tabla posee frecuencias iguales a 0 será necesario detenernos en el valor de Monte Carlo ya que es un test conservador, porque es más difícil que rechace la hipótesis nula. Este método compara las diferencias observadas en las tablas con las diferencias observadas en 10.000 repeticiones aleatorias de combinaciones semejantes (BARCELÓ, 2007: 188).

Una forma de analizar en detalle el ajuste del test entre los distintos niveles en que está dividida la variable categórica es a través de los residuos, que son la diferencia entre las frecuencias observadas y las esperadas. Cuanto más grande sea el residuo, mayor será la diferencia en una categoría particular. Asimismo los residuos pueden representarse de distinta manera, si se transforman en relación a las frecuencias marginales de filas y columnas, se los puede interpretar como a los desvíos estándar de una distribución normal estandarizada (aquella que posee una media de 0 y un desvío típico de 1).

Los residuos ajustados de los datos en las tablas de contingencia exponen de qué forma cada categoría aparece de acuerdo con lo esperado por azar. Aparecerán en la tabla normalizados, de forma tal que se deben interpretar como unidades de desviación estándar, o de variación respecto de lo esperado. Si los valores son mayores a 1.96 o -1.96 (valor negativo o positivo) cada categoría tendrá una frecuencia más o menos de lo esperado por azar y, cuando la diferencia sea más alta, más importancia habrá tenido la categoría en el análisis general.

Pero, dado que el test chi-cuadrado permite conocer si las distribuciones comparadas se encuentran o no relacionadas pero no permite conocer la intensidad de la relación, se utiliza la medida que arroja el test V de Cramer, a partir del promedio de las distancias que existen entre las distintas observaciones y su media. Tiene un valor entre 0 y 1 y la asociación será considerada significativa cuando supere el 0,6, si el valor es más bajo se puede decir que el factor causal (área del asentamiento) explica en un bajo porcentaje la variación en la variable dependiente (las categorías de los objetos) (BARCELÓ, 2007: 189).

El último análisis que complementa el chi-cuadrado es el de correspondencia, por medio del cual se grafica el tipo de diferencia entre las dos variables cualitativas categorías y áreas. Cada punto en el gráfico representará el valor más alto alcanzado por cada categoría, por eso cuando aparezcan casos y variables juntas indicarán que ese caso tiene la mayor abundancia de dicha variable y viceversa. Este análisis puede utilizarse para investigar la magnitud y el tipo de relación entre filas y columnas de la tabla de contingencia y determinar si estas frecuencias se distribuyen de forma desigual entre las distintas categorías, sugiriendo la existencia de una correlación entre ellas (CARDILLO, 2017: 141). El objetivo será transformar una tabla con conteos indicando las frecuencias de aparición de las distintas categorías en una representación gráfica que facilite la interpretación.

Análisis y resultados

Los siguientes análisis tienen como objetivo reconocer si la aparición de ciertos objetos en determinadas áreas, da cuenta de la existencia o no de intencionalidad en su depositación. La expectativa es que si existe la misma probabilidad de que un objeto agrupado en una determinada categoría aparezca tanto en un área u otra, entonces no habría intencionalidad de disposición, y se ajustaría a una disposición aleatoria o azarosa. Aunque debe considerarse que una disposición aleatoria no siempre se explica por ausencia de intención, como generalmente se explican las distribuciones relacionadas con la ecología, sino que podrían deberse a pérdidas, quitas o dispersión de materiales a causa de procesos culturales.

Distribuciones agrupadas pueden responder a mayores frecuencias de objetos sobre un espacio restringido, que se explicaría en un patrón de contagio, ocasionado por la existencia de algún condicionante que podría denotar recurrencia de uso, redundancia ocupacional, normatividad en el culto, etc. Mientras que distribuciones regulares podrían ser indicador tanto de exclusividad de uso de categorías de objetos como de áreas o lugares.

Tomando como base la **Tabla 1** se realiza el test chi-cuadrado:

Tests		Residuals	
Chi squared			
Rows, columns:	8, 7	Degrees freedom:	42
Chi²:	302,7	p (no assoc.):	3,4986E-41
Monte Carlo p:	0,0001		
Fisher's exact			
Not available			
Other statistics			
Cramer's V:	0,3212	Contingency C:	0,61834
<input type="checkbox"/> Sample vs. expected	Permutation N:	9999	<input type="button" value="Recompute"/>

Test 1: Prueba chi-cuadrado sobre Tabla 1.

Del **Test 1** de chi-cuadrado se infiere que el valor 302,7, al que le corresponde una probabilidad de 3, 4986E-41 es un valor de probabilidad bastante por debajo del valor 0.05 aceptable. En principio, la probabilidad de la hipótesis nula de no relación entre categorías y áreas es muy baja, motivo por el cual resulta rechazada. Esto significa que la frecuencia de aparición de las categorías no es uniforme y la cantidad de apariciones en cada categoría es diferente, lo que podría ser efecto de una intencionalidad, tal vez relacionada con la segunda variable cualitativa: que se refiere al área de la ciudad donde los objetos fueron hallados.

Dado que la categoría “Otras deidades no estatales” posee frecuencias muy bajas se considera conveniente tomar además el valor de probabilidad obtenido mediante el test de Monte Carlo, que en este caso es de 0.0001. El valor 0,0001 es altamente significativo por lo cual muestra un valor bajo de probabilidad para aceptar la hipótesis nula y el resultado coincide con los obtenidos con la prueba de chi-cuadrado. En ambos casos el resultado es muy similar al que se obtiene sin permutaciones. Se reafirma el rechazo de la hipótesis nula de no asociación. Para analizar en detalle la diferencia entre las frecuencias observadas y esperadas se exponen y analizan a continuación los residuos ajustados.

AREAS CATEGORIAS	CIUDAD PRINCIPAL (MC)	CIUDAD CENTRAL (CC)	MARU ATON	CIUDAD NORTE (NC)	SUBURBIO NORTE (NS)	PALACIO NORTE (NP)	PUEBLO DE TRABAJADORES (WV)
ATON- AKHENATON- REALEZA	-6,3692	13,636	0,9944	-0,49275	-5,8675	-1,2534	-1,2534
WEDJAT	7,1913	-3,2691	1,1589	0,35129	-4,8304	0,52132	-1,2867
BES	2,8003	-5,4844	-0,35369	-0,95055	2,7307	2,2772	-1,5973
TAWRET	0,047909	-3,2001	-0,68943	-0,15578	3,5728	0,4318	-0,8479
HATHOR	0,70348	-2,5878	-0,55751	0,2689	1,2502	-0,68566	2,4189
FERTILIDAD	-1,9344	-4,4786	-0,69439	1,1892	5,3893	-1,2029	3,6814
OTRAS DEIDADES NO ESTATALES	-0,68705	-1,7071	-0,36779	1,1543	2,3565	-0,45233	-0,45233
JEROGLIFICOS NO REALES	1,9649	-0,006515	-0,5734	-0,94182	-1,5828	0,80727	-0,7052

Tabla 2: Residuos ajustados tabla de contingencia detallada.

A partir de la **Tabla 2** se infiere que las áreas Maru Atón y Ciudad Norte no rechazan la hipótesis nula (si bien el test es globalmente significativo) porque estos dos sitios poseen todos sus valores dentro de los esperados por azar y ningún valor supera ampliamente el límite de $1,96$ o $-1,96$ como si lo hacen otras áreas. En consecuencia, no puede sostenerse que existe relación entre la categoría del objeto y el área donde fue encontrado. En cambio, el Pueblo Trabajadores es la única área donde la categoría “Hathor” aparece más de lo esperado por azar, indicando que pudo existir relación entre el objeto y el área, mientras que en la Ciudad Central, área que según la tabla anterior posee un valor alto para el culto estatal, aparece con un valor menor de lo esperado por azar. Asimismo, es de destacar los altos valores que la categoría fertilidad posee en el área del Pueblo Trabajadores y Suburbio Norte, acorde con nuestra expectativa de relación entre categoría de los objetos y área del hallazgo.

Con el fin de establecer el tipo de relación existente entre las variables tipo de culto –estatal o no estatal- y áreas del asentamiento se organizaron los datos mediante la **Tabla 3** de contingencia.

AREAS \ TIPO DE CULTO	CULTO ESTATAL	CULTO NO ESTATAL	TOTAL
CIUDAD PRINCIPAL (MC)	28	151	179
CIUDAD CENTRAL (CC)	106	23	129
MARU ATON	4	4	8
CIUDAD NORTE (NC)	6	15	21
SUBURBIO NORTE (NS)	16	112	128
PALACIO NORTE (NP)	2	0	2
PUEBLO DE TRABAJADORES (WV)	2	10	12
TOTAL	164	315	479

Tabla 3: Tabla de contingencia simplificada.

Tests	Residuals
Chi squared	
Rows, columns:	7, 2
Chi²:	493,8
Monte Carlo p:	0,0001
Degrees freedom:	6
p (no assoc.):	1,8211E-103
<input checked="" type="checkbox"/> Sample vs. expected Permutation N: <input type="text" value="9999"/> <input type="button" value="Recompute"/>	

Test 2: Prueba Chi² sobre tabla simplificada con variable Monte Carlo.

En el **Test 2** el valor de Chi² es de 493,8 con 6 grados de libertad y tiene un valor menor a 0,005 de obtener frecuencias como las observadas. En caso de ser la hipótesis nula falsa se considera que puede ser probable la alternativa: indicando que hay asociación entre variables. Una vez más el valor de Monte Carlo de 0,0001 confirma el rechazo de la hipótesis nula. En nuestro

caso, un valor muy alto en el resultado final de la prueba indica que en algún punto las frecuencias observadas son muy distintas de las esperables, si no hubiese relación entre categoría y área.

Los residuos ajustados de la tabla de contingencia simplificada expondrán de qué forma cada categoría aparece de acuerdo con lo esperado por azar.

AREAS \ TIPO DE CULTO	CULTO ESTATAL	CULTO NO ESTATAL
CIUDAD PRINCIPAL (MC)	-6,6252	6,6252
CIUDAD CENTRAL (CC)	13,422	-13,422
MARU ATON	0,94748	-0,94748
CIUDAD NORTE (NC)	-0,55966	0,55966
SUBURBIO NORTE (NS)	-6,0548	6,0548
PALACIO NORTE (NP)	1,9641	-1,9641
PUEBLO DE TRABAJADORES (WV)	-1,2992	1,2992

Tabla 4: Residuos ajustados tabla de contingencia simplificada.

En los valores de residuos ajustados de la **Tabla 4** se observa que la Ciudad Central posee un valor bastante alto para el culto estatal en relación al valor esperado por azar. Lo contrario ocurre con las áreas Ciudad Principal y Suburbio Norte, ya que encontramos valores menores de los esperados para el culto estatal, y se invierten para el culto no estatal en las mismas áreas. El resto de las áreas se encuentran, en general, en línea de los valores esperados por azar.

En cuanto al valor de V de Cramer es de 0,32 y si bien para decir que una relación es significativa el valor debería ser 0,6, se puede sostener que sí hay una relación, aunque esta sea relativamente baja.

Por último, el **Gráfico 2** expone a continuación la correlación entre las dos variables.

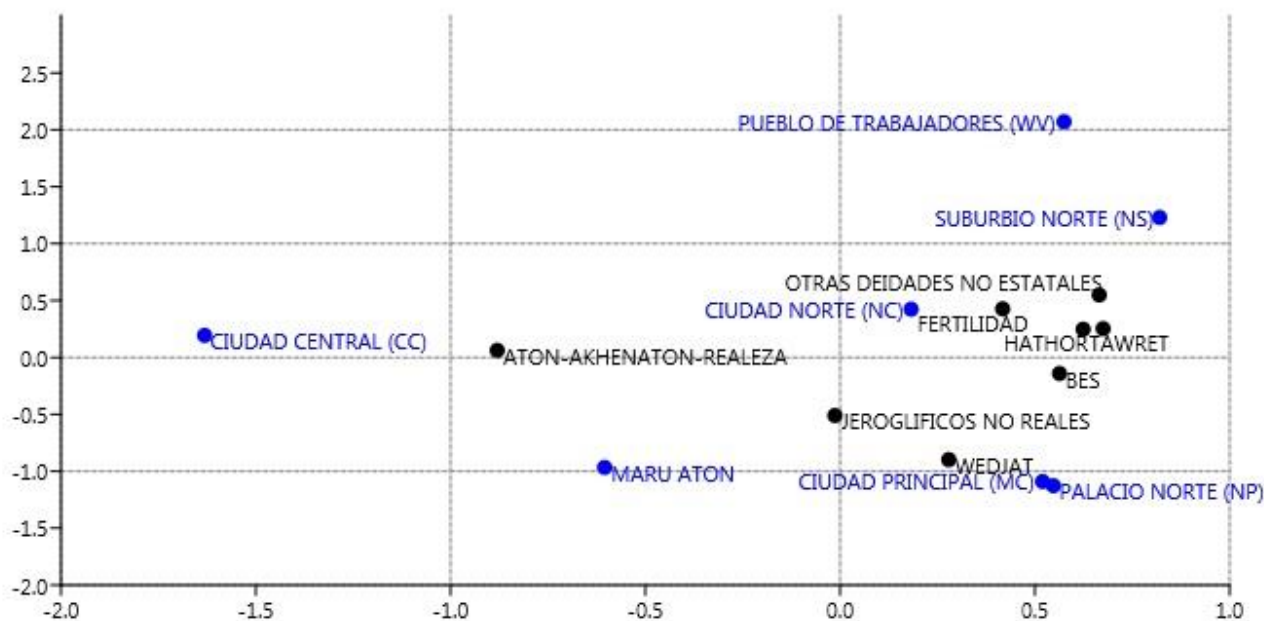


Gráfico 2: Correlación entre variables.

La graficación convierte las diferencias entre los distintos valores de las variables cualitativas área y categoría en distancias en el plano: cuanto más alejados estén dos puntos, mayores son las diferencias. En el gráfico observamos la relación entre categorías de evidencia material y áreas de la ciudad, de manera que las categorías aparecen en el diagrama cerca de las áreas en las que se encuentran en mayor proporción.

Se refleja, por ejemplo, el área de la Ciudad Central relacionada con la categoría “Atón-Akhetatón-Realeza” y esta misma área alejada de las categorías no estatales “Tawret”, “Bes” y “Hathor”. Asimismo, casi todas las áreas se encuentran bastante cercanas a la categoría “Fertilidad” que involucra tanto a las creencias y prácticas oficiales y domésticas o que es un factor importante a toda la población sin diferenciar cultos oficiales y no oficiales.

Discusión

Mediante el análisis de los datos disponibles se concluye que si bien existe una distribución relativamente uniforme de objetos relacionados con el culto estatal a lo largo de todas las áreas de la ciudad, estos se encontraron principalmente en la Ciudad Central –área de palacios y templos-, asimismo resalta la abundancia y distribución de objetos vinculados con cultos no estatales.

Las categorías que corresponden a cultos no estatales poseen una frecuencia de aparición bastante más alta de lo que podríamos esperar para una religión que discursivamente era “monoteísta” ya que al menos en la esfera estatal se permitió el patrocinio de un único dios: Atón. Por otro lado nos preguntamos si la menor cantidad de objetos atonianos en términos relativos estará relacionada con la posterior restauración del culto a Amón y subsiguiente abandono de la ciudad.

Evidentemente sí existieron cultos paralelos al propuesto por el Estado pero queda por contestar dónde y en qué condiciones se realizaba. Podríamos pensar, antes de observar el tratamiento de los datos, que el sitio más probable para la realización de un culto clandestino serían áreas alejadas de los edificios y la elite conectados con el estado, su religión y administración, por ejemplo capillas privadas cuya ubicación más probable pudo ser el Pueblo de Trabajadores (STEVENS, 2006: 395-397). Pero, como pudimos observar existen hallazgos relacionados con la religión no estatal a través de toda la ciudad y un claro ejemplo son los objetos de la categoría “Fertilidad”. De esto se desprende que al menos una parte de la elite pudo participar del culto no estatal con lo cual el estado estaba al tanto de la práctica de estos cultos y no se encontraba interesado en reprimirlo o el estado ignoraba que se llevaban a cabo prácticas religiosas no atonianas.

La prohibición y persecución al culto tradicional pudo no haber abarcado los niveles privados y/o domésticos ni a las deidades que no significaran una competencia política y/o religiosa. En relación a ello: ¿podemos hablar de un culto privado si los espacios de en los que se llevaba a cabo, como capillas, eran compartidos? Consideramos que aquí “privado” no es sinónimo de individual o íntimo sino de “no estatal”.

Muy probablemente estemos frente a una práctica que, si bien no era patrocinada por el estado, tampoco era estrictamente privada. La religión en Amarna estuvo signada por la práctica comunal, que difícilmente pudo escapar a los ojos del estado centralizado y con sede en la misma ciudad de Akhetatón.

Queda pendiente para un futuro trabajo ampliar la muestra disponible y realizar una comparación con bases de datos correspondientes a la época de Amarna para otras ciudades como Tebas y Menfis con el fin de indagar sobre la continuidad de cultos no atonianos en época de supremacía de Atón.

Bibliografía

BARCELÓ, Juan (2007), **Arqueología y Estadística I: Introducción al estudio de la variabilidad de las evidencias arqueológicas**, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona Servei de Publicacions.

BLALOCK, Hubert (1992), **Estadística social**, México, Fondo de Cultura Económica.

CANAVOS, George (1998), **Probabilidad y estadística. Aplicaciones y métodos**. México, McGraw-Hill.

CARDILLO, Marcelo (2017), **Introducción a los métodos cuantitativos en arqueología con R. Primera parte: Métodos descriptivos e inferenciales uni y bivariados**, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

IKRAM, SALIMA (1989), Domestic Shrines and the Cult of the Royal Family at el-'Amarna, **The Journal of Egyptian Archaeology**, 75, p. 89-101.

KEMP, Barry (1992 [1989]), **El Antiguo Egipto: anatomía de una civilización**, Barcelona, Crítica.

KEMP, Barry (2012), **The city of Akhenaten and Nefertiti: Amarna and its people**, London, Thames & Hudson.

SHENNAN, Stephen (1988), **Quantifying archaeology**, Great Britain, Edinburgh University Press.

STEVENS, Anna (2006), **Private Religion at Amarna – The Material Evidence**, British Archaeological Records (BAR), International Series 1587, Oxford, Archeopress.

STEVENS, Anna (2015), **The archaeology of Amarna**, Oxford handbook online. Disponible en: <https://canvas.brown.edu/courses/974456/files/54153833/download?wrap=1>

ATACANDO OS DEUSES EGÍPCIOS: A TÉCNICA MÁGICA DE *AMEAÇAR* E SUA INSERÇÃO NO PENSAMENTO EGÍPCIO

Thiago Henrique Pereira Ribeiro
UFRRJ

Resumo: O presente artigo é fruto de nossa finalizada pesquisa de mestrado em História. Nela, fizemos o esforço de nos debruçarmos em algo que identificamos ser uma técnica do escopo da magia egípcia: as ameaças realizadas contra os deuses e, também, contra a ordem cósmica. Tais *ameaças* configuram-se em um elemento que se coloca em oposição pontos atualmente considerados fundamentais do pensamento egípcio. Contudo, o estudo sobre elas mostra como as mesmas se integravam ao rol de crenças dos antigos habitantes de Kemet.

Abstract: This paper is a result of our finished research work of master's degree in History. In that, we did an effort of looking into something that we had identified as a technique from the Egyptian magic scope: the threats made against the gods and, also, against the cosmic order. These *threats* are an element that poses itself in opposition to points that are considered nowadays to be fundamental of the Egyptian mind. However, the study about the *threats* show how they used to integrate the set of beliefs from the inhabitants of ancient Kemet.

Hórus foi picado, Hórus foi picado, o órfão! Hórus foi picado, Hórus foi picado no céu do sul, no céu do norte. (Dê) – me fôlego, (dê) - me fôlego, oh pastor! (Dê) – me fôlego, pastor!
Um guincho emanará dos humores malignos que estão espalhados pelo corpo dele. Estique sua mão direita e sua mão esquerda e então faça sete n[os e os coloque antes do veneno. Se o veneno passar pelos sete nós que Hórus fez em seu corpo, eu não permitirei que o sol resplandeça sobre a terra, eu não permitirei que a Inundação colida contra o aterro, eu porei fogo em Busíris, eu queimarei Osíris! (BORGHOUS, 1979: 69. Tradução livre.)

O texto apresentado acima é comumente entendido como um exemplar da prática da magia no Egito Antigo, ou, como era então nomeada por esta própria civilização, *heka*, algo que nos permite chama-lo de *encantamento*. Vê-se que a estrutura desse exemplar inicia com uma aclamação desesperada de que o deus Hórus sofreu uma picada de algum animal peçonhento, clamor que provavelmente pode ser atribuído à sua mãe Ísis. Em seguida, o texto mostra um procedimento a ser realizado a fim de conter e tratar do veneno no corpo de Hórus. A bem da verdade, esse tratamento de envenenamento destina-se a alguma pessoa humana que tenha sido picada. O encantamento realiza-se pela identificação do indivíduo com o deus e, por meio do auxílio a este, faz com que a vítima humana se beneficie e se cure. A identificação com uma divindade era um procedimento recorrente da magia e, decerto, é algo bastante interessante.

Entretanto, as linhas finais do texto roubam a atenção: nelas, são listadas uma série de consequências desastrosas e altamente indesejáveis para os antigos egípcios caso o encanamento falhe em sua cura. É sobre esse procedimento coercitivo, que passaremos a nos referir como *ameaças*, que trataremos neste nosso texto.

Nossos levantamentos de pesquisa mostraram que essas ameaças não foram produzidas em um contexto específico ou por obra de algum grupo dissidente. Pelo contrário, elas estão presentes em textos de encantamentos desde o Reino Antigo (vide SAUNERON, 1951: 12-13), período que durou aproximadamente dos séculos XXVII ao XXII AEC, até a XXXX Dinastia (vide o texto apresentado em BORGHOUTS, 1979: 62-69), abrangendo a “pequena” sigla de cerca de dois mil anos de duração. Partimos do pressuposto, então, que essas ameaças faziam parte das práticas e crenças egípcias desde cedo, sendo executadas aqui e ali nos diferentes locais e épocas. No entanto, elas se colocam contra três concepções que a Egíptologia moderna construiu e que aqui são tomadas como pontos basilares: 1º o preceito de Maat, conceito egípcio que exprimia a ordem cósmica; 2º a crença de que escritos e imagens afetavam a realidade; 3º a interpretação aqui seguida de que a magia era uma parte da religião egípcia. Assim, era de se pressupor que as ameaças não pudessem ocorrer por irem contra elementos do pensamento egípcio. Não obstante, os antigos egípcios não hesitaram em realiza-las.

Para dar conta da tarefa que aqui nos propusemos, decidimos estruturar nosso texto em duas seções. Na primeira, explicaremos os tópicos levantados acima que instauram a dificuldade de se entender as ameaças no contexto egípcio. Na segunda, nós faremos um breve apanhado de como o tema foi até então tratado pelos estudiosos. Finalmente, a terceira e última se destinará como as ameaças podem fazer (e de fato fazem) parte do universo egípcio e o que o estudo delas pode nos trazer de auxílio na compreensão do povo do Antigo Egito.

Apresentando o problema

A complexidade da questão que tratamos em nossa pesquisa não pode ser compreendida sem uma abordagem mínima dos pontos que elencamos anteriormente. Nisso, não há início melhor do que por *Maat*, uma ideia extremamente central para os antigos egípcios. *Maat* congrega em si uma série de noções que atualmente nomeamos como, para nomear alguns exemplos, verdade, justiça, retidão e, sobretudo, ordem. Esta ordem representada por Maat configura-se não só ao nível cósmico como também alcançava e abarcava tudo e todos que habitavam o universo egípcio. Para os antigos egípcios, a ordem, i.e., Maat, deveria ser mantida e constantemente reforçada; do contrário, o caos precedente à criação poderia retornar, algo cujas consequências seriam muito desastrosas.

Segundo, os textos egípcios não eram apenas textos. Os antigos egípcios desenvolveram um sistema de escrita altamente imagético com base no próprio meio que os cercavam. O alto teor de realidade de suas palavras, doravante, os levou a considerarem que um nome escrito (ou uma imagem, visto não haver uma divisão entre essas esferas no Egito) ligava-se diretamente e fazia parte daquilo que estivesse sendo representado, de forma que qualquer alteração na representação afetaria o “algo” (pessoa, divindade, objeto, etc.) real. Daí podermos afirmar que as produções artísticas e textuais egípcias terem, segundo a visão desse antigo povo, uma eficácia real.

A eficácia real dos textos faz com que as ameaças em encantamentos realmente sejam capazes de se concretizarem e fazerem ruir Maat. Esses dois aspectos somados bastariam para afirmar que a prática das ameaças consiste em algo subversivo, avesso às ideias egípcias e provavelmente proibido. O fato de se tratarem de um elemento do fenômeno da magia reforça esse argumento, visto a magia ser normalmente tida como alheia e oposta à religião. No entanto, uma fala desse tipo é, a nosso ver, simplista. Em primeiro lugar, inexistem menções a proibições ou retaliações das ameaças. Já em segundo lugar, essa separação entre magia e religião precisa ser revista.

A questão pode ser iniciada pela própria aplicação dos termos para o Egito Antigo. Tal procedimento, considerável normal em trabalhos analíticos, engendra na verdade dificuldades de adequação. *Religião* é um conceito que não encontra respaldo no repertório linguístico egípcio, ou seja, os antigos egípcios não viam a esfera religiosa como algo específico e separado do restante de sua civilização, o que leva à aplicação do conceito a ser algo alheio, exterior ao Egito e com chances de causar erros interpretativos se não for feito um trabalho bem desenvolvido (vide RIBEIRO, 2017 para uma discussão mais específica sobre). Já a aplicação do conceito de *magia* enfrenta outro tipo de problema. Apesar de existir uma palavra em língua egípcia, dentre outras, que é apontada como uma tradução para *magia* (*beka*, mencionado no início deste nosso texto), há uma discrepância entre os termos egípcio e ocidental (i.e., *beka* e *magia*, respectivamente) simplesmente pelo fato da versão egípcia não ser carregada de aspectos negativos e segregadores como sua “parente” do Ocidente.

A versão ocidental sobre o que se trata a *magia* tradicionalmente a coloca bem separado e abaixo da religião, atribuindo-lhe aspectos negativos que se contrapõem à pretensa “pureza” religiosa. É nessa linha que se teceram abordagens antigas e hoje consideradas clássicas sobre o tema, como as de James Frazer (2002, [1922]), para quem a magia se utilizava de coerção de forças e seres sobrenaturais enquanto a religião buscava diálogo e conciliação com esses mesmos elementos; Marcel Mauss (2005, [1902]), que estabeleceu uma espécie de linha de legitimidade social que vai do mais proibido ao mais aceito e incentivado, estando a magia no polo negativo e

a religião no polo positivo; e Bronislaw Malinowski (1948), que afirmou ser a magia um fenômeno existente nos povos ditos primitivos que se origina dos balbuciantes e reações corporais de momentos com sentimentos aflorados, como raiva e medo de algo desconhecido. Mas, apesar de terem sido influentes, tais teóricos não inauguraram a carga pejorativa da magia. Stanley Tambiah (1990) informa que parte disso se encontra na herança judaica do Ocidente, visto que os antigos hebreus faziam a distinção entre seu deus transcendente e os deuses imanentes e influenciáveis dos povos ao redor. A outra parte, pelo que nos contam Fritz Graf (2001) e Robert Ritner (2001), remonta à Grécia Antiga, principalmente quando sacerdotes estrangeiros persas passaram a ser denominados pelos gregos como *magoi* (*magos*, no singular) e, por um processo de valorização da cultura helênica que passava pela negativização do outro, foram vistos como inferiores. O termo *magos* persistiu na Roma Antiga, tendo sido utilizado como uma interessante ferramenta de criminalização social e acusação de inimigos políticos. Mas esse jogo acusatório não termina com o fim do império:

[...] os romanos perseguiram os primeiros cristãos por prática de magia. Em troca, a politicamente segura Igreja Católica perseguiu pagãos romanos por magia, apenas para ser novamente acusada por críticas de Protestantes reformados durante a Reforma. (RITNER, 2001: 44. Tradução livre).

Assim, é uma espécie de tradição ocidental procurar definir que a magia não é religião e que, ainda por cima, é inferior a esta última. Isto alimentou as clássicas abordagens que aqui citamos e, como não poderia deixar de ser, afetou também a Egíptologia durante um longo tempo. No entanto, o resultado não foi dos melhores para os estudiosos sobre Egito Antigo. O seguinte trecho de Wallis Budge (1901) é bastante expressivo quanto a isso:

Quando consideramos o louvável caráter espiritual de grande parte da religião egípcia e nos lembramos de sua grande antiguidade, torna-se difícil compreender por que os egípcios preservaram cuidadosamente em seus escritos e cerimônias muitas superstições que tinham um gosto grosseiro e infantil, e que devem ter sido produtos de seus ancestrais pré-dinásticos ou pré-históricos, mesmo durante seu período de maior iluminação intelectual. Mas permanece o fato de que eles realmente acreditavam em Um Deus Que era todo-poderoso, eterno e invisível, Que criou os céus, a terra, todos os seres e coisas existentes; e na ressurreição do corpo em uma forma mudada e glorificada, a qual viveria por toda a eternidade na companhia de espíritos e almas dos justos em um reino governado por um ser de origem divina, mas que viveu sobre a terra e que sofreu uma morte cruel pelas mãos de seus inimigos, e que levantou-se dos mortos e se tornou o Deus e rei do mundo que está além da tumba; e que, apesar deles terem acreditado em todas essas coisas e proclamado sua crença com seriedade quase apaixonada, eles parecem nunca haver se livrado de uma ânsia por amuletos, talismãs, nomes mágicos e palavras de poder, e parecem ter confiado nestes para salvar seus corpos e almas, tanto os vivos quanto os mortos, com algo da mesma confiança que eles depositavam na morte e ressurreição de Osíris. Uma questão

surpreendente é eles não terem visto nada de incongruente nesta mistura de magia e religião, [...]. (BUDGE, 1901: xiii-xiv. Tradução livre).

Esqueceram de avisar aos egípcios que eles estavam fazendo errado! Eles não perceberam a necessidade fundamental de separar magia e religião durante seus milênios de história! Que lástima!

Por ter sido engendrado ao longo da história ocidental, o paradigma de separar magia e religião não vai se aplicar facilmente a muitos casos, sendo o Egito um deles. Separar a magia egípcia do restante da religião é um esforço oneroso e infrutífero, como tem sido reconhecido pelos estudiosos mais recentes (ver, principalmente, Ritner, 2008, [1993]), mas que foi algo de certa forma apontado por Alan Gardiner ainda no início do século XX (GARDINER, 1915: 262-263). Podemos observar a inserção de *heka*, a magia egípcia, no escopo da religião ao termos em conta alguns pontos. Primeiro, não são poucos os estudiosos que reconhecem e apontam que a figura do “mago” egípcio era, na verdade, exercida por certas categorias de sacerdotes cujo ofício envolvia domínio e conhecimento de certas técnicas e textos sagrados (*Ibidem*: 268; KOENIG, 1994: 20, 57, 62-63; QUACK, 2002: 44-48; PINCH, 2006: 52; RITNER, 2008, [1993]: 220-223). Segundo, e tendo esta questão do sacerdote-mago em mente, é possível evidenciar usos de encantamentos de proteções e curas mágicas até mesmo dentro de templos, sendo que alguns destes elementos podem ser encontrados sendo utilizados também fora do espaço templário (ver: QUACK, 2012). Por último, *heka* era uma presença no panteão egípcio não apenas em epíteto de divindades versadas em magia (Weret Hekau, “grande de magia”) com também era um deus *per se*, possuindo inclusive corpo sacerdotal e templos de culto no Baixo Egito (PINCH, 2006: 9-11; RITNER, 2008, [1993]: 14-28).

Em termos de legitimidade social, podemos dizer que *heka* não era encarado como algo negativo, mas sim “neutro”, estando disponível tanto para fins benéficos quanto para intuítos danosos (RITNER, 2008: 20; ROUFFET, 2015: 64). O mero uso da magia não era ilegal no Egito, assim como o uso de uma espada também não era; o intuito desse uso que se fazia com esse tipo de ferramenta é que poderia gerar represálias. São por motivos como este e os mencionados acima que Joris Borghouts propôs, e não apenas estamos de acordo como seguimos sua ideia, que a magia egípcia se tratava de uma forma de aproximação com o divino que se encontrava dentro do sistema ou do fenômeno da religião egípcia (BORGHOUTS, 2002: 27).

Seguir a chave interpretativa de considerar a magia como parte da religião nos impede de categorizar as *ameaças* mágicas como algo subversivo ou inferior. Pelo contrário, elas são trazidas para o epicentro da religião egípcia, figurando até em conjuntos de textos importantes como os

Textos das Pirâmides e o Livro dos Mortos. Em suma, entender a própria inserção das *ameaças* no rol de crenças e práticas egípcias é um esforço difícil, mas que traz recompensas ao ser realizado.

Situando as *ameaças*

Um primeiro passo para a compreensão das *ameaças* precisa ser o de observar brevemente como o tema tem sido até então tratado pela Egptologia. No entanto, salta aos olhos o baixíssimo número de trabalhos que dedicaram alguma atenção ao assunto. Mesmo assim, podemos dividir a exposição deles em dois pequenos grupos: os que abordaram as *ameaças* diretamente ou as que envolveram em pesquisas mais amplas. Começemos por este último.

O primeiro desses trabalhos que abordou as *ameaças* em seu escopo de investigação foi o realizado por Scott Morschauer, o qual empregou a ideia de *fórmula de ameaça*, uma estrutura linguística que continha uma estipulação (algo a ser evitado) e uma injunção (a consequência de realiza-lo) (MORSCHAUSER, 1991: xiii). Para este autor, a fórmula de ameaça servia como um complemento ou até mesmo solução frente à limitada capacidade do poder central em garantir a segurança dos interesses e bens individuais. O segundo trabalho a ser mencionado foi o realizado por Katarina Nordh poucos anos depois. Esta autora também gerenciou sua obra a partir da delimitação de fórmulas, com estrutura bastante próxima à de Morschauer, com a diferença de Nordh ter empregado dois tipos: as *fórmulas de maldição* (cujas consequências são negativas) e as *fórmulas de bênção* (que apresenta consequências positivas) (NORDH, 1996: 2-3). A abordagem de Nordh segue uma lógica comunicativa em que o uso dessas fórmulas está ligado às interações entre escribas, os quais eram capazes de produzi-las e, dependendo do grau de instrução, de lê-las (não nos esqueçamos que o aprendizado da reprodução da escrita não necessariamente pressupunha a habilidade de leitura no Egito Antigo), ao mesmo tempo em que buscam reforçar Maat tentando dissuadir comportamentos ruins (fórmulas de maldição) e fomentar aqueles desejáveis (fórmulas de bênção).

O último trabalho a ser mencionado neste grupo foi o realizado em anos mais recentes por Sarah Louise Colledge, a qual criticou os autores anteriores por considera-los limitados. Para Colledge, apesar de Morschauer e Nordh terem atendido a seus propósitos de pesquisa, eles não abordaram contextos mais amplos e acabaram por se aterem a exemplos que se encaixavam em suas definições, ao mesmo tempo em que Morschauer, por um lado, apenas se preocupou com a relação entre as fórmulas e a lei codificada, e Nordh, por outro, negligenciou elementos específicos das fórmulas e se preocupou meramente em encaixá-las no contexto religioso egípcio (COLLEDGE, 2015: 11, 15, 19). Colledge emprega uma noção de *maldição* como um intento de causar mal a algo ou alguém por um meio não-direto (*Ibidem*: 24), algo que a faz abarcar práticas

muito além da escrita. Seu trabalho é dividido em uma série de categorias de maldição (sendo uma delas dedicada a encantamentos, alguns envolvendo *ameaças*) em que exemplos são abordados em cada uma; ao final, a autora procura abordar a funcionalidade de cada tipo, fornecendo, com isso, um panorama amplo da presença e funcionamento do que ela chama de maldição no contexto egípcio.

Esses três trabalhos merecerem ser citados por terem muito utilizado o tipo de material sobre o qual nos debruçamos aqui. No entanto, suas abordagens, por mais que possam fornecer contribuições para o estudo de nossas *ameaças*, versam por caminhos totalmente diferentes. Em primeiro lugar, é de se notar que não é unânime para esses autores a relação entre seus trabalhos e a magia egípcia: enquanto Colledge a vê como um tipo de recurso que possibilita a realização das maldições (*Ibidem*: 25), Morschauser recusa-se a usar a palavra “maldição” por considerá-la carregada de uma conotação de magia que ele não enxerga em suas fontes (MORSCHAUSER, 1991: xi). Mas, para além disso, é inegável que nenhum desses estudiosos se preocupou em entender especificamente as *ameaças*, sua possibilidade de realização e seu local no pensamento egípcio. Esta foi uma tarefa realizada pelo nosso outro grupo de autores.

Se antes afirmamos que o número de estudiosos que abordaram as ameaças foi baixo, o contingente daqueles que se endereçaram diretamente às ameaças em algum momento é menor ainda. Um deles foi Yvan Koenig, que procurou definir que as *ameaças* eram realizadas graças ao seu caráter prospectivo. Isto significa que elas poderiam ser realizadas, segundo o autor, por colocarem as consequências desastrosas para um futuro condicional, o qual dependia que certos requisitos fossem cumpridos (ou descumpridos) (KOENIG, 1994: 70-72). A nosso ver, essa fala apenas descreve o procedimento das *ameaças*, não explicando de fato como, em meio aos preceitos que levantamos anteriormente, elas sequer pudessem ser produzidas.

Já outra tentativa de compreensão, mais antiga que a de Koenig, foi a tecida por Serge Sauneron em dois de seus textos. No primeiro, um artigo que foi publicado em 1951, este egiptólogo francês procura tratar a questão das *ameaças* por meio de sua comparação com outra série de encantamentos cujo procedimento envolve enganar o agente causador de um malefício para fazê-lo acreditar que não atacou um humano, mas sim um dos deuses egípcios. As *ameaças*, na argumentação de Sauneron, também operam pelo engodo, mas seu foco é fazer com que as próprias divindades acreditem estarem sendo atacadas por alguma força nociva e, assim, agirem para detê-la e resolverem a questão imposta no encantamento (SAUNERON, 1951: 11,16). Já no segundo momento, um capítulo de obra coletiva publicada em 1966, Sauneron meramente retoma essa fala e nomeia os casos: quando o alvo da enganação é o causador de malefício, ocorre um *jogo de intimidação* (“*jeu d'intimidation*”), mas a falha deste pode levar ao recurso de se ludibriar os deuses,

algo que ele chamou de *jogo da solidariedade forçada* (“*jeu de la solidarité forcée*”) (SAUNERON, 1966: 36-37).

Mesmo tendo sido tecida de forma breve e em poucas páginas, a explicação de Sauneron costuma ser aceita, praticamente sem ressalvas, nas ocasiões em que algum estudioso se depara com a questão das *ameaças*. A única postura crítica que conseguimos encontrar foi a de Jørgen Sørensen. Utilizando também um artigo, datado de 1984, Sørensen afirma que Sauneron agiu errado ao tentar estabelecer uma lógica de comunicação humana a algo que é na verdade da esfera do ritual (SØRENSEN, 1984: 17-18). Sørensen afirma que a explicação para as ameaças reside na verdade em elementos cosmológicos: partindo da ideia de que elas são realizadas quando já há algum problema causando perturbação na ordem de Maat, as ameaças são uma forma de lembrar aos deuses as consequências últimas de se deixar que tais distúrbios permaneçam, levando as divindades a agirem em prol da solução da situação e, assim, restaurarem Maat (Ibidem: 14-18).

Consideramos que, por mais sentido que possam fazer, tanto a abordagem de Sauneron quanto a de Sørensen são insuficientes. Enquanto que o primeiro se pauta na ideia de haver um inimigo a ser combatido, o segundo opera a partir do princípio de um problema já em curso. Ambos falham como explicação das ameaças uma vez que, apesar de estarem de acordo com um grande número das *ameaças existentes* em encantamentos, não atendem a diversos outros casos, seja os que operam pela identificação do praticante da magia com um deus, o que faz com que os jogos de Sauneron ocorram entre as próprias divindades, seja os que se destinam a instaurar proteções e, assim sendo, procuram evitar um problema, não agir quando ele já se encontra instaurado. Enfim, uma explicação para o fenômeno geral das ameaças deve ser buscada em outra parte.

Solucionando o problema

No início deste texto, apresentamos um exemplar de encantamento que se utiliza do recurso da *ameaça* e que procura curar um envenenamento. Dentre os tópicos da ameaça, surge a expressão “eu porei fogo em Busíris, eu queimarei Osíris!”. Esta sentença não existe apenas neste encantamento; pelo contrário, ela aparece também em diversos outros, como o que apresentamos a seguir, oriundo do Óstraco Deir el-Medina 1213:

Mais um encantamento, de capturar um escorpião, de segurar rapidamente sua boca para evitar que ele pique
 Permaneça parado para mim, escorpião! Eu fecharei e selarei sua boca! Se você não permanecer parado <para> escutar minhas palavras, eu cortarei <as> 77 cabeças que existem naquele grande deus que se deita... e então eu cortarei a mão de Hórus e cegarei o olho de Seth e tomarei a boca da Enéade, e então eu porei fogo em Busíris e queimarei Osíris e então eu [derrubarei] o equipamento funerário que repousa no grande... [...]. Permaneça parado [para mim],

permaneça parado, como Seth permaneceu parado [por] Ptah! (BORGHOUTS, 1979: 76-77. Tradução livre).

Este encantamento procura fornecer proteção contra escorpiões, animais comuns na fauna egípcia, e não se prova de ameaçar, atacar e destruir divindades para isso. A palavra Busíris se refere a um importante local de culto de Osíris situado na região do Baixo Egito (WILKINSON, 2003: 122), de forma que a queima da localidade pode ser entendida como o desencadeador da queima do próprio Osíris.

Os dois encantamentos que apresentamos aqui são apenas alguns exemplos em que Osíris figura como alvo das *ameaças*. Pudemos notar, em nossa pesquisa, que de fato esse deus é um dos que mais aparece como “vítima” desse procedimento, o que talvez se deva à sua importância religiosa para o Egito Antigo, ao menos durante o período que estudamos (Reino Novo, séculos XVI ao XI). Contudo, é inevitável remetermos esse ataque frequente a Osíris ao relato mitológico de seu assassinato perpetrado por Seth e sua ressurreição para uma nova forma de vida graças aos esforços de Isis. Isto nos levou a considerar que, em muitos encantamentos, o sacerdote-mago acaba por “agir como Seth”, sendo justamente este agir a chave interpretativa que optamos para procurar compreender as *ameaças*. Dessa forma, precisamos tratar Seth de forma rápida para expormos melhor nossa ideia.

O deus Seth era decerto uma figura bastante singular. Seu principal papel mitológico era o de assassino de Osíris e usurpador do trono do faraó, o que o fazia ser considerado como um deus violento, um perturbador da paz. No entanto, Seth, apesar disso, era uma divindade como as outras; integrante do cosmos regido por Maat, ele chegou até mesmo a receber culto em diversos momentos da história egípcia (*Ibidem*: 199). Com isso, o deus figurava em uma espécie de agitação que fazia parte da ordem.

Podemos começar a explicação do dito acima observando as funções e papéis atribuídos ao deus. O texto conhecido como *Contendas entre Hórus e Seth*, que narra a disputa entre o filho de Osíris e seu tio Seth pelo trono egípcio, não finaliza proclamando um lado vitorioso e outro derrotado, mas sim com um encerramento da querela. Enquanto a Hórus é confiado o trono régio, Seth é entregue para a tutela do deus sol Rá, por pedido deste próprio (ARAÚJO, 2005: 155), o que leva Seth a por vezes receber o título de “escolhido de Rá” (TE VELDE, 1967: 108; 1968: 39). A agressividade de Seth o tornava um ótimo e valoroso combatente para Rá, o qual precisava enfrentar e derrotar forças caóticas inimigas toda noite (TE VELDE, 1967: 99-106; 1968: 39). Além desse aspecto, Seth era frequentemente tido como o soberano das terras fronteiriças e desérticas, as quais, apesar de distantes do foco habitacional das margens do Nilo, também faziam parte do território egípcio e domínio faraônico, de forma que o rei, pelo simples desempenho de

sua função, simbolicamente operava uma reconciliação entre Hórus e Seth (TE VELDE, 1967: 71-72; 1968: 39).

Mas ao lado dessas questões mitológicas e cosmológicas, é possível também abordarmos o pertencimento de Seth por um viés simbólico-linguístico. Já mencionamos anteriormente que os antigos egípcios desenvolveram sua escrita com base em símbolos imagéticos. Acontece que tais símbolos podem ser divididos entre os sonorizáveis e os não-sonorizáveis. Estes últimos eram empregados para indicar e/ou delimitar a ideia, ser ou coisa que determinada palavra se referia ou nomeava. Ao isto acontecer, os símbolos não sonorizáveis assumiam a função de ideogramas, ao que os estudiosos convencionaram chamar de *determinativos*. Herman te Velde nos apresenta uma série de palavras em que o determinativo utilizado é o animal símbolo de Seth, palavras essas que podem ser consideradas como desagradáveis ou tumultuosas, mas que, ainda assim, são parte do cosmos, a exemplo de *doença*, *tempestade*, *pesadelo* e *distúrbio* (TE VELDE, 1967: 22-23). Assim, este autor afirma, e estamos de acordo com ele, que o próprio sistema de escrita dos antigos egípcios situa Seth como um perturbador da paz que faz parte da ordem cósmica (*Ibidem*: 24-25).

Sustentamos a ideia de que era com base no “agir como Seth” que as *ameaças* eram efetuadas. Seth era um deus violento e tumultuoso, perturbador da ordem, mas ainda assim era parte do universo. Da mesma forma, as *ameaças* colocam em risco a sustentação de Maat, mas são praticadas e exercidas sem que problemas e críticas fossem levantadas. Nossas análises sobre as *ameaças* apontaram que elas não se tratavam de um tipo de último recurso, como deixa a entender Sauneron, mas sim como uma simples ferramenta disponível ao sacerdote-mago, o qual pode optar por utilizá-la ou não. Nisso, a nosso ver, as *ameaças* eram possibilitadas pela presença de Seth como um elemento da memória cultural egípcia, atuando no plano de fundo conceitual como uma espécie de paradigma que as legitimava e lhes inseria no cosmos egípcio. Assim, é por meio desse “agir como Seth” ou, como preferimos chamar, *paradigma sethiano*, que o sacerdote-mago pode optar por ameaças a integridade de deuses, interromper a realização de cultos, inverter as posições entre céu e terra ou efetuar demais atos violentos.

Conclusão

As *ameaças* mágicas endereçadas contra os deuses e a ordem cósmica eram um recurso disponível ao sacerdote-mago graças ao que chamamos de *paradigma sethiano*, isto é, a presença do deus Seth na memória cultural egípcia como um exemplo de perturbação da ordem que fazia parte do cosmos. Compreender as *ameaças* dessa forma as tornam inteligíveis para o leitor atual, mas também traz benefícios para além disso. Estudá-las complexifica a relação entre ordem e caos,

elementos centrais para o pensamento egípcio. Os antigos egípcios de fato concebiam que o caos era um incessante perigo cósmico que almejava dissolver a ordem, de forma que reforçar esta última era importante para a própria continuidade do universo. No entanto, a ordem do cosmos não envolvia paz e harmonia, uma vez que violência, fome e tumultos eram (e ainda o são) parte da vida das pessoas e, dessa forma, elementos integrantes do universo egípcio sustentado por Maat. Em suma, o tema das *ameaças* auxilia a evidenciar que a concepção sobre Maat possuía um dinamismo que abarcava as mazelas e dificuldades cotidianas que muito a afastavam de uma noção de estabilidade pacífica.

Bibliografia

Fontes Primárias

BORGHOUTS, Joris F. (1979), **Ancient Egyptian Magical Texts**, Leiden, E.J. Brill.

Textos e Obras de Referência

ARAÚJO, Luís Manuel de (2005), **Mitos e Lendas do Antigo Egípto**, Lisboa, Livros e Livros.

BORGHOUTS, Joris F (2002), Les textes magiques de l'Égypte ancienne. Théorie, mythes et thèmes,. in Yvan Koenig, **La Magie en Égypte : à la recherche d'une définition**, actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000, Paris, la documentation Française – Musée du Louvre, p. 17-39.

BUDGE, E. A. Wallis (1901), **Egyptian Magic**, London, Kegan, Paul, Trench and Trübner & Co.

COLLEDGE, Sarah Louise (2015), **The Process of Cursing in Ancient Egypt**, Tese de Doutorado em Filosofia, Liverpool, Department of Philosophy of University of Liverpool.

FRAZER, James G. (2002), **The Golden Bough: a study in religion and magic**, Abridged Edition, New York, Dover Publications, Inc.

GARDINER, Alan H (1915), Magic (Egyptian), in James Hastings, **Encyclopaedia of Religion and Ethics**, Volume VIII, New York, Charles Scribner's Sons, p. 262a-269a.

GRAF, Fritz (2001), Excluding the Charming: the development of the Greek concept of magic, in Marvin Meyer and Paul Mirecki eds., **Ancient Magic and Ritual Power**, Boston, Leiden, Brill Academic Publishers, Inc., p. 29-42.

KOENIG, Yvan (1994), **Magie et Magiciens dans l'Égypte Ancienne**, Paris, Éditions Pygalion/Gérard Walet.

QUACK, Joachim Friedrich (2002), La magie au temple, in Yvan Koenig, **La Magie en Égypte : à la recherche d'une définition**, Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000, Paris, la documentation Française – Musée du Louvre, p. 41-68.

MALINOWSKI, Bronislaw (1994), Magic, Science and Religion, in Bronislaw Malinowski, **Magic, Science and Religion and Other Essays**, Selected, and with an Introduction by Robert Redfield. Boston, Beacon Press, p. 1-71.

MAUSS, Marcel (1902, [2005]), **A General Theory of Magic**, London and New York, Taylor & Francis e-Library.

MORSCHAUSER, Scott (1991), **Threat-Formulae in Ancient Egypt: a Study of the History, Structure and Use of Threats and Curses in Ancient Egypt**, Baltimore, Halgo, inc.

NORDH, Katarina (1996), **Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings. Conceptual Background and Transmission**, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis.

PINCH, Geraldine (2006), **Magic in Ancient Egypt**, London, British Museum Press.

RIBEIRO, Thiago H. P (2017), Entre a Religião e a Magia: (re)pensando o estudo do Egito Antigo, **Revista Jesus Histórico**, Rio de Janeiro, v. 18, p. 20-40.

RITNER, Robert K (1994, [2008]), **The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice**, Studies in Ancient Oriental Civilization, n° 54, Chicago, The Oriental Institute of University of Chicago.

RITNER, Robert K (2001), The Religious, Social, and Legal Parameters of Traditional Egyptian Magic, in Marvin Meyer and Paul Mirecki eds., **Ancient Magic and Ritual Power**, Boston, Leiden, Brill Academic Publishers, Inc., p. 43-60.

ROUFFET, Frédéric (2015), À la recherche du magicien égyptien, **Bulletin de la Société française d'égyptologie**, 191-192, p. 60-69.

SAUNERON, Serge (1951). Aspects et sort d'un thème magique égyptien: les menaces incluent les dieux, **Bulletin de la Société Française D'Égyptologie**, 8, 1987, p. 11-21.

SAUNERON, Serge (1966), Le Monde du Magicien Égyptien, in Denise Bernot et al., **Le Monde Du Sorcier : Égypte, Babylone, Hittites, Israël, Islam, Asie Centrale, Inde, Nepal, Cambodge, Viet-Nam, Japon**, **Sources Orientales**, vol. 7, Paris, Éditions Du Seuil, p. 27-65.

SORENSEN, Jorgen P (1984), The Argument in Ancient Egyptian Magical Formulae, **Acta Orientalia**, 45, p. 5-19.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja (1990), **Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality**, Cambridge, New York, Melbourne, Cambridge University Press.

TE VELDE, Herman (1967), **Seth: God of Confusion: A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion**, Leiden, E. J. Brill.

TE VELDE, Herman (1968), The Egyptian God Seth as a Trickster, **Journal of the American Research Center in Egypt**, vol. 7, pp. 37-40.

WILKINSON, Richard H (2003), **The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt**, London, Thames & Hudson.

O DOMÍNIO DE AMON: A IMPORTÂNCIA DE IPETSUT (KARNAK) NA ECONOMIA EGÍPCIA DO REINO NOVO

Thomas Henrique de Toledo Stella
MAE/USP

Resumo: Os templos no Antigo Egito desempenhavam um importante papel na economia faraônica. Durante o Reino Novo (1.550 a 1.069 aEC), o Domínio de Amon, tendo Ipetsut (Karnak em Tebas) como epicentro, passou a preponderar no conjunto da economia de todo o Antigo Egito. Ao compará-lo com outros complexos templários, existe uma visível desproporção em ordem de grandeza. Por sua importância, as relações entre Estado e templo eram verdadeiras complexas e de mútua dependência.

Abstract: The Ancient Egyptian temples had an important role in the Pharaonic economy. During the New Kingdom (1.550 to 1.069 BCE), the Domain of Amun, with Ipetsut (Karnak in Thebes) as epicenter, became preponderate in the conjunct of the economy of Ancient Egypt. In comparison with other temple complexes, there is a visible disproportion in order of magnitude. Because its importance, the relationships between State and temple were much complex with mutual dependence.

Introdução

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001. No período do Reino Novo (1.550 a 1.069 aEC), o complexo de Templos de Ipetsut (atualmente chamado de Karnak) passou a ter grande proeminência na economia do Antigo Egito. Ele era dedicado ao Deus Amon, com epicentro em Tebas, atual cidade de Luxor. Porém, suas dimensões estendiam-se para além das cercanias, o que o tornava um agente econômico determinante no período.

Uma importante fonte para este estudo é o Papiro Harris I, que apresenta as doações de Ramsés III aos Domínios de Amon em Ipetsut (Tebas/Luxor/Karnak), de Rá em Iunnu (Heliópolis), de Ptah em Men-Nefer (Mênfis) e ao conjunto de templos menores, com o registro do inventário geral das posses e produção em tais complexos. A partir da organização desses dados, é possível gerar tabelas e gráficos com suas informações, a fim de se comparar a ordem de grandeza dos mesmos. Nota-se que o Domínio de Amon, em comparação com os outros, possuiu uma visível desproporção em termos de tamanho, também confirmada por seus remanescentes materiais, partes em ótimo estado conservação.

O papiro revela que as relações entre Estado e templo eram preenchidas de complexidades, nas quais havia uma mútua dependência na constituição do poder daquela sociedade. A ascensão dos templos na economia egípcia na 20ª Dinastia, particularmente do Domínio de Amon, é um dos elementos fundamentais no contexto de fragmentação do Antigo Egito que levou ao fim do Reino Novo.

O Antigo Egito durante o Reino Novo

O período do Reino Novo (1.550 a 1.069 aEC) foi uma das fases de maior prosperidade econômica no Antigo Egito. Kemp classifica-a como um “Estado maduro” (KEMP, 2006: 247) e Wilkinson, como “poder e glória” (WILKINSON, 2010: 199). Foi neste contexto que o Antigo Egito tornou-se um Império de dimensões antes inimagináveis, avançando territorialmente na Ásia Levantina e na África Mediterrânea e Subsaariana.

Tebas, atual Luxor, era a capital política e religiosa do Antigo Egito na 18ª Dinastia e guarda os registros materiais de lugares onde ocorreram eventos decisivos do período. Com isto, o templo de Ipetsut (Karnak), centrado no culto de Amon, ascendeu à condição de principal tradição religiosa do Egito, ou a religião oficial do Estado. Ipetsut teve centralidade nos processos de ascensão e queda do Império.



Figura 1: Vista aérea do Templo de Ipetsut (Karnak). **Créditos:** CFEETK.

Ao longo do Reino Novo, os diversos monarcas que se sucediam ampliavam as obras monumentais de Ipetsut, acrescentando novos pilonos, pátios, capelas e estruturas, fazendo gigantescas doações de alimentos, metais e pedras preciosas, dentre outras benesses para contentar tanto o Deus Amon, quanto os poderosos sacerdotes tebanos. Estudos do Centre Franco-Égyptien d'Étude des Temples de Karnak (CFEETK, 2018) vêm contribuindo para o entendimento deste colossal complexo, que demorou séculos para chegar à configuração que corresponde ao seu esplendor.

Diversas contradições emergiram envolvendo o papel de Ipetsut nos rumos do Estado. A mais dramática foi a reforma religiosa conduzida por Amenhotep IV, que mudou seu nome para Akhenaton. Isto significou o rompimento teológico, político e econômico com Ipetsut, materializado na mudança da capital para Akhetaton (atual Tell el-Amarna). Akhenaton fracassou na “guerra santa” e após sua morte, o poder do clero tebano foi restabelecido no reinado do jovem Tutankhamon (REEVES, 2005: 178).

Na 19ª Dinastia, Ramsés II foi mais habilidoso em lidar com o clero de Ipetsut. Deslocou a capital para Per-Ramesse no Baixo Egito para melhor articular suas campanhas militares (DJIK, 2000: 292), mas manteve laços políticos com os sacerdotes tebanos, numa relação que favorecia tanto a coroa quanto os templos. Isto seguiu com os monarcas seguintes, tanto da 19ª quanto da 20ª Dinastia.

Ramsés III (1.184 a 1.153 aEC) foi considerado o último grande faraó do Antigo Egito. Ele teve como desafio repelir a invasão dos líbios (ano 5) e dos “Povos do Mar” (ano 8), ao mesmo tempo em que se ocupava das questões com a Núbia (DJIK, 2000: 297). Ramsés III deixou um legado monumental com grandes escrituras e iconografia em dois dos principais templos que construiu: Medinet Habu, que seu mausoléu, e o dedicado ao Deus Khonsu, concluído pelos sucessores. Em Luxor e Karnak, Ramsés III também deixou seus registros. Estes textos registravam eventos históricos e buscavam glorificar o monarca. Seus estudos epigráficos foram realizados pelo Oriental Institute of Chicago (OI, 2018).

Em uma conjuntura de guerras, alguns produtos tornaram-se mais escassos, gerando flutuações de preços, conforme mostram registros em óstraca encontrado em Deir el-Medina (JANSSEN, 1975). Sucessivos atrasos de salários levaram os trabalhadores de Deir al-Medina a uma paralisação, registrando no Papiro de Turin, a primeira greve da História até agora encontrada (ano 29). O Ostrakon Chicago 16.991, contém uma carta enviada ao Vizir, relatando a fome que assolava esta vila, dedicada à construção das tumbas reais na necrópole tebana.

Por fim, no 31º ano de seu reinado, Ramsés III foi vítima de um atentado, numa tentativa de golpe para viabilizar outra linha sucessória em sua descendência (DJIK 2000: 298). A conspiração ocorreu no Harém Real, envolvendo esposas e filhos candidatos à sucessão. Quem assumiu ao trono foi Ramsés IV (1.153 a 1.147 aEC), que preparou o testamento político-religioso do pai no Papiro Harris I. Este documento revela a relação de dependência mútua entre o Estado com os templos, e o avanço destes na economia, especialmente do Domínio de Amon.

O Papiro Harris I e a dimensão dos Templos

A conspiração do Harém Real foi bem-sucedida em assassinar Ramsés III, porém, fracassou no intento de mudar a linhagem sucessória. Assim, seu filho Ramsés IV assumiu ao trono e tratou de realizar os julgamentos daqueles considerados traidores. Para honrar a memória do pai, encomendou aos escribas a preparação de um papiro que se acredita ter sido colocado em seu templo funerário. Com cerca de 42 metros de extensão, ele foi escrito em hierático e possui as referências iconográficas do Rei encontrando com os Deuses para oferecer-lhes presentes e doações a seus templos.

Este papiro foi adquirido em Luxor por volta de 1855, pelo vendedor de antiguidades Antony Charles Harris. Ele entrou no acervo do British Museum em 1872 como BM9999 (atualmente EA9999,24) e passou a ser chamado de “Papiro Harris I” ou “Grande Papiro Harris” (não confundir com outros de nomes similares, como por exemplo Papiro Mágico Harris ou Papiro Harris 500).

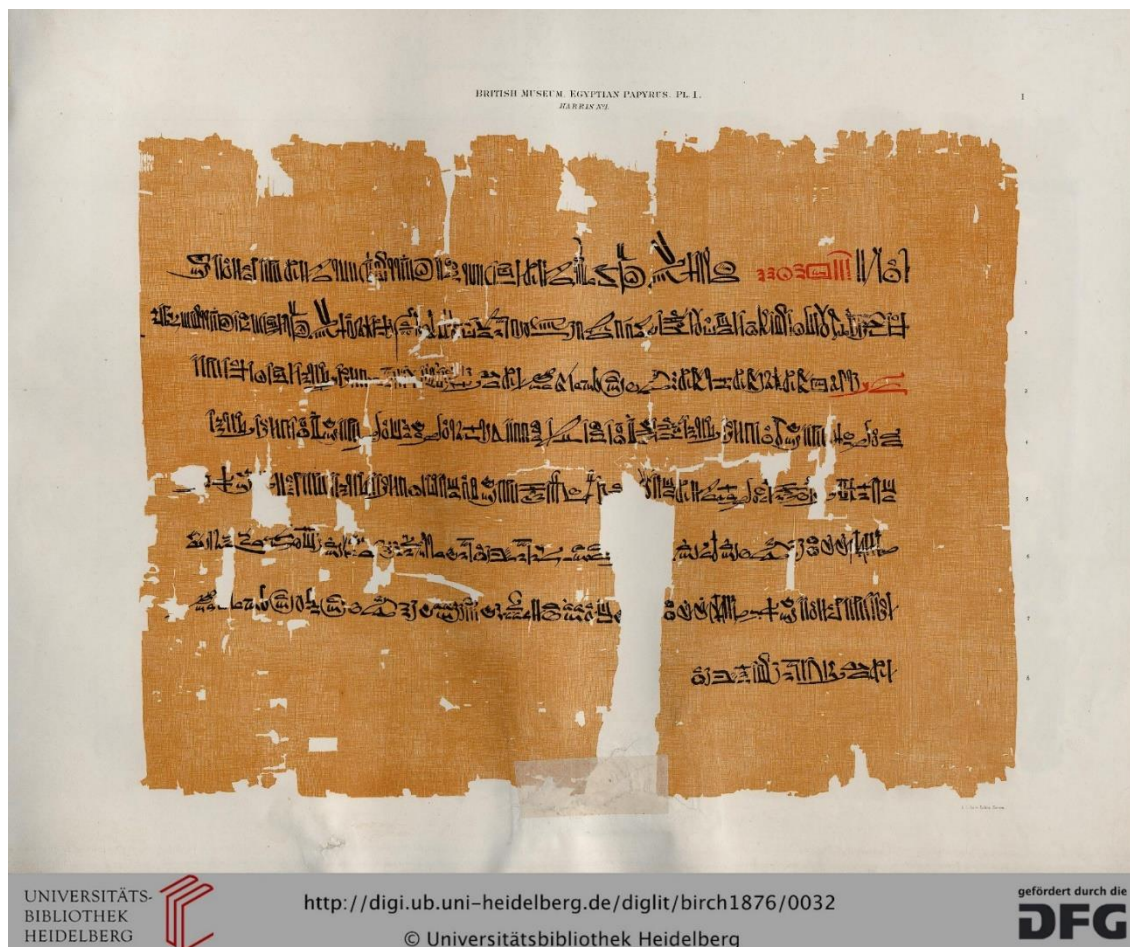


Figura 2: Página da introdução no Papiro Harris I. Créditos à Universitätsbibliothek Heidelberg.

O Papiro Harris I é o maior e um dos mais bens conservados encontrado até hoje. Foi publicado em 1872 pela primeira vez (EISENLOHR, 1872), teve uma edição fac-símile (BIRCH, 1876), seguida de um dicionário (PIEHL, 1882) e finalmente uma transcrição do hierático ao hieróglifo (ERICHSEN, 1933), todos em alemão. A primeira tradução publicada em língua inglesa (BRESTEAD, 1906) popularizou o documento, que se tornou amplamente estudado por historiadores e egiptólogos. Quase um século depois, foi publicada uma versão minuciosamente estudada (GRANDET, 1994A e 1994B), em língua francesa, completada por um Glossário (GRANDET, 1999). Com isto, foi revisada a tradução, incorporando os avanços na gramática, filologia e literatura egípcia do período.

A estrutura do Papiro Harris pode ser dividida nas seguintes partes (GRANDET, 1994A: 21):

- *Sumário;*
- *Discursos* (aos Deuses/aos Humanos);
- *Templos* (Ipetsut/Iunnu/Men-Nefer/Templos Menores);
- *Estado Recapitulado das Listas.*

O Sumário é uma espécie de introdução, complementada pelos Discursos (aos Deuses e aos Humanos). O Estado Recapitulado das Listas cumpre o papel de concluir o texto, adicionando alguns elementos históricos, tão idealizados quanto aqueles que aparecem na epigrafia dos Templos tebanos.

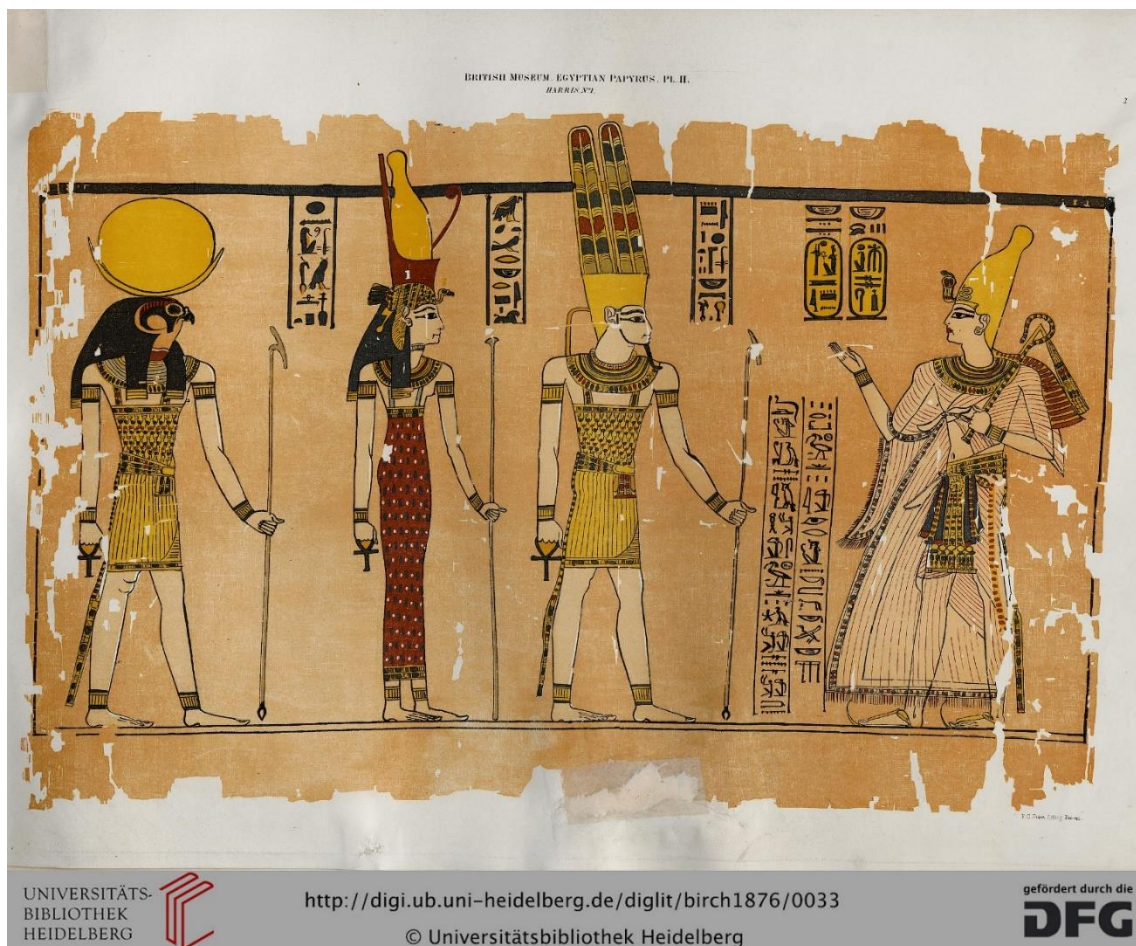


Figura 3: Ramsés III apresenta-se aos Deuses de Tebas. Créditos à Universitätsbibliothek Heidelberg.

Contudo, a parte que mais interessa para o estudo econômico é o núcleo, com as estatísticas referentes aos Templos. Ele é subdividido em quatro partes, sendo as três primeiras dedicadas aos Templos maiores (Ipetsut/Iunnu/Men-Nefer) e a quarta aos menores, com cada qual repetindo uma estrutura padrão, subdividida também em outras quatro partes de: Vinhetas, Discurso Real, Listas e Oferendas.

Muitas informações podem ser extraídas deste papiro, mas este trabalho concentrar-se-á apenas nos dados que possibilitem comparar as dimensões dos Templos na economia egípcia, observando mais atentamente Ipetsut (Tebas). Apesar de entre Brestead e Grandet terem ocorrido diversas atualizações linguísticas, o primeiro deixou tabelas prontas que ainda podem ser exploradas para a montagem de gráficos, com pouco prejuízo nos resultados finais, pois eles

preservam proporções e valores numéricos. Este documento não é um censo com informações precisas no sentido moderno, mas está repleto de dados inexatos, com uma descrição idealizada da obra do monarca. Entretanto, outros documentos como o Papiro Wilbour, de natureza mais administrativa do que propagandística, confirmam as linhas gerais das dimensões dos templos, particularmente de Ipetsut, na economia egípcia (WARBURTON, 2000: 68).

Alguns dados, Breasted manteve nas unidades de medidas originais dos egípcios como o Deben (91 gramas) e Kite (9,1 gramas). Outros, ele converteu para libra. Aqui, todos foram convertidos para quilogramas. Com as unidades de área, algumas Breasted converteu a acres, outras manteve em estádios (unidade egípcia), mas aqui todas foram passadas quilômetros. Existem erros de cálculos na totalização do documento original, sendo aqui utilizados a soma das partes de acordo com Breasted para evitar números ambíguos. Portanto, toda esta análise documental não tem uma precisão factual, mas dá um recorte no qual se pode entender uma ordem comparada de grandeza das partes.

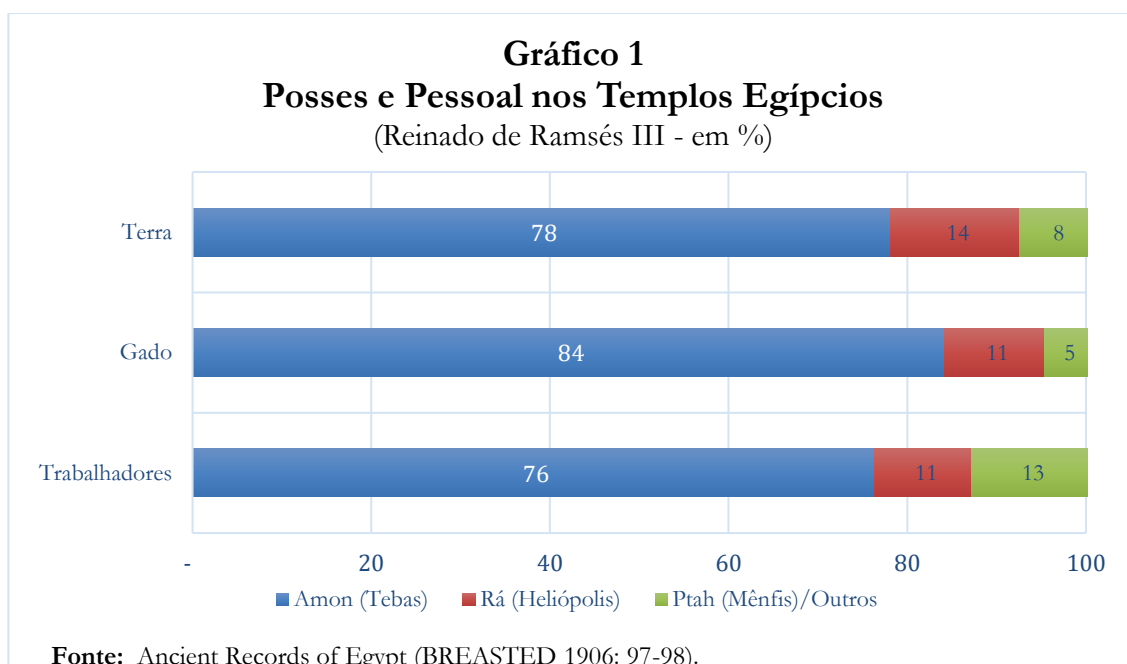
Tabela 1

Dimensões, Pessoal e Posses da Economia dos Templos no Egito Raméssida

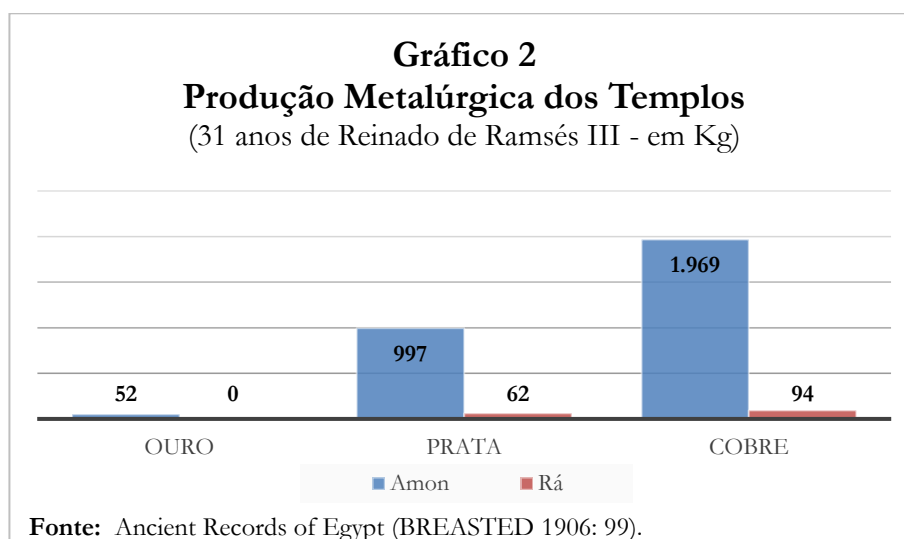
Domínio	Trabalhadores	Gado	Terra (km2)	Vilarejos	Oficinas	Barcos
Amon (Ipetsut)	86.486	421.362	2.361	65	46	83
Rá (Iunnu)	12.363	45.544	437	103	5,5	3
Ptah (Men-Nefer)	3.079	10.047	126	1	0	2
Outros	5.686	13.433	98	0	2	0
Total	107.614	490.386	3.022	169	54	88

Fonte: Ancient Records of Egypt (BREASTED 1906: 97-98).

Na Tabela 1, pode-se observar a diferença das dimensões de Ipetsut com relação aos outros complexos templários. Ele empregava 86 mil pessoas na ocasião, ante apenas 12 mil em Iunnu. Com relação ao gado, aqui agrupados os de pequeno e os de grande porte, Ipetsut possuía cerca de 10 vezes a quantidade de Iunnu. O mesmo com relação às extensões de terras, ficando uma área gigantesca de 2,3 mil km² ao Domínio de Amon. Iunnu tinha mais vilarejos sob seu controle, mas Ipetsut, chega a ter 9 no exterior e 56 no próprio Egito (BREASTED 1906:97).



O Gráfico 1 esclarece melhor essas dimensões em termos de proporcionalidade. Enquanto o Domínio de Amon tinha 78% da terra, 84% do gado e 76% dos trabalhadores, os outros templos somados sequer chegavam a 1/4 dele. Isto considerando os Domínio de Rá, de Ptah e o conjunto de todos os outros complexos templários menores espalhados por todo o Egito Antigo.



Com o Gráfico 2, pode-se observar o comportamento das atividades metalúrgicas realizadas pelos Templos, novamente com o Domínio de Amon destacando-se nas produções de Ouro (52 kg), Prata (997 kg) e Cobre (1.096), enquanto no Domínio de Rá são irrisórias, quando comparadas a ele. Todos os outros não produzem ou não merecem menção, dado o pequeno volume.

Tabela 2**Produção dos Templos no Egito Raméssida**

Domínio	Vestes (Unidades)	Linha (Kg)	Incenso (Kg)	Vinho (Jarras)
Amon (Ipetsut)	3.722	283,9	390,5	25.405
Rá (Iunnu)	1.019	0,0	179,8	2.385
Ptah (Men-Nefer)	134	0,0	0,0	390
Total	4.875	283,9	570,3	28.180

Fonte: Ancient Records of Egypt (BREASTED 1906: 99).

A Tabela 2 revela mais uma vez a importância de Ipetsut em algumas atividades produtivas como vestes, linha, incenso e vinho. Apesar de Iunnu ter uma produção respeitável do primeiro e do terceiro item, novamente, quando confrontada na totalidade, não passa de 21% das vestes e 32% do incenso (ante (ante 73% e 68% de Ipetsut). O vinho, que todos produziam, Ipetsut mantinha 90% do totalizado.

Tabela 3**Doações de Ramsés III aos Templos Egípcios**

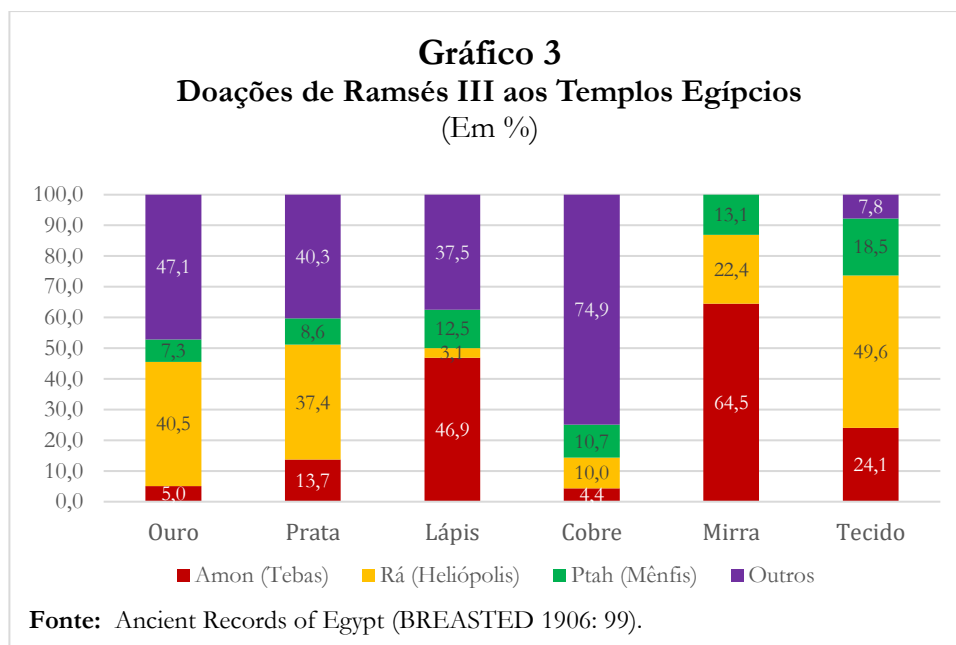
Período do Reinado de 31 anos - em Kg

Domínio	Ouro	Prata	Lápis	Cobre	Mirra	Tecido
Amon (Ipetsut)	16,7	75,2	1,3	61,5	467,3	9.116
Rá (Iunnu)	134,5	205,0	0,1	140,9	162,5	18.793
Ptah (Men-Nefer)	24,1	47,0	0,3	151,0	95,1	7.026
Outros	156,4	220,8	1,0	1.057,1	0,0	2.947
Total	331,7	548,0	2,6	1.410,5	724,9	37.882

Fonte: Ancient Records of Egypt (BREASTED 1906: 104).

Com a Tabela 3, temos uma espécie de “prestação de contas” do Rei aos Deuses, de suas doações a seus respectivos templos. Aqui, predomina uma ação “redistributiva”, com o Rei doando mais aos templos menores. A exceção é o lápis-lazúli, extraído das minas do atual Afeganistão e que chegava ao Egito por uma rota asiática através da Mesopotâmia, e a mirra, provavelmente oriunda do atual Iêmen na península arábica. O Rei pareceu ser bastante generoso com o Domínio

de Rá, em ouro, prata e tecido. Ao Domínio de Ptah, ofereceu mais cobre que aos outros, mas os templos menores ganharam juntos muito mais que o citado, ocorrendo o mesmo com o ouro e a prata.



Finalmente, o Gráfico 3 revela a proporção relativa dos itens doados aos complexos templários, mostrando mais claramente a característica “redistributiva” da economia do Antigo Egito durante o período raméssida no Reino Novo, sustentada pela produção interna e pelo comércio exterior.

A Mudança do Papel dos Templos na Economia

Desde a origem do Antigo Egito faraônico, o Estado foi o principal agente da economia. As despesas estatais eram registradas em muitos níveis: lista de oferendas dos templos, salários, rações, operações de troca, etc. No caso das doações em forma de oferendas, elas tinham uma característica que reforça o argumento teórico em favor de que prevalecia no Antigo Egito uma economia “redistributiva”, não de mercado (WARBURTON, 2000: 74). Os projetos de construção pagavam burocratas, artistas, artesões, sacerdotes, escultores, pedreiros, trabalhadores manuais, cultivadores, pastores, caçadores, soldados e armeiros, o que excedia dez milhões de litros de grãos anualmente (WARBURTON, 2000: 74).

A economia redistributiva do Antigo Egito pode ser assim descrita:

bAkw(t) is an economic transaction between foreign lands or groups of foreigners or Egyptians and the temple. The temple uses *bAkw(t)* for internal expenses, rations, and to support the king in his foreign adventures. As such, it forms the core of the redistributive temple economy. The king and his officials in foreign lands play a major role as intermediaries between the foreign lands and the temple. The king's original imperialistic actions bring foreign lands into a relationship with Egyptian temples. The king administers their relationship by collecting *bAkw(t)* from foreign lands and delivering it to the temple. The temple, in return, redistributes part of the *bAkw(t)* to the king for use in military expenses and as rations. Thus goods move through the economy, allowing the two major controlling institutions of Egyptian society to support each other in a relationship which furthers the imperialistic drive to their mutual advantage. (BLEIBERG, 2009: 168).

Segundo David Warburton, o Papiro Harris sugere que as doações representam uma mudança decisiva na economia do Antigo Egito, conectando-se com a catástrofe que seguiu (WARBURTON, 2000: 92). O Estado faraônico praticava há dois milênios, uma política agressiva de taxaço, bem-sucedida até Ramsés III abdicar da responsabilidade da política fiscal por transferir renda substancial aos templos, sem repassar a responsabilidade em construir, visto ainda como dever do monarca. Isto levou a uma transformação na tributação e depois na posse da terra, já que os indivíduos privados também renunciaram aos direitos de propriedade, a fim de pagar o aluguel em grãos e não os impostos em prata (WARBURTON, 2000: 110). Conseqüentemente, a propriedade foi transferida dos setores Real e privados aos templos, o que fez com que se mantivesse o mercado sob controle, enquanto a política de demanda levou a um aumento por causa da mudança de responsabilidades (WARBURTON, 2000: 111).

Ciro Flamarion Cardoso entende os templos como parte do aparelho do Estado (CARDOSO, 207: 204). Para ele, o processo que conduziu o Sumo Sacerdote de Amon a assumir o poder político no Alto Egito quando teve início o Terceiro Período Intermediário foi uma consequência (não a causa) da falência do regime raméssida:

A interpretação mais correta das doações maciças aos templos, em minha opinião, é a de uma divisão do trabalho no interior do aparelho estatal: o palácio decidiu encarregar-se de preferência de coisas como a política externa, a defesa armada contra sucessivas tentativas de penetração do Delta pelos líbios e pelos 'povos do mar', diversas tarefas administrativas e de fomento internas, etc., deixando cada vez mais aos templos a gestão econômica – e portanto o controle de uma proporção crescente das terras, rebanhos, trabalhadores dependentes, oficinas, barcos, mercadores, etc. Esta divisão do trabalho não significava que o palácio se privasse de dispor de uma parte muito considerável da riqueza e das rendas dos templos. (CARDOSO, 1987: 123).

Para Juan Carlos Moreno Garcia, tais transferências não foram tão permanentes e massivas como se supunha, apesar de reforçar os laços entre militares e templos:

(...) documentos tardíos demuestran que el Estado seguía controlando importantes lotes de tierras a pesar de las donaciones efectuadas por Ramsés III, mientras que algunos papiros mencionan la existencia de tierras de la corona dependientes de los templos funerarios de reyes anteriores a Ramsés III, lo que sugiere que las transferencias realizadas por este soberano no tuvieron un carácter tan permanente ni tan masivo como podría pensarse, si bien confirman el reforzamiento de los lazos entre los militares y los templos, según pautas desarrolladas ya desde el reinado de Horemheb. (GARCIA, 2008: 377).

Em outro texto, o mesmo autor conclui que os interesses do templo e do governo são expressados tanto sob o aspecto religioso ou ideológico, como econômico:

This means that the combined interests of temple and government are expressed also on the religious or ideological level (a), and that this level and the two levels of economic reality (b/c) do not merely stand in contrast to each other. Both ideology and economy are real in their own way. Even to see nothing but discrepancy between enduring temple property on the religious level and reduction in economic reality would be too simple. The endowment ideology of an enduring and unchanging situation is itself an instrument in the struggle against the recurring loss of property. If not actually effective in minimizing future reduction (possibly supported in this by inspections and restorations of temple property), at the very least it proclaims the undesirability of such reductions as a truth in itself. (GARCIA, 2016: 170).

Portanto, o Papiro Harris I e outras fontes do contexto revelam que a ideia de separação entre Estado e religião, muito cara aos dias atuais, não fazem sentido no contexto egípcio. A relação entre Estado-Templo-Mercado foi, exatamente, o mecanismo que permitiu que Ipetsut emergisse à medida que o poder centralizado se fragmentava no contexto da 20ª Dinastia. Com o templo tornando-se mais importante do que o próprio Estado faraônico no Alto Egito e com os militares controlando o Baixo Egito, a fragmentação do Império acabou por acontecer e dar início o Terceiro Período Intermediário.

Conclusão

Desde os primórdios do Estado faraônico, os templos foram fundamentais na economia do Antigo Egito. O Papiro Harris I data do início do reinado de Ramsés IV e refere-se ao inventário, produção e doações no reinado de seu pai, Ramsés III, aos templos. Com seus dados, é possível verificar e comparar a ordem de grandeza entre os principais templos da época: o

Domínio de Amon em Ipetsut, o Domínio de Rá em Iunnu e o Domínio de Ptah em Men-Nefer. Em todas as estatísticas, verifica-se uma imensa desproporção na qual Ipetsut (Karnak/Tebas) destaca-se sobre todos os outros juntos. As doações efetuadas por Ramsés III ajudam a compreender as mudanças pelas quais a economia egípcia passou em finais da 20ª Dinastia, abrindo o caminho para a fragmentação do poder centralizado que configurou o seguinte Terceiro Período Intermediário.

Abreviações

CFEETK – Centre Franco-Égyptien d'Étude des Temples de Karnak

OI – Oriental Institute of the University of Chicago

BM9999/EA9999,24 – Papiro Harris I ou Grande Papiro Harris

Bibliografia

BIRCH, Samuel (1876), **Facsimile of an Egyptian Hieratic papyrus of the reign of Ramses III, now in the British Museum**, London.

BLEIBERG, Edward (1988), The Redistributive Economy in New Kingdom, **Journal of the American Research Center in Egypt**, vol. 25, 1988, American Research Center in Egypt.

BRITISH MUSEUM, The Great Harris I Papyrus (EA 9999, 24), Disponível em <https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=114374&partId=1>, Acesso em 13/10/2018.

BREASTED, James Henry (1906), **Ancient Records of Egypt**, volume 4, Chicago, The University of Chicago Press.

CARDOSO, Ciro Flamarion (1987), **Uma interpretação das estruturas econômicas faraônicas**, Tese para professor titular da UFRJ, Rio de Janeiro, UFRJ.

CFEETK, **Centre Franco-Égyptien d'Étude des Temples de Karnak**, Disponível em <<http://www.cfeetk.cnrs.fr/>>, Acesso em 13/10/2018.

DJIK, Jacobus (2000) in SHAW, Ian, **The Oxford History of Ancient Egypt**, New York, Oxford University Press.

EISENLOHR, August (1872), **Der große Papyrus Harris**, Leipzig.

ERICHSEN, W (1933), **Papyrus Harris I** (Hieroglyphische Trankription), Édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, Bruxelles.

GARCIA, Juan Carlos (2008), Economía, territorialidad y relaciones de poder en torno a los templos del Egipto faraónico, In JUSTEL, J., VITA, J., ZAMORA, J. eds., **Las culturas del**

Próximo Oriente antigo y su expansión mediterránea, Saragossa, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, Editors, p 363-381.

GARCIA, Juan Carlos (2016), Temples and agricultural labour in Egypt, from the Late New Kingdom to the Saite Period, in Juan Carlos Moreno Garcia ed., **Dynamics of Production in the Ancient Near East (1300–500 BC)**, Oxford, Oxbow.

GRANDET, Pierre (1994A), **Le Papyrus Harris I I: BM 9999**, volume 1, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire.

GRANDET, Pierre (1994B), **Le Papyrus Harris I I: BM 9999**, volume 2, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire.

GRANDET, Pierre (1999), **Le Papyrus Harris I I: Glossaire**, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire.

JANSSEN, Jac (1975), **Commodity Prices from Ramessid Period**, Leiden, E. J. Brill.

KEMP, Barry (2006), **Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization**, 2nd ed, New York, Taylor & Francis Routledge.

OI, **Oriental Institute of the University of Chicago**, Disponível em <<https://oi.uchicago.edu/>>, Acesso em 13/10/2018.

PIEHL, Karl (1882), **Dictionnaire du Papyrus Harris I no. 1**, A. Holzhausen, Vienne.

PELLINI, José (2002), Reciprocidade e redistribuição no Egito Antigo durante o Novo Império, **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, 12, São Paulo.

REEVES, Nicholas (2001), **Akhenaten: Egypt's False Prophet**, New York, Thames & Hudson.

SHAW, Ian (2000), **The Oxford History of Ancient Egypt**, New York, Oxford University Press.

WARBURTON, David (2000), Before the IMF: the economic implications of unintentional structural adjustment in Ancient Egypt, **Journal of the Economic and Social History of the Orient**, vol. 43, no. 2, 2000, p. 65-131, Leiden: Brill.

WILKINSON, Toby (2010), **The Rise and Fall of Ancient Egypt**, London, Bloomsbery.

Referência das Imagens

Imagem 1. Vista aérea do Templo de Ipetsut (Karnak). Créditos ao CFEETK – Centre Franco-Égyptien d'Étude des Temples de Karnak, Disponível em <https://www.diplomatie.gouv.fr/en/french-foreign-policy/scientific-diplomacy/archaeology-humanities-and-social-sciences/french-archaeological-missions-are-key-actors-in-international-scientific/a-rundown-on-archaeological-discoveries-in-recent-years-13-january->

[2017/article/focus-on-karnak-egypt-combining-heritage-conservation-and-archaeological?photos_223872_id_document=158477#photos_223872](https://www.egyptology.com/2017/article/focus-on-karnak-egypt-combining-heritage-conservation-and-archaeological?photos_223872_id_document=158477#photos_223872), Acesso em 13/10/2018.

Imagem 2. Página da Introdução no Papiro Harris I. Créditos à Universitätsbibliothek Heidelberg, Disponível em <<https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/birch1876/0032/image>>, Acesso em 14/10/2018.

Imagem 3. Página da Introdução do Capítulo dedicado ao Domínio de Amon. Créditos à Universitätsbibliothek Heidelberg, Disponível em <<https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/birch1876/0033/image>>, Acesso em 14/10/2018.

A FILOSOFIA ÉTICA E POLÍTICA DO EGITO ANTIGO

Marcelo José Derzi Moraes
UERJ/FFP

Resumo: Das diversas formas de negar um pensamento filosófico antes dos gregos, encontra-se a recusa da capacidade de uma problematização acerca da ética e da política. Diante disso, nosso trabalho procura mostrar os aspectos éticos e políticos dos egípcios, representados nos conceitos de *neb qed* e *geru maã*. Assim, podemos encontrar bases de para uma filosofia ética e política que tinha a alteridade como princípio de sua paideia. Porém, que fora vítima de um epistemicídio devido a uma helenofilia moderna.

Resumen: De las diversas formas de negar un pensamiento filosófico antes de los griegos, se encuentra el rechazo de la capacidad de una problematización la cerca de la ética y la política. Por eso, nuestro trabajo busca mostrar los aspectos éticos y políticos de los egipcios, representados en los conceptos de *neb qed* y *geru maã*. Así, podemos encontrar bases para una filosofía ética y política que tenía la alteridad como principio de su paideia. Pero, que había sido víctima de un epistemicídio debido a una helenofilia moderna.

Para compreendermos a possibilidade de se pensar uma filosofia egípcia de cunho ético e político, podemos encontrar essa *shopiaegípcia* nos próprios textos de alguns filósofos do Antigo Egito. Entre tantos filósofos e pensadores, gostaríamos de destacar Amenemope e Ptahotep. Porém, vale ressaltar, que podemos encontrar filosofia política, ética, moral, teoria do conhecimento e metafísica em textos como *O camponês eloquente*, *Reflexões de um desesperado* e *Ensinamentos para o rei Meri-ka-re*, entre outros.

José Nunes Carreira, em seu livro, *A filosofia antes dos gregos* (1994), nos apresenta a filosofia para além do mundo grego, não apenas no Egito. Em sua obra, é possível encontrar diversas abordagens de cunho filosófico que foram negadas pela filosofia europeia. O eurocentrismo filosófico impossibilitou, portanto, de percebermos toda a metafísica inserida no Egito, suas abordagens ontológicas acerca do ser, as problemáticas do tempo e as suas questões de ordem epistemológicas. Neste texto focaremos no que compreendemos por filosofia ética e política.

Se seguíssemos uma tradição fundada em Hegel, em termos de história do Ocidente, na qual foi criada uma interpretação dominante da história da filosofia, da história das ideias políticas, deixaríamos de lado a seguinte hipótese: o quanto os gregos, o Ocidente foram influenciados pelos egípcios, na filosofia, na medicina, na astronomia, no campo cirúrgico, na geometria, na matemática, como na política e na formação do Estado. Segundo Diogenes Laértios, Homero dizia que: *todos os homens do Egito eram médicos* (LAËRTIOS, 2008: 87)

Os egípcios serviram como exemplo para os gregos, isso está presente em escritos de Platão e de Aristóteles, sendo preferível ler diretamente os escritos e os autores egípcios, ao invés de nos limitarmos aos textos de Kant e Hegel, esses dois últimos, verdadeiros germanocentristas.

Em seu teatro da história, Hegel retira o Egito da África, conjura o espírito egípcio, organiza e prepara o terreno, o lugar, o espaço, o tempo, para sua cenografia na qual os gregos seriam o povo superior por excelência e o povo africano a imagem do selvagem. Promovendo um racismo epistêmico, negando a capacidade de um pensamento abstrato aos egípcios, Hegel abordará o Egito *como transição do espírito humano do Oriente para o Ocidente, mas ele não pertence ao espírito africano. Na verdade, o que entendemos por África é algo fechado sem história, que ainda está envolto no espírito natural* (HEGEL, 2008: 88).

Não devemos esquecer também do embranquecimento do Egito. O filósofo Renato Nogueira, em *A ética da serenidade*, na qual trata da filosofia de Amen-em-ope, levanta a tese, também trabalhada por Hartog, Cheike Anta Diop e o inglês Martin Bernal, acerca do projeto racista concebido pela modernidade europeia. Esses autores destacam um processo que estava em andamento nos quais, o intuito era conceber uma ideia de Grécia. O problema, no entanto, não a invenção de um homem grego, que seria o ponto de partida para a cultura ocidental, mas a invenção da inferioridade do povo não-europeu.

Esclarecendo Martin Bernal, Renato Nogueira mostra que o historiador britânico, desenvolvendo a tese de Diop, a respeito do recentramento do Egito Antigo, nos explica duas interpretações, a primeira na qual o *modelo antigo de interpretação da história nota-se a grande influência das culturas africanas e asiáticas, principalmente a egípcia e a fenícia, na civilização grega. No entanto, como resultado de uma reinterpretação racista da história, o modelo antigo é substituído pelo modelo ariano. Este modelo, segundo Bernal, teve duas fases. Na primeira, desde a revolução francesa até a primeira metade do século XIX, os historiadores ingleses, franceses e alemães, mas sobretudo os últimos (por isso que ele denomina de ariana), esforçam-se por mostrar uma Grécia romântica, com ideias originais, autônoma, criativa, dinâmica, mas sobretudo branca. É assim que, deliberadamente, acadêmicos europeus de renome elaboram uma historiografia onde a Grécia é o berço da civilização universal e do pensamento filosófico. O mesmo autor afirma que, a partir sensivelmente de 1880, o modelo ariano entra na sua segunda fase, a «extremista». Nesta, no seu entender, há «negação sistemática» de qualquer influência africana ou asiática na civilização grega. Segundo Bernal, entre 1880 e 1945 dá-se a final solution, a solução final. Por esta data, mais exatamente em 1980, são publicados dois artigos pelos alemães Julius Beloch e Salomon Reinach nos quais reclamam abertamente que a civilização grega era puramente «europeia», enquanto os fenícios, não teriam contribuído em nada para o desenvolvimento da cultura helênica [Bernal 1987, 34]* (Idem: 129-130) (NOGUERA, 2013: 143).

A admiração dos alemães pelos gregos pode ser compreendida, se ficarmos apenas nos filósofos. Kant e de Schiller até Heidegger, passando, principalmente por Hegel e Nietzsche, podemos encontrar uma apologia ao mundo grego que não encontramos em relação a nenhuma outra civilização. Sobre Hegel, *podemos perceber que Seu temperamento intelectual se fixa durante o período em que a Alemanha era apaixonada pelo gênio grego. É o momento no qual Goethe escreve Ifigênia e Schiller os Deuses da Grécia. Hegel não era menos apaixonado pelo Helenismo. Diretor durante os oito anos do ginásio de Nuremberg, o fundo da educação lá exercitada é, segundo ele, também o estudo aprofundado, a inteligência tão luminosa quanto possível da antiguidade. O mundo grego é, aos seus olhos, o paraíso do espírito humano. “Este estudo é, afirma, a melhor classe de filosofia”. Devemos nos surpreender se sua teoria do Estado lembra por demais a cidade antiga?* (LÉVI-BRUHL, 2013: 667).

Portanto, o modelo ariano vai servir como o ideal do homem civilizado, o modelo universal de homem. Sendo o povo nórdico como aquele que teria civilizado o povo grego, qualquer influência ou presença egípcia seria mínima ou quase nenhuma na Grécia. Essa postura será reproduzida por todos os historiadores da filosofia. Sendo assim, para a Hartog, na esteira de Bernal, *a civilização não vem do sul, mas do norte. A civilização grega é o produto de uma mistura entre os invasores nórdicos (indo-europeus) e as populações pré-helênicas vencidas. (...) Para o autor, o momento da reviravolta acontece entre 1790 e 1830, na Alemanha protestante do norte, quando se instaura essa disciplina pioneira que é a filologia e se desenvolve a visão de uma Grécia ideal que deve ser imitada, com a qual os alemães tem afinidades particulares. A viagem da Grécia não passa mais pelo Egito* (HARTOG, 2004: 57).

Hegel pode ter sido o filósofo que mais fortaleceu esse racismo epistemológico. Em se tratando de termos filosóficos, Hegel não apenas negou uma possibilidade histórica a África, como a capacidade de fazer filosofia, além é claro, de um sistema político sofisticado. Nesse sentido o etnocentrismo de Hegel, é também um racismo epistêmico. Esse projeto talvez tenha sido mais intensificado por Hegel em termos filosóficos.

Apesar de reconhecer no Egito um certo espírito egípcio (menos evoluído, menos puro), considera-os como crianças em busca de seu autoconhecimento, em comparação aos gregos. Para Hegel, apesar do egípcio conseguir promover uma abstração em relação ao objeto, ele não conseguiria alcançar o universal, ficando nas limitações do particular, sem jamais alcançar a verdade.

Hegel conjura a máxima egípcia inscrita no santuário da deusa Neith, “*sou o que existe, o que existiu e existirá: ninguém ergueu o meu véu*”, exorcizando o espírito egípcio africano, para poder pensar a passagem para o mundo grego descontaminado, como se houvesse um novo momento, *uma verdadeira ascensão e o real nascimento* (HEGEL, 2008: 189). Esse é o momento em que o espírito grego, conhecendo a si mesmo, amadurecido, sendo mais universal, mais livre do que os espíritos

anteriores, alcança a sublimação, será, portanto, o mais belo. Desta forma, Hegel conjura Apolo e diz: *O Apolo grego é a solução. Seu lema é: “Homem conhece-te a ti mesmo”* (HEGEL, 2008: 184).

Reproduzindo um grosseiro etnocentrismo e desconhecimento sobre o Egito, Hegel pela lógica falaciosa da generalização, fecha as cortinas: o grande símbolo egípcio- aparecido em Tebas, proferindo as seguintes palavras: *“O que é que de manhã, anda com quatro pernas, à tarde, com duas e à noite, com três?”* Édipo derrotou a esfinge, dando como resposta: *“O homem”*. A solução é a libertação do espírito oriental, que no Egito se tornaram um problema, são isto: o ser interior da natureza é o pensamento, que só tem sua existência na consciência humana. Porém, essa antiga solução, oferecida por Édipo, que se mostrou sábio, está associada a uma imensa ignorância do caráter das suas próprias ações. A elevação da iluminação espiritual na antiga dinastia real é desacreditada diante das atrocidades cometidas em função da ignorância, e esse primeiro domínio dos reis precisa, em primeiro lugar, para se tornar um verdadeiro saber e clareza moral, ser constituído de leis civis e liberdades políticas e reconciliar-se com o belo espírito (HEGEL, 2008: 184).

Havia no Egito Antigo um tipo de sistema político completamente valorizado pelos gregos, principalmente, por Pitágoras, Sólon, Patão e Aristóteles que viam neste regime, um ideal. Além disso, Pitágoras *queria, pois, à frente do Estado um governo científico, menos misterioso, mas colocado tão alto como o sacerdócio egípcio* (SCHURÉ, 1986: 112).

O grande historiador Heródoto, vai relatar que diziam que no Egito a prosperidade e a felicidade nunca chegara há tão alto nível quanto no período do reinado de Amásis, mas não por causa das riquezas oriundas do solo, devido as cheias do Nilo durante, mas *como pelas leis sábias traçadas pelo soberano para regular a economia da nação, como por exemplo a que determinava que cada egípcio declarasse, todos os anos, de que fundos tirava sua subsistência. Quem não obedecia ao preceito da lei ou não podia provar que vivia de meios honestos era punido com a morte. Sólon, o ateniense, adotou em Atenas essa lei, ainda hoje em vigor naquela cidade, por ser muito sensata e justa* (HERÓDOTO, 2006: 219).

É preciso considerar que havia no Egito uma preocupação com a formação e com a vida do indivíduo, que perpassa por uma formação ética e política. Ao considerarmos que havia uma preocupação de cunho educacional pedagógico, podemos fazer valer as palavras de Mario Alighiero Manacorda em sua *História da Educação* de que havia uma *paideia* egípcia. Destacamos isso, pois quando se fala de formação educacional sempre nos limitamos ao mundo grego. Caindo muitas vezes no etnocentrismo tais como de Werner Jaeger que categoricamente afirmara: *não havia cultura antes dos gregos* (2010: 5).

A grande problemática filosófica levantada por Aristóteles, em seu *Ética à Nicómaco*, no que diz respeito a filosofia ética e política, é como viver feliz na *pólis*. Em outras palavras, como se

chegar a *eudaimonia*, ou seja, a felicidade. O texto de Amen-em-ope (ARAÚJO, 2010), por sua vez, inicia-se da seguinte maneira: *começo dos ensinamentos para a vida, testemunho para a felicidade*. Ora, podemos perceber nesse preâmbulo dos ensinamentos de Amen-em-ope a preocupação dos pensadores da época. E é inquestionável, a posterioridade fundamenta isso, que a preocupação com o modo de viver é uma questão ética.

Manacorda nos apresenta que no Egito há todo um sistema voltado para o ensino e para a formação do homem egípcio. O ensino (*sebayt*) era reproduzido em todos os grupos sociais. Existem pelo menos seis textos clássicos voltados diretamente para o *sebayt*, alguns deles completamente filosóficos. São eles: *Sátira da profissões*; *O camponês eloquente*; *Ensinamentos de Ptah-hotep*; *Ensinamentos de Amen-em-ope*; *Ensinamentos do rei Amen-em-hat I*. Além disso, os ensinamentos, a formação política do indivíduo que se davam na “casa dos escritos”, ou seja, nas bibliotecas ou na *per ānkb* (casa da vida).

As casas da vida eram consideradas centros de cultura e de ensinamento, possuíam um grande valor simbólico e de respeito e admiração na sociedade egípcia. A casa do saber era uma espécie de ginásio grego (MANACORDA, 2010; HARTOG, 1986; ARAÚJO, 2000). Nas *per ānkb*, foram elaborados, pensados, ditados, transmitidos e ensinados de forma, oral ou por meio dos rolos de papiros, os livros, por parte dos escribas, dos funcionários, quase sempre de pais para filhos, mas também pelos príncipes, pelos sacerdotes, pelos *vizir* tais como Ptahhotep, Kares, Mênfis, Hergedef, Khety, Nefeferty, Khakheper-ra-seneb, Imotep entre outros.

Esses ensinamentos tinham, por vezes, de acordo como Manacorda, *um caráter universal* (MANACORDA, 2010: 25). Uma vez que estes ensinamentos, acrescenta Manacorda, são exatamente voltados para a formação do homem político *homopolítico* (2010: 26). Nesse sentido, *o falar bem é, então, conteúdo e objetivo do ensinamento. Mas o que significa exatamente este falar bem? Creio que seria totalmente errado considerá-lo em sentido estético-literário, e que, sem medo de forçar o texto, se possa afirmar que, pela primeira vez na história, nos encontramos perante a definição da oratória como arte política do comando ou, antecipando os termos de Quintiliano, perante uma verdadeira institutio oratória, educação do orador ou do homem político* (MANACORDA, 2010: 27).

Nos *Ensinamentos* de Ptahotep encontramos a preocupação com a destreza na arte de falar, do alcance do *logos*. Essa questão era fundamental no mundo grego que preocupava Sócrates, Platão e Aristóteles em relação aos sofistas, pois é sabido que esses filósofos travaram um grande debate contra os sofistas em relação as suas destrezas no domínio da linguagem.

Entretanto, Ptahotep nos mostra, que nunca alcançamos a perfeição do domínio da língua, encontrando, nesta forma, a humildade em querer aprender. Diante disso, somos remetidos ao ensinamento de Sócrates que foi reduzido à máxima: *Só sei que nada sei*. Em outras palavras, tanto

Ptahotep quanto Sócrates nos advertem que a busca pelo conhecimento se dá, em primeiro lugar, pelo reconhecimento de saber que não se sabe nada. Nos *Ensinamentos* de Ptah-hotep encontramos: *não te envaideças de teu conhecimento, toma conselho tanto do ignorante quanto do instruído, pois os limites da arte não podem ser alcançados e a destreza de nenhum artista é perfeita* (ARAÚJO, 2000: 247).

Nesse contexto de uma educação política no Egito Antigo, devemos destacar o conceito de *neb qed*, que Emanuel Araújo (2000), nos *Ensinamentos de Ptah-hotep*, traduziu por homem virtuoso, mas que está mais associado a um homem que possui controle de seu temperamento. Ora, é sabido o quanto a questão da virtude era uma problemática filosófica no mundo grego, refletida no conceito de *areté* (JAEGER, 2010).

No pensamento de Amenamope podemos ressaltar a preocupação com uma vida ética equilibrada, o que Aristóteles irá chamar de meio termo. Uma vida ética, uma vida virtuosa perpassa muitos dos textos egípcios, podendo ser encontrado, por exemplo, em *O camponês eloquente* e *Reflexões de um desesperado*, e em muitos outros. Nos ensinamentos de Amen-em-ope, somos apresentados a um outro homem em sua conduta ética, que é o homem silencioso ou homem sereno (*geru* ou *geru maã*). A título de conhecimento, vale observar que o conceito de *geru*, segundo Emanuel Araújo, teve definições diferentes dependendo da época.

O homem sereno (*geru maã*) possui controle de suas vontades e impulsos e se opõem ao homem acalorado, inflamado (*pa shemem* ou *pa ra ta*), destemperado. Em Amen-em-ope podemos encontrar, portanto, o ideal de um homem sábio, o homem sábio que além de reflexivo e humilde, sabe encontrar o equilíbrio nas relações sociais. Em Amen-em-ope podemos ler que: *o homem inflamado em um templo é como uma árvore que cresce na clareira: só por breve tempo estende raízes e acaba como lenha (...) o verdadeiramente sereno, que se conserva plácido, é como árvore que cresce no prado: floresce e duplica o que produz* (ARAÚJO, 2000: 265).

Nesse sentido, podemos encontrar um possível reflexo no que tange a mesma discussão que acontece na Grécia, com Aristóteles, ao pensar o homem perfeito, como aquele o homem mediano, conhecido pela sua teoria da justa medida. Para Aristóteles, em sua *Ética à Nicómaco*, a justa medida, é “*o que não excede nem falta, mas isso não é o único nem o mesmo para todos os casos*”. E ainda, segundo Aristóteles, “*a disposição mediana é em todas as situações louvável, mas que por vezes devemos tender ao excesso, por vezes à falta, pois atingiremos assim do modo mais fácil o meio termo, isto é, o bem*”.

Em os *Ensinamentos para o rei Meri-ka-Rã*, encontramos o que mais de dois mil anos depois iremos encontrar nas lições de Maquiavel em seu *Príncipe*. Datado de por volta de 2100 a.C, esses ensinamentos possuem caráter pedagógico de como um rei deve se proceder. Tal como um manual da arte de governar, os ensinamentos trazem, por exemplo, o uso da benevolência quando se fizer necessário. Por outro lado, destaca-se a importância da firmeza para como os agitadores e rebeldes

que possam vir tramar contra o rei. Além disso, possui um caráter ético, pois ensina a prática do agir justo.

Nesse riquíssimo texto de política, a cautela, a justa medida, a prevenção, a justiça, o equilíbrio, a ponderação e a capacidade de agir, são pontos cruciais no texto. Sendo assim, *o homem de coração inflamado é um incitador de pessoas (e) cria facções entre os jovens (...) denuncia-o diante de teu séquito, elimina-o, pois é um rebelado, o que convence (os outros) é um agitador na cidade (...) Não sejas mau, a benevolência é boa, faz tua lembrança durar por amor a ti. Aumenta (os bens) do [povo], ajuda a cidade e se darão graças ao deus por tuas doações – elogiam sua bondade e rezam por sua saúde (...) Fazer justiça e terás vida longa pela terra (...) Pune com açoite e com prisão, e assim o país ficará em boa ordem* (ARAÚJO, 2000: 283-285).

As *Admoestações de Ipu-ur*, que data de aproximadamente 1300 a.C., que Nesse texto, podemos encontrar um momento de descentralização do poder ou, quem sabe, até de possível revolução social. Um período que aparenta uma certa modificação na estrutura social, na qual certos valores e lugares na hierarquia social são deslocados na sociedade egípcia.

Nesse texto é possível perceber a revolta do narrador ao ter que dividir os mesmos espaços e tarefas com pessoas que seriam de uma posição inferior, tanto os espaços políticos ou religiosos. Nesse cenário, é possível pensar uma realidade na qual os indivíduos já não precisariam de um rei ou de alguém que lhes dessem ordem ou que deveriam obedecer. Para Emanuel Araújo, o texto revela uma indignação de um rei fraco, *por ter deixado que se perdessem os valores da monarquia e que a iniquidade se espalhasse por todo o Egito, quando se via a arrogância da ralé que se apoderava de sua riqueza* (ARAÚJO, 2000: 175).

No texto podemos ver que *os porteiros dizem: “Vamos à pilhagem!” Os pasteleiros. Os lavadeiros recusam-se a levar o fardo. (...) Em verdade os pobres passaram a exhibir luxo e o que não podia ter sandálias possui riqueza. Em verdade os criados estão vorazes e o poderoso não mais compartilha de alegria com sua gente. (...) Em verdade os ricos deploram e os pobres exultam. (...) Em verdade todas as criadas têm a língua solta, e quando as senhoras dão ordens, isso as irrita. (...) Em verdade os poderosos passam fome e necessidade, os servos são servidos* (ARAÚJO, 2000: 177-181).

Esse cenário nos cogita a possibilidade de pensar em outros termos um pouco diferentes quando se fala de política no Egito Antigo. Em *Admoestações de Ipu-ur*, relata a mesma crítica e preocupação de Platão acerca da democracia. O filósofo grego vai criticar a democracia como um regime da desordem, onde o escravo dá ordens ao senhor, a criança ensina ao professor, a mulher dar ordens ao homem, etc. Curioso que na atualidade, essa mesma imagem se repete, quando há uma ascensão popular, as elites se manifestam. Essa cena, que se repete desde antiguidade, é o que possibilita um certo ódio à democracia.

É claro que não podemos dizer que houve uma democracia no Egito Antigo, mas cenas como as apresentadas em *Admoestações de Ipu-ur*, nos forca a procurar repensar questões tais como: Sólon inaugura a democracia depois de ter voltado do Egito, onde ele fora aprender novas leis (HERÓDOTO, 2006).

Para finalizar, gostaríamos de reforçar a ideia de que acreditar que apenas os gregos refletiram e pensaram uma vida ética, é manter aquilo que o filósofo Mogombe Ramose (2011) vai denominar de epistemicídio. Negar que culturas e sociedades anteriores aos gregos do século V a. C. acabar por alimentar um racismo epistêmico que desconsidera outros grupos raciais como capacitados de produções epistemológicas e filosóficas.

Bibliografia

ARAÚJO, Emanuel (2000), **Escrito para a eternidade: a literatura no Egito faraônico**, Brasília: Editora da Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado.

ARAUJO-ROSA, Ellen Aparecida de (2017), **Rekhet – A filosofia antes da Grécia: colonialidade, os exercícios espirituais e o pensamento filosófico africano na antiguidade**. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ.

ASANTE, Molefi Kete (2016), Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia, Tradução: Renato Nogueira; Marcelo J. D. Moraes; Aline Carmo, **Revista Ensaios Filosóficos**, Vol. 14.

CARREIRA, José Nunes (1994), **Filosofia Antes dos Gregos**, Lisboa: Publicações Europa-América.

EL-NADOURY, Rashid; VERCOUTTER, J. (2010), O legado do Egito faraônico, in MOKHTAR, Gamal, **História geral da África: África antiga**, Brasília: Vol. 2, UNESCO.

HARTOG, François (1986), **Les Grecs égyptologues**, Annales. Économies, Sociétés, Civilisations, 41^e année, N. 5.

_____ (2004), **Memória de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga**, Tradução: Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG.

HEGEL, G.W. Friedrich (1999), **Filosofia da História**, Tradução: Maria Rodrigues; Hans Harden, Brasília: Editora da UnB.

HERÓDOTO (2006), **História**, Tradução: Bartolomé Pou, Ed. eBooksBrasil.

JAEGER, Werner (2010), **Paideia**, Tradução: Artur M. Parreira. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.

LAËRTIOS, Diógenes (2008), **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**, Tradução: Mario da Gama Kury, Brasília: Ed. UnB.

MANACORDA, Mario A. (2010), **História da Educação**, Tradução: Gaetano Lo Manacorda. São Paulo: Cortez, 2010.

MORAES, Marcelo (2017), A heterogipcia enquanto o outro egípcio na filosofia, in Antonio Brancaglioni Jr; Gisela Chapot eds., **Semna-Estudos de Egiptologia IV**, Rio de Janeiro: Editora Klíne.

NOGUERA, Renato (2013), A ética da serenidade: o caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amenemope, **Ensaios Filosóficos**. Vol. 08.

_____ (2015), Amenemope, o coração e a filosofia, ou a cardiografia (do pensamento), in Antonio Brancaglioni Jr., Rennan de Souza Lemos, Raizza Teixeira dos Santos eds., **Semna-Estudos de Egiptologia II**, Rio de Janeiro, Editora Klíne.

OBENGA, Théophile (2004), Egypt: Ancient History of African Philosophy, in WIREDU, Kwasi, **A companion to African Philosophy**, Oxford: Blackwell Publishing.

_____ (1990), **La philosophie africaine de la période pharaonique (2780-330 a. C.)**, Paris: L'Harmattan.

RAMOSE, Mogobe (2011), Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana, **Revista Ensaios Filosófico**, Vol. 04.

SCHURÉ, Édouard (1986), **Pitágoras**, São Paulo: Martin Claret.

VERCOUTTER, Jean (1980), **O Egito Antigo**, Tradução: Francisco G. Heidemann, São Paulo: Difel.

ALGUNS DOCUMENTOS ANTIGOS SOBRE A FILOSOFIA EGÍPCIA

Emerson Facão
Puc-Rio

Resumo: No livro do historiador e biógrafo grego Diógenes de Laércio chamado *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* nos deparamos com alguns dos registros que destaca o valor da Filosofia Egípcia. Esse material é essencial não apenas para demonstrar o intenso diálogo entre a cultura egípcia e grega, mas para destacar o conteúdo da Filosofia Egípcia dentro desse contexto histórico. Segundo essa fonte, a longa tradição de pensadores teria surgido antes mesmo dos gregos. O nosso presente artigo visa apresentar esse ponto e também discutir o teor dessas passagens através do sentido do termo Filosofia na antiguidade.

Abstract: In the book of the Greek historian and biographer Diogenes of Laertius called *Lives and doctrines of the illustrious philosophers* we come across some of the records which highlights the value of Egyptian Philosophy. This material is essential not only to demonstrate the intense dialogue between Egyptian and Greek culture, but to highlight the content of Egyptian Philosophy within this historical context. According to this source, the long tradition of thinkers would have arisen even before the Greeks. Our present paper aims to present this point and also to discuss the content of these passages through the meaning of the term Philosophy in antiquity.

A partir das pesquisas arqueológicas efetuadas pelo pesquisador britânico Arthur Evans, na região de Creta, em 1900, foram encontrados um vasto material que demonstrava o intenso intercâmbio entre a cultura egípcia e grega durante o desenvolvimento do *período de bronze*. Essas provas podem ser úteis para avaliar o desenvolvimento intelectual e o tão polêmico legado da filosofia egípcia, que foi mencionado em algumas obras gregas e latinas do período clássico e helenístico. Uma dessas fontes que gostaríamos de destacar é o relato de Diógenes de Laércio que foi exposto no primeiro capítulo do livro *“As vidas e doutrinas dos filósofos ilustres”*, e posteriormente uma passagem do quinto capítulo da *“Disputas tusculanas”* do orador e filósofo romano Marco Túlio Cícero.

Na primeira obra grega, que reúne um dos mais importantes registros das atividades de vários pensadores antigos, nos deparamos com a seguinte informação:

[DL I-10] Segundo alguns autores o estudo da filosofia começou entre os bárbaros. Esses autores sustentam que os persas tiveram seus magos, os babilônios ou assírios seus caldeus, e os indianos seus ginosophistas; além disso entre os celtas e gálatas encontram-se os chamados druidas ou veneráveis, de acordo com o testemunho de Aristóteles em sua obra *O Mágico* e de Sotíon no livro XXIII de sua obra *Sucessões de filósofos*. As mesmas autoridades dizem que Mocos era fenício, Zâlmolxis era trácio, e Atlas era líbio. Para os egípcios Hefestos era filhos do Nilo, e com ele começou a filosofia, sendo os sacerdotes

e profetas seus principais expoentes, Hefesto teria vivido 48.863 anos antes de Alexandre, o Macedônio; nesse intervalo ocorreram 373 eclipses do sol e 832 eclipses da lua.

Nesse relato é possível encontramos inicialmente a afirmação de que a atividade filosófica teve início entre os *bárbaros* em um tempo bem anterior ao surgimento dos primeiros pensadores gregos que foram denominados como pré-socráticos. A partir dessa passagem, podemos supor que essa *prática sapiencial* possa ter ocorrido entre o desenvolvimento das *civilizações cicládica, minoica e micênica*. No qual é notório que houve um intenso intercâmbio entre essas culturas como aponta os estudos arqueológicos do professor Evans (EVANS, 1913: 618). O nosso presente artigo visa analisar alguns desses documentos que abordam esse fato existente durante o período da *idade do bronze* que pode ser mensurado através do desenvolvimento intelectual e tecnológico desses povos afins.

O primeiro ponto que salta aos nossos olhos é a contraposição desse dado com a tese do helenista britânico John Burnet que afirmou que a filosofia nasceu com os gregos (BURNET, 1920: 9). Logo, a questão que salta aos nossos olhos é a seguinte: por que a fonte do historiador grega e do orador latino ainda são contestadas por muitos helenistas? Uma das respostas possíveis pode ser obtida através das lacunas existentes sobre as fontes antigas sobre a figura de Diógenes de Laércio e de Pitágoras. Segundo o helenista e tradutor Mario da Gama Kury (GAMA, 1987: 5), há inúmeras contradições em relação aos aspectos biográficos desse autor que produziu uma das mais importantes obras da antiguidade. Seja como for, a longa tradição de intelectuais que utilizaram essa fonte durante o período helenístico e medieval contribuiu para que essa obra pudesse chegar quase intacta até os dias de hoje. Nesse sentido, nos deparamos com um elemento comprobatório que depõe a favor da autenticação desse livro. Outro ponto que nos chama atenção é o modo de composição utilizado pelo autor. Ele segue o mesmo estilo empregado nas *obras esotéricas* do *Corpus Aristotelicum* que prezava pela acessibilidade para ao grande público para a divulgação de suas principais doutrinas. Esse tipo de composição surge durante o período arcaico com a poesia de Hesíodo e alcança o seu ápice com a obra “*A história da guerra do Peloponeso*” de Tucídides. Antes, o meio de transmissão e armazenamento intelectual ocorria através da *poesia oral* que se baseava em uma complexa relação entre *melodia e ritmo* que foi oriunda dos avanços dos estudos musicais que se ampliaram, muito antes do surgimento de Pitágoras, no decorrer do *período de bronze* para o aperfeiçoamento comunicativo. Com a queda da antiga realeza micênica, os remanescentes dessa cultura foram se afastando dessa prática que foi intensificada com o ressurgimento da escrita durante a consolidação da *Democracia*. A poesia que se manifestava como uma *expressão divina* aos poucos vai sendo substituída por um discurso mais sóbrio e contido que é o resultado de uma mudança de paradigma sócio-político que ocorre paralelamente ao processo

de comunicação através do uso da escrita no âmbito jurídico. Mas, é importante ressaltar que o antigo conhecimento poético não foi totalmente descartado, pois o seu *poder de expressão e persuasão* foi remodelado e aplicado no cultivo da arte retórica que teve um papel determinante no desenvolvimento do processo democrático, e até depois do seu declínio durante o período romano. Esse novo modelo de expressão que surgiu através da prosa ática começou a exigir um novo critério de organização conceitual e factual que parte do conhecimento empírico.

Para Werner Jaeger (JAEGER, 1934: 11), o filósofo macedônio foi o primeiro a estabelecer um gênero de consciência filosófica que trouxe o desenvolvimento intelectual histórico na cultura helênica. Consequentemente, ele passou a ser um modelo para todos os escritores antigos posteriores. O encadeamento sucessivo de suas ideias é fruto do processo lógico que foi profundamente analisado por seus discípulos para a obtenção da perfeição do ato de reflexão e expressão. Essa exigência conceitual foi utilizada por diversas escolas de pensadores no mundo antigo, e ela revela mais uma singularidade do desenvolvimento intelectual da cultura grega. A forma de expressão utilizada pelo historiador e biógrafo grego Diógenes de Laércio ainda guarda essas características que apontam para o cuidado na reunião e ordenação conceitual dessas fontes adquiridas em seu tempo. Nesse sentido, a sua obra é de imenso valor para os estudos antropológicos e sociais desse período histórico, pois ela revela não apenas algumas curiosidades da cultura grega, mas nos fornece informações valiosas de outras culturas afins como a egípcia que comprova textualmente as hipóteses fornecidas pelo arqueólogo Arthur Evans.

Dentro desse contexto há ainda mais um elemento que gostaríamos de ressaltar sobre a figura de Diógenes que foi mencionado por muitos comentadores (GAMA, 1987: 5) que defendiam que ele era um seguidor da escola cética que teve um papel crucial nos debates intelectuais durante o período helenístico e moderno. Aliás, é importante destacar que a sua obra é também uma das únicas fontes que temos disponível para estudar a manifestação dessa corrente do pensamento grego. Essa escola tem como uma de suas principais características se opor radicalmente a qualquer tipo de *dogmatismo*. Ou seja, ela é contra a afirmação de alguma *verdade* que não passe pelo processo de comprovação imediata através da investigação dos fatos. O radical dessa palavra vem do termo grego sképsis (σκέψις) que significa *observação, investigação e consideração*. Essas três palavras-chave formam os principais pilares do ceticismo. Nesse sentido, nos deparamos com mais um elemento comprobatório que contribui a favor do aumento do grau de confiabilidade da obra de Diógenes. Sendo um adepto do ceticismo podemos supor que a sua metodologia intelectual necessite empregar esses preceitos de modo rigoroso para fornecer aos seus leitores, e ouvintes, uma forma imparcial de transmissão dessas biografias comentadas.

As fontes históricas oferecidas por esses pensadores, como é o caso do médico Sexto Empírico, é ressaltada por muitos historiadores como uma das mais fidedignas do mundo antigo, pois se baseiam nesses critérios conceituais que partem do método dubitativo e ponderativo. Para termos uma breve noção da importância desses intelectuais, basta lembrarmos que eles foram considerados os baluartes fundamentais para surgimento do período moderno. Para o filósofo americano Richard Popkin (POPKIN, 1979: 15), a corrente cética trouxe um profundo impacto que resultou na transição entre o pensamento medieval e moderno. Pensadores como Montaigne e Descartes empregam essas diretrizes céticas para afastar a sombra manipuladora da religião sobre o pensamento racional e moral. E esse feito se destaca por também ser o fundamento epistemológico das pesquisas científicas que ganham um novo fôlego nesse período com o distanciamento progressivo da intervenção religiosa. Essas evidências não podem ser desconsideradas quando nos deparamos com essas fontes antigas. Sobretudo, por causa da escassez e confusão que paira em torno de muitas questões que ainda não foram totalmente respondidas. O nosso método investigativo parte dessa constatação para utilizar essas fontes que foram descartadas com o intuito de fundamentar novas hipóteses, e para readequar diversos problemas que passaram despercebido pelo crivo de muitos intelectuais contemporâneos.

Após essas considerações expostas anteriormente, pretendemos analisar algumas características que o relato de Diógenes expõe sobre o *conceito de filosofia*, e posteriormente sobre a sua origem estrangeira, a partir desse recorte contextual. No momento em que nos deparamos com a exposição do historiador grego, o primeiro detalhe que nos chama atenção nessa passagem do livro I é a *estruturação conceitual* de suas ideias que parece seguir as mesmas diretrizes que expusemos anteriormente sobre o *método histórico* que foi empregado por Aristóteles, e que posteriormente foram assimiladas pela escola cética. Vale ressaltar que aqui não é o momento ideal para reabrir a polêmica entre muitos historiadores contemporâneos sobre o método aplicado por esses pensadores antigos, pois nos desviaria demais de nossa proposta inicial. O nosso critério investigativo parte do recorte contextual helenístico para análise desses dados. Caso contrário estaríamos cometendo o anacronismo que para nós é um dos grandes erros da nossa historiografia, e que acaba forjando distorções descabidas que prejudicam imensamente o esclarecimento de muitas questões sobre o passado dessas culturas antigas. Sobre esse ponto, nós seguimos as posições defendidas pelo historiador francês François Hartog (HARTOG, 2003: 23). Pois, cada sociedade tem uma forma particular de olhar para o seu próprio passado. Logo, a experiência temporal abrange uma multiplicidade que precisa ser estudada a partir de suas idiosincrasias específicas que correspondem ao seu tempo em si. Logo, o nosso olhar cético precisa ser aprimorado para evitar conclusões precipitadas através das ilusões oriundas da pressa que se impõe

sobre o nosso processo racional. Para nós, o bom observador é aquele que sabe ponderar, e se aproximar, dos rastros encontrados em cada sítio com todo cuidado para evitar danos e possíveis modificações nesses artefatos encontrados. Por isso, a cautela e a calma são virtudes cruciais para essa função investigativa. Tendo dito isso, precisamos voltar agora para o nosso espaço arqueológico escrito.

Após a categórica afirmação da filosofia ser uma invenção *estrangeira*, o que podemos extrair de útil dessas linhas? O primeiro detalhe verificável é que o antigo historiador utiliza algumas fontes desconhecidas para nós para fundamentar o seu relato. Exceto aquela que se refere a uma obra perdida de Aristóteles que foi citada no corpo do texto. Antes de tecer algumas considerações sobre esse fato, pretendemos reafirmar mais uma vez o caráter metódico que o autor emprega para coletar essas informações. Ora, como é notório durante os séculos III e II o material escrito estava em grande disseminação com o amplo uso dos papiros, que foi, diga-se de passagem, mais uma invenção egípcia que marcou profundamente o processo de subjetividade coletivo helênico. A sua própria obra é um retrato dessa intensa vida literária que apresenta não apenas curiosidades do mundo grego, mas de culturas que sempre estiveram próximas, como é o caso dos egípcios e persas. Esses fatos ganham mais consistência quando o autor sinaliza em sua abordagem o uso dessas fontes conterrâneas – e estrangeiras – de modo tão trivial que podemos supor que a sua audiência pudesse conhecê-las, e por esse motivo ele não se preocupa em mencioná-las em sua passagem. Se a nossa hipótese caminhar na direção certa, é bem provável que essas obras eram acessíveis e de amplo conhecimento entre seus pares. Um exemplo que podemos utilizar para reforçar a nossa hipótese é a obra homérica que era amplamente difundida e utilizada por muitos dramaturgos e comediógrafos antigos para a composição de suas respectivas peças. Nesse sentido, não há necessidade de citá-las *in loco*. Para muitos autores esse era um recurso retórico que estabelece um elo de proximidade entre os ourives da palavra e sua respectiva plateia. No diálogo *Timeu* é perceptível a erudição de Platão que tange não apenas o pleno domínio do conteúdo da literatura grega, mas também da egípcia. e esses detalhes revelam importantes características da educação aristocrática que ainda eram cultivadas durante o período romano. A sua habilidade como escritor e pensador é fruto de uma educação que prezava o conhecimento dessas fontes gregas e estrangeiras.

Sabe-se que durante o período helenístico houve um *sincretismo* entre essas culturas que tem suas raízes cultivadas muito antes do período pré-homérico. E mais uma vez nos deparamos com mais uma prova factual que não pode ser ignorada, pois ela nos ajuda a compreender o valor desse conhecimento estrangeiro na mentalidade helênica. E por outro lado, ela nos ajuda a mensurar o intercâmbio intelectual entre as classes mais abastadas que desde o período arcaico era tido como

um importante meio pedagógico para a formação política dos jovens. E essa hipótese se sustenta, entre outros motivos, através do fator comercial que sempre foi um meio para aproximação dessas culturas. A política externa obrigava um conhecimento prévio não apenas do idioma, mas de outros aspectos culturais de cada nação para se obter uma boa relação comercial através da cordialidade e respeito durante o período de paz, e da geografia para fins militares estratégicos em épocas de guerra. Ou seja, esse interesse não era apenas intelectual, mas de cunho pragmático.

Desde os primórdios a hospitalidade entre essas nações era fomentada para o benefício recíproco. O acesso as informações ocorriam através da *literatura oral e escrita* que era composta nas inúmeras viagens diplomáticas promovidas por esses escritores em diversas partes do Mediterrâneo. Mesmo com o enfraquecimento da primeira, ainda é notável o seu efeito em muitas dessas obras que de um modo geral apresentava acontecimentos marcantes de figuras que eram tidas como modelo de virtude ou de fracassos. Muitas dessas histórias se misturavam aos relatos míticos. Por isso, que há uma grande dificuldade de avaliar o teor histórico a partir de nossa perspectiva contemporânea (VEYNE, 1983: 15). Muitos pensadores como Sócrates, por exemplo, não deixaram nenhum relato escrito. As referências que temos das atividades dessas figuras notáveis foram obtidas por discípulos e coletadas posteriormente por biógrafos como Plutarco e o próprio Diógenes para fins didáticos através da oralidade. E essa característica demonstra o vigor que esse tipo de literatura desempenhava dentro do âmbito jurídico e pedagógico para estruturação social e política.

É importante ressaltar que mesmo figuras como Diógenes, que seguiam a escola cética, não tinha a obrigatoriedade de revelar as suas fontes de maneira clara. E como lembra Paul Veyne (VEYNE, 1983: 15), esse silêncio acaba gerando em nós uma extrema curiosidade que jamais será totalmente saciada. E a pergunta que surge nesse momento é: quais são as outras fontes que de modo sub-reptício habita nessa passagem do primeiro capítulo que povoa a mente de Diógenes? O que podemos afirmar, a partir dos indícios fornecidos no texto, é de que esses autores conheciam de perto a cultura persa, babilônica, indiana, céltica e egípcia. Desde a descoberta da obra de Heródoto nos deparamos com várias fontes sobre algumas dessas culturas antigas que estabeleceram diálogo direto com o mundo grego. As partes mais interessantes estão no livro II e III que revelam diversos pormenores da civilização egípcia. sem sombra de dúvida essa obra foi um importante referencial para esses autores antigos. De qualquer modo, não podemos comprovar que essa seja a única fonte para o relato de Diógenes, pois o ponto que não pode ser esquecido é que o escritor se refere a *prática filosófica*. E por causa disso desconfiamos que possa ter mais fontes que foram utilizadas para a comprovação do seu relato que infelizmente estão ocultas para nós.

Outro detalhe que chama a nossa atenção nesse contexto é a citação de uma obra aristotélica chamada “*O mágico*” (εν τω μαγικῷ) que também se encontra perdida, mas Diógenes faz questão de citá-la em sua passagem. Esse detalhe também estimula a nossa curiosidade para tentar imaginar quais informações estavam disponíveis nesse livro que fizeram o autor destacá-la em seu relato. Sendo essa uma das únicas obras que aparece no primeiro capítulo que merece a nossa total atenção. E mediante a essa constatação, eis que surge mais alguns problemas: qual a relação do título da obra do filósofo macedônio com a prática filosófica que é tida como uma invenção estrangeira? Será que foi algo ocasional oriunda de alguma passagem específica no livro, ou algo derivante do próprio título que teria relação com essa atividade reflexiva? Se voltarmos a nossa máxima atenção para o texto podemos encontrar algumas hipóteses exegéticas que são extremamente frágeis, mas não são de modo algum descabidas. A primeira delas é oriunda da primeira parte do texto que apresenta a atividade filosófica em cada cultura através da figura do *profeta, sacerdote, mago, ginosophista e druida*. Em cada civilização antiga esses indivíduos representavam o corpo de autoridades responsáveis por todas as *atividades sapienciais* que envolviam o campo *pedagógico, político e religioso*. Nesse sentido, podemos supor que essa obra perdida de Aristóteles apresentasse uma exposição analítica dessa atividade reflexiva a partir de cada uma dessas culturas. Para Pierre Hadot (HADOT, 1995: 21) a filosofia nesse contexto era um *exercício espiritual* que tinha uma *finalidade prática*. Dentro desse contexto, o sentido para esse termo grego não era o mesmo para nós. Em cada uma dessas sociedades antigas havia uma figura que se destacava entre seus pares que ocupava essas funções ritualísticas e pedagógicas. No caso da cultura grega durante o período homérico destacava-se a figura do *aedo* que era responsável pela comunicação entre o *mundo divino e humano*. Essas duas instâncias em todas as culturas antigas forneceram o espaço de atuação para essas figuras que são responsáveis em administrar todo conhecimento oriundo do passado para guiar o presente e o futuro de seu respectivo povo. Por isso, que em muitas civilizações as atividades poéticas e proféticas se confundem (CHADWICK, 1952: 11). Aquele que tem acesso aos segredos que escapam ao mundo humano acabam sendo o espelho que vai atuar no desenvolvimento de cada sociedade. É por essa lente que os homens vão buscar respostas e alento para as suas vidas em um mundo totalmente conflituoso e rodeado pela morte.

A nossa segunda hipótese parte da confusão terminológica entre esses termos na antiguidade. Por essa razão que a atividade *sapiencial, poética, filosófica e mântica* flutuam no mesmo horizonte semântico. Para Platão, no diálogo *Íon*, o verdadeiro poeta só pode se manifestar através da *inspiração divina* que é uma *disposição natural* (Ἐνύσσις) que existe em alguns indivíduos, e não através de uma técnica que pode ser ensinada ou passada para outrem. Essa disposição é muito similar ao que filósofo francês Henri Bergson (BERGSON, 1903: 1) chamou de *intuição*. Ou seja, uma

capacidade de apreensão imediata que antecede todo o processo racional que fornece ao indivíduo uma visão ampliada da realidade. Esse poder que se manifesta em todas as sociedades pode ter sido o objeto de estudo de Aristóteles nessa obra perdida. Vale lembrar por último que essas figuras que desempenham importantes funções de cunho religioso, sapiencial e pedagógico também fornecem o nível de desenvolvimento intelectual de cada cultura. Sendo esse outro importante elemento que pode ter despertado o interesse investigativo do filósofo.

No terceiro parágrafo do primeiro capítulo do livro de Diógenes, nos deparamos que muitos autores antigos negam categoricamente que a filosofia tenha sido uma invenção helênica. E mesmo autor sendo grego, ele em nenhum momento hesita em apresentar essas informações coletadas em suas preciosas fontes gregas, e estrangeiras. Esse tipo de comportamento descrito pelo historiador revela a disputa que ocorria durante o período helenístico para encontrar a pátria original da filosofia. Mas, como pode ser visto em seu livro, ele não toma partido para defender os gregos. Pelo contrário, a afirmação inicial revela que essa *atividade sapiencial*, além de ser bem anterior aos gregos, apresenta características singulares em cada uma das culturas que foram citadas. Desde o período clássico, a figura do filósofo sempre foi uma das mais difíceis de se encontrar. No diálogo *Sofista*, por exemplo, vemos o desespero de Platão para estabelecer um fundamento de reconhecimento válido dessa figura que surge como um filho bastardo da poesia antiga. Todas as antigas práticas sapienciais no contexto grego clássico eram disputadas entre os poetas, sofistas e filósofos. E esse desespero se intensifica quando o seu grande mestre é condenado à morte durante o início do declínio do processo democrático que ocorreu com a ascensão da *tiranania dos 30 tiranos*, que tinha como um de seus componentes um antigo discípulo de Sócrates chamado Crítias. Através desses fatos, é possível notar o grau de impopularidade dos filósofos que em muitos casos, como podemos notar na peça de Aristófanes chamada *“As nuvens”* era confundido com charlatães e necromantes que extorquiam dinheiro da população. Ou seja, essas atividades estavam totalmente distantes do caráter solene de outrora. É importante ressaltar, que o termo sofista ganha uma conotação semântica negativa através dos olhos críticos de Platão.

Em sua origem o termo *sofista* vem da junção da palavra *sophía/sabedoria* (σοφία) e *sophós/sábio* (σοφός) por isso que durante muito tempo ela foi confundida com o termo filosofia que é formado pelas palavras *philia/amor/amizade* (φιλία) e *sophía/sabedoria* (σοφία). Segundo Cícero, em uma obra intitulada *“Disputas tusculanas”* (*Tusculanarum disputationum*), o primeiro a utilizar esse termo na antiguidade foi Pitágoras:

[*Tus. disp. V, III*] A filosofia remonta, como todos sabem, aos tempos mais antigos, apenas sua denominação é que é recente. Quem, pois, negaria que não só a sabedoria, bem como seu próprio nome, sejam coisas antigas? Este sublime nome junto aos antigos destacava sua aspiração ao conhecimento das coisas humanas e divinas, e das causas de todas as coisas. Assim aqueles sete que os

gregos chamaram *sophoi* e nós, os romanos, reconhecendo-lhes o mérito, chamamos sábios, e muitos séculos antes, aquele notável Licurgo - tendo vivido na época de Homero, e portanto anterior à fundação de Roma, ou talvez ainda anteriormente, na idade heroica de Ulisses e de Nestor - foram tradicionalmente tidos por sábios. Na verdade, nomes como Atlas sustentando a abóbada celeste, Prometeu encravado no Cáucaso, Cefeu elevado às estrelas com mulher, genro e filha, são enganosas fabulações com nomes de homens dotados de divinos conhecimentos sobre o céu. Em seguida todos aqueles que seguindo a estes, dedicavam-se acuradamente à contemplação das coisas, foram considerados e chamados sábios, nome que continuou a usar-se até os tempos de Pitágoras. O doutíssimo discípulo de Platão, Heráclides Pontico, narra que levaram a Fliunte alguém que discorreu doura e extensamente com Leonte, príncipe dos fliúncios. Como seu engenho e eloquência tivessem sido apreciados por Leonte, este perguntou-lhe que arte professasse, ao que ele respondeu que não conhecia nenhuma arte especial, mas que era filósofo. Admirado Leonte diante da novidade daquele termo, perguntou que tipo de pessoas eram os filósofos e o quê os distinguia dos outros homens. Pitágoras respondeu então que a vida humana, segundo ele a via, era comparável a uma daquelas panegírias em que se realizavam esplêndidos jogos, com o afluxo de celebridades de toda a Grécia: alguns ambicionavam, depois de intensos exercícios físicos, à glória e nobreza de uma coroa; outros eram atraídos por motivos de ganho em transações comerciais; havia, porém, também algumas pessoas que, pelo contrário, não visavam nem aplausos nem ganhos, que haviam lá chegado tão somente para serem espectadores e contemplarem o espetáculo em sua natureza e execução. Outrossim, os homens que a esta vida chegam após outra existência de diversa natureza, comparam-se com os que vão da cidade a uma festa popular: alguns vão em busca de glória enquanto outros de ganho, restando, todavia, alguns poucos que desconsiderando completamente as outras atividades, investigam com afinco a natureza das coisas: estes dizem-se investigadores da sabedoria - quer dizer filósofos - e como é bem mais nobre ser espectador desinteressado, também na vida a investigação e o conhecimento da natureza das coisas estão acima de qualquer outra atividade.

Essa importante passagem do filósofo e orador romano Marco Túlio Cícero, que historicamente é anterior ao aparecimento da obra de Diógenes de Láercio, nos traz vários elementos que se coadunam com as nossas hipóteses expostas ao longo desse presente artigo. A primeira delas sublinha o caráter de uma atividade antiga, e também relacionada com o conhecimento entre o *mundo divino e humano*. O segundo aspecto notável nessa passagem é o fato de a denominação semântica para cultura grega e latina ser recente e díspar. Logo, podemos atestar a proximidade entre os dois relatos mais antigos que temos disponíveis sobre a sua origem na antiguidade. No relato ciceroniano percebemos a tentativa de estabelecer uma espécie de radiografia histórica do uso termo a partir dos vários incidentes no mundo grego que envolvem um misto de contos míticos e de fatos históricos que não são discerníveis dentro desse contexto que orador menciona de modo encadeado em sua exposição.

Seja como for, o ponto do nosso maior interesse é identificar a figura de Pitágoras como sendo aquele que apresenta esse termo pela primeira vez para o tirano Leonte de Fliunte, que era uma cidade localizada na península do Peloponeso, que espantado com o neologismo grego, pergunta a Pitágoras o significado dessa palavra. O mais interessante dessa história não aparece nessa passagem. Segundo a tradição pitagórica, o filósofo místico italiano estudou no Egito durante 20 anos. Um dos pensadores de maior influência na cultura grega teve a sua formação intelectual com os sacerdotes egípcios, que são os mesmo que aparecem no relato de Diógenes como sendo um grupo responsável pelas atividades filosóficas no Egito. Essa constatação é sem dúvida alguma uma das mais importantes que podemos apresentar para a comprovação da existência da filosofia egípcia na Antiguidade.

Bibliografia

BROCHARD, V. (1887), **Les Sceptiques grecs**, F. Alcan, Paris.

BURNET, J. (2006), **A aurora da Filosofia grega**, Ed. Contraponto-Puc.

CHADWICK, N.K (1952), **Poetry and Prophecy**, Cambridge University press.

CORNFORD, F.M. (1952), **Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought**.

DIOGENES LAERTIUS (2013), **Lives of eminent philosophers**, ed. with introd. by Tiziano Dorandi, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Classical Texts and Commentaries; 50).

DIOGENES LAERTIUS (2014), **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**, editora UNB.

ERIC A. Havelock (1996), **A revolução da escrita na Grécia**, trad. O.J. Serra, São Paulo, EdUNESP, e Rio de Janeiro, Paz e Terra.

EVANS, Arthur (1914), **The Minoan and Mycenaean Element in Hellenic Life**, Annual Report of the Smithsonian Institution, 1912-1913 in Washington, D.C.: Government Printing Office.

HADOT, P (1995), **Qu'est-ce que la philosophie antique?**, Paris, Gallimard.

HAMMOND, N. G. L. (1993), **Studies in greek history**, Oxford.

HARTOG, F. (2003), **Régimes d' historicité**, Éditions du Seil.

HOMERO (2005), **Ilíada**, Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia.

Iamblichus: On the Pythagorean Way of Life, by J. Dillon and J. Hershbell, Ed. S.B.L ,1991.

King, J. E. Cicero (1960), **Tusculan Disputations**, Loeb Classical Library, Cambridge MA: Harvard University Press, London: Heinemann.

KIRK, G.S. RAVEN, J.S. (1977), **The Presocratic Philosophers**, Cambridge University Press.

PLATO (1969), 12 volumes, (The Loeb Classical Library), Cambridge, Harvard University Press e Londres, William Heinemann Ltd.

PLUTARCO (1951), **Vida dos Homens Ilustres**, Baseado na tradução em francês de Amyot, com notas de Clavier, Vauvilliers e Brotier. Tradução brasileira de José Carlos Chaves, Fonte: Ed. das Américas.

MANUAIS DE CAÇA AO TESOURO NO EGITO MEDIEVAL

Giselle Negreiros dos Santos
Museu Nacional/UFRJ

Resumo: O Egito sempre foi tido como o lugar dos tesouros, principalmente os escondidos. Depois da conquista árabe no século VII da nossa era, foram confeccionados pelos caçadores de tesouro árabes medievais manuais de saques para posteriores roubos a tesouros nas tumbas egípcias antigas. Os saqueadores escreveram e utilizavam-se de magias para se protegerem de possíveis maldições existentes nas tumbas.

Abstract: Egypt has always been regarded as the place of treasures, particularly the hidden ones. After the Arab conquest in the VIIth century of our era, looting manuals were made by medieval Arab treasure hunters to loot treasures from Ancient Egyptian tombs. The treasure hunters wrote and used magic to protect themselves from possible curses in the tombs.

1. O SURGIMENTO DO ISLÃ E A CONQUISTA DO EGITO

Para falarmos do Egito na época medieval, primeiramente devemos olhar um pouco para leste no mapa-múndi e encontrar a península arábica. Logo antes da conquista muçulmana do Egito, o que surgiu foi o próprio Islã, na península arábica, e é importante termos noções de como isso aconteceu para que possamos começar a compreender o trabalho feito nos manuais árabes de caça ao tesouro no Egito.

Se pudéssemos viajar no tempo para finais do século VI da nossa era, veríamos a península arábica entre dois grandes impérios: de um lado, o Império Bizantino, que dominava o norte de África – incluindo aí o Egito -, a Palestina, a Síria, a Anatólia, a Grécia e o Sul da Itália. Do outro, o Império Persa-Sassânida, que ocupava uma área que corresponde aos atuais países Iraque e Irã e tinha como religião oficial o zoroastrismo, mas possuía significativas populações cristãs e judaicas. Reinos árabes “tampões” separavam esses dois gigantes impérios, como o reino árabe cristão dos Gassânidas. (LEWIS, 1996: 27)

Antes do Islã, os árabes não formavam uma unidade política sólida. Assim como existiam árabes cristãos e judeus, também havia em grande número árabes que veneravam mais de um deus. O futuro profeta do Islã, Muhammad, nasceu na cidade de Meca, aproximadamente em 570 d.C. Meca era uma cidade movimentada na Arábia, sendo um entreposto comercial por onde passavam várias caravanas. Era por isso uma cidade muito rica e onde estava localizada a Caaba – templo religioso onde os árabes “pagãos” depositavam seus ídolos. (LEWIS, 1996: 30)

A sociedade da época era dividida em tribos, onde o coletivo sempre se sobrepunha sobre o individual. O indivíduo apenas tinha direitos e responsabilidades enquanto membro da tribo. Muhammad era membro de um secto da grande tribo dos coraixitas, cujos líderes comandavam a cidade de Meca. (SAUNDERS, 2002: 22-23)

Por volta dos seus quarenta anos, Muhammad começou a ter visões do anjo Gabriel, intermediário de Deus, que dizia para ele recitar o que seriam os versos do Alcorão. Aquelas revelações seriam a mensagem do Deus único (Allah, الله em árabe) para Muhammad, que se tornaria o último profeta de uma linhagem que começaria com Abraão/Ibrahim, passando por vários outros como Moisés/Mussa e Jesus/Issa. Todos esses seriam profetas do Deus único, que não teria rivais nem filhos, nem seus atributos seriam compartilhados por membros de uma trindade. O Islã, segundo Renan (apud SAUNDERS, 2002: 19) seria “uma edição do judaísmo acomodada para a mente árabe”. O Islã adota muitas práticas dos adeptos da religião judaica, como a proibição de ingerir carne suína, a circuncisão dos recém-nascidos, dentre outras.

Inicialmente, Muhammad e seu pequeno número de seguidores foram perseguidos pelos ricos comerciantes de Meca, já que a mensagem sobre o Deus único e, conseqüentemente, os ataques aos idólatras, ameaçavam os interesses da elite mequense. Em 622, o profeta e seus seguidores partem então para a cidade de Yathrib, num movimento que ficou conhecido como Hégira. Daí marca-se o início do calendário islâmico.

Em Yathrib (Medina) formou-se a primeira comunidade islâmica. Muhammad declarou que todos os muçulmanos, isto é, os seguidores do Islã, formavam uma só “umma”, ou comunidade. Com o passar do tempo, a comunidade islâmica floresceu, e Muhammad, após anos de guerra, conseguiu a paz com os líderes de Meca, que se converteram ao Islã.

Muhammad conseguira unir os árabes em torno do Islã. Em 632, o profeta falece. Nos anos que se seguiram à sua morte houve quatro califas (sucessores), que são respectivamente: Abu Bakr, ‘Umar ibn ‘Abd al-Khattab, ‘Uthman ibn ‘Affan e ‘Ali. Esses califas continuaram a expansão do Islã e do Império.

Foi sob o califado de ‘Umar que o Egito foi conquistado dos Bizantinos. O estudo sobre essa conquista é marcado por muitos problemas, em razão da natureza das fontes e de suas contradições sobre o ocorrido. O trabalho mais exaustivo sobre o assunto é “The Arab conquest of Egypt and the latest thirty years in the Roman dominion” de A.J. Butler, publicado pela primeira vez em 1902. Certas partes desse trabalho certamente já estão obsoletas, conforme explicitado pela Encyclopaedia of Islam (vol. VII, Mif-Naz, 1993: 153). Pelas fontes tradicionais árabes, temos o “futuh misr wa akhbaruha”, conhecido também como “futuh misr”, de Ibn ‘Abd al-Hakam, escrito no século nono. Ibn ‘Abd al-Hakam utilizou-se de muitos relatos árabes antigos que não chegaram

aos nossos dias e seu trabalho, segundo Hilloowala (1998: 10), ainda nos oferece informações úteis a respeito da conquista árabe de 640 d.C.

O Egito vivia um momento tumultuado na virada para o século VII d.C. O imperador bizantino Focas (602-10) estava em guerra com Heráclito, que se tornaria seu sucessor, e o Egito tornou-se o campo de batalha dos dois rivais (LEWIS, 1988).

Após a vitória de Heráclito sobre o Imperador Focas, houve no Egito um período de pacificação, que foi novamente interrompido pela invasão Persa (619-29 ou 630). O Egito ainda estava em desordem quando os árabes atacaram.

Em 12 de dezembro de 639, foi enviado pelo califa ‘Umar um exército de 4000 homens sob o comando de ‘Amr Ibn Al-‘Aas para conquistar o Egito e difundir o Islã no país. O exército de ‘Amr Ibn Al-‘Aas entrou no Egito pela Palestina. Em abril de 641, o califa ‘Umar enviou reforços para capturarem Alexandria, a maior e mais importante cidade do Egito de então. Os bizantinos organizaram um grande exército com o objetivo de reconquistar o país, e conseguiram reconquistar a cidade de Alexandria em 645, porém os árabes retomaram a cidade em 646, acabando assim, finalmente, com os 975 anos do domínio romano sobre o Egito. (LEWIS, 1996)

Geralmente, conquistadores muçulmanos davam ao povo que eles derrotaram três alternativas: a conversão ao islamismo; manter a sua religião com a liberdade de culto em troca do pagamento do imposto de votação; ou, a guerra. Em rendição aos exércitos árabes, os bizantinos concordaram com a segunda opção, pagando impostos e mantendo a religião Copta. Esse tipo de imposto era chamado jizya.

A islamização do Egito, assim como sua anterior cristianização, foi um processo lento e gradual. Quanto aos judeus e cristãos, muitos se converteram para fugir da jizya, outros por convicções pessoais, outros ainda para fugir de perseguições estatais, que foram mais fortes no governo de alguns califas como al-Hakim (996-1021). (SAUNDERS, 2002: 137 - 138)

No século X, nascia uma outra dinastia, a dinastia fatímida, que é de origem xiita. Os fatímidas alegavam ser descendentes de Fátima, filha do profeta Muhammad, e do seu marido ‘Ali, o quarto califa. Vindos do Magrebe, conquistaram o Egito em 969. No período Fatímida é que se dá o auge dos caçadores de tesouros.

Ao chegarem ao Egito, os fatímidas fundaram uma cidade que seria a nova capital do Califado. A essa cidade chamaram de Al-Qahira, a vitoriosa, que ficou conhecida no Ocidente como Cairo. O Egito voltava a ser, então, um estado independente soberano pela primeira vez desde os tempos dos ptolomeus, o centro de um grande império Mediterrâneo, sua riqueza não sendo “sugada” para um centro distante. (SAUNDERS, 2002: 136).

O período fatímida foi uma época de grande desenvolvimento para o Egito. O comércio egípcio prosperou: fora criada uma vasta rede de conexões comerciais, com a Europa e a Índia. Um grande volume de comércio marítimo começou a fluir entre o Egito e o ocidente e frotas fatímidas controlavam o Mediterrâneo oriental. (LEWIS, 1996).

No governo de al-Mustansir (1036-94), o mais longo da história islâmica, o califado fatímida começou a ruir. No entanto, para nosso estudo, este período é importantíssimo. É nele que El-Daly diz que foi criado o cargo de “supervisor dos caçadores de tesouro” que, além de cuidar dos caçadores de tesouro propriamente ditos, recolhia deles o que era devido ao Califa. (EL-DALY, 2005: 35).

2. CAÇADORES DE TESOUROS

No século VII, com o surgimento do Islã, a busca dos árabes por conhecimento sobre as civilizações antigas aumentou. Citando Nasr, El-Daly afirma que o estudo dos árabes sobre o Egito Antigo é originado em suas crenças religiosas e no Alcorão em particular. Há passagens do Alcorão que clamam aos muçulmanos o estudo e visitação de outras terras, culturas e línguas, e especificamente civilizações antigas como a do Egito. (EL-DALY, 2005: 17)

As tradições islâmicas conhecidas como hadith (ditos do profeta Muhammad) também listam as virtudes do Egito, fazendo uma ligação entre o povo egípcio e o povo árabe. Essa ligação viria da antiga tradição de que o profeta Ibrahim (Abraão) casou-se com a egípcia Hagar, e esta deu à luz a Ismael, que é tido como Pai dos Árabes. (LEWIS, 2002)

Ainda temos que, no Alcorão, há referências ao Egito aproximadamente trinta vezes, nas histórias de José, Moisés e dos Israelitas. (EL-DALY, 2005)

A história de Moisés e do Faraó certamente aumentou a curiosidade dos árabes da época medieval sobre os vastos tesouros do Egito. Há várias referências no texto corânico às riquezas do Faraó. Grandes tesouros também pertenciam a Qarun, um membro da tribo de Moisés, cuja riqueza era dita como tão grande que precisava de um grupo de homens fortes apenas para carregar as chaves dos baús. Seus tesouros foram enterrados no Egito por Deus como punição. (EL-DALY, 2005)

O Egito, então, era conhecido pelos árabes como a terra dos tesouros e riquezas. A riqueza demonstrada por alguns coptas, segundo El-Daly, também pode ter contribuído para essa percepção pelos árabes.

Como vimos, os tesouros e riquezas do Egito despertavam grande interesse dos árabes. E, depois da conquista islâmica do Egito, os aventureiros árabe-muçulmanos que se dispuseram a procurar pelas valiosas maravilhas escondidas do Egito se multiplicaram.

As fontes medievais árabes mostram grande interesse em achar esses antigos tesouros escondidos, principalmente no Egito, alguns para ganho pessoal e, também, para benefício do Estado e das pessoas que vivem desses saques.

Segundo El-Daly (2005), no século IX, o Estado passou a apoiar os saques aos tesouros, porque passou a depender do seu rendimento financeiro. A partir de então, foi permitido escavar sítios, mas com a condição da presença em todos os momentos de um funcionário do governo.

A profissão alcançou seu auge sob o período Fatímida, talvez devido ao interesse dos fatímidas nas “ciências antigas” como, por exemplo, a alquimia, a mágica e a astrologia. Todas essas “ciências” foram associadas com o Egito antigo e eram úteis aos caçadores de tesouro.

Durante o reino de Al-Mustansir, uns 18.000 livros destas 'ciências antigas' foram encontrados na biblioteca do palácio que guardou, de acordo com algumas contas, mais de 600.000 livros. Além do que ser uma profissão, a caça do tesouro era igualmente uma ciência oculta, e foi tratada como um assunto sério por alguns dos mais eminentes eruditos árabes, tais como al-Kindi no século IX (...). (EL-DALY, 2005: 34).

Caçadores de tesouros da África do Norte e Síria, assim como os do Egito, foram incentivados a procurar tesouros escondidos, a suas expensas, sob a supervisão do governante. (EL-DALY, 2005).

Esse novo tipo de trabalho precisava de fontes em que as pessoas pudessem consultar como realizar a caça e buscar os tesouros escondidos; os próprios caçadores de tesouros viram um mercado lucrativo se abrindo também nas vendas de livros que tivessem esses ensinamentos. E esses livros se tornaram praticamente sagrados para os praticantes da caça ao tesouro.

Após a leitura da obra “*Egyptology: The Missing Millennium – Ancient Egypt in Medieval Arabic Writings*” (2005), cujo autor é Okasha El-Daly, surgiram questões a respeito dos vestígios que poderiam ter sido deixados pelos árabes nas tumbas egípcias quando da chegada desses conquistadores ao país. Foram encontradas no livro referências a manuais árabes utilizados por caçadores de tesouros para saquear templos e tumbas do Egito. Como falado anteriormente, utilizando o livro de El-Daly como referência, a autora deste artigo foi até a Bibliothèque Nationale de France, em Paris, França, para ter contato pessoalmente com os manuscritos mencionados no livro, os quais despertaram grande curiosidade.

Para este artigo, escolhi o manuscrito “MS ARABE 2764” para comentar. Esses manuscritos são sem autores definidos, ou seja, são anônimos. Segundo o livro de El-Daly, esses manuscritos provavelmente teriam sido seleções copiadas de um manual “mestre” de um autor mais antigo, pois a maioria do texto é repetido entre estes os manuscritos. É difícil precisar uma data específica para eles, mas, sobre o manuscrito MS Arabe 2764, folha 89, o escritor diz que algo foi copiado de “*Kitab Al-Umm Al-Akbar fi Kashf Ma’adin Misr Babul min Tarikh Al-Mulk*” (O Grande Livro Original em descobrir os Minerais do Egito, da Babilônia, da História do Reino).

O manuscrito Ms arabe 2764 possui como título “*Kitab Ghayat al-Manarib fi al-Manayh wa al-Khabaya wa al-Matalib wa Allah Fatab Razaq*”, sua tradução para o português é “O livro onde o objetivo maior é encontrar onde estão enterrados os tesouros – Que Deus o acompanhe e o proteja”.

Os manuscritos estão no suporte de papel, porém seu acesso é apenas na microfilmagem. O manuscrito Ms Arabe 2764 possui 100 folhas frente e verso. Altura: 19 cm; largura: 13 cm. 21 linhas mais ou menos por página.

Ainda na capa, é possível encontrar algumas letras do alfabeto árabe desenhadas e palavras soltas. Segundo a Bibliothéque Nationale France, está faltando o final do manuscrito, ou seja, está incompleto.

Ao longo de todo o manuscrito podemos encontrar nas margens das páginas onde o autor desenhou muitas figuras de animais, homens e personagens talismânicos. São caracteres mágicos, para proteção do saqueador das forças adversas para quando fosse realizar o seu trabalho.

O manuscrito Ms Arabe 2764 não começa com uma introdução explicando do que se trata, apesar de ter a palavra introdução no início do texto. Logo em seguida o texto começa com as instruções para encontrar os tesouros em *Wadi Digla* (atual Maadi, Cairo). E assim vai descrevendo as instruções para encontrar os tesouros, junto com os ensinamentos para a utilização das magias ao seu favor, para os protegerem durante o percurso.

Algo que podemos ressaltar na página 02 do Ms Arabe 2764, é a questão do roubo de incensos em mosteiros e templos. Como o incenso era comumente utilizado em rituais como fazendo parte de magias para proteção de seu utilizador, era necessário para um caçador de tesouros sempre tê-los a mão para o processo de saques.

Segundo El-Daly (2005), nos manuais, os caminhos para os tesouros são frequentes em igrejas, mosteiros e em alguns casos em mesquitas, que foram construídos em cima de templos egípcios antigos. Temos, por exemplo, a mesquita de Abu Al-Hagag no topo do Templo de Luxor e o Mosteiro de Jeremias em Saqqara. (EL-DALY, 2005) Na página 02 do manuscrito, podemos mostrar um caminho dos saqueadores para roubar um mosteiro.

Algo que podemos ressaltar na página 08 do manuscrito é novamente a questão do mágico-religioso, como a magia está tão atuante no cotidiano dos saqueadores.

Nesta tradução existem passagens que acreditavam que para a imagem revelar os locais dos tesouros seria necessário estar usando o anel mágico para que tudo pudesse acontecer, para que tudo pudesse ser revelado.

Também podemos encontrar na página número 08 do manuscrito um quadro com os números árabes e desenhos de escorpiões e crocodilos nas margens da folha.

Na página 49, o autor descreve a Magharit Al- Qitat (lit. “caverna de gatos”), onde milhares de gatos são colocados em prateleiras feitas na rocha. Isso acontecia também em outras grutas, onde outros animais como crocodilos haviam sido empilhados.

Algo a se ressaltar nessa página é a forma que é descrita a reconstrução das estátuas de gatos, a forma que o saqueador tem que fazer a preparação da massa de reconstrução e todo o ritual que tem que ser feito para deixar tudo na gruta no seu devido lugar para não haver a perturbação dos espíritos. E, mais uma vez é falado que só é para o saqueador levar o que é necessário, ou seja, o que ele conseguir carregar.

Na página 59 (Ms Arabe 2764), o autor descreve Mnahat Al-Qitat (lit. “enterro dos gatos” / “funeral dos gatos”) em Saqqara. No Egito Antigo os gatos eram sagrados e, como seres humanos, foram identificadas após a sua morte como o deus Osíris, e também receberam enterros dignos, que foram encontrados em Saqqara, assim como em muitas outras partes do Egito (MALEK *apud* EL-DALY, 2005: 124).

Nos manuscritos a cidade que atualmente é chamada de Saqqara, está descrita como “Sokar”. Segundo Graindorge (1994), existe uma divergência sobre a origem do nome Saqqara, alguns estudiosos afirmam que é de origem da mitologia egípcia sobre o deus Sokar, como se o nome da cidade fosse uma homenagem a ele, e outros estudiosos discordam dessa afirmação, acreditando que a origem do nome da atual cidade de Saqqara foi oriunda de uma tribo berbere que se chamava “Beni Saqqar”.

O manuscrito Ms Arabe 2764 contém muitos desenhos de estátuas e imagens encontradas dentro de túmulos antigos e em vários lugares, o texto é acompanhado por desenhos dos locais por onde os saqueadores passavam, e deixavam as suas marcas registradas. Um bom exemplo desses desenhos é encontrado na página 71 do manuscrito Ms Arabe 2764 que descreve a pirâmide Lahun. Onde o saqueador faz a descrição do interior da tumba e reproduz no próprio manuscrito (vide página 63) o desenho da pirâmide, os desenhos dos túmulos lado a lado, os túmulos com a areia branca mencionado no texto e o desenho de um elevado de areia encontrada no lado de fora da pirâmide. Todos os desenhos representados em uma forma muito singela.

Na página 85a do MS Arabe 2764, é descrito Dahshur e a sua necrópole Atwaq com seus sete túmulos de tijolos de barro pertencente ao Harém Real. Segundo El-Daly, esta pirâmide é do Amenemhat II ou Amenemés II, terceiro faraó da XIIª dinastia egípcia, onde De Morgan nos anos 1894 - 95 encontrou em seu lado ocidental os túmulos de uma rainha e quatro princesas. (EL-DALY, 2005, 38).

Na página 86 do MS Arabe 2764, temos descrições do templo de Dândara e suas partes subterrâneas. Temos descrições do templo com o seu teto decorado com uma imagem cobrindo todo o seu comprimento. Segundo El-Daly representa ‘Miriam’ (Maria).

“Esta é uma equação interessante da deusa egípcia Nut com Maria. Dado que nenhuma das pedras de teto deste templo sobreviveu, este texto representa o que pode ser a única testemunha ocular que temos dele.” (EL-DALY, 2005: 40).

Como mencionado anteriormente no início desse capítulo, nessa página podemos ilustrar os desenhos e alguns pensamentos soltos do autor do manuscrito na margem da página, com uma frase escrita – “Jurei em cima de vocês para os seus anjos espirituais a luz do rosto do Deus bondoso.” – frase que demonstra mais uma vez a forma que os saqueadores se preparavam contra o mal que poderiam adquirir no ato do roubo as tumbas. Portanto, utilizar palavras “encantadas” era uma forma de se protegerem.

Podemos definir magia com esse breve conceito: magia é essencialmente um conjunto de representações ou atividades rituais supostamente capazes de influenciar os atos humanos ou o curso dos acontecimentos, por ação de forças místicas transcendentais.

Na leitura dos manuscritos são encontrados muitos rituais com magias ao longo dos textos para protegerem os saqueadores dos espíritos malignos que acreditavam existirem dentro das tumbas. Eram utilizados, como artifícios, amuletos para a proteção, como, por exemplo, pedras, pedaços de madeiras, assim como dentes de animais e outras partes deles.

Outro recurso muito utilizado era o incenso, mais precisamente o incenso *bakhur*, que é mencionado praticamente em todas as páginas do manuscrito. Este tipo de incenso era utilizado principalmente quando o corpo do morto era manuseado.

Além do incenso e dos amuletos, encontramos também palavras encantadas nos manuscritos, palavras soltas ou frases já prontas que para os saqueadores funcionavam como encantamento no momento que era realizado o ritual. Como por exemplo, no momento de fazer a massa para a reconstrução dos gatos coloridos que foram encontrados nas cento e cinquenta prateleiras na gruta dos gatos, na página 49 do manuscrito Ms Arabe 2764.

Existe também nesses rituais dias específicos para serem realizados, ou seja, para que a magia desse certo só poderiam ser realizados rituais em determinados dias da semana e horários

certos. Como descreve a página 85 do manuscrito Ms Arabe 2764, que diz que no amanhecer de domingo era para ser realizado a magia com o incenso.

3. CONCLUSÃO

Depois da conquista árabe do Egito no século VII da nossa era, foram confeccionados pelos saqueadores árabes medievais manuais de saques para posteriores roubos a tesouros nas tumbas egípcias antigas. O período fatímida, além ter sido uma época de grande desenvolvimento para o Egito, foi também quando tivemos o auge dos caçadores de tesouros.

Com a análise de parte do manuscrito árabe 2764, podemos ver como deveria agir um caçador de tesouros que praticava seu ofício no Egito daquela época. Havia vários rituais a serem praticados para que um caçador bem-sucedido, ou alguém que seguisse os manuais, fizesse a fim de conseguir seus objetivos. Muitas citações a magias utilizadas para se defender dos perigos de que roubar uma tumba poderia causar são correntes nos manuscritos. A utilização de magias pelos caçadores de tesouros é grande parte do manual analisado.

As descrições das tumbas, principalmente mastabas e pirâmides, sugerem localidades como Cairo e Alexandria, além de Dândara (Dendera) ao norte de Luxor. Com a análise de mais manuscritos, haverá a possibilidade de reconhecer mais localidades existentes no Egito atual.

Bibliografia

ALI, Malawui Sher (2004), **The Holy Qur'an – Arabic Text and English Translation**, Islamabad: Islam International Publications Ltd.

ALLEN, James P. (2010), **Middle Egyptian – an introduction to the language and culture of hieroglyphs**, Second Edition, revised, New York: University of Cambridge Press.

BRIER, Bob (2008), **Los Misterios del Antiguo Egipto**, Barcelona: Grasindo.

BUTLER, Alfred (1902), **The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion**, Oxford: Clarendon Press.

CAPPONI, Livia (2010), The Roman Period, in Lloyd, Alan B. (org.), **A Companion to Ancient Egypt**, 2 vols, Londres: Blackwell.

Coleção Árábica da Bibliothèque Nationale de France – Paris.

DAVID, Rosalie (2011), **Religião e Magia no Antigo Egipto**, 2ed. Rio de Janeiro: Difel.

DEMANT, Peter (2014), **O Mundo Muçulmano**, 2ed. São Paulo: Contexto.

EL-DALY, Okasha (2005), **Egyptology: The Missing Millenium – Ancient Egypt in Medieval Arabic Writings**, Califórnia: Left Coast Press, INC.

EL-HAYEK, Samir (2006), **O Alcorão Sacrado**, Tradução, introdução e anotações de Samir El Hayek, Foz do Iguaçu: LCC.

GRAINDORGE, Catherine (1994), Sokar, in Redford, Donald B. ed., **A Enciclopédia Oxford do Egito Antigo**, vol. III.

H. A. R. Gibb, J. H. KRAMERS, E. LEVI-PROVENGAL, J. SCHACHT (1986), **The encyclopaedia of Islam**, Vol. I. Leiden: E. J. BRILL.

HILLOOWALA, Yasmin (1998), **The History the Conquest of Egypt, being a partial translation of Ibn ‘Abd al-Hakam’s “Futuh Misr” and an analysis of this translation**, Dissertação de Mestrado, The University of Arizona.

HOURANI, Albert (2006), **Uma História dos Povos Árabes**, São Paulo: Companhia de bolso.

LEWIS, Bernard (1996), **Os Árabes na História**, 2ed. Portugal: Estampa.

_____ (1996), **O Oriente Médio**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____ (1988), **The political language of Islam**, Chicago: University of Chicago Press.

RIGGS, Christina org. (2012), **The Oxford Handbook of Roman Egypt**, Oxford: Oxford University Press

SAUNDERS, J.J. (2002), **A History of Medieval Islam**, Londres: Taylor & Francis e-Library.

SLANE, Baron de. (1895), **Bibliothèque Nationale: Catalogue des Manuscrits Arabes**, Paris: Imprimerie Nationale.

OS BANHOS NO EGITO ROMANO: TRADIÇÃO, INOVAÇÃO E ORIGINALIDADE LOCAL

Claudia Gradim

Laboratório de Arqueologia Romana Provincial - LARP
Museu de Arqueologia e Etnologia - MAE
Universidade de São Paulo - USP

Resumo: Este trabalho examina brevemente os vestígios dos banhos no Egito romano entre o século I a.C. e o século IV d.C., visando a discutir continuidade, ruptura e emaranhamento nas trocas culturais, em um contexto de dominação imperial. Consideramos que os banhos constituem um campo privilegiado para esta discussão pois conservam em sua arquitetura, e nas práticas balneárias adotadas, elementos anteriores à presença dos conquistadores, ao mesmo tempo em que incorporam modificações por ele trazidas.

Abstract: This article briefly examines the remains of baths in Roman Egypt between I BC and IV AD, in order to discuss continuity, rupture and entanglement in cultural exchanges, in a context of imperial domination. In our estimation, baths constitute a prime field for this discussion, in that they maintain in their architecture, and the bathing practices they embody, traits that predate the presence of the conquerors, while incorporating changes brought by them.

Os banhos públicos como objeto de estudo

Nos estudos sobre o Egito tradicionalmente costuma predominar uma marcada predileção pelo período faraônico, e dentro desse figuram com destaque aqueles versando sobre templos ou tumbas, fruto de séculos de fascínio com as práticas religiosas e mortuárias que esta civilização nos legou. Este panorama se modificou consideravelmente nos últimos 40 anos, durante os quais multiplicaram-se as pesquisas sobre o Egito romano, ampliadas para incluir temas variados da vida cotidiana, como questões de gênero, representatividade, etnicidade, espaços de moradia e necrópoles das pessoas ditas “comuns”, ou seja, não pertencentes à elite política ou religiosa responsável por erigir túmulos suntuosos e templos monumentais (BAGNALL e DAVOLI, 2011).

Os estudos focados na análise de trocas culturais entre grupos étnicos que entram em contato num contexto de dominação militar foram fortemente impulsionados neste mesmo movimento, e sob este prisma, os banhos e as práticas balneárias romanas constituem um objeto de estudo privilegiado, fornecendo um material rico, abundante e variado. Banhos públicos são um fenômeno cultural e social sem paralelo no mundo antigo como no mundo moderno, de

longuíssima duração no tempo e larguíssima extensão geográfica, estendendo-se por três continentes e 800 anos. Eram um local multifuncional, onde se praticava, além da mera higiene, interação, convívio, relaxamento, intrigas políticas, práticas mágicas, encontros amorosos, exercícios, alimentação, toalete, ...

Banhos eram fruto de vultosos investimentos públicos e privados, em função da complexidade tecnológica e construtiva envolvida em sua construção, manutenção e operação regular. Eram a própria materialização das inovações arquitetônicas e técnicas de sua época. Se levarmos em conta seu funcionamento diário, o emprego de funcionários regulares, o abastecimento de água e combustível para as fornalhas, a necessidade constante de reparos em seus pisos, paredes, telhados e maquinário, concluímos que enormes recursos financeiros, materiais e humanos precisavam ser mobilizados para que funcionassem a contento (MEYER, 1989 e 1994, REDON, 2009 e 2017).

Seus frequentadores também merecem atenção. Em Roma e nas províncias, banhos públicos eram abertos a todos que estivessem dispostos a pagar o preço da entrada, que era módico o bastante para que fossem parte das atividades quotidianas de praticamente toda a população. Isto torna sua clientela imprevisível, mista, e coloca em contato pessoas de estratos sociais que em nenhuma outra situação corriqueira se encontrariam, sobretudo em estados variados de nudez e vulnerabilidade. No caso egípcio, no auge do período imperial, temos uma clientela multiétnica e diversificada, composta por homens, mulheres, funcionários públicos, soldados, romanos, gregos e egípcios helenizados. Está formado um contexto privilegiado e único, em que trocas culturais e materialidade física se unem de forma promissora para iluminar as formas de contato entre estes variados atores da província do Egito sob dominação romana. Eles fazem suas escolhas localmente, adotam ou rejeitam práticas e inovações trazidas de fora, moldam a paisagem social e cultural em que vivem, e são por ela moldados.

Os vestígios

Os vestígios materiais dos edifícios balneários são numerosos e fartamente estudados e documentados para o Egito. Isto não nos põe a salvo de uma série de problemas na sua investigação, devido sobretudo a seu estado de conservação na maior parte dos casos. Pela própria natureza de restos arqueológicos, encontram-se fragmentados e danificados, além de terem sido frequentemente saqueados por séculos. Ademais, sofreram sucessivas ações naturais e humanas, entre as quais se inclui a remoção de parte significativa de seus materiais construtivos, quer para reutilização, quer como fertilizante e munição (*sebak*) – um problema constante no Egito (DAVOLI, 2015: 94). Ainda nesta categoria precisamos lamentavelmente incluir as próprias

investigações arqueológicas dos séculos XIX e XX, por conta de sua ênfase na busca por artefatos específicos conforme a época (papiros são o exemplo mais claro), em detrimento das estruturas. O quadro piora quando observamos a pouca atenção que era dada ao registro e à preservação dos contextos de achado dos artefatos naquele período, o que muito dificulta por exemplo certos processos de datação de ocupação e abandono dos banhos investigados.

O próprio desinteresse nas estruturas, quer na sua preservação, quer na sua documentação, é agravado pelo fato já mencionado de as preferências, primeiramente dos colecionistas, e mais tarde acadêmicas, recaírem sobre os períodos mais recuados no tempo, e portanto, mais inacessíveis à escavação. Não é incomum infelizmente a camada romana, justamente a mais superficial, ter sido virtualmente destruída para possibilitar o acesso ao contexto faraônico sob ela situado, sem os devidos cuidados de registro.

Uma última dificuldade completa este quadro: a localização dos sítios, frequentemente em áreas de difícil acesso – remotas, desérticas, em zonas de conflito, sob as cidades modernas, sob campos cultivados, ou ainda embaixo d'água.

As fontes

As fontes utilizadas para estudos sobre práticas balneárias são numerosas e variadas em sua natureza – historiográficas, epigráficas, papirologias e arqueológicas, antigas, contemporâneas, oficiais e não-oficiais. Entre outras podemos citar os relatórios de escavação tanto antigos quanto atuais, os relatos de geógrafos, historiadores e cronistas antigos (Estrabão, Tácito, Suetônio, Cassio Dio e Políbio, por exemplo), inscrições em pedras, estelas e colunas, papiros, documentos oficiais (recenseamentos, registros de coleta de impostos, queixas e litígios), obras de dramaturgia (Sêneca e principalmente Plauto), correspondência privada entre cidadãos, iconografia (vasos são especialmente informativos), mapas, fotografias e *graffiti* – e isso por todo o Império (FAGAN, 2013, MEYER, 1989, 1992, 1994 e 1997, NIELSEN, 1993, REDON, 2009 e 2017, YEGÜL, 1995).

Como podemos constatar, tal variedade de fontes resulta do longo período cronológico e da extensa área geográfica que cobrem, e mais uma vez nos deparamos com alguns desafios no seu tratamento.

Também as fontes se encontram fragmentadas e danificadas, à imagem dos vestígios de que tratam. Também elas foram em muitos casos removidas de seus contextos originais, que não foram registrados, em última análise tornando-os impossíveis de determinar com segurança, como é o caso de alguns papiros. E não devemos esquecer que qualquer fonte que utilizemos é produto de seu momento histórico específico, dos condicionamentos e vieses daquele que a produziu,

portanto, portadora de ideologia e discurso – exatamente como o pesquisador que a examina, todos esses séculos mais tarde.

O contexto balneário

332 a.C. - Conquista do Egito por Alexandre da Macedônia
30 a.C. - Conquista do Egito pelos romanos



Figura 1: O Egito Ptolomaico

Fonte: Ian Mladjov's Resources – Maps. Acessado em 6/4/17.

Para o estudo de práticas balneárias no Egito, duas datas se destacam. A primeira foi sua conquista por Alexandre da Macedônia em 332 a.C. A segunda foi a conquista romana, em torno de 30 a.C.

O Egito faraônico desconhecia os banhos públicos. Suas práticas se davam sempre em âmbito privado, doméstico ou religioso e ritual e tinham um caráter eminentemente higiênico e de purificação (GRÄZER, 2009: 33). Serviam-se de pias e bacias, e em contextos de elite, são relatadas “salas d’água”, onde havia uma espécie de “ducha”, não muito diferente das modernas, em que uma saída de água era colocada sobre uma placa no chão, provida de escoamento. Sobre ela o banhista se lavava.



Figura 2: Sala d’água com placa de ducha (1), Palácio de Medinat Habu

Fonte: GRÄZER, 2009: 61

A chegada dos macedônios muda radicalmente este quadro. Com o estabelecimento dos colonos foi trazido o modelo cultural grego, cuja vida cidadã incluía, dentre suas práticas quotidianas, as palestras, os ginásios e os banhos a eles associados (MEYER, 1997: 692). Rapidamente eles ganham aceitação entre os nativos, e embora sejam usados majoritariamente por atletas, ao menos inicialmente, a construção de um grande número de edifícios balneários por todo o território atesta a enorme popularidade adquirida por esta nova prática cultural (BROISE, 2009: 11, NIELSEN, 1993: 10, TRÜMPER, 2013: 63, YEGÜL, 1995: 29).

O período helenístico – o Egito ptolemaico (330 a.C. - 30 a.C.)

Características gerais dos banhos públicos gregos

Conforme dito acima, os banhos de tipo grego estão associados a ginásios e palestras, portanto, a práticas esportivas e acadêmicas. Possuem salas circulares chamadas de *tholos* (pl. *tholoi*), onde se encontram dispostas lado a lado banheiras individuais rasas e planas, chamadas *pyelos*, formando como uma coroa. Consistem em um assento, um encosto, apoio para os braços e um orifício de escoamento entre os pés. O banhista se senta e se lava derramando sobre si a água previamente aquecida ou fria, trazida em um recipiente portátil. Pode fazer isso ele mesmo ou usar os serviços de um empregado dos banhos. No Egito o número de *pyeloi* por *tholos* varia em torno de 20 em média, e são especialmente comuns os banhos contendo dois *tholoi*.



Figura 3: Banhos de Euhemeria, Fayum: os dois *tholoi*. **Fonte:** LUCORE e TRÜMPER (eds.) 2013: 231



Figura 4: *Pyeloi*, Taposiris Magna, Delta. **Fonte:** LUCORE e TRÜMPER (eds.), 2013: 243

Diversos estudiosos atribuem este fato a uma separação entre os sexos, parcialmente confirmada pela documentação papirológica (MEYER, 1992, REDON, 2009). Em outro ambiente encontram-se banheiras de imersão. São individuais, e em número bem inferior aos *pyeloi*, em proporções variáveis. Embora seja difícil generalizar, no Egito a proporção média é de uma banheira de imersão para cada cinco banheiras de assento. Mais uma vez, a água é aquecida e transportada manualmente, pois os ambientes são desprovidos de aquecimento. Não há programa ou itinerário pré-estabelecido para o banho, e os ambientes são dispostos de forma radial, com circulação livre. Entretanto, normalmente o banhista típico terá feito exercícios, usado óleo sobre o corpo, e estará coberto de suor e poeira. Esta mistura deve ser removida antes de entrar em qualquer das banheiras, e para isso ele se dirige a uma sala chamada *aleipterion*, e usa o estrigilo, um instrumento de metal (geralmente bronze), curvo e de lâmina cega, para raspar a sujeira.



Figura 5: Estrigilos.

Fonte: Museu Arqueológico de Aléria, Córsega. Arquivo pessoal 2017

Também pode se lavar numa bacia apoiada sobre um pedestal chamada *louterion* ou *labrum*, presente em vários ambientes.

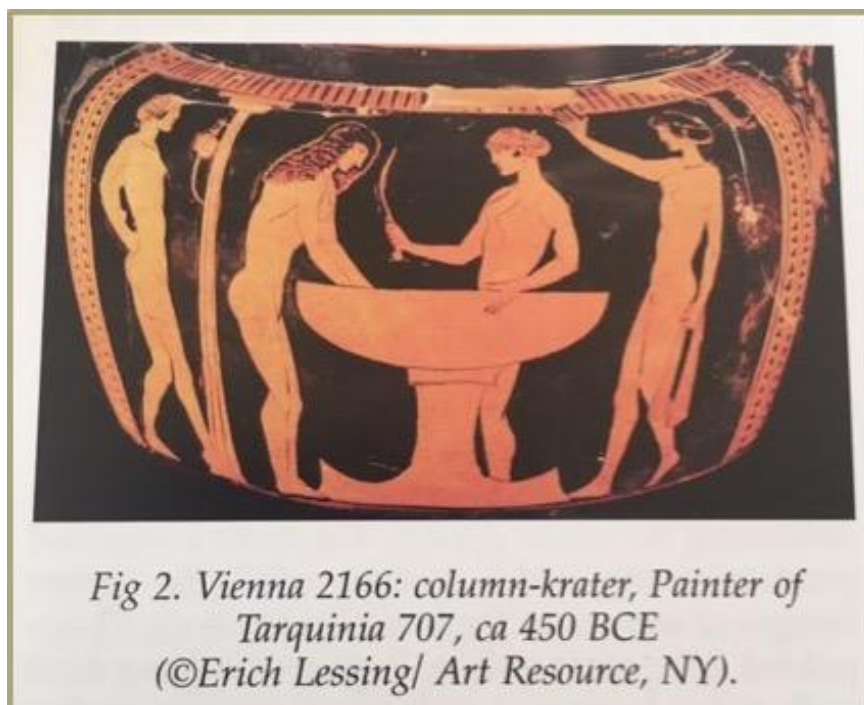


Figura 6: *Louterion/ labrum* – atletas se lavam e utilizam o estrigilo.

Fonte: LUCORE e TRÜMPER (eds.), 2013:12

Com o passar do tempo a clientela vai se diversificando, vindo a incluir progressivamente todas as classes sociais e etnias, e ao aspecto higiênico inicialmente predominante vem se somar o caráter social e relaxante da atividade balneária que viria a constituir a sua tônica no período romano imperial. Aparecem as primeiras formas de aquecimento de ambientes com caldeiras e boilers, e atesta-se a introdução de piscinas comunitárias e aquecidas. É importante observar que estas sempre serão raras no Egito, e nunca atingirão as grandes proporções de suas contrapartes em outras províncias romanas. Os habitantes do Egito ptolemaico praticam o banho quotidianamente, dentro de um espaço público que favorece o convívio, o contato e as trocas, porém o faz em banheiras individuais. Muitos autores veem nisso uma herança cultural egípcia, em que a preocupação com o contágio e as impurezas dos outros são uma preocupação constante (BROISE, 2009: 11). Esta é uma característica fundamental que adentra a era imperial, e constitui, como veremos, um importante aspecto da especificidade regional dos banhos no Egito romano.

O período romano (30 a.C. até o século V d.C.)

Em Roma...

O período imperial marca o ápice da cultura balneária romana, com suas espetaculares termas, cujos exemplos mais grandiosos são as de Caracala (c.200-220 d.C.) e Diocleciano (c.298-306 d.C.).

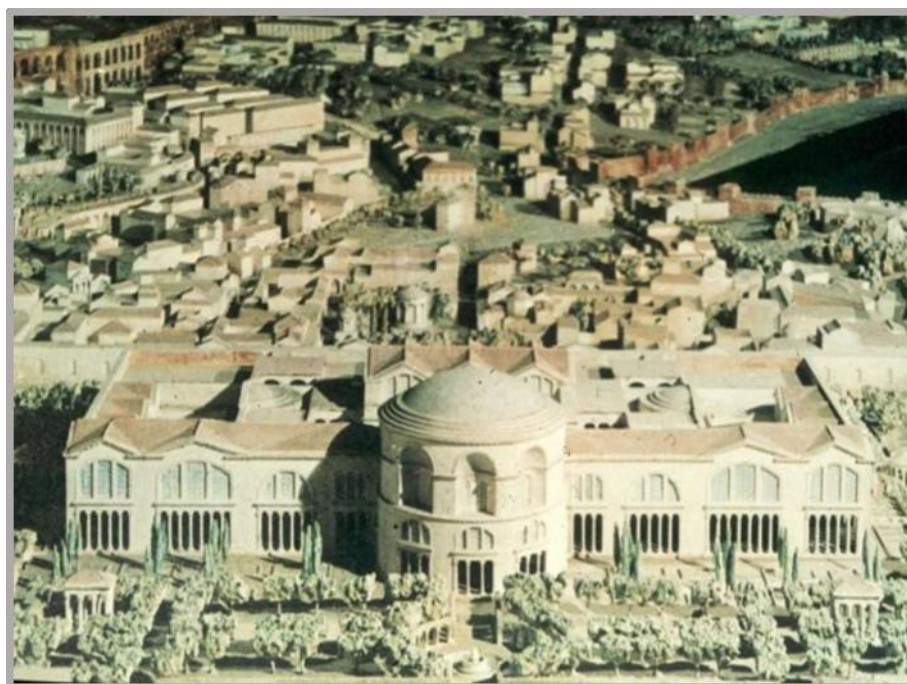


Figura 7: Termas de Caracala – maquete da reconstituição da possível aparência. **Fonte:** Blog concretoemcurva.com / arquitetura Romana I. Acessado em 01/04/2017



Figura 8: Termas de Caracala – ilustração da provável aparência do interior
Fonte: The Archaeology - WorldPress.com. Acessado em 01/04/2017



Figura 9: Termas de Diocleciano – reconstituição virtual do provável aspecto. **Fonte:** Blog Algarcos Arte e História. Acessado em 6/4/17

Há um rápido abandono do modelo grego tradicional em toda a Península e na maior parte das províncias onde havia sido implantado. Desaparecem os *tholoi* e as banheiras individuais. Inovações arquitetônicas, como abóbadas e arcos, além de novas técnicas construtivas, permitem a construção e o aquecimento de edifícios cada vez maiores, juntamente com um aprimoramento do controle de temperatura da água e da emissão de vapores. Vemos o surgimento de edifícios ocupando todo um quarteirão (*insula*), dotados de fachadas imponentes, colunatas, plantas simétricas e monumentais, incluindo todos os ambientes de banho, relaxamento, recreação e convivência.

A decoração é luxuosa, pródiga em mármore preciosos, mosaicos, estatuária rebuscada, elementos decorativos em estuco e pedras, fontes, arcos e degraus em profusão. Os ambientes são amplos, ventilados e iluminados natural e artificialmente, com farto uso de vidro, uma inovação recente. O itinerário do banhista pode incluir salas frias, mornas, quentes, secas ou a vapor, além de outros serviços como massagens, alimentação, bibliotecas, pátios e jardins. Mas a grande inovação tecnológica que permitiu todo esse avanço foi o desenvolvimento e subsequente implementação do esquema de aquecimento por hipocausto.

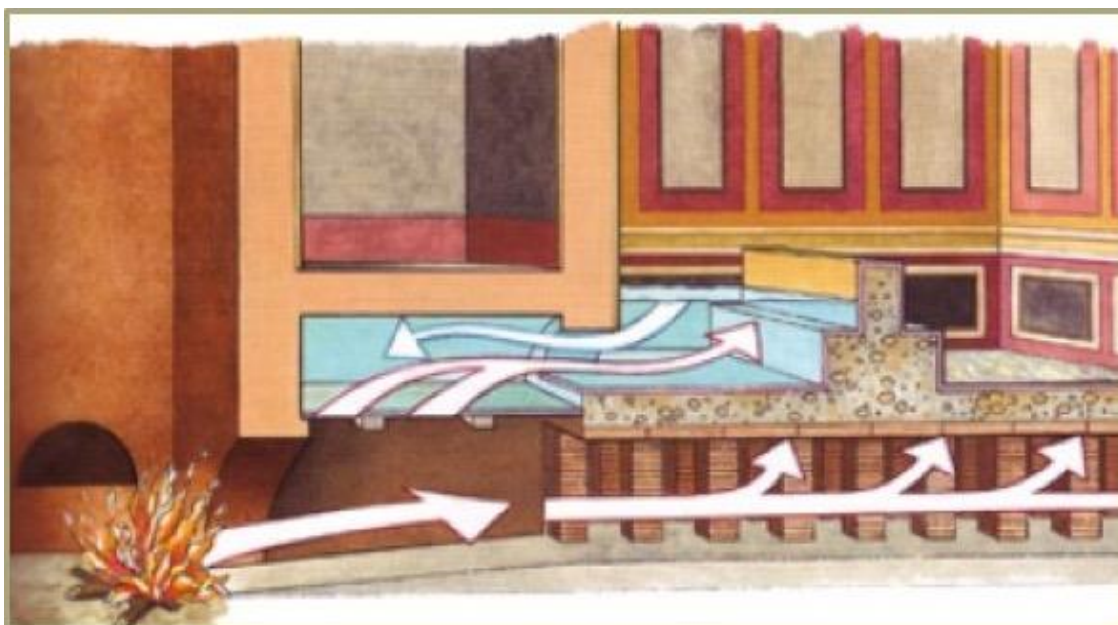


Figura 10: Esquema de um hipocausto. **Fonte:** Liberati, A. M.; Bourbon, F., 2005: **Roma Antigua**; Barcelona



Figura 11: Hipocausto de uma *villa* romana – Vieux-la-Romaine, França. **Fonte:** Wikiwand. Acessado em 01/04/2017

Literalmente “fornalha que aquece por baixo”, o hipocausto compreende um conjunto composto por uma fornalha (*praefurnium*) alimentada manualmente por combustíveis, e um espaço vazio sob o piso (*suspensura*) no qual o calor e os gases quentes circulavam por entre pequenos pilares (*pilae*) simetricamente dispostos, até chegarem às chaminés e aos dutos embutidos nas paredes, que por sua vez os levavam até as salas aquecidas, ou diretamente às banheiras e piscinas quentes (ALMEIDA, 2015: 111).

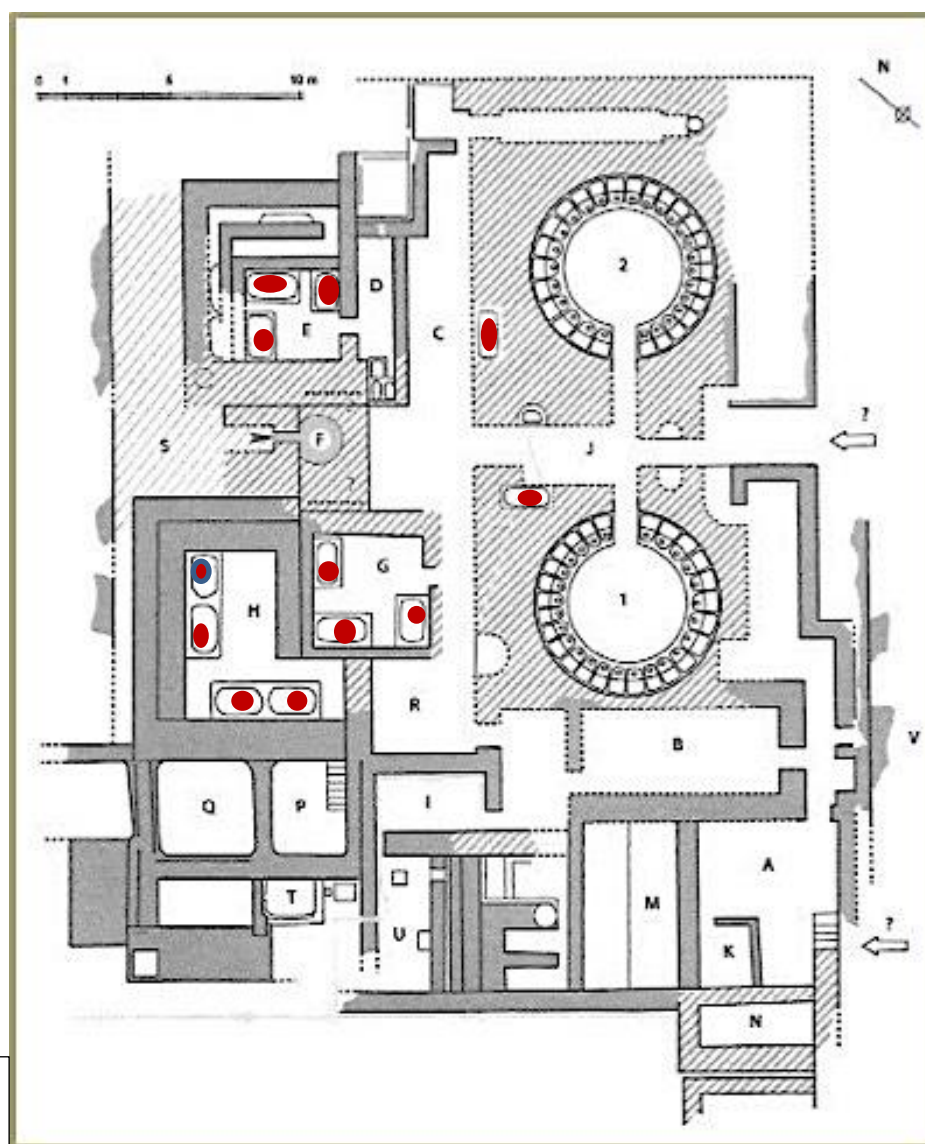
Ao longo dos séculos II e III este panorama estaria completo e disseminado por todo o Império, com cada região exibindo estas influências com maior ou menor grau de penetrabilidade conforme suas próprias culturas e tradições.

... E no Egito

O quadro no Egito difere do restante do Império em alguns aspectos fundamentais. Encontramos remodelações frequentes de edifícios mais antigos, ao mesmo tempo em que se constroem novos estabelecimentos. Podemos falar de uma especificidade egípcia na manutenção prolongada de tradições antigas advindas das práticas balneárias gregas, muito depois de estas terem sido abandonadas no restante do Império. A primeira destas é a adoção bastante tardia do hipocausto. Os construtores e usuários dos banhos egípcios demorariam mais de um século e meio a adotar este sistema, e nesse intervalo de tempo parecem ter rejeitado, na maior parte dos casos,

outras formas intermediárias de aquecimento (um pré-hipocausto, segundo alguns autores), conhecidas em outras partes do chamado mundo greco-romano (BROISE, 2009: 13).

A forma de se banhar também se conservou resolutamente “grega” durante os dois primeiros séculos da era imperial (NIELSEN, 1993: 12). A manutenção das banheiras individuais, tanto rasas quanto de imersão, é atestada em numerosas escavações, muitas vezes lado a lado com as novas piscinas, que conforme salientamos antes, nunca atingiram as dimensões da *natatio* que integrava invariavelmente as grandes termas imperiais. Como inovação neste período, o que temos é a construção de mais banheiras individuais de imersão. Em todos os banhos analisados por este estudo, nos estágios de ocupação com datação segura do período romano, este é o caso. Seleccionamos aqui dois deles, os Banhos do Serapeion em Crocodilópolis, no Fayum, e o Banho Norte de Buto, no Delta, para melhor ilustrar esses pontos.



● Banheiras de imersão

Figura 12: Crocodilópolis – planta do Banho do Serapeion. **Fonte:** LUCORE e TRÜMPER (eds.), 2013: 324



Figura 13: Buto – Banho Norte – O sítio em 2009. **Fonte:** REDON e LECUYOT, 2014: 289



Buto é um caso interessantíssimo na medida em que tem três estágios construtivos bem documentados, o que nos possibilita investigar reformas e modificações com relativa precisão. Lamentavelmente o período mais recente, justamente o romano, por sua posição estratigráfica, é o que se encontra mais danificado. O hipocausto, perfeitamente documentado nos relatórios de

escavação das décadas de 1960/1970, hoje desapareceu por completo, sobrevivendo apenas naqueles registros (CHARLESWORTH, 1970).



Figura 14: Buto: Banho Norte – hipocausto desaparecido fotografado em 1969. Foto de P. French.
Fonte: REDON e LECUYOT, 2014: 288

O primeiro estágio data do período ptolemaico, e sua planta confirma a matriz grega de sua forma de se banhar, com um *tholos* confirmado, e outro presumido, além de duas banheiras de imersão. Segue-se um estágio dito misto, do período romano inicial, atestado pela presença de um hipocausto para ao menos uma sala, uma sala para latrinas (uma inovação romana), e a inclusão de pelo menos cinco banheiras de imersão individuais, o que acarretou a destruição do segundo *tholos*. Note-se que o outro foi mantido, com suas 22 banheiras. Esse só seria destruído no terceiro estágio, integralmente romano, com ampliação do hipocausto para aquecer mais salas, e a construção de duas banheiras suplementares (REDON, 2017: 465).

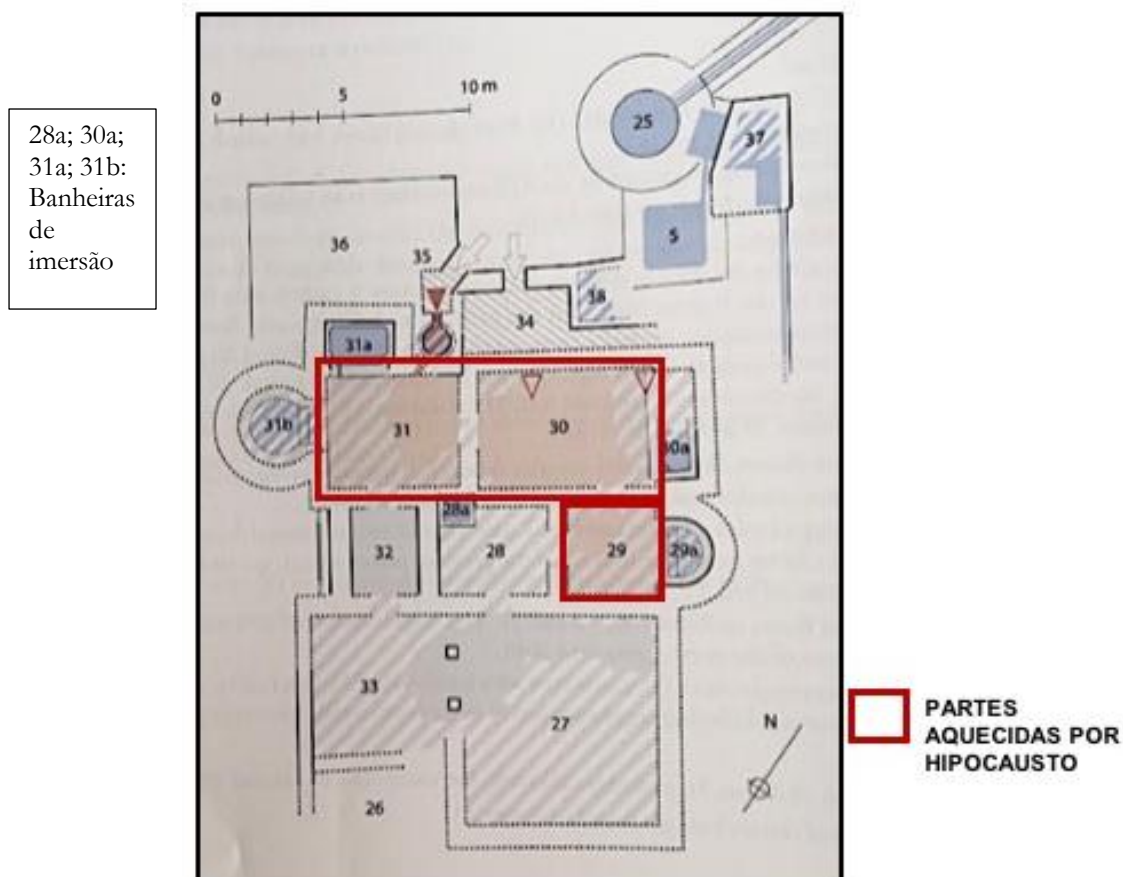


Figura 15: Butô – Banho Norte - planta do 3º estágio de ocupação. **Fonte:** REDON, 2017: 466.

Infelizmente não é possível determinar com precisão as datas da transição de um para outro estágio, dado o estado do sítio quando de sua escavação. Porém, as sucessivas modificações são, ainda assim, preciosos indicadores das mudanças nos gostos e nas escolhas construtivas dos idealizadores, exploradores e frequentadores dos banhos ao longo do tempo.

Crocodilópolis chama a atenção pela quantidade de banheiras de imersão individuais (entre 10 e 12) construídas adentrando o período romano, em que se mantiveram em uso os dois *tholoi*. Igualmente digno de nota é seu sistema de aquecimento. Não foram encontrados vestígios de um hipocausto. O aquecimento se fazia por uma caldeira (assinalada com um “F” na planta da Fig. 12) que possivelmente aquecia também as paredes das salas onde se encontravam as banheiras de imersão (E, G e H na planta).

Podemos assim concluir dizendo que estes banhos são representativos da maioria também no que compete às dimensões e às plantas arquitetônicas. Em seu estágio atual, os estudos das práticas balneárias no Egito nos permitem afirmar que o fenômeno das grandes termas imperiais

que prosperaram nas outras províncias do Império nunca chegou verdadeiramente ao Egito. Enquanto o modelo imperial de termas importado e seguido em outras partes se distingue pela monumentalidade de sua arquitetura, traduzida na variedade de aposentos, na simetria de seus ambientes presente em todas as plantas, nas suas dimensões generosas e a suntuosidade de sua decoração, em território egípcio temos um panorama em tudo diverso. As dimensões e a decoração dos banhos em sua grande maioria permanecem modestas, relativamente por exemplo às províncias norte-africanas, suas vizinhas. O único complexo balneário que de fato atende a todos os requisitos de uma terma imperial é Kom el-Dikka, previsivelmente localizado na capital, Alexandria. No restante dos outros 48 banhos até agora documentados, predomina o caráter funcional e prático que caracterizava os banhos gregos que os precederam.

Bibliografia

ALMEIDA, Alex dos Santos (2015), **As thermae e balnea nas Hispaniae Romanae – II a.C. – III d.C.**, 2 vols., Tese de doutorado em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia – MAE, Universidade de São Paulo. Universidade de São Paulo, São Paulo.

BAGNALL, Roger S. e Paola Davoli (2011), Archaeological Work on Hellenistic and Roman Egypt, 2000-2009, **American Journal of Archaeology**, 115, 2011, p. 103-157.

BOUSSAC, Marie-Françoise, Thibaud Fournet e Bérangère Redon (2009) eds., **Le bain collectif en Égypte**, Cairo, IFAO.

CHARLESWORTH, Dorothy (1970), The Tell el-Farâ'in Excavation, 1969, **Journal of Egyptian Archaeology**, 56, 1970, p. 19-28.

DAVOLI, Paola (2015), Papyri, Archaeology and Modern History, **Bulletin of the American Society of Papyrologists**, 52, 2015, p. 87-112.

FAGAN, Garrett G. (2013), **Bathing in public in the Roman world**, Ann Arbor, Michigan University Press.

GRÄZER, Aude (2009), Hygiène et sécurité dans l'habitat égyptien d'époque pharaonique, in Marie-Françoise Boussac, Thibaud Fournet e Bérangère Redon eds., **Le bain collectif en Égypte**, Cairo, IFAO, p. 33-63.

LUCORE, Sandra, e Monika Trümper (2013) eds., **Greek baths and bathing culture: new discoveries and approaches**, Leuven, Peeters.

MEYER, Béatrice (1989), Problèmes du combustible dans les bains publics de l'Égypte grecque et romaine, in L. Criscuolo e G. Geraci eds., **Egitto e storia antica dall'Ellenismo all'Età araba. Bilancio di un confronto. Atti del colloquio internazionale**, Bologna, p. 565-571.

MEYER, Béatrice (1992), Les femmes et les bains publics dans l'Égypte grecque, romaine et byzantine, **Proceedings of the XIXth International Congress of Papyrology, Cairo, 1982**, 1992, p. 51-60.

MEYER, Béatrice (1994), L'eau et les bains publics dans l'Égypte ptolémaïque, romaine et byzantine, in B. Menu ed., **Les problèmes institutionnels de l'eau en Égypte ancienne et dans l'Antiquité méditerranéenne. Actes du colloque international de l'AIDEA**, Vogüé, BiEtud, p. 273-279.

MEYER, Béatrice, (1997), "Gymnase" et "Thermes" dans l'Égypte romaine et byzantine, in B. Kramer, W. Luppe, H. Maelher e G. Poethke eds., **Akten des 21. internationalen Papyrologenkongresses Berlin**, Stuttgart e Leipzig, p. 691-695.

NIELSEN, Inge (1993), **Thermae et Balnea: The architecture and cultural history of Roman public baths**, Aarhus, Aarhus University Press.

REDON, Bérangère (2017) ed., **Collective Baths in Egypt**, Cairo, IFAO.

REDON, Bérangère (2012), Établissements balnéaires et presences grecque et romaine en Égypte, in Pascale Ballet ed., **Grecs et Romains en Égypte – Territoires, espaces de la vie et de la mort, objets de prestige et du quotidien**, Cairo, IFAO, p.155-169.

REDON, Bérangère e Guy Lecuyot (2014), Les bains de Tell el-Fara'in/Bouto (Égypte)- Rapport préliminaire (2008-2009), in **25 siècles de bain collectif en Orient – Actes du 3^e colloque international Balnéorient**, Cairo, IFAO.

REDON, Bérangère, Guy Lecuyot e Abd el-Rafa Fadl (2012), Les bains égyptiens: Bouto et ses complexes balnéaires, **Archéologia**, 503, 2012, p.22-27.

TRÜMPER, Monika (2013), Urban Context of Greek Public Baths, in Sandra Lucore e Monika Trümper eds., **Greek Baths and Bathing Culture**, Leuven, Peeters, p. 33-72.

YEGÜL, Fikret (1995), **Baths and Bathing in Classical Antiquity**, Cambridge/Mass, The MIT Press.

A *DI-VISÃO* DO MUNDO SOCIAL E OS LIMITES DA INTEGRAÇÃO NO EGITO ROMANO

Beatriz Moreira da Costa
PPGH-UFF / LHIA-UFRJ

Resumo: Este artigo tem como objetivo propor uma breve operacionalização da contribuição de Pierre Bourdieu acerca das lutas de classificações que impulsionam a divisão do mundo social, assim como demonstrar de que maneira a relação entre agentes e coisas e entre agentes através de coisas contribui para a promoção de uma identidade como 'legítima' em uma sociedade multicultural. Assim, mobilizaremos documentos escritos e materiais, confeccionados durante o “Egito Romano”, mais especificamente de 30 AEC até 284 EC.

Abstract: This article aims to propose a brief operationalization of Pierre Bourdieu's contribution to the 'Classification Fights' which drive the division of the social world, as well as to demonstrate how the relation between agents and things and between agents through things contributes for the promotion of an identity as 'legitimate' in a multicultural society. Thus, we will mobilize written and material documents, made during "Roman Egypt," more specifically from 30 BCE to 284 CE.

Introdução

O presente artigo tem como objetivo propor uma breve discussão acerca das lutas de classificações através de documentos escritos e materiais confeccionados durante o período nomeado como “Egito Romano”, mais especificamente de 30 AEC até 284 EC, que corresponde ao Principado. O recorte temático faz parte de nossa pesquisa de mestrado que tem como objetivo geral analisar as negociações sociais perpetradas por agentes durante o período explicitado com base, principalmente, nas estelas provenientes de Abidos, no Alto Egito.

O Egito Romano tem recebido maior atenção de estudiosos em nossa história mais recente. Desta forma, trata-se de um campo de estudo relativamente novo e ainda com muitas questões a serem discutidas e analisadas, mas que está paulatinamente se consolidando como uma área de pesquisa promissora. Christina Riggs (2012), na *Introdução* de seu livro *Oxford Handbook of Roman Egypt*, comenta que nos anos 1980 existiam somente dois livros, em língua inglesa, destinados inteiramente ao Egito Romano como objeto de estudo: o livro *Life in Egypt under Roman Rule* escrito por Naphtali Lewis de 1983 e o livro de Alan Bowman *Egypt after the Pharaohs* de 1986.

O interesse pelo período aumentou gradativamente a partir de fins dos anos 1990, impulsionado pela intensificação dos estudos sobre *etnicidade* e *identidade cultural*. A preocupação com a análise das cidades provinciais ao longo da história ganhou ênfase no que diz respeito à necessidade de entender a relação plural entre *Impérios* e *Províncias*. Estimulados pelos movimentos de independência afro-asiáticos, os historiadores optaram pelo novo viés em voga: o dos estudos “pós-coloniais”. As Ciências Humanas e Sociais tomaram como tarefa compreender a situação dos

povos nativos, sua pluralidade e dinâmicas culturais, distanciando-se, cada vez mais, de uma concepção de homogeneidade tanto dos impérios quanto das províncias (BUSTAMANTE, 2006:109). Não só historiadores adotaram esse viés, visto que é um elemento comum das mais diversas áreas de estudos sobre o Egito Romano.

Historiadores, arqueólogos, papirologistas, egiptólogos e classicistas, cada qual com as suas preocupações, teorias e métodos, traçaram os primeiros passos em um campo que atualmente está em pleno crescimento. Tal multidisciplinaridade permite, ao mesmo tempo, repensar o próprio campo assim como possibilita recriar as fronteiras científicas. Lidar com a documentação arqueológica, papirológica, de cultura material, documentos escritos, etc. traz em si a premissa de que é necessário um corpo de estudiosos tão plural quanto o é a documentação a ser analisada.

Em nossa pesquisa dialogamos com a multidisciplinaridade, visando dar conta dos problemas delineados. Sendo um trabalho de História Social, partimos da discussão do conceito de *etnicidade* como chave interpretativa, mobilizando a teoria proposta pelo sociólogo Pierre Bourdieu. Este caminho não é comumente percorrido pelos pesquisadores do período. A escolha mais recorrente se dá pela abordagem do conceito de *Fronteiras Étnicas* de Fredrik Barth ou, no que tange ao contato cultural, muitos tratam do conceito de *Hibridismo* proposto por Homi Bhabha. Em estudos mais recentes, os pesquisadores optam pelo conceito de *Emaranhamento Cultural* do arqueólogo Philipp Stockhammer, que é proposto como uma alternativa a noção já viciada, segundo o autor, de hibridismo.

A preferência por Pierre Bourdieu se fez necessária, pois suas proposições cabem na nossa forma de leitura do mundo social. Isto é, a nossa preocupação em estudar o Egito Romano privilegia as formas de ação e *negoci-ação* dos agentes que habitavam o território egípcio. Partindo, principalmente, da documentação de cultura material que entendemos que atua como vetor das relações sociais, procuramos compreender um pouco mais dessa sociedade que em seu seio abrigava agentes de proveniências e culturas distintas, mas que permaneceram em contato e em tensionamento ao longo dos séculos. Para Bourdieu, é precisamente esse tensionamento intra e intergrupais, e entre grupos e a sociedade, que interessa considerar. Tal fenômeno está diretamente relacionado à sua teoria do *campo*, do *habitus* e da *etnicidade*. Bourdieu propõe que os agentes envolvidos nas lutas de classificações intencionam, principalmente, possuir uma identidade que seja considerada legítima. Para ele, no entanto, o que está em jogo são as vantagens simbólicas que são garantidas aos agentes possuidores da identidade legítima.

A teoria de Pierre Bourdieu só pode ser pensada a partir de termos *relacionais*. Nesse caso, é impossível operacionalizar o conceito de *campo* de forma isolada e o mesmo é verificado com

seus outros conceitos: *habitus*, *capital*, *identidade*. Partindo de um teor analítico, o *campo* pode ser definido como:

[...] uma rede ou uma configuração de relações objetivas entre posições. Estas posições são objetivamente definidas, em sua existência e nas determinações que impõem a seus ocupantes, agentes ou instituições, por sua situação atual e potencial (*situs*) na estrutura de distribuição de espécies de poder (ou capital) cuja posse ordena o acesso a vantagens específicas que estão em jogo no campo, bem como por sua relação objetiva com outras posições (dominação, subordinação, homologia etc.). (BOURDIEU; WACQUANT, 2005:150)

O sociólogo demonstra a partir da citação acima que os ocupantes de um determinado campo são estruturados por ele, ao mesmo tempo em que as relações de força entre os ocupantes definem a estrutura do campo. A metáfora do “jogo” é amplamente utilizada por Bourdieu para explicar a posição em que os agentes possuem no interior de um determinado campo, cito:

Em cada momento, é o estado das relações de força entre os jogadores que define a estrutura do campo. Podemos representar os jogadores como se cada um deles tivesse uma pilha de fichas coloridas e cada cor correspondesse a um determinado tipo de capital, de tal forma que sua *força relativa no jogo*, sua *posição* no espaço do jogo bem como os movimentos que ele faz, mais ou menos arriscado ou cauteloso, subversivo ou conservador, dependem tanto do número total de fichas como da composição das pilhas que conserva, isto é, o volume e estrutura do seu capital. Dois indivíduos dotados de um capital geral equivalente podem diferir, em sua posição e em suas posturas (“tomada de posições”), em que um tem muito capital econômico e escasso capital cultural, enquanto o outro tem pouco capital econômico e grandes bens culturais. Para ser mais preciso, as estratégias de um “jogador” e tudo o que define o seu “jogo” se dá como uma função não só do volume e estrutura de seu capital na época considerada e as possibilidades de jogo [...], mas também da *evolução ao longo do tempo* do volume e estrutura deste capital, isto é, de sua trajetória social e das disposições (*habitus*) constituídas na relação prolongada com uma determinada distribuição das probabilidades objetivas. (BOURDIEU; WACQUANT, 2005:152)

No entanto, os jogadores podem não só jogar o jogo em conformidade com as regras e se conformarem com a reprodução do mesmo, mas também podem trabalhar para transformar estas regras. Assim, os ‘jogadores’ podem desenvolver estratégias para a derrota do ‘adversário’ que vão em direção à desvalorização do tipo de *capital* que este possui. Ao mencionar *habitus* na citação acima com referência à trajetória social e às disposições de ação do jogador, o autor demonstra que o conceito corresponde a um sistema que é estruturado de acordo com o meio social do agente e como esse sistema de disposições possui durabilidade. É importante salientar, ainda, que para Bourdieu, esse sistema de disposições de ação (*habitus*) não é só estruturado pelo *campo*, mas também possui princípios de atuação capazes de estruturar o próprio *campo* (o que francês chama

de *estrutura estruturante*). Através dessa metáfora analítica podemos perceber como o *campo*, *habitus*, *agência* e *capital* se interrelacionam nas lutas de classificações e nas relações de força.

As lutas de classificações são promovidas por agentes sociais que buscam poder definir e impor as regras e princípios da divisão do mundo social. A *identidade étnica* é uma forma de divisão do mundo social, assim, as lutas de classificações condicionam as lutas pela identidade étnica (BOURDIEU, 1992:113). O *habitus* de cada grupo é produto de um processo histórico de adequação às possibilidades da sua circunstância de existência, que produz meios razoáveis de ação e manipulação de recursos de forma estratégica – conscientemente ou não - para fins de posicionamento na hierarquia social.

Neste sentido, nas lutas de classificações, tais grupos objetivam a reapropriação coletiva do poder de ditar os princípios da construção e avaliação de sua identidade, e o fazem operacionalizando os recursos que possuem em busca da definição de sua identidade como legítima. Para Bourdieu (1992: 112), os critérios de identidade étnica podem ser divididos em dois tipos de representações, na prática social:

- a) *Representações Mentais*: Língua, Dialeto, Sotaque, etc. Tais representações são objetos de representações mentais, pois estão ligados aos atos de percepção, apreciação, conhecimento e reconhecimento nos quais os agentes investem os seus interesses.
- b) *Representações Objectais*: Emblemas, Bandeiras, Insígnias, etc. Ou ainda estratégias empregadas pelos agentes que tem como propósito uma manipulação simbólica da visão que os outros podem ter do grupo ou agente em questão.

Sian Jones (1997) explora as dimensões da teoria da prática de Pierre Bourdieu e sua relação intrínseca com a *etnicidade*. A autora demonstra a importância do conceito de *habitus* para o desenvolvimento de uma teoria da *etnicidade*, pois equilibra preceitos da corrente subjetivista e objetivista, elencando a função das estruturas para a análise das disposições de ação dos agentes, assim como dá ênfase ao impacto estruturante que tais ações infligem nas estruturas. Cito:

Tal teoria da prática da etnicidade facilita a análise da relação entre consciência étnica e estruturas sociais, e mais geralmente etnia e cultura; como tal, tem o potencial de transcender a dicotomia "objetiva / subjetiva". A etnia não é um reflexo passivo de semelhanças e diferenças nas práticas culturais e condições estruturais nas quais as pessoas são socializadas, como assumem as abordagens normativas e primordiais tradicionais. Tampouco a etnicidade, como algumas abordagens instrumentais implicam, foi produzida inteiramente no processo de interação social, em que símbolos culturais epifenomenais são conscientemente manipulados na busca de interesses econômicos e políticos. Em vez disso, baseando-se na teoria da prática de Bourdieu, pode-se argumentar que a

construção intersubjetiva da identidade étnica é baseada nas disposições subliminares compartilhadas do *habitus* que moldam e são moldadas por meio de objetivos comuns da prática [...]. (JONES, 1997:90)

Jones (1997:91) constata que o *habitus* compartilhado entre agentes proporciona sentimentos e interesses étnicos comuns, fato que possibilita a valorização e reconhecimento de algumas práticas culturais e experiências históricas, como parte de uma identidade étnica compartilhada. Para Bourdieu (1992:124), é a premissa do interesse comum que possibilita a ação desses grupos na esfera política e social. Sobre o assunto, Jones (1997:92) comenta:

A etnicidade também está inserida nas relações econômicas e políticas em um nível coletivo, na medida em que as disposições compartilhadas do *habitus* que estão subjacentes às afinidades étnicas tendem a resultar, pelo menos em certa medida, no reconhecimento de interesses e intenções comuns em uma determinada situação, base para a mobilização política de um grupo étnico. No entanto, tal mobilização não representa uma forma de consenso comunal e, em muitos casos, é claro que os membros de um grupo étnico possuem diferentes experiências e interesses divergentes. Até certo ponto, essas posições divergentes podem basear-se em relações de dominação embutidas nas disposições compartilhadas do *habitus* e, como resultado, líderes "cujos mitos de identidade pessoal ressoam as configurações em evolução do *habitus*, da prática e da experiência" (Bentley, 1987, p. 47) obterão apoio, apesar de seus interesses não corresponderem aos de todo o grupo (ver também Bourdieu 1977: 81). No entanto, em outros casos, a politização da etnicidade pode envolver o uso ativo da força dentro do grupo, na tentativa de fixar uma representação autorizada da identidade do grupo.

Tal interpretação da *etnicidade* como uma forma de mobilização estratégica de elementos culturais para fins de posicionamento político-social nos auxilia no cumprimento de nossos objetivos. O objetivo geral de nossa pesquisa é exatamente compreender os meios de negociações e as formas de tensionamentos sociais presentes em uma sociedade diversificada como o Egito Romano. Em consonância com o nosso aparato teórico, entendemos que para analisarmos a nossa documentação material é necessário mobilizar uma metodologia que mescle o entendimento da cultura material como fruto da agência dos envolvidos em sua confecção. Para isso, recorreremos ao antropólogo Alfred Gell, que defende que toda materialidade é o resultado de uma agência e que o mundo material media as relações sociais. Gell (1998) propõe que a análise da materialidade tem que partir da relação entre o objeto de arte e os agentes, e entre os agentes através do objeto de arte. Para o antropólogo é imprescindível compreender o objeto de arte como resultado de uma agência, mas também como possível agente, e essa é a inovação de sua metodologia.

Para analisarmos um objeto de arte precisamos dar conta da sua múltipla forma, desde a sua confecção até a sua relação com diversos grupos de agentes ao longo do tempo. Assim, Gell (1998:27) formula noções operatórias que podem atuar como agente e paciente: o *Índex* que

corresponde às entidades materiais em si; os *Artistas* ou *Originadores*, a quem se atribui a existência causal do índice; os *Destinatários*, que são aqueles os quais o índice exerce sua agência ou que exercem agência pelo índice; e os *Protótipos* que são caracterizados pela entidade a serem representadas no índice.

Em diálogo com a teorização sobre a agência de Pierre Bourdieu, Gell (2014:253) discorre:

A básica percepção de Bourdieu é que os agentes sociais não se comportam como marionetes presos a cordas, como eles tendem a fazer em modelos estruturalistas convencionais, mas tampouco são espíritos livres. Eles são, diz ele, mais como músicos de *jazz*, que entram em uma sessão equipados com um corpo de técnicas práticas para tocar seus instrumentos e um formato já acordado para improvisar coletivamente sobre um tema, mas que produzem música que não pode ser antecipada *a priori*, nem por eles mesmos, e que é difamada se for analisada *post festum*, como a “realização” de uma estrutura musical que existia antes que as notas fossem executadas e independentemente dessa execução.

Assim, é possível delinear que os objetos de arte, para Gell, são produtos de uma agência que não pode ser confundida como estritamente intencional ou como produto da vontade do agente. O que importa é que foram confeccionados por mentes humanas com o objetivo de produzir um significado, intencional ou não. Um objeto de arte é histórico e as relações, principalmente, dos *destinatários* com o *índice* serão distintas ao longo do tempo. Por exemplo, um objeto de arte originado na antiguidade possuía um sentido para a sociedade antiga, mas esse mesmo objeto de arte atualmente compõe galerias de museus. Fato este que, muitas vezes, proporciona a este objeto um sentido distinto daquele da antiguidade. Para Gell não existe uma forma fixa de relação com objetos de arte, pois as relações são delineadas de acordo com o momento.

Neste sentido, podemos propor um elo entre: 1) As distintas formas de agência que os objetos de arte inferem. 2) As múltiplas agências atribuídas a ele, de acordo com o momento, por seu originador e/ou destinatário. 3) A historicidade da mente humana e do *habitus*, e sua estruturação social. Isto é, para Bourdieu “falar de *habitus* é afirmar que o indivíduo, e até o pessoal, o subjetivo, é social, coletivo. O *habitus* é uma subjetividade socializada.” (BOURDIEU; WACQUANT, 2005:187). A intrínseca relação entre *habitus* e agência é sumária para entendermos esse elo: os agentes agem de acordo com o *habitus* de seu grupo. É certo dizer, dessa forma, que a multiplicidade de agências dos objetos de arte se dá devido à diversidade de grupos e das disposições de ação (*habitus*) dos agentes que entrarão em contato com o objeto em cada momento de sua existência.

Propomos, assim, analisar a nossa documentação a partir das noções operatórias propostas por Gell e Bourdieu, tomando como central o contexto das lutas de classificação em que elas foram confeccionadas, uma vez que são as relações de forças internas de um determinado *campo* que moldam – e são moldadas – as disposições de ações dos agentes que o compõe.

As lutas de classificações no Egito Romano

A conquista do Egito por Augusto significou muito para Roma, pois o Império poderia contar com o acesso livre aos portos, assim como controlaria o comércio marítimo no Mediterrâneo (CAPPONI, 2011: 15). O Egito Romano foi dividido por três grandes regiões administrativas, cada uma das regiões governadas por um *epistratego*: a *Tebaida*, que correspondia à região do Alto Egito; a *Heptamônia*, território referente ao Médio Egito, incluindo ainda o *nomos* arsinoíta; e o *Delta* que engloba o Baixo Egito, tendo como Alexandria um dos mais importantes *nomos* (VASQUES, 2005: 14). Em 20 AEC, o imperador Augusto teve que reprimir uma revolta local na Tebaida contrária ao novo sistema de cobrança de impostos, fato que caracteriza a diferença regional de concentração das elites (CAPPONI, 2011: 13). Entretanto, isso não quer dizer que o Alto Egito não fosse habitado por gregos ou romanos, ou que o Delta não fosse habitado por egípcios nativos, mas evidencia uma maior resistência proveniente da Tebaida ao novo sistema imposto por Roma.

Augusto promoveu políticas econômicas e fiscais que impulsionaram a condição de servidão do território egípcio em relação às demandas de Roma. As inovações da administração romana intensificaram a disputa direta e indireta por *status*. Essa reorganização refletiu diretamente na política fiscal que privilegiava gregos e alexandrinos em detrimento dos egípcios nativos. A tributação imposta ao povo residente no território egípcio era baseada em diferenciações étnicas. A taxa de cobrança fiscal mais significativa era o imposto provincial, chamado de *laographia*, que era pago por todos os homens adultos entre 14 e 62 anos de idade (JÔRDENS, 2002: 60). No entanto, a *laographia* não era paga por cidadãos romanos e tinha o preço reduzido para gregos, fato que intensificou a diferenciação étnica (VASQUES, 2005: 17). Ainda com Augusto, foi estabelecida uma nova classe dirigente que era escolhida principalmente por sua origem étnica. Por exemplo, o Prefeito da província imperial era um representante romano da ordem equestre, os governadores das grandes regiões administrativas eram compostos especialmente por gregos e cidadãos alexandrinos. Os egípcios nativos eram proibidos de assumir cargos administrativos (CAPPONI, 2011: 15).

A diferenciação étnica está muito presente na documentação oficial. Sabemos que uma das premissas do *multiculturalismo* é a recepção e o convívio entre diversas culturas, mas o convívio entre tais culturas distintas em um mesmo território, tal como aconteceu na cosmopolita Roma, em Alexandria ou em todo o território egípcio, também gerou reformulações de identidades que nem sempre foram pacíficas. Para Guarinello (2010), o Império Romano promoveu um ambiente propício para *trocãs* e *integração*, assim como proporcionou uma *maior diferenciação* de *status* regulada conforme os seus próprios preceitos e adequações, o que gerou *repressão* e um abismo hierárquico entre os diversos grupos residentes no território egípcio. Abismo tal que reforçou a busca pela posse da identidade legítima, uma vez que a mesma estava ligada diretamente a obtenção do *status* necessário à ascensão social.

Um edito do período de Caracalla (c. 215 EC), preservado em um fragmento de papiro (*P.Giss.Lit. 6.3*), por exemplo, cita a ordem imperial de expulsão de todos os egípcios nativos de Alexandria, com algumas exceções de egípcios que serviam aos interesses romanos (HARKER, 2008: 57):

Os verdadeiros egípcios podem ser facilmente reconhecidos entre os tecelões de linho pelo seu sotaque, ou através das suas [óbvias] aparências estranhas e suas formas de se vestir. Além disso, a maneira como eles vivem, com suas maneiras longes de serem civilizadas, revela que eles são camponeses egípcios.

Ao analisarmos a passagem destacada acima, percebemos que existe uma caracterização generalista do que seria um camponês egípcio. Elementos como o sotaque – o que está ligado ao falar em grego –, a forma de se vestir, a aparência e as maneiras “não civilizadas” de se portar são marcas identitárias dos egípcios aos olhos dos governantes romanos em seus documentos oficiais. E por isso seria muito fácil reconhecer dentre os egípcios nativos, quem deveria ser expulso ou não. Enquanto os egípcios nativos que foram excluídos das listas por prestarem serviços mais cruciais ao Império Romano, muito provavelmente não estavam inclusos no *estigma* do ‘*egípcio camponês*’.

Como afirma Harker (2008: 58), a visão de Caracalla sobre os egípcios é contraditória: o imperador congratula os egípcios que servem ao Império Romano, àqueles que participam da cultura helenística, admitindo suas qualidades e benfeitorias, ao mesmo tempo em que condena a cultura egípcia e os que não se enquadram no ideal de civilidade. O que nos leva a pensar na heterogeneidade da situação dos egípcios nativos durante o período romano. No mesmo papiro (*P.Giss.Lit. 6.3*), Caracalla prossegue: “*Todos os Egípcios que estão em Alexandria e particularmente os camponeses que tenham fugido de qualquer lugar e podem ser facilmente reconhecidos devem ser expulsos ... Os verdadeiros Egípcios podem ser facilmente reconhecidos.*”.

Na ordem do discurso, a construção da oposição entre egípcios que não tinha assimilado a cultura Greco-romana, os que o tinham feito, e entre os Gregos Alexandrinos é realizada de forma a divulgar os traços da identidade legítima definidos pelo Império Romano. A denúncia do *sotaque* (φωνή - phōnē) - elencado como característica dos camponeses egípcios - significa que os nativos do território egípcio não dominavam língua grega que era a língua oficial desde o período ptolomaico. Ou seja, o grego era a língua utilizada para escrever documentos importantes, era empregado em ambientes de discussões políticas e no trato com as autoridades. Induzir que um egípcio não domina essa língua ou que a fala com dificuldade, significa propor que ele está fora da ordem política da cidade. E essa ideia reaparece quando Caracalla afirma que os egípcios possuem maneiras “não civilizadas”, uma ideia de civilidade pautada, obviamente, pelos preceitos da cultura greco-romana. A vestimenta também se torna um traço de distinção, isto é, a cultura clássica é regulada por uma lógica de ocupação de cargos que oferecem status aos indivíduos que os possuíam, e uma das formas de demonstração desse status era o costume de se vestir conforme o padrão do cargo obtido. Dessa forma, as vestes dos egípcios não denotam privilégio algum, tipificando-as e ligando-as ao estigma do campesinato.

Todos esses elementos de distinção deixavam “*facilmente reconhecíveis*”, segundo Caracalla, que os “*verdadeiros egípcios*” que eram fugitivos “*de algum lugar*” e que possuíam “*maneiras longes de serem civilizadas*” (ἀναστροφῆς [πο]λειτικῆς) não poderiam residir em Alexandria, local da civilidade e da cidadania, por excelência. Deveriam, então, por não possuírem a identidade legítima romana e por nem se aproximarem dela, retornar aos seus locais de origem, ao seu “outro lugar/algum lugar” (ἄλλ[λοθεν]). Ao analisar o referido fragmento de papiro, Ari Bryen (2016: 36) afirma:

Os Egípcios que estão sujeitos à expulsão, em outras palavras, não são apenas mapeados como *linguisticamente* e até mesmo *fenotípicamente* diferentes daqueles que permitiram residir na cidade, mas enquanto os segundos moram nas cidades que possuem *instituições típicas de uma cidade* (ἀναστροφῆς [πο]λειτικῆς), os primeiros habitam o campo e possuem apenas “*costumes*” (ἥθη) - conjuntos de longas preferências enraizadas que existem subordinadas a ordens jurídicas/políticas devidamente constituídas e que são permitidos a persistir apenas a critério deste último.
(grifo nosso)

Os conflitos e estranhamentos não estavam, no entanto, restritos às relações entre *egípcios* e *romanos*, ou entre *egípcios normatizados* e os *camponeses*, ou entre *egípcios* e *gregos alexandrinos*. Alexandria, especialmente, foi palco de muitas revoltas e sublevações judaicas, o que afetava a imagem que os gregos alexandrinos criaram dos judeus residentes neste espaço. A documentação de cultura material também é uma ótima evidência desse *jogo social*. A partir dela é possível

percebermos uma diferenciação reforçada pelo *stigma*, mas também temos acesso a um leque de possibilidades as quais não são contempladas pela documentação escrita. Isto é, a partir da cultura material temos acesso à polifonia dos grupos habitantes nos diversos *nomos* do Egito Romano. Além dos já citados Fayum e Alexandria, o *nomos* arsinoíta, como um todo, recebeu muitos cidadãos romanos. Como salienta Jördens (2002: 251):

O maior grupo de cidadãos romanos, pelo menos na *chora* egípcia, foi composto sem dúvida por membros do exército, particularmente veteranos, alguns dos quais aparecem no começo do primeiro século. [...] Desde o início, a região preferida era claramente o *Fayum*, conforme atestado no "arquivo" de L. Bellienus Gemellus e seu administrador Epagathos (Rodney Ast, comunicação pessoal), encontrado na Euhemeria. *Philadelphia* e *Karanis*, particularmente, expandiram-se por este influxo (Alston, 1995). Os veteranos também estavam entre os primeiros colonos em *Antinoópolis*, a nova *polis* fundada por Adriano (Schubert, 1990).

Alexandria, como destacado, possuía um papel de destaque e importância diante do resto do Egito: o território era chamado como “*Alexandria ad Aegyptus*”. Os imperadores romanos dificilmente visitavam o Egito, e quando o faziam, limitavam-se a ir a Alexandria. Os habitantes do *nomos* arsinoíta, por exemplo, que abrigava, entre outros locais o Fayum, tinham menos privilégios no que diz respeito ao pagamento de impostos: pagavam 40 *drachmas* pela *laographia*, além de outros tipos de impostos sobre importação, cultivo, vendas, propriedades etc. Enquanto, os grupos privilegiados de Alexandria pagavam uma quantidade inferior ou sequer pagavam. (JÖRDENS, 2002: 60).

Dentre os locais citados por Jördens (*Fayum*, *Karanis*, *Philadelphia*, *Antinoópolis*), somente *Antinoópolis* não pertencia ao *nomos* arsinoíta. A cultura material proveniente deste *nomos* é riquíssima para os estudos do Egito Romano e tem recebido relevante atenção dos pesquisadores interessados no período. Os famosos “*retratos do Fayum*” em especial correspondem a um dos principais documentos mobilizados nos estudos sobre o período. Tais máscaras mortuárias foram amplamente confeccionadas por agentes interessados em divulgar seu *status* social. No entanto, para Vasques (2015: 83), não há motivos para interpretar um possível propósito de delimitação étnica nestas máscaras:

No Egito Romano, com relação à arte funerária em geral, ao que parece, não houve porque manter limites étnicos definidos, pois não havia a intenção imediata de diferenciação entre os egípcios nativos e aqueles de origem estrangeira. A etnicidade está presente quando há a necessidade do reforço de uma identidade. Podemos verificar tal atitude nas estelas funerárias onde um judeu ou um grego pode delimitar claramente suas concepções funerárias que destoam do meio indígena predominante. No

entanto, no que se refere aos retratos e máscaras, a preocupação essencial era demonstrar um *status* social associado à cidadania romana ou ao pertencer a uma elite de origem grega. No entanto, não podemos dizer efetivamente, somente pela máscara ou pelo retrato, que tal indivíduo era grego ou romano. Pois era comum que as pessoas tentassem, na morte, se equiparar àquelas de *status* social mais elevado e conseguir, pelo menos no Além, adquirir maior prestígio social.

Como salientado pela autora, o caso das estelas destoa das máscaras no que diz respeito ao estudo da etnicidade. A percepção da disputa pela identidade legítima através da documentação proveniente do Egito Romano possui um limite fluído. Ao mesmo tempo em que temos acesso a documentos que *disforizam* os habitantes que são etnicamente distintos do “eu civilizado”, também percebemos que nem sempre o “eu” e o “outro” estarão dispostos de forma antagônica.

A presença romana no Egito promoveu diferentes formas de distinções baseadas em padrões de civilidade elitistas: língua, vestimentas, participação na vida política, costumes etc. As máscaras mortuárias da região do Fayum demonstram como os agentes que as confeccionaram mobilizaram essas formulações em busca de prestígio social. Nelas, os agentes são perceptivelmente integrantes da cultura Greco-romana, mesmo que de forma idealizada. Isto é, é impossível saber se o agente representado na máscara é de fato romano ou grego, mas é assim que se fazem representar.

A esse respeito, é importante perceber que as máscaras mortuárias possuem aspectos ligados à cultura Greco-romana, mas também mobilizam a religiosidade egípcia nativa e seus costumes funerários. Como isso se torna possível em um ambiente em que o padrão da elite não está ligado diretamente à cultura egípcia? Atualmente há uma premissa promulgada entre os estudiosos do Egito Romano que defende que existem formas de diferenciações identitárias que nem sempre são baseadas em preceitos étnicos, tal como demonstrado por Vasques. A ideia de “*identidade situacional*” tem sido mobilizada por pesquisadores do Egito helenístico e romano (MAIRS, 2013). Isto é, existem situações e lugares em que os agentes intencionam se representar de acordo com o padrão exigido: Greco-romano, egípcio, ou até mesmo ambos.

No entanto, entendemos que é importante retornarmos à especificidade do imperialismo romano no Egito para compreendermos esse fenômeno. Durante o Egito Romano, podemos encontrar vestígios de permanências e mudanças em relação ao período faraônico. David Peacock afirma que os costumes do Egito Romano tinham maior proximidade com o a cultura faraônica do que com a Roma da época (PEACOCK, 2003: 414). Esse dado contribui para a análise dos *tensionamentos e negociações sociais*, criadas e sustentadas em uma sociedade tão diversificada quanto a do Egito durante a dominação romana. Como dito anteriormente, a população que habitava o território egípcio era proveniente de diversas culturas do mundo antigo, mas ainda assim os

egípcios eram a grande maioria da população. De acordo com essa colocação, compreende-se que o grupo dominante correspondia a uma pequena parcela da população. Por isso, desde Augusto, enfatizou-se o ato de mobilizar as elites locais como meio de manutenção do poder e da ordem local.

Sabe-se ainda que Roma enviou legiões militares para ocuparem o território egípcio, devido ao seu caráter de província imperial, buscando a prevenção de revoltas, captura de habitantes que fugiam para o deserto para não pagar impostos e para outras tarefas de caráter fiscal e militar. Dessa forma, Roma operacionalizou formas simbólicas e não simbólicas de poder para efetivar a conquista de um território tão importante quanto o Egito. Entretanto, a reação frente às políticas romanas realizadas por egípcios, gregos ou alexandrinos também foram manifestadas de ambas as formas.

Na ocasião da anexação do território egípcio sob o governo de Augusto, o historiador de origem grega Cassius Dio enfatiza que nada de doloso foi feito aos egípcios, visto que a sua população consideravelmente numerosa poderia ser útil ao Império Romano. O historiador Cassius Dio nos fornece, ainda, um panorama das principais atitudes do imperador após a conquista do território egípcio: 1) a valorização da riqueza natural do país, em especial os grãos que passariam a ser em grande parte importados para Roma; 2) o bloqueio do acesso ao Egito para os senadores romanos em vista de uma possibilidade de uso do território para promoção pessoal contra o imperador; 3) a nomeação de pessoas de sua confiança para ocupação de cargos importantes, como o caso de Cornelius Gallus, membro da ordem esquestre; 4) dado o poder que Alexandria possuía durante o período, Augusto não autorizou a presença de senadores no poder político; a supressão das revoltas contra o Império Romano; 5) a permanência das estruturas criadas por Augusto até o momento em que Cassius escreve a sua *Historia Romana*, embora nesta época já fosse possível verificar a existência de senadores Alexandrinos durante o governo de Severo; 6) e, em destaque, o grande número de habitantes em todo o Egito e o caráter 'afável e vão' de seus costumes.

Através deste documento, vemos Alexandria, mais uma vez, como um centro de poder político e econômico crucial durante o Egito Romano. Junto das outras *pólis* gregas (Naukratis e Ptolemeais Hermiou), gozava de uma parcela de autonomia do poder central, como cita Cassius Dio: “*ele [Augusto] ordenou que os alexandrinos que conduzissem seu governo sem senadores*”. Tinham, ainda, uma espécie de governo municipal, mas não tinham autorização de manutenção de uma *Boulé* (que só voltou a existir em c. de 200 EC), vedando aos alexandrinos que decidissem questões cívicas de maior complexidade (CLÍMACO, 2012:111). Cornélius Gallus, citado por Cassius Dio, assumiu o cargo de prefeito durante o período de Augusto, posto o qual era o mais alto nível da hierarquia

administrativa depois do imperador. Todos os outros oficiais estavam subordinados ao prefeito. Os postos administrativos criados não eram mais ocupados por pessoas que viviam próximo ao governante, como no Egito Faraônico, mas sim por oficiais que eram pagos por seus trabalhos e que tinham certa autonomia. (HERKLOTZ, 2012:16).

A divisão administrativa (*epistrategoi*) do território em três regiões (Delta, Heptamônia e Thebaida) citada anteriormente ficava a cargo de oficiais que também eram indicados pelo imperador: um *epistratego* para cada região. Contudo, a unidade administrativa mais importante era chamada de *nomos* (distritos) que consistiam em diversas vilas e centros urbanos: as metrópoles. Os *nomos* eram controlados pelos *strategoi* (governadores), oficiais os quais não possuíam poder militar. Em auxílio aos *strategos*, existiam os *basilikos grammateus* (escribas reais), que substituíam os *strategos* em caso de necessidade. Todos os cargos eram temporários, não ultrapassando o período de três anos. (HERKLOTZ, 2012:16). Os egípcios nativos tinham a chance de participar dos ofícios administrativos somente ao nível local das vilas.

Cassius Dio cita a supressão de revoltas locais no Egito frente à presença romana, uma revolta que durou quinze dias na Thebaida (Alto Egito) é reportada em uma estela de Cornelius Gallus e demonstra a vitória romana e o domínio de cinco cidades da região. Desde o período faraônico, o Alto Egito contava com os maiores centros religiosos tradicionais do Egito. O sacerdócio local, mesmo após o corte de privilégios perpetrado pelos romanos, ainda representava uma fonte de poder paralelo ao Império. Assim, é fato que os imperadores romanos necessitavam dos sacerdotes para a promoção de uma presença pacífica que fosse favorável aos seus interesses econômicos. Embora Augusto tenha se negado a ser coroado como faraó egípcio, receoso de como esse acontecimento poderia refletir em sua imagem em Roma, o imperador utilizou mecanismos da propaganda real faraônica para se representar no próprio Egito. Construiu e renovou templos em regiões estratégicas, como Kalabsha, os quais apresentam iconografias de Augusto como faraó prestando oferendas aos deuses egípcios. Isto é, Augusto mobilizou o aparato faraônico a seu favor, com apoio dos sacerdotes. E em contrapartida, não só permitiu que a religião egípcia permanecesse ativa, como forneceu suporte para que isto acontecesse.

A partir deste cenário, Louise Revell (2009) demonstra que *os processos cotidianos de negociação* e de *manipulação de ideologias* serviam a propósitos individuais e/ou coletivos. Neste caso, para Revell, *ser romano* estava imbuído de uma concepção específica de costumes e rotina ligados a uma formulação tradicional da Elite, e tais costumes foram transpostos para as cidades provinciais, de acordo com as especificidades locais. Assim, *os espaços* da cidade – fórum, termas, espaços religiosos, etc – eram *compartilhadores de identidade romana* – com todas as ressalvas que essa afirmação pode ter, tendo em vista que estamos falando de uma identidade coletiva tradicional da elite -.A

relação dialética do imperialismo romano que concilia interesses e divulga seus propósitos, é a mesma que cria possibilidades de integração e segregação. Neste sentido, vemos imperadores que se posicionam de múltiplas formas diante da especificidade cultural do Egito. Eles entendem que a manutenção de uma convivência pacífica com a população local é crucial para o desenvolvimento econômico que favorece o Império Romano, mas não reificam as práticas culturais nativas, e por vezes até as estereotipam.

Neste sentido, é importante analisarmos a alegação de Mairs (2013:4), que propõe que certas formas de distinções partem de princípios sociais e econômicos:

Nossas evidências papirológicas e epigráficas do Egito helenístico e romano estão repletas de casos semelhantes em que um indivíduo "é" mais de uma coisa. Olhar para qual dessas identidades tem destaque em qualquer situação particular pode fornecer algumas pistas sobre como a relação subjacente entre os diferentes aspectos da identidade de um indivíduo foi conceituada. Entre as muitas outras questões que podemos perguntar sobre esse material, se havia uma hierarquia de grupos sociais ou étnicos; até que ponto as categorias oficiais e burocráticas refletem acuradamente os agrupamentos na sociedade; ou se uma designação específica continha uma mensagem adicional implícita sobre o status social.

Mairs (2013:4) entende que este caso pode ser pensado a partir da noção de "*identidades interseccionais*". Isto é, os agentes combinavam diferentes tipos de designações – étnicas, profissionais etc – para formular sua identidade de forma situacional. A existência de uma categorização étnica presente nos documentos oficiais estrutura a forma com que os agentes mobilizam sua identidade étnica, mas estes mesmos documentos provenientes do âmbito administrativo do governo romano, sujeita, por exemplo, diferentes tipos de tributações baseadas não só no pertencimento a um grupo étnico, mas também de acordo com os grupos sociais, de gêneros e profissionais.

No entanto, entendemos, partindo de nossa perspectiva teórica sobre etnicidade, que ainda assim tais diferenças, presentes em documentos escritos ou materiais, esbarram na identidade étnica dos agentes. Isto é, é certo que os agentes podiam se diferenciar entre si com base na sua posição na hierarquia social, ou devido ao seu gênero, ou outras práticas culturais cotidianas. Ainda assim é certo que ser uma mulher egípcia nativa e ser uma mulher grega alexandrina possuía diferentes status nesta sociedade. Assim como um egípcio rico não se assemelhava sócio-culturalmente a um cidadão romano rico, e esse mesmo cidadão romano se diferenciaria de um grego alexandrino com o mesmo status econômico.

Considerações Parciais

A identidade legítima, que no caso do Egito Romano é a promulgada pela elite Greco-romana, é o que está em cheque. Bourdieu (1992:125) propõe que a posse da identidade legítima está diretamente relacionada às vantagens simbólicas que a detenção dessa identidade proporciona ao grupo. O poder de impor os princípios de *di-visão* do mundo social é uma destas vantagens simbólicas. Os princípios de divisão do mundo social estão ligados, assim, com a imposição de percepções do grupo sobre outro grupo e sobre si mesmo. O *auctor*, através do discurso performativo, que possui autoridade (*auctoritas*), produz a existência de elementos de categorização que antes estavam no plano do vir-a-ser. Assim, o *auctor* enuncia o ser e modifica o ser ao enunciá-lo, pois consagra, santifica, sanciona os critérios. A potencialidade de trazer a existência o que foi enunciado faz parte do que Bourdieu chama de *magia social*, ou seja, o poder “quase” mágico que as palavras possuem de transformar a realidade a partir da objetivação das percepções de mundo, desde que sejam proferidas pelo *auctor* (BOURDIEU, 1992: 117).

Sem a pretensão de esgotar o tema, tendo em vista que um trabalho mais profundo com a nossa documentação requer maior espaço do que o possibilitado por um artigo, mas seguindo a nossa hipótese e objetivos, podemos propor que para Augusto, é “aceitável” fazer uso da religião egípcia no nível oficial, uma vez que a mesma favorece os projetos imperiais no território egípcio, mas não é “aceitável” ser associada a uma figura faraônica em Roma. É possível, para Caracalla, permitir a presença em Alexandria de egípcios que buscam assimilar sua identidade com a dominante, mas não é possível que os egípcios camponeses “facilmente reconhecíveis” possam frequentar a região, devendo ser expulsos. Assim como, um agente que confecciona uma máscara funerária com o objetivo de demonstrar a posse de uma identidade legítima, mas, ainda assim, mobiliza elementos culturais egípcios, está também promovendo a existência de limites em que os usos destes elementos não desfavoreçam a sua posição de prestígio. Dessa forma, o grupo étnico mais próximo do poder – ou detentor dele – produz os elementos de categorização do ‘outro’ e através de *representações mentais e objectais* consagra os *limites da integração* dos grupos estigmatizados entre os seus.

Referências

A. Documentação Escrita

CASSIUS DIO (2011), **Historia Romana Libro L-LX**, Trad. Juan Manuel Guzmán Hermida, Madrid: Editorial Gredos.

TÁCITO (1998), **Anais**, Trad. Leopoldo Pereira, Rio de Janeiro: Ediouro.

B. Bibliografia

BENTLEY, Carter (1987), Ethnicity and Practice, **Comparative Studies in Society and History**, n. 29, n. 1, p. 24 – 55.

BOURDIEU, Pierre (2013), **O Senso Prático**, Rio de Janeiro: Vozes.

_____ (2005), **A economia das trocas simbólicas**, São Paulo: Perspectiva.

_____ (1990), **Coisas ditas**, São Paulo: Brasiliense.

_____ (1989), **O poder simbólico**, Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil.

_____ (1983), **Questões de Sociologia**, Rio de Janeiro: Marco Zero.

_____; WACQUANT, Loïc (2005), **Una invitación a la sociología reflexiva**, Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.

BRYEN, Ari (2013), **Violence in Roman Egypt: a study in legal interpretation**, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

_____ (2016), Reading the Citizenship Papyrus (P. Giss. 40), in ANDO, Clifford ed., **Citizenship and Empire in Europe 200 – 1900: The Antonine Constitution after 1800 years**, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Práticas Culturais no Império Romano: entre a Unidade e a Diversidade. IN: MENDES, Norma Musco e SILVA, Gilvan Ventura (2006) orgs., **Repensando o Império Romano**, Rio de Janeiro: Mauad/ Edufes, 2006.

CAPPONI, Livia (2010), **Roman Egypt**, London: Bristol Classical Press.

CARDOSO, Ciro Flamarion (2005), **Um historiador fala de teoria e metodologia: Ensaio**, Bauru: Edusc.

CLÍMACO, Joana Campos (2012), Alexandria no Século I a.C.: Uma Ameaça a Roma no Mediterrâneo?, **Mare Nostrum**, São Paulo, v. 3, n. 3, p. 104-114.

GELL, Alfred (1998), **Art and agency: an anthropological theory**, Oxford: Clarendon Press.

_____ (2014), **A Antropologia do Tempo: construções culturais de mapas e imagens temporais**, Rio de Janeiro: Vozes.

GUARINELLO, Noberto Luiz (2010), *Ordem, Integração e Fronteiras no Império Romano: Um ensaio*, **Mare Nostrum**, v1.

HARKER, Andrew (2008), **Loyalty and Dissidence in Roman Egypt: the Case of the Acta Alexandrinorum**, New York: Cambridge University Press.

HERKLOTZ, Friederike (2012), *Aegypto Capta: Augustus and the Annexation of Egypt*, in RIGGS, Christine orgs., **The Oxford Handbook of Roman Egypt**, New York: Oxford University Press.

JONES, Sian (1997), **The Archaeology of Ethnicity: Constructing identities in the past and presente**, Londres, Routledge.

JÖRDENS, Andrea (2012), *Government, Taxation and Law*. IN: RIGGS, Christine orgs., **The Oxford Handbook of Roman Egypt**, New York: Oxford University Press.

KELLY, Benjamin (2011), **Petitions, Litigation and Social Control in Roman Egypt**. New York: Oxford University Press.

MAIRS, Rachel (2013), *Intersecting Identities in Hellenistic and Roman Egypt*, in DANN, R. J.; EXELL, K. eds., **Egypt: Ancient Histories, Modern Archaeologies**, New York: Cambria Press.

MENDES, Norma Musco; BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha; DAVIDSON, Jorge. A (2005), *Experiência Imperialista Romana: teorias e práticas*, **Revista Tempo**, n. 18, p. 17-41.

MORAES, Alexandre Santos de (2018) org., **Etnicidade e formação das identidades no mundo de Homero**. Curitiba: Editora Prismas, 2018.

PEACOCK, David (2003), *The Roman Period (30 BC – AD 395)* in SHAW, Ian ed., **The Oxford History of Ancient Egypt**, New York: Oxford University Press.

PFEIFFER, Stefan (2012), *The Imperial Cult in Egypt*, in RIGGS, Christine orgs., **The Oxford Handbook of Roman Egypt**, New York: Oxford University Press.

REVELL, Louise (2009), **Roman imperialism and local identities**, New York: Cambridge University Press.

RIGGS, Christine (2012), orgs., **The Oxford Handbook of Roman Egypt**, New York: Oxford University Press.

_____ (2006), **The Beautiful Burial in Roman Egypt: Art, Identity and Funerary Religion**, New York: Oxford University Press.

_____ (2010), *Tradition and Innovation in the Burial Practices in Roman Egypt*, in LEMBKE, K., MINAS-NERPEL M., PFEIFFER S. eds., **Tradition and Transformation: Egypt under Roman Rule**, Leiden: Brill.

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, **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História**, São Paulo: ANPUH.

_____ (2014), Espaços territoriais e redes de poder no Egito Romano: imperialismo, religião e identidade, **R. Museu Arq. Etn. Supl.**, São Paulo, n. 18: 37 – 48.

_____ (2015), **Máscaras funerárias do Egito Romano: crenças funerárias, etnicidade e identidade cultural**, Rio de Janeiro: Publit.

OS CASAMENTOS DIPLOMÁTICOS NAS CARTAS DE AMARNA – A PERSPECTIVA FARAÔNICA NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIV A.C.

André Shinity Kawaminami

FFLCH – USP

Resumo: Este artigo apresenta os resultados obtidos no primeiro ano da pesquisa de iniciação científica intitulada “Alianças e casamentos interdinásticos no Antigo Oriente Próximo - A perspectiva egípcia nos séculos XIV-XIII a.C.”, financiada pela FAPESP. Os objetivos da pesquisa foram compreender qual era a perspectiva faraônica sobre os casamentos diplomáticos estabelecidos com os outros reis do Antigo Oriente Próximo nas cartas de Amarna a partir da cultura egípcia e os significados e implicações desta prática.

Abstract: This article presents the results from the scientific initiation research's first year entitled “Alliances and interdynastic marriages in the Ancient Near East - The Egyptian perspective in the 14-13th centuries BC” (granted by São Paulo Research Foundation (FAPESP)). The research's goals were understand what was the pharaonic perspective about the diplomatic marriages established with the other kings from the Ancient Near East in the Amarna Letters as from the Egyptian culture and the meanings and implications of this practice.

As cartas de Amarna e os “Grandes Reis”

As cartas de Amarna (tabletes de argila escritos em cuneiforme acadiano) datam da segunda metade do século XIV a.C. e tratam da correspondência egípcia com reinos aliados e reinos subalternos. Elas foram descobertas em 1887, no sítio de Tell el-Amarna (antiga cidade de Akhetaten), no Egito, e consistem em cerca de 400 documentos epistolares em diferentes estados de conservação (PFOH, 2016: 30). Os faraós que aparecem nestas cartas são Amenhotep III (c. 1390-1352 a.C.) e seu filho sucessor Amenhotep IV, posteriormente conhecido como Akhenaton (c. 1352-1336 a.C.) (SHAW, 2000: 485).

Em 1907, o assiriólogo J. A. Knudtzon publicou o primeiro volume de sua obra *Die El-Amarna-Tafeln*, na qual o autor dividiu a correspondência amarniana em duas partes principais, utilizando como critério o status sociopolítico dos seus emissários e destinatários. O conjunto menor (cerca de 10% de todas as cartas) é entendido como as correspondências internacionais, trocadas entre os reis do Egito, Babilônia, Assíria, Mitani e Hatti. As correspondências dos estados menores de Alashiya e Arzawa são usualmente inclusas nessa categoria. O conjunto maior (aproximadamente 90% das cartas) representa aquelas endereçadas ao faraó ou aos seus alto-oficiais por reis subordinados ao Egito na região do Levante (MORAN, 1992: xiv). O conjunto

analisado nesta pesquisa consiste no grupo menor, o das correspondências internacionais (especificamente as cartas EA 1, 2, 3, 4, 5, 12, 19, 20, 21, 23, 24, 26, 27, 28, 29 e 31).

Na época em que as cartas foram escritas e trocadas, alguns reis do Antigo Oriente Próximo se reconheciam como uma espécie de irmandade, como iguais, conhecida pela nomenclatura moderna como “O Clube dos Grandes Poderes”. Os “Grandes Poderes” envolviam os “Grandes Reis” (*Sarru rabû*) – que eram os do Egito, Babilônia, Assíria, Mitani e Hatti – e esses reis trocaram cartas que trataram de diversos assuntos, como alianças políticas, trocas de presentes e casamentos diplomáticos.

A partir da análise das cartas, é possível perceber que a prática dos casamentos era entendida de diferentes formas por cada Grande Rei. Apesar do pressuposto reconhecimento entre os reis como iguais, o faraó se casava com muitas princesas estrangeiras, mas não enviava uma princesa egípcia em retorno para outro rei. Após a consolidação do acordo matrimonial, a princesa estrangeira era enviada ao Egito com uma comitiva de servas e seu dote. O faraó mandava, em retorno, presentes e o dom nupcial para seu novo sogro. Ao chegar ao Egito, o rei estrangeiro esperava que sua filha, ao casar-se com o faraó, tornar-se-ia a rainha daquele reino. Entretanto, quando chegavam à corte egípcia, as princesas passavam a integrar o “harém” egípcio, unindo-se a uma multidão de mulheres reais estrangeiras, aparentemente sem o papel de destaque esperado por seus pais no Egito, levando a tensões e conflitos entre o faraó e os outros Grandes Reis.

O conflito entre as perspectivas dos reis nas cartas de Amarna envolve mais do que a hierarquização e a noção divergente de reciprocidade entre o faraó e os outros reis do Antigo Oriente Próximo. É necessário analisar as condições internas e as interações de cada rei com o exterior, em especial as do rei egípcio. O posicionamento faraônico depende de uma série de contingências internas (como a cultura, a política, a economia etc.) e a análise da prática dos casamentos diplomáticos permite verificar o peso dos critérios internos e externos da cultura egípcia na formação da perspectiva faraônica, considerando que essa prática era um elo importante das relações interregionais.

Objetivos

Os principais objetivos do primeiro ano da pesquisa consistiram em: compreender qual era a perspectiva faraônica sobre os casamentos diplomáticos nas cartas de Amarna a partir da cultura egípcia e das interações do faraó com o exterior; compreender os casamentos diplomáticos e seus significados e implicações para o faraó; e analisar as possibilidades dos destinos das princesas estrangeiras quando era consolidado o matrimônio e chegavam à corte faraônica, integrando o “harém” egípcio e tendo seus paradeiros desconhecidos para os reis que as enviavam.

Metodologia e análise dos resultados

As cartas de Amarna são cartas diplomáticas. Elas possuem determinadas estruturas (as quais eram geralmente seguidas) e refletem o comportamento, a perspectiva e a cultura dos Grandes Reis nelas envolvidas. Para uma análise que considere esses elementos, foi necessário um método que explorasse as cartas para além da pura interpretação textual, destrinchando-as e possibilitando uma melhor compreensão sobre elas. Assim, para o caso desta pesquisa, foi possível encontrar vestígios dos elementos culturais egípcios internos e externos que influenciaram na perspectiva faraônica sobre os casamentos diplomáticos.

O modo pelo qual as cartas de Amarna foram analisadas foi a análise de discurso, juntamente com uma abordagem voltada para os âmbitos histórico, cultural e antropológico, observando as relações e estruturas de parentesco, os padrões de comportamentos dos Grandes Reis e as questões de reciprocidade relativas à prática matrimonial.

Para a análise de discurso, a linguagem não é transparente. Ela não busca encontrar apenas o que um texto quer dizer, e sim como o texto “significa” em si (SILVA, 2005: 16). Assim, ele não é tratado apenas como uma ilustração da realidade, ou como documento de algo que já é sabido em outro lugar e que ele exemplifica. Esse método produz um conhecimento a partir do próprio texto, porque o vê como tendo uma materialidade simbólica própria e significativa: ela o concebe em sua discursividade (ORLANDI, 1999: 17-18).

Assim, esse método tem como objetivo compreender como os objetos simbólicos produzem sentidos. Ele não se limita na interpretação do texto; ele trabalha seus limites e seus mecanismos como parte dos processos de significação.

Já a abordagem antropológica é essencial para compreender as relações entre os Grandes Reis, principalmente sobre a prática dos casamentos diplomáticos e suas questões adjacentes. Esta abordagem pela Antropologia possibilita entender algumas formas de pensamento, costumes e ações dos povos da Antiguidade. Além disso, ela permite compreender as diferentes culturas com um olhar histórico e buscar os significados das ações dos sujeitos a partir de suas próprias culturas (ALMEIDA, 2012: 157). Desta forma, é possível ir além do registro em si e observar os comportamentos dos sujeitos e suas culturas.

Esse tipo de abordagem é de extrema importância para compreender os casamentos diplomáticos. A prática matrimonial é complexa e repleta de choques e tensões culturais, como é possível notar nas cartas de Amarna. Levando isto em conta, essa abordagem esclarece aspectos sobre os casamentos interdinásticos e levanta reflexões sobre o seu caráter, sobre as perspectivas

dos reis em relação a eles e quais são os elementos culturais internos e externos que neles influenciaram e sobre como podemos interpretá-los.

Além da essência da prática em si, o olhar antropológico sobre os casamentos diplomáticos também nos permite compreender a questão da reciprocidade e dos status dos reis nas cartas. Os Grandes Reis, apesar de contestarem a postura do faraó de não conceder uma princesa egípcia para se casar com eles, fornecem suas filhas para se casarem com o rei egípcio em troca de presentes. Para eles, é possível pensar que se enxergavam como superiores em relação ao faraó com essa atitude, pois eles se tornariam sogros de Amenhotep III ou Akhenaton, estabelecendo, assim, uma hierarquia de parentesco. Em contrapartida, para o faraó, casar-se com princesas estrangeiras e não dar uma princesa egípcia em retorno para um Grande Rei poderia atestar sua superioridade frente aos outros Grandes Poderes, uma vez que, sendo ele superior aos demais no entendimento da cultura egípcia, não deveria aos outros uma princesa, que fazia parte da sua realeza. Isso mostra como os Grandes Reis estavam em constantes conflitos entre eles em relação aos seus status, mesmo com a reciprocidade e igualdade estabelecidas em teoria nas cartas de Amarna.

Para se referirem uns aos outros nas cartas, os reis utilizavam termos como “Grande Rei” (*Sarru rabû*) e terminologias de parentesco, como “irmão” (*ŠEŠ*) e “sogro” (*emum*). O uso de um termo como *Šarru rabû* para fazer referência ao faraó em um mesmo nível que outro rei, ainda mais estrangeiro, não é encontrado em fontes anteriores às cartas que possuímos acesso hoje. Na tradição egípcia, havia apenas um *nswt*, “Rei (do Alto Egito).” A mitologia faraônica não acomodava uma pluralidade de *nswt*. O caso do *Šarru* (rei), nas cartas de Amarna, entretanto, era bem diferente. Esse era um termo que fazia referência a um rei apenas terrestre, e não estava sujeito a uma bagagem de significado mitológico que o colocasse em certo nível divino e superior, como no caso do faraó (REDFORD, 1995: 168-169).

Portanto, durante a pesquisa, deu-se uma atenção especial para a análise e estudo de alguns termos de parentesco presentes nas cartas e que são significativos para compreender as diferentes perspectivas reais envolvidas, como “irmão” (*ŠEŠ*), irmandade (*abbutum*), amizade (*tabutum*), “grande rei” (LUGAL GAL), “presente” (*šulmum*), casamento (*abazum*), “esposa” (DAM), “dom nupcial” (*terhatu*), “genro” (*ŠEŠ-ia hatania*) e “sogro” (*emum*).

Os procedimentos e etapas das negociações dos casamentos diplomáticos

Ao analisar as negociações de casamentos diplomáticos nas cartas de Amarna, é possível resumir suas etapas e procedimentos da seguinte maneira:

1. O pedido por uma princesa era realizado de um rei para o outro;
2. O rei que recebeu o pedido consentia, recusava ou adiava sua resposta;
3. Caso o pedido fosse aceito, eram negociados o dom nupcial, os presentes matrimoniais e o dote;
4. Após a negociação, um emissário egípcio era enviado para ungir a cabeça da princesa com óleo para marcar a consolidação do noivado. Era nessa ocasião que o dom nupcial era levado ao rei estrangeiro;
5. O planejamento da organização da comissão para trazer a princesa estrangeira ao Egito era iniciado, com destaque para a preocupação do rei que a concedia em relação à demonstração de poder dessa comissão, com o objetivo de impressionar os reinos vizinhos;
6. Quando a princesa chegava ao Egito, havia uma comemoração e exibição do seu dote, tornando a data um evento especial. Dessa forma, a princesa e sua comitiva passavam a integrar o “harém” egípcio, consolidando-se, finalmente, o casamento entre as casas reais faraônica e a de um rei estrangeiro.

Sobre esses procedimentos, merecem destaque especial o pedido pela princesa, os presentes, o dom nupcial, o dote, a questão do “harém” e as tensões entre os reis. As cartas selecionadas para a pesquisa (assim como os trechos para esse artigo) foram traduzidas para o português com base nas obras dos autores William L. Moran, em inglês e em francês (*The Amarna Letters*, 1992, e *Les Lettres d'El Amarna*, 1987); Mario Liverani, em italiano (*Le lettere di el-Amarna*, 1998); e Anson F. Rainey, em inglês (*The El-Amarna Correspondence – A New Edition of the Cuneiform Letters from the Site of El-Amarna based on Collations of all Extant Tablets*, 2015). As referências dos trechos selecionados nesse artigo são especificamente da obra de Rainey, por conta de ser a mais atual dentre as utilizadas.

As cartas que fazem menção direta sobre um pedido do faraó por uma princesa são as EA 2, 3, 19, 29 e 31 (cartas trocadas com a Babilônia, Mitani e Arzawa). Nelas, os reis utilizaram o que seriam as próprias palavras do faraó enviadas em uma outra carta pelo rei egípcio em questão:

(6-11) Visto que meu irmão têm escrito para mim s[obre casamento], dizendo “[Eu desejo tua filha,]” por que não deverias te casares (com ela)? [...] **Minhas filhas estão disponíveis, [mas seus maridos devem ser um rei o]u ser de descendência real. [Esses são os únicos que eu tomo para as minhas filhas. Nenhum rei] deu elas [para alguém que não é de descendência real]** (EA 2, Kadashman-Enlil para Amenhotep III. RAINEY, 2015: 67).

(7-12) Sobre a jovem mulher, minha filha, sobre quem tu escreveste sobre um relacionamento de casamento, **a garota está crescida, ela está núbil.** Envia alguém para levá-la. (...) (EA 3, Kadashman-Enlil para Amenhotep III. RAINEY, 2015: 69).

(17-23) Na medida em que **meu irmão enviaste Mane, teu emissário, dizendo: “Por favor, meu irmão, envia-me tua filha para se tornar minha esposa, para ser a senhora da terra do Egito,”** eu não causei angústia para o coração de meu irmão mas disse, “Com prazer! Sim!” E quanto aquela que meu irmão havia requerido, eu a mostrei para Mane e ele a viu. Na medida em que ele a viu e ele a adorou grandemente, eu irei levá-la em segurança para a terra de meu irmão. **Que Shaushga e Amon façam dela a imagem do desejo de meu irmão** (EA 19, Tushratta para Amenhotep III. RAINEY, 2015: 141).

Para além da referência feita pelos Grandes Reis sobre o pedido do faraó, podemos notar algumas exigências sobre como uma princesa e seu marido deveriam ser. Para Kadashman-Enlil, o marido de sua filha deveria ser necessariamente um rei, o que circunscreve o círculo de possibilidades de casamento das princesas estrangeiras para apenas reis de outras regiões. Em relação à princesa estrangeira, ainda nas cartas do rei babilônio em questão, entende-se que ela deveria estar núbil e, na carta de Tushratta, esperava-se que a princesa se atende as expectativas do faraó.

Nas cartas trocadas entre os Grandes Reis, a questão da troca de presentes era essencial e de extrema relevância para manter as relações entre os diferentes reinos. Havia um sistema de trocas com determinados códigos que deveriam ser seguidos. Segundo Liverani, os presentes deveriam ser personalizados para o destinatário e entregues em ocasiões particulares. Os presentes, assim, deveriam atender alguma necessidade especial colocada pelo rei que os pedia. O autor destaca o uso e repetição de determinados pretextos para se obter os presentes e que não havia um pedido deles sem um pretexto (LIVERANI, 2016: 397).

Podemos observar as questões do pretexto e dos presentes diretamente nas negociações matrimoniais. Na EA 4, Kadashman-Enlil pede ouro (um dos presentes mais pedidos pelos Grandes Reis) a Amenhotep III para um trabalho que ele estava realizando. O rei babilônio determina um prazo para o faraó e uma condição: se o rei egípcio não cumprisse o prazo, ele não daria uma princesa babilônica em casamento:

(36-40) E quanto ao ouro sobre o qual eu escrevi para ti, **[te]u melhor ouro, um monte, antes que teu emissário [venha até mim], agora rapidamente durante essa época de colheita envia para mim, seja no mês de Tammuz ou no mês de Ab! Então o trabalho que eu comecei, eu poderei executar!**

(41-46) Se, durante a colheita, no mês de Tammuz ou no mês de Ab, tu me enviases o ouro o qual eu escrevi para ti, eu irei dar minha filha para ti. Então tu, como um favor, me enviará o [melhor dos] ouros! **Mas se no mês de Tammuz ou no mês de Ab tu não me enviases o ouro, e então eu não terminar o trabalho que eu comecei, então por que deverias enviar para mim como um favor?**

(47-50) Depois que eu finalizar o trabalho que eu comecei, por que eu deveria precisar de ouro? **Então me envia mesmo 3000 talentos de ouro; eu não deveria aceitar isso! Eu deveria enviar isso de volta para ti e eu não deveria**

dar minha filha em casamento! (EA 4, Kadashman-Enlil para Amenhotep III (RAINEY, 2015: 92).

Nesse caso, o pretexto era uma construção que o rei babilônio havia começado e o prazo era o mês de Tammuz ou de Ab. Caso o ouro não fosse entregue, a princesa não seria enviada para se casar com o faraó. É possível notar ao longo das cartas que há uma dificuldade para o leitor contemporâneo a nós em conseguir diferenciar o que seria considerado presente, tributo, ou o dom nupcial. Cada rei entendia esses termos de uma maneira específica e nem sempre convergente com a do outro rei com o qual era negociado um casamento ou pedido presentes. Entretanto, no caso da EA 4, fica claro o pedido dos presentes com um pretexto, um prazo e uma condição para o caso específico de um casamento diplomático.

Na EA 5, Amenhotep III escreve para Kadashman-Enlil uma lista de presentes que ele havia enviado para o palácio do rei babilônio, o qual estava sendo construído, e envia um presente de saudação para a “casa nova no comando de Shutti”. Na mesma carta, o faraó declara que está preparando possessões para enviar a Kadashman-Enlil por meio do emissário babilônio, que traria a princesa para se casar com o rei egípcio:

(13-17) [Agora] eu escutei, dizendo: Tu estiveste construindo um n[ovo] palácio. **Agora eu enviei para ti possessões, necessidades para tua nova casa e agora eu estou preparando abundantes possessões antecipadamente para teu emissário, que está trazendo tua filha, e quando teu emissário irá retornar, ele irá enviá-las para ti.**

(18-33) **Agora eu enviei a ti um presente de saudação para a casa nova no comando de Shutti:**

[1] cama de ébano, adornada com marfim de elefante e ouro;

3 camas de ébano, adornadas com ouro;

1 cabeceira de ébano, adornada com ouro;

1 gra[nde] cadeira d[e] ébano, adornada com ouro;

5 cadeiras de é[ba]no, adornadas com ouro;

4 cadeiras de éba[no], adornadas com ouro;

Essas coisas, todas de ou[r]o, pesam 7 *minas*, 9 *shekels*, de ouro;

O peso da prata: x [*mi*]nas, 8 ½ *shekels*, de prata;

10 descansos para os pés de ébano [...],

1 *MURUB*, de ébano, adornado com ouro;

[x] descansos para pés, adornados com ouro

(EA 5, Amenhotep III para Kadashman-Enlil. RAINEY, 2015: 77, 79).

Podemos, nesses trechos, além de perceber a questão do pretexto, observar o que era enviado do faraó para outro Grande Rei. É abundante a quantidade de objetos em ouro e ébano, além de prata e marfim. Pensando de maneira mais ampla sobre os presentes nas cartas, os enviados pelo Egito eram, sobretudo, “ouro, ébano e marfim trabalhado, e outros produtos tipicamente africanos; da Babilônia (ou melhor, através dela), o lápis-lazúli; de Hatti, a prata; de

Mitanni e da Síria, carros e cavalos, armas e vidro; da costa da Síria, a lã tingida com púrpura” (LIVERANI, 2016: 397).

Sobre o chamado “dom nupcial” (*terhatu*: “preço da noiva”, “riqueza da noiva”; “presente nupcial”; tradução em inglês do termo para “*bride price*”), o que se sabe é que era algo que o faraó deveria conceder a um Grande Rei quando era consolidado o acordo de um casamento com uma princesa estrangeira. Pelas cartas, o que se entende é que o dom nupcial consistia em grandes quantidades de ouro. Esse termo aparece em algumas cartas, mas com trechos danificados e pouco claros. Há uma carta, porém, em que o termo aparece de forma mais clara, a EA 24:

(66-70) (...) **O ouro do..., que teu pai enviou para meu avô como dom nupcial, o (ouro), que tu enviaste para meu pai como o dom nupcial foi muito mais do que o do teu pai. E meu irmão não fez o mesmo para mim,** (71-91) **como que ele enviou para meu pai como dom nupcial.** E que meu irmão me faça glorioso nos olhos dos reis, meus colegas (e) as outras terras. Com ouro em grande quantidade que meu irmão veja que eu estou abastecido e que eles me contemplem. (...) (EA 24, Tushratta para Amenhotep III. RAINEY, 2015: 219, 221).

Apesar não termos muitas informações sobre o que seria especificamente o dom nupcial, é possível notar a valorização dos outros Grandes Reis em relação ao ouro fornecido pelo faraó nas transações de um casamento diplomático (tanto na negociação do dom nupcial como no pedido para presentes).

Sobre o dote, que era enviado junto da noiva, ele era basicamente composto de itens asiáticos que o Egito não possuía fácil acesso, como lápis-lazúli, algumas pedras da região mais oriental do Oriente Próximo, cavalos, alguns itens banhados de ouro e objetos de prata. Entretanto, pelas cartas, sabemos que era esperado pelo rei que enviava a princesa em casamento com o faraó que o dote fosse exibido em público, provavelmente com a intenção de demonstrar o seu poder e as riquezas do seu reino. A EA 24 pode nos informar um pouco sobre o aspecto da exibição do dote e da princesa:

(11-20) E agora eu dei uma esposa para meu irmão e ela foi embora para meu irmão. Quando ela vir, meu irmão irá vê-la, *que ela foi dada* (??). E ela irá para meu irmão, ela corresponde ao desejo de meu irmão, *como ela foi dada* (??). E novamente irá meu irmão ver o dote, *que foi dado* (??), e nós... de nosso... (As coisas) as quais eu enviei para meu irmão, eu enviei, e meu irmão irá vê-las, elas irão para meu irmão, e elas..., e elas...

(21-34) E agora, quando a esposa de meu irmão vir, quando ela irá ser mostrada para meu irmão, que ela seja vestida como minha carne (?) de minha (carne), e como minha carne que ela seja mostrada. **E que meu irmão reúna toda a terra e todos os outros países e os convidados estrangeiros (e) todos os emissários devem estar presentes. E que eles mostrem seu dote para meu irmão, e que eles espalhem tudo na visão de meu irmão. Quando for espalhado diante da visão de meu irmão, que eles... em um lugar. E que**

meu irmão tome todos os nobres convidados e todos os emissários e todas as outras terras e as bigas de guerra que meu irmão desejar, e que meu irmão entre e que ele espalhe o dote e que eles se adequem (aos teus desejos).

(35-43) Agora, a filha de meu pai, minha irmã, está aí, e o tablete de seu dote está disponível; e a filha do meu avô, a irmã de meu pai, está aí. Que meu irmão tenha os tabletes de ambas delas dados para ele e que ele escute suas palavras. E o tablete do seu dote que eu dei, que ele também tenha sido dado para ele e que meu irmão o escute (e aprenda) que **o dote é vasto, que é esplêndido, que é adequado ao meu irmão** (EA 24, Tushratta para Amenhotep III. RAINEY, 2015: 213, 215).

Entende-se, pelo desejo de Tushratta, que era esperado que não só o faraó contemplasse o dote da noiva, mas também os reinos vizinhos, como uma forma de afirmação de poder perante os reinos do Oriente Próximo. Para além do dom nupcial e dos presentes, podemos pensar que os casamentos diplomáticos também eram uma forma de afirmação de poder do rei que dava a filha em casamento perante os outros reis, através da prática matrimonial em si como também pela exibição do dote.

A questão do “harém” egípcio e o destino das princesas estrangeiras

O “harém” egípcio (*ipet-nsw, per-kebener*) é um termo usado pelos egiptólogos para descrever uma instituição administrativa ligada às mulheres reais. Há pouquíssimas obras que tratam sobre o tema. Quando ele é tratado, aparece geralmente apenas em formas de comentários em alguns capítulos de obras referentes às mulheres reais egípcias. Através das enciclopédias sobre o Egito Antigo, encontramos a definição desse termo, mas é possível notar muitas divergências entre elas, principalmente naquelas que comparam o “harém” egípcio com o harém turco-otomano.

Essa aproximação e comparação com o harém turco-otomano sem as devidas ressalvas e considerações, o que ocorre frequentemente, é anacrônica e leva a interpretações equivocadas. Em primeiro lugar, é necessário analisar o “harém” egípcio nele mesmo. Além disso, os textos e os achados arqueológicos são difíceis de conciliar e chegar a uma conclusão unânime sobre o significado do harém egípcio em diferentes períodos e a totalidade de seu funcionamento no decorrer do tempo (NICHOLSON; SHAW, 2002: 118).

De maneira geral, pode-se dizer que o harém egípcio era a residência das esposas do faraó e possuía também a função de fornecer herdeiros para o trono, particularmente quando um herdeiro não nascia da rainha principal. No reinado de Amenhotep III, o harém era localizado em Malkata e no reinado de Akhenaton era localizado em Amarna. Os haréns desse período possuíam administradores, fazendas de gado, e centros de tecelagem; empregavam escribas, inspetores, coletores de impostos e artesãos, assim como dançarinas e musicistas. As princesas estrangeiras,

que se casavam com o faraó nas cartas de Amarna, passavam a residir no harém egípcio (BUNSON, 2012: 170).

Quando a princesa estrangeira era adicionada ao harém, sua comitiva de servas a acompanhava. Então, conforme o passar do tempo, segundo alguns autores, dezenas de mulheres estrangeiras ficaram ligadas a ele (NICHOLSON; SHAW, 2002: 118-119). Para se ter uma ideia, sabemos por um escaravelho comemorativo do reinado de Amenhotep III que a princesa de Mitani, Gilukhepa, que foi enviada para se casar com o faraó, veio com 317 mulheres junto dela (NOBLECOURT, 1994: 95).

As cartas de Amarna fazem menção a, pelo menos, cinco casamentos entre Amenhotep III e princesas estrangeiras – duas da Babilônia, duas de Mitani e uma de Arzawa. Após a morte de um faraó, as mulheres do harém eram “legadas”: com a morte de Amenhotep III, suas mulheres reais foram passadas para o próximo rei, no caso, Akhenaton (REDFORD, 2001: 77-78). Além disso, também sabemos pelas cartas de Amarna que Akhenaton casou-se com uma das filhas do rei da Babilônia, Burnaburiash II (sucessor de Kadashman-Enlil).

Uma das principais cartas que trata, de certa maneira, sobre o destino de uma princesa estrangeira é a EA 1. Nessa carta, o faraó Amenhotep III responde alguns questionamentos do rei da Babilônia, Kadashman-Enlil, que havia enviado ao Egito alguns emissários para reconhecerem a sua irmã (enviada em casamento anteriormente pelo seu pai, Kurigalzu, para se casar com o mesmo faraó). Se ela estivesse bem e viva, Kadashman-Enlil enviaria sua filha para se casar com o rei egípcio.

Nessa ocasião, o faraó apresentou uma mulher diante dos emissários. A mulher em questão não se pronunciou e os emissários não a reconheceram. Sendo assim, eles reportaram ao rei babilônio, que então questionou o rei egípcio. A resposta de Amenhotep III e as citações que ele fez das palavras de Kadashman-Enlil possibilitam a formulação de algumas hipóteses sobre o destino da princesa e como elas apontam alguns aspectos da perspectiva faraônica sobre os casamentos diplomáticos:

(10-17) Agora eu ouvi a mensagem a qual tu me enviaste: **“Tu procuras minha filha para ser tua esposa e minha irmã, cuja meu pai deste para ti, está aí contigo, mas, agora, ninguém tem visto ela, quer ela esteja viva, quer ela esteja morta.”** (Isso) é o que tu me enviaste no seu tablete; essas são tuas palavras. **Quando tu enviaste teu dignitário que conhece tua irmã, que pode conversar com ela e identificá-la e deixou-o conversar com ela?**

(18-21) **Os homens que tu enviaste são ninguém.** (...) Não havia um entre eles que [a conhecia], que era próximo de teu pai e que [pudesse identificá-la].

(26-36) E quanto ao que tu me escreveste, dizendo “Tu disseste para os meus emissários enquanto tuas esposas estavam reunidas, em pé diante de ti, dizendo ‘Contemplem tua senhora que estás diante de vós,’ enquanto **meus emissários não a reconheceram**”. E agora tu escreveste, dizendo “Meus emissários não a

reconheceram”, e tu dizes, “Então quem a identificou?” **Por que tu não envias teu dignitário, que irá te contar a verdade, o bem estar de tua irmã, que está aqui?** Então tu podes confiar naquele que entrar para ver a casa dela e o relacionamento dela com o rei (EA 1, Amenhotep III para Kadashman-Enlil. RAINEY, 2015: 59, 61).

Segundo os trechos, podemos observar, primeiramente, que o faraó responde aos questionamentos de Kadashman-Enlil se utilizando do lugar do qual ele fala em relação ao dos emissários babilônios. Para a análise de discurso, o lugar a partir do qual o sujeito fala é constitutivo do que ele diz e as palavras mudam de sentido conforme as posições daqueles que as empregam (ORLANDI, 1999: 39); isso é chamado de relação de forças. Amenhotep III se afirma a partir de sua posição como Grande Rei para convencer que o seu discurso é verdadeiro, e acusa os emissários de mentirem, pois eles seriam “ninguéns” comparados ao faraó.

Em relação à princesa estrangeira, irmã de Kadashman-Enlil, que supostamente é apresentada pelo faraó, podemos pensar em algumas hipóteses:

1. O faraó poderia ter realmente apresentado a irmã do rei babilônio e, por algum motivo, ela não se pronunciou e, por isso, os emissários não a reconheceram;
2. O rei egípcio realmente apresentou a princesa, mas os emissários, por alguma razão, decidiram reportar que aquela mulher não era a princesa verdadeira;
3. Amenhotep III apresentou uma mulher qualquer (por algum motivo desconhecido), e, assim, os emissários não a reconheceram;
4. O faraó sabia exatamente quem era a princesa babilônica, mas, para impedir que ela falasse sobre sua condição no Egito, desencorajando o envio de outra princesa, resolveu não mostrá-la e exibiu uma mulher qualquer, que não foi identificada como a verdadeira;
5. Amenhotep III não apresentou a irmã do rei porque ele não a reconhecia, devido a grande quantidade de mulheres estrangeiras presentes no harém egípcio e/ou pela quantidade de casamentos com princesas estrangeiras ser muito grande, levando, então, ao esquecimento de quem era a princesa em questão; assim, a solução foi apresentar uma mulher qualquer, que não teria sido reconhecida.

Pensando na perspectiva faraônica em relação aos casamentos diplomáticos, esse quadro de hipóteses nos ajuda a compreender o posicionamento do faraó. Sendo ele um rei, estando acima de todos na concepção cultural egípcia, principalmente em relação aos estrangeiros, que representavam o caos, Amenhotep III dificilmente aceitaria as acusações de Kadashman-Enlil como verdadeiras. Por mais que os Grandes Reis se reconhecessem como iguais, os casamentos podem ser considerados como uma forma de se estabelecer uma hierarquia entre eles, atestada principalmente pela terminologia de parentesco.

Os faraós, que se consideravam superiores, poderiam entender as princesas como uma forma de tributo, o qual os outros reis prestavam a eles, enquanto que os reis que davam suas filhas em casamento poderiam se entender como superiores aos faraós, por se tornarem seus sogros. Sendo assim, os casamentos poderiam ser uma forma dos reis egípcios de reforçarem um status de superioridade diante dos reis do Oriente Próximo e, por isso, eles procuravam estabelecer casamentos com as filhas dos outros Grandes Reis.

Considerando esse contexto, é mais provável que o faraó, com o intuito de manter a política de casamento com as princesas estrangeiras, tomasse medidas que garantissem que elas seriam concedidas. Portanto, é plausível pensar que Amenhotep III procuraria evitar conflitos com o rei babilônio. Também é provável que Kadashman-Enlil teria evitado conflito com o faraó, pois enviar uma princesa significaria um retorno em presentes e, principalmente, em grandes quantidades de ouro. Dessa forma, é provável que ele tivesse enviado emissários que, de fato, pudessem reconhecer sua irmã, descartando, assim, inicialmente, as duas primeiras hipóteses.

Pensando nas três últimas hipóteses, a grande quantidade de mulheres estrangeiras que havia no harém egípcio e o nosso desconhecimento profundo sobre as condições em que elas viviam naquela instituição pode reforçar a quarta hipótese, a de que Amenhotep III sabia quem a princesa era e, pela possibilidade dela reportar uma condição que não fosse favorável ao envio de uma nova princesa, ele preferiu omiti-la e apresentar outra mulher.

A análise das possibilidades dos destinos das princesas estrangeiras ao incorporarem o harém egípcio e os conflitos relacionados ao desconhecimento do paradeiro delas que aparecem nas cartas de Amarna, podem, portanto, iluminar alguns aspectos da perspectiva faraônica em relação aos casamentos diplomáticos. A EA 1 é fundamental nesse sentido, pois, a partir de sua leitura pela análise de discurso, é possível evidenciar o posicionamento do faraó e como ele se projetava para outro Grande Rei. Ele mantinha a perspectiva cultural egípcia de sua superioridade, principalmente em relação ao estrangeiro, o que gerava conflitos com o status de igualdade pressuposto nas cartas de Amarna entre os Grandes Reis. Além disso, a antropologia nos auxilia na compreensão de hierarquias que estavam em jogo pela prática do casamento. Por fim, a situação conflituosa a respeito da veracidade do evento da exibição da princesa estrangeira aos emissários babilônios levanta hipóteses sobre seu destino e traz, para além da reflexão sobre a perspectiva faraônica sobre os casamentos diplomáticos, a reflexão a respeito do harém egípcio, instituição complexa e de que temos poucas informações concretas sobre as condições das princesas estrangeiras que nele residiram.

Conclusões

O estudo da perspectiva faraônica sobre os casamentos diplomáticos nas cartas de Amarna nos oferece algumas interpretações sobre a prática matrimonial, a visão do faraó e destaca a complexidade de diferentes fenômenos em jogo nas interações do faraó com os reis do Oriente Próximo quando estava acordada uma relação de paridade. A visão de supremacia egípcia sobre os estrangeiros se adaptou nas cartas de forma que gerou tensões entre os reis envolvidos e as peculiaridades das políticas faraônicas, como, por exemplo, o posicionamento dos reis egípcios de não enviarem uma de suas princesas em casamento para outro rei, mas se casarem com diversas princesas estrangeiras.

A prática dos casamentos diplomáticos era comum entre os Grandes Reis, não apenas entre eles e o faraó em si. As tensões e o posicionamento faraônico nos permitem compreender um pouco das motivações de Amenhotep III e Akhenaton na prática matrimonial. Os faraós poderiam entender a prática e o envio de princesas como uma forma de tributo; poderiam entender que não enviar uma princesa egípcia em retorno era uma forma de manutenção da visão egípcia de supremacia frente os outros reinos do Oriente Próximo; também poderiam entendê-la como uma forma de conter os casamentos diplomáticos entre os Grandes Reis, uma vez que sua posição entre eles era de certa vantagem devido o envio de ouro. Além disso, dessa forma, eles asseguravam o fortalecimento de alianças entre os diferentes reinos com o Egito.

A questão do parentesco nas cartas de Amarna nos auxilia de maneira extremamente significativa para compreender as relações de paridade entre os Grandes Reis e suas tensões adjacentes como um todo. Com o método da análise de discurso e a abordagem antropológica, é possível analisar as cartas de forma contextual, fugindo de leituras puramente textuais e possibilitando compreender as fontes nelas mesmas e seus próprios sistemas de significar as relações de parentesco, de paridade com outros reinos, de práticas matrimoniais e alianças.

O contexto histórico em que as cartas de Amarna selecionadas foram trocadas também é significativo para compreender a perspectiva do faraó. Além da paridade, a relativa “paz” entre os Grandes Reis possibilitou o intercâmbio não só de princesas, mas também de presentes, conhecimentos e o contato entre as cortes. Esse contexto particularmente favoreceu o faraó no caso dos casamentos, no qual Amenhotep III e Akhenaton negociaram de uma posição relativamente vantajosa em relação aos outros reis, que desejavam o ouro monopolizado pelo Egito e, assim, acabavam estabelecendo os casamentos muitas vezes conforme as condições e particularidades estabelecidas pelo faraó.

Analisar os critérios internos culturais egípcios para compreensão da perspectiva faraônica sobre a prática dos casamentos diplomáticos é possível pela análise das cartas de Amarna e elas nos fornecem muitas informações sobre a tensão existente entre a visão cultural egípcia dela mesma e dela em relação à outra cultura exterior. Ademais, as cartas nos permitem compreender as características da política dos faraós, suas peculiaridades e como ela se adaptou em um contexto de igualdade com os Grandes Reis para manter um fluxo de trocas de presentes, de casamentos diplomáticos e alianças entre Amenhotep III e Akhenaton e os outros reis do Antigo Oriente Próximo que aparecem nas cartas de Amarna.

Abreviações

EA – El Amarna (abreviação utilizada antes da numeração de cada carta de Amarna).

Aparatos técnicos

[] Texto restaurado;

[...] Texto faltando;

... Texto obscuro ou muito danificado;

< > Omissão do escriba;

> < Sinal(is) repetidos por erro;

() Comentários por Rainey;

{ } Reconstituição e comentários.

Bibliografia

ALMEIDA, Maria Regina de (2012), História e Antropologia, in **Ciro F. Cardoso e Ronaldo Vainfas orgs., *Novos Domínios da História***, Rio de Janeiro, Elsevier, p. 151-168.

BRYCE, Trevor (2003), The Marriage Market, in **Letters of the Great Kings of the Ancient Near East – The Royal Correspondence of the Late Bronze Age**, Londres, Routledge, p. 100-112.

BUNSON, Margaret R. (2012), Harem (1), in **Encyclopedia of Ancient Egypt – 3rd ed.**, Nova York, Facts On File, p. 170-171.

COHEN, Raymond, Raymon Westbrook (2000) eds., **Amarna Diplomacy – The Beginnings of International Relations**, Maryland, The Johns Hopkins University Press.

DOYLE, Noreen, Richard H. Wilkinson (2017), **Pharaoh's Land and Beyond: Ancient Egypt and its neighbors**, Nova York, Oxford University Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1982), **As Estruturas elementares do parentesco**, Petrópolis, Vozes.

LIVERANI, Mario (2016), **Antigo Oriente Próximo – História, Sociedade e Economia**, São Paulo, Edusp.

_____ (2001), **International Relations in the Ancient Near East, 1600-1100 BC**, Inglaterra, Palgrave Macmillan UK.

_____ (1999), **Le lettere di el-Amarna – Le lettere dei “Grandi Re”, Vol. 2**, Brescia, Paideia.

MELVILLE, Sarah C (2009), Royal Women and the Exercise of Power in the Ancient Near East, in Daniel C. Snell ed., **A Companion to the Ancient Near East**, Nova York, The Metropolitan Museum of Art, p. 219-228.

MORAN, William L (2003), **Amarna Studies – Collected Writings**, Indiana, Eisenbrauns.

_____ (1987), **Les Lettres d’El Amarna**, Paris, Les Éditions du Cerf.

_____ (1992), **The Amarna Letters**, Maryland, The Johns Hopkins University Press.

MYNÁROVÁ, Jana (2014), Egyptian State Correspondence of the New Kingdom: The Letters of the Levantine Client Kings in the Amarna Correspondence and Contemporary Evidence, in Karen Radner ed., **State Correspondence in the Ancient World – From New Kingdom Egypt to the Roman Empire**, Nova York, Oxford University Press, p. 10-31.

NICHOLSON, Paul; SHAW, Ian (2002), Harim, in: **The British Museum Dictionary of Ancient Egypt – 2nd ed.**, Londres, British Museum Press.

NOBLECOURT, Christiane Desroches (1994), Os haréns da coroa, in **A mulher no tempo dos Faraós**, São Paulo, Papirus, p. 93-116.

O’CONNOR, David; CLINE, Erick H. (1998) eds., **Amenhotep III – Perspectives on His Reign**, Estados Unidos, The University of Michigan Press.

ORLANDI, E. P. (1999), **Análise de Discurso: princípios e procedimentos**, Campinas, Pontes.

PFOH, Emanuel (2016), **Syria-Palestine in the Late Bronze Age – An anthropology of politics and power**, Devon, Routledge.

PODANY, Amanda H. (2010), **Brotherhood of Kings – How international relations shaped the Ancient Near East**, Nova York, Oxford University Press.

RAINEY, Anson F. (2015), **The El-Amarna Correspondence – A New Edition of the Cuneiform Letters from the Site of El-Amarna based on Collations of all Extant Tablets, Volumes I e II**, Leiden, Brill.

REDE, Marcelo (2007), Família e Transmissão do Patrimônio, in **Família e Patrimônio na Antiga Mesopotâmia**, Rio de Janeiro, Mauad X, p. 47-68.

REDFORD, Donald B. (1995), The Concept of Kingship during the Eighteenth Dynasty, in O’CONNOR, David; SILVERMAN, David P. eds., **Ancient Egyptian Kingship**, Nova York, E. J. Brill, p. 157-183.

SCHULMAN, Alan R. (1979), Diplomatic Marriage in the Egyptian New Kingdom, **Journal of Near Eastern Studies**, Vol. 38, No. 3, p. 177-193.

SHAW, Ian (2000) ed., **The Oxford History of Ancient Egypt**, Nova York, Oxford University Press.

SILVA, Maria A. S. M. (2005), Sobre a Análise do Discurso, **Revista de Psicologia da UNESP**, Vol. 4, No 1, p. 16-40.

STOL, Marten (2016), **Women in the Ancient Near East**, Boston, De Gruyter.

APROXIMACIÓN A LA PERFORMANCE RITUAL: LA FESTIVIDAD OPET COMO ARENA DE NEGOCIACIÓN

María Belén Romero Arduino
Universidad de Buenos Aires

Resumen: Durante el Reino Nuevo (ca. 1540-1070 a.C.), las celebraciones rituales llevadas a cabo en Tebas jugaron un rol fundamental en la creación y negociación de significado y poder, constituyendo mecanismos de unificación e imposición ideológica. Este trabajo se propone presentar los aspectos teórico-metodológicos que permiten acercarnos al estudio de la performance como estrategia para el análisis de la práctica ritual. Se analizan las representaciones parietales de la Columnata Procesional del Templo de Luxor, recopiladas en la publicación de *The Epigraphic Survey (1994): Reliefs and inscriptions at Luxor Temple I: The festival procession of Opet in the colonnade hall*.

Resumo: Durante o Reino Novo (1540 – 1070 a.C.), as celebrações rituais realizadas em Tebas desempenharam um papel fundamental na criação e negociação de significado e poder, constituindo mecanismos de unificação e imposição ideológica. Este trabalho pretende apresentar os aspectos teórico-metodológicos que nos permitem abordar o estudo de performance como estratégia para a análise da prática ritual. Analisaremos as representações parietais da Coluna Processional do Templo de Lúxor, recopiladas na publicação *The Epigraphic Survey (1994): Reliefs and inscriptions at Luxor Temple I: The festival procession of Opet in the colonnade hall*.

Introducción

La celebración ritual tuvo un papel destacado dentro de la trama social tebana durante el Reino Nuevo (ca. 1540-1070 a.C.). Desde las festividades estatales, hasta los ritos funerarios de la elite, el ritual aparece como un conjunto de actividades que construyen significados y valores, que juegan un rol fundamental en la creación y negociación del poder, del privilegio y de la integración. Tomando en consideración la faceta demostrativa-visual que poseen las celebraciones en sí mismas, considerada como estrategia de alto impacto en la percepción de las personas, se propone pensar al ritual desde una perspectiva de *performance*. Esto nos permite entenderlo como un medio por el cual no solo se transmiten los significados preexistentes, sino que brinda la posibilidad de redefinirlos y crear otros nuevos, dando forma a las identidades de los participantes, y definiendo, así mismo, sus relaciones sociales (Inomata 2006, Turner 1987). Al mismo tiempo, nos brinda la posibilidad de analizarlo desde la corporización de los actos, los contextos materiales y espaciales, hasta las interacciones que se llevan a cabo entre los diferentes agentes participantes (Inomata 2006).

En este caso, se toman en consideración los grandes despliegues del Estado como medios utilizados para la unificación e imposición ideológica, como parte de una estrategia que intenta legitimar tanto el poder del faraón como el status de la élite. Así, este trabajo se propone brindar

una primera aproximación al estudio de la performance ritual a través de un análisis crítico de la imagen. A modo de ejemplo, se analizará la Festividad Opet como arena de negociación de roles sociales y medio para la construcción del poder, por medio de las representaciones parietales halladas en la Columnata Procesional del Templo de Luxor y recopiladas en la publicación de *The Epigraphic Survey (1994): Reliefs and inscriptions at Luxor Temple I: The festival procession of Opet in the colonnade hall*.

El ritual como *performance*

En la literatura, el ritual suele aparecer definido como una acción llevada a cabo casi sin pensar, como una secuencia más o menos invariante de actos, expresión física de las ideas o creencias de una sociedad, para la cual sus significados no son totalmente decodificados (Rappaport 1999, Bell 1996). Estas perspectivas, a mi entender, desdibujan el papel activo de los agentes dentro de la práctica ritual, separando el dominio del pensamiento y el de la acción.

El ritual se concibe como un evento que comprende un conjunto de actividades que afecta la percepción e interpretación del mundo, que permite la producción de cambios dentro de la estructura social, dando como resultado una nueva realidad (Bell 1997; Turner 1988 [1969]). Por medio de los mismos se introduce en el tiempo histórico modelos mitológicos, entrelazando en el devenir diario un “tiempo primordial”, generando así un vínculo entre el mundo divino de los dioses y los antepasados, y el mundo cotidiano (Cazaneuve 1972).

El rito aparece, en este sentido, como el terreno en donde se ponen en juego distintos significados, que por medio de lo que Turner (1980 [1967]) caracteriza como “símbolos rituales”, se inscriben dentro del proceso social. Los símbolos rituales se definen como la unidad mínima de la práctica ritual, específicamente, son aquellos objetos, actividades, relaciones, gestos que aparecen dentro de un contexto ritual, que se conjugan como entidades dinámicas, como fuerzas vinculadas dentro de un campo de acción social (Turner 1980 [1967]). Es así como el ritual aparece como un medio para la reformulación de la praxis social; en palabras de Catherine Bell (1997): “(...) Hence, ritual as a performative medium for social change emphasizes human creativity and physicality: ritual does not mold people; people fashion rituals that mold their world” (Bell 1997:73). Estos símbolos se ponen en juego a la hora de la performance, haciendo que la “puesta en escena” genere en los participantes sentimientos y emociones, al mismo tiempo que, como representaciones colectivas que son, sirven para poner en manifiesto las normas y valores que controlan a los individuos como miembros de una sociedad (Turner 1980 [1967]).

Dentro de este marco que propongo entender al ritual desde una perspectiva de *performance*, que nos permite hacer foco en la dualidad pensamiento-acción (Inomata 2006) más que en una relación dicotómica. En este sentido, la performance se expresaría sobre la experiencia del mundo que tienen los participantes, reproduciendo cambios sociales, dando cuenta de las identidades de los agentes, y posicionando sus relaciones (Bell 1997; Turner 2002 [1985]; Turner 1987; Inomata 2006); por medio del ritual se transmiten y transforman los significados preexistentes, y se da lugar al surgimiento de nuevas significaciones (Inomata 2006), que logran expresarse por medio de las performances.

Las grandes festividades estatales del Antiguo Egipto pueden enmarcarse dentro de esta concepción de performance ritual, en la cual los despliegues estatales sirven como mecanismos de construcción del entramado político, como arena de negociación de roles sociales, de significado y de poder. Podemos decir, entonces, que “La performance teatral por lo tanto, no es un ritual vacío detrás del cual trabajan los mecanismos reales de poder. Es el proceso político real” (Inomata 2006).

La imagen como herramienta metodológica

Al dar cuenta del carácter performático que adquiere el ritual, este trabajo propone que una buena vía para encarar una primera aproximación al estudio de la performance ritual en el Antiguo Egipto es partiendo del análisis de las representaciones parietales. En este contexto, se nos aparecen como una especie de “registro” del ritual, en donde se encuentran caracterizados los participantes del rito, los momentos en los que se hacen presentes, y las acciones que llevan a cabo. Al mismo tiempo, se expresan en ellas los lugares en donde se llevan a cabo las diferentes acciones, y los elementos que se ponen en juego en el desarrollo de la ceremonia. Pero, ¿estas imágenes se nos presentan como parte de un discurso literal por el cual se expresa lo que realmente se llevó a cabo en esos momentos?, o ¿aparecen como parte de una estrategia representativa que buscaba resaltar ciertos aspectos críticos para la vida social de las sociedades de ese momento?

Para poder dar respuesta a estas preguntas, considero de vital importancia definir qué entiendo cuando hablo de imagen. Podríamos relacionar este concepto, de alguna manera, con la semiótica de Pierce (1987), en la cual el signo es entendido a partir de una relación de semejanza entre el objeto que es representado y el representamen o soporte físico en el que se inscribe el signo, lo que se encuentra en lugar del objeto. Así mismo, estas dos características del signo se encuentran comprendidas dentro de una relación tripartita mayor, en donde entra en juego el interpretante, el cual percibe el signo y configura en su mente una imagen del mismo, interpreta su

significado (Pierce 1987; Vitale 2002). Es a partir de la apreciación del representamen por el interpretante, quien logra vincularlo con un objeto, por la que el signo adquiere, en última instancia, su significación.

Esto es lo que Belting (2006) retoma cuando propone que la imagen no solo mantiene una estrecha relación con su medio, lugar físico o material por el cual circula, sino también con el espectador, quien la recibe y apropia. El poder que pueden tener las imágenes se constituye por la ostentación del medio por el cual se promulga la imagen que se quiere infundir en los espectadores (Belting 2006). En este sentido, no debemos dejar de agregar que la imagen se moldea por un agente que decide que debe o no ser representado. Cuando ese agente es la institución que ostenta el poder, la imagen se constituye como vehículo para la construcción de poder y significado, al mismo tiempo que se reproduce como poder en sí misma (Marin 2009). Su producción, entonces, se establece como un acto simbólico, en el cual convergen las imágenes internas y externas, como producto de una simbolización personal o colectiva (Belting 2006). Por más de que en la producción misma haya estado cargada de significaciones, no podemos olvidar que una vez apropiada por el espectador es cuando pasará a tener un verdadero significado; éste, al fin y al cabo, termina de generarse en la mente de esa persona.

La aplicación de esta perspectiva semiótica nos permite, además, dar cuenta de la responsabilidad que tiene la cultura material a la hora de la creación y reproducción de los sistemas sociales. Nos enfocaríamos, entonces, no solo en la relación que establecen los agentes sociales con la cultura material, sino es cómo los objetos, entendidos como sistemas semióticos, intervienen en la producción y reproducción de la sociedad (Vaquer 2012).

En el Antiguo Egipto, la realización de las imágenes representadas en las paredes de los templos estuvo a cargo de la organización del faraón, cuya figura se buscó, en todos los casos, exaltar. Su ubicación dentro de estas estructuras tampoco fue casual, sino que puede interpretarse como una estrategia por la cual se buscaba el acceso restringido a las mismas, que venía de la mano con las posibilidades de acceso de los diferentes agentes a esas habitaciones del templo. No solo se decidía, entonces, qué debía representarse, sino quiénes podrían visualizarlas.

Estudio de Caso: La Festividad Opet como arena de negociación

En este marco, se propone realizar una primera aproximación a la Festividad Opet, a través del análisis de las representaciones parietales ubicadas en la Columnata procesional del Templo de Luxor, recopiladas en la publicación de *The Epigraphic Survey* (1994).

La Festividad Opet formaba parte del abanico de festividades estatales anuales del Antiguo Egipto. Se desarrollaba durante el segundo mes de la estación de inundación, momento en que las barcas de la sagrada familia de Tebas, compuesta por las divinidades Amón, Mut y Khonsu, eran trasladadas desde el templo de Karnak, ubicado en la margen oriental del río Nilo, hacia el Templo de Luxor. Durante su paso por el río, los dioses recibían las súplicas y ofrendas de los participantes, quienes los acompañaban a través de la ruta procesional (Kemp 1996 [1989]). Una vez cruzado el Nilo, y ya en los salones interiores del templo, el faraón, figura oficiante del rito, se presentaba ante los dioses, acompañado solamente por los altos sacerdotes, y protagonizaba lo que podría identificarse como un rito de pasaje (Turner1988 [1969]), por el cual se fusionaban su esencia humana y su *ka* divino. Es así como, al reaparecer frente a la población, se presenta como parte deidad, conmemorando su ascendencia divina.

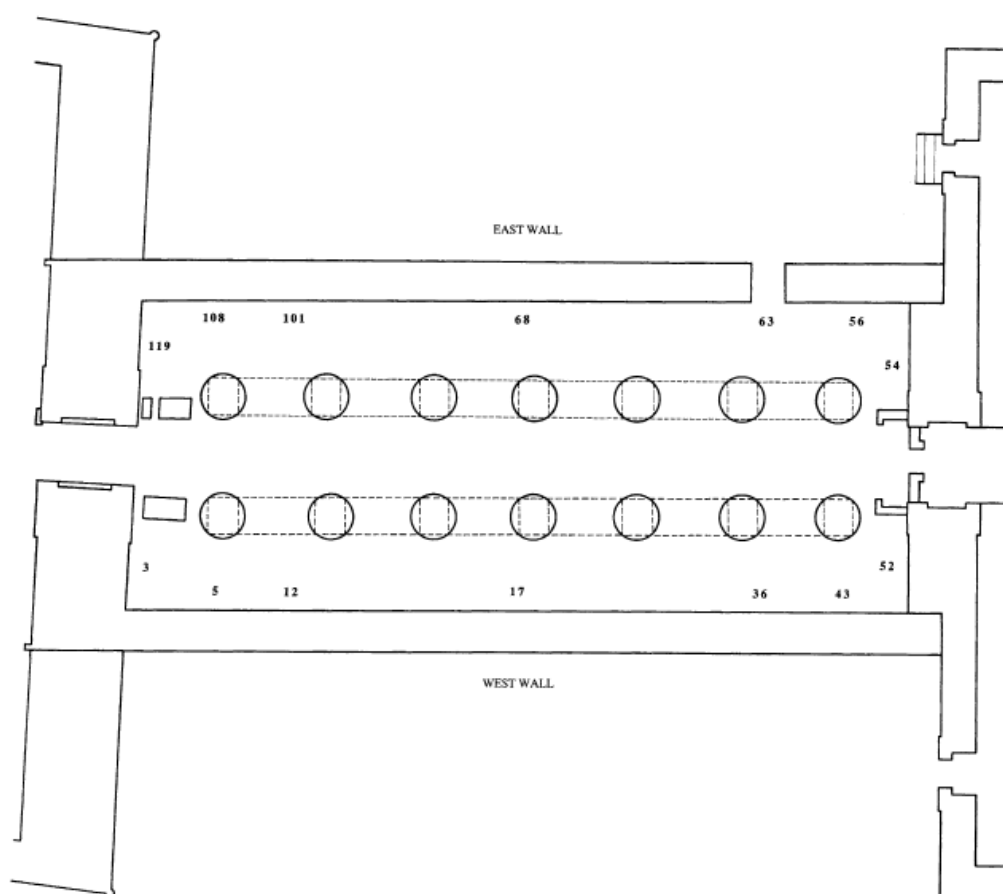


Figura 1: Arriba (1a) Plano del Salón de las Columnas o Columnata Procesional. Abajo: Relieves N° 5 al 16, que representan la bendición de las barcas dentro del Templo de Karnak y el traslado de las mismas hacia las orillas del Nilo. (The Epigraphic Survey 1994)

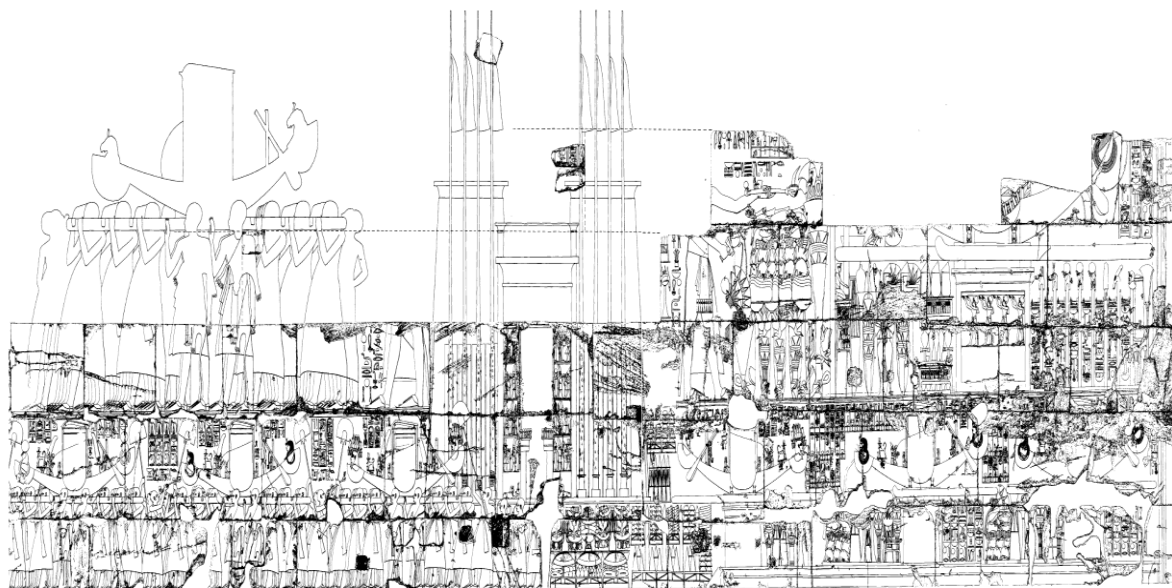


Figura 1b

Dentro del Templo de Luxor, las representaciones parietales que nos permiten reconocer esta ceremonia se encuentran en lo que se conoce como la Columnata Procesional o Salón de las Columnas, cuya orientación norte-sur rememora, a partir de la distribución de las imágenes, el viaje realizado durante la procesión (The Epigraphic Survey 1994) (ver Figura 1). Se seleccionaron, para esta primera aproximación, los relieves N° 5 al 16, los cuales representan los primeros dos momentos, o dos escenas, de la performance: la bendición de las barcas dentro del Templo de Karnak, y la partida de las mismas hacia el río Nilo.

Se parte, entonces, de un análisis visual por el cual se intentan distinguir los diferentes actores sociales implicados en la ceremonia, prestando atención al rol que juegan dentro de la escena. Se propone ver, en los casos en que exista y sea posible distinguirla, la presunta vinculación de éstos con aspectos vinculados con las divinidades. Esta información se cruza con las inscripciones epigráficas que figuran asociadas, para brindar una mayor precisión a las interpretaciones realizadas.

A partir del análisis de las escenas representadas en los relieves se reconocen tres grupos de agentes sociales: el faraón, los sacerdotes (de los cuales se logra distinguir a los Altos Sacerdotes presentes en momentos específicos del rito), y las divinidades, presentes en todo momento en la figura de las barcazas a las que se los inscribe.

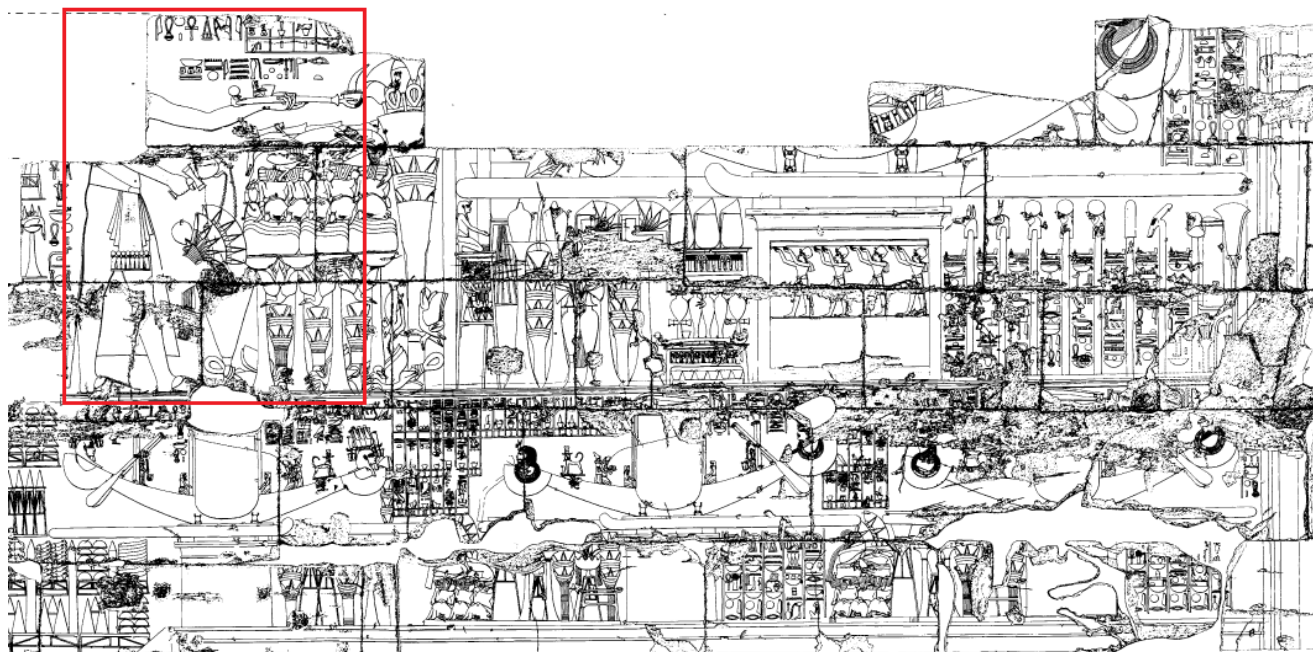


Figura 2: Primera escena: bendición de las barcas dentro del templo de Karnak, acción que da comienzo a la celebración. A la izquierda se observa los vestigios de lo que habría sido la figura del faraón ejerciendo la bendición. Su figura se encuentra resaltada en una relación de tamaño con el resto de la composición. (The Epigraphic Survey 1994)

En ambas escenas se observa una clara intención de resaltar la vinculación del gobernante con la sagrada familia tebana. Es así como el faraón aparece doblemente representado, tanto en su figura humana como en forma de barcaza, formando una asociación simbólica directa con las deidades presentes. Al mismo tiempo, se ve como en la primera escena (ver Figura 2) la figura del faraón se encuentra destacada por su gran tamaño, mientras que, inmediatamente después, en la segunda escena, es la barcaza de Amón la que sobresale, tanto como por su tamaño como por su ubicación central (ver Figura 3). En su personificación como barca, el faraón aparece alineado con las de los dioses Mut y Khonsu, con las cuales comparte tamaño y estilo (ver Figura 4). Esto genera que inmediatamente se asocien ambas figuras, en una estrategia visual que permite brindar legitimidad al gobernante. Además, se observa como los textos que bordean las barcas de Amón, Mut y Khonsu, en ambas escenas, hacen una clara mención de los atributos y privilegios que le otorgan al rey, dando gracias a él por los monumentos creados en honor a ellos.

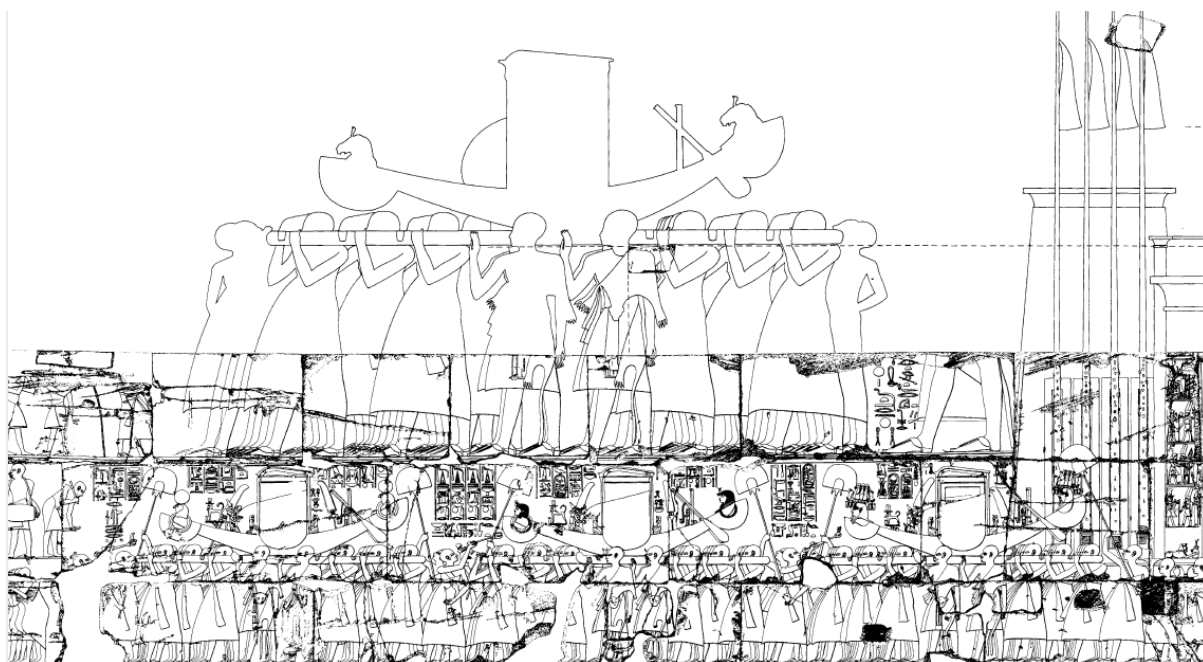


Figura 3: Segunda escena: traslado de las barcas hacia el Río Nilo. En la parte superior se observa una reconstrucción de lo que habría sido la representación de la barcaza del dios Amón-Ra, irguiéndose por sobre el resto como figura principal en la composición (The Epigraphic Survey 1994)

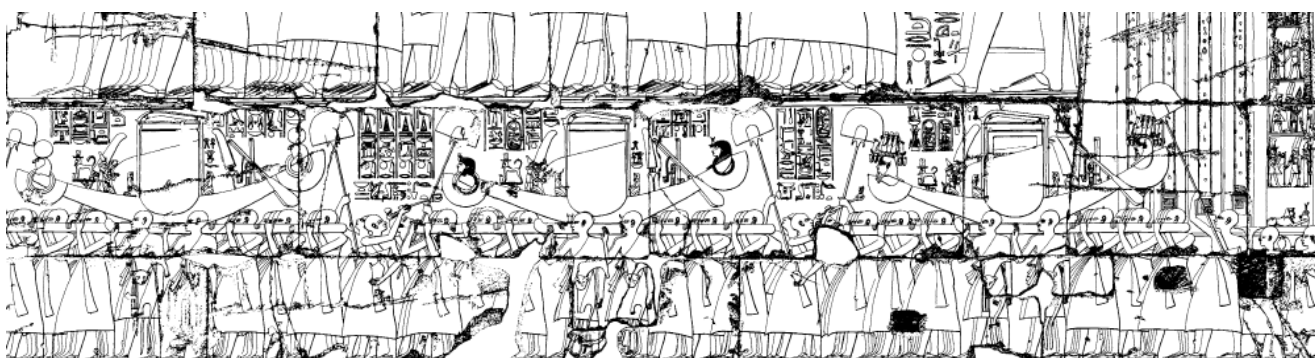


Figura 4: Detalle de la escena dos. Alineación de las barcas de Khonsu, Mut y el Faraón durante el traslado al Nilo, llevadas en los hombros de los sacerdotes. (The Epigraphic Survey 1994)

Un claro ejemplo en donde, mediante las inscripciones jeroglíficas, se pone en relieve el aspecto divino del monarca son las inscripciones realizadas alrededor del altar ubicado en la barca del faraón, las que señalan: “Que la protección de toda la vida lo rodee como a Ra. Su corazón está alegre junto a su ka, mientras guía a los vivos” (The Epigraphic Survey 1997, 5. En inglés en el original). En este caso, no solo se busca exaltar la vinculación del faraón con lo divino, sino, en especial, con el Ra, dios del Sol y divinidad suprema del panteón egipcio.

En cuanto a las acciones que llevaron a cabo los distintos agentes, el faraón aparece como único oficiante del rito, y protagonista del mismo junto a la Tríada Tebana, siendo el único presente al momento de bendecir las figuras divinas. Los sacerdotes, por otro lado, son los encargados del traslado de las barcazas (ver Figura 4), mientras que los altos sacerdotes cumplen la función de acompañar al gobernante en los salones interiores del templo, realizando los cantos de bendición.

Ya en estas dos primeras escenas de la ceremonia se puede percibir una delimitación de las diferentes actividades llevadas a cabo por los diferentes actores participantes, y una clara designación de los espacios a habitar durante el rito. Los salones interiores del templo quedan circunscriptos solo para el faraón y los altos sacerdotes, legitimando su rol central dentro de la sociedad egipcia y justificando sus privilegios. A la vez que se reconocen distintos momentos en esta celebración, se registra una conformación diferente en la comitiva ritualista a medida que se profundiza el ingreso al interior del templo, dadas la exclusividad de acceso a esos sectores en función de las restricciones impuestas a los participantes en cuanto a lo que “pueden / deben ver o ponerse en presencia”. Aun así, no hay que dejar de resaltar que este análisis es solo una primera aproximación al caso, quedan todavía ocho escenas más que retratan el resto de la ceremonia

Discusión

Las representaciones parietales son una línea de evidencia propicia para el estudio de la performance ritual. Nos brindan la posibilidad de entender cómo se llevó a cabo la práctica ritual, qué elementos y personas se vieron involucradas, y cómo los roles desempeñados se articularon durante la misma. Pero no hay que olvidar que las representaciones fueron planificadas, que “alguien” eligió lo que debía y que no debía ser mostrado, resguardando un espacio interno al “secreto”, necesario para que el rito tenga eficacia (Pereyra y Manzi 2013). La imagen se constituye como vehículo para la construcción de poder y significado, al ser apropiada por la institución que ostenta el poder, al mismo tiempo que se produce como poder en sí misma (Marín 2009).

En resumen, las representaciones parietales ubicadas en los templos y las festividades retratadas, sirvieron para revitalizar la figura del faraón, construyendo y legitimando su poder. La Festividad Opet, la cual tuvo como protagonista principal al faraón, como momento en donde convergen la esencia divina y la humana del monarca, el cual aparece íntimamente vinculado a las divinidades más importantes de la ciudad de Tebas, tanto a partir de la iconografía como de los textos epigráficos asociados. En este sentido, las representaciones sirven para corporizar la figura de la divinidad, y construir la identidad del gobernante como descendiente legítimo de Ra.

Teniendo en cuenta que la performance era llevada a cabo frente a un público espectador, el papel que cumplen tanto el faraón como los sacerdotes en los momentos analizados revitalizan el estatus que estos tendrían y fortalecen las asimetrías (Castro et al. 1996) que los separarían del resto de la población, aunque podría estar dirigido específicamente a la elite, a quienes había que recordarles su roles y posiciones en el entramado social. Llevadas estas acciones a expresiones parietales se está creando memoria cultural para perpetuar las celebraciones y la trama de vivencias, sensaciones y expresiones que se pusieron en juego en el transcurso de las mismas.

Bibliografía

BELL, Catherine (1997), **Ritual. Perspectives and dimensions**, Oxford: Oxford University Press.

BELL, Catherine (1992), **Ritual Theory, Ritual Practice**, Oxford: Oxford University Press.

BELTING, Hans (2007), **Antropología de la Imagen**, Katz Editores, Madrid.

CASTRO, P.V., R.W. Chapman, S.G. Suriñach, V. Lull, R.M. Pérez, C.R. Herreda, R. Risch y M. E. Sanahuja Yll (1996), Teoría de las Prácticas Sociales, **Complutum Extra**, 6 (II).

CAZAENUEVE, J. (1972), **Sociología del rito**, Buenos Aires: Amorrortu.

INOMATA, Takeshi (2006), Plazas, Performers, and Spectators. Political Theaters of the Classic Maya, **Current Anthropology**, Vol.47, N° 5, pp. 805-842.

KEMP, B. (1996 [1989]), **El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización**, Crítica. Barcelona.

MARIN, Louis (2009), Poder, representación, imagen, **Prismas, Revista de Historia Intelectual**, N° 13, pp. 135-153.

PEREYRA, M. Violeta y Liliana M. Manzi (2013), La misteriosa renovación del cosmos, **XIV Congreso Internacional de ALADAA**, Aladaa, La Plata, Argentina.

PIERCE, Ch. S. (1987), **Obra lógico-semiótica**, Madrid, Taurus, pp. 1-19.

RAPPAPORT, R.A. (1999), **Ritual and Religion in the Making of Humanity**, Cambridge University Press.

THE EPIGRAPHIC SURVEY (1994), **Reliefs and inscriptions at Luxor Temple I: The festival procession of Opet in the colonnade hall**, The University of Chicago, Oriental Institute Publications, vol. 112.

TURNER, V.W. (1988 [1969]), **El Proceso ritual**, Madrid., Taurus.

TURNER, V.W. (2002 [1985]), **Antropología del Ritual**, I.N.A.H. – E.N.A.H.. México D.F. Capítulo V.

TURNER, V. W. (1987), The Anthropology of Performance, in Victor Turner (comp.), **The Anthropology of Performance**, PAJ Publications, New York.

TURNER, V.W. (1980 [1967]), **La selva de los símbolos**, Siglo XXI. Madrid.

VAQUER, José María (2012), Apuntes para una semiótica de la materialidad, **Comechingonia, Revista de Arqueología**, Número 16, primer semestre 2012, pp. 161-177, Córdoba.

VITALE, A. (2002), La semiótica de Pierce, **El estudio de los signos, Pierce y Saussure**, Buenos Aires, EUDEBA, pp. 7-61.

OS AMULETOS FUNERÁRIOS DO ANTIGO EGITO NA COLEÇÃO DO MAE/USP

Victoria Arroyo

Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP)

Resumo: O presente artigo pretende discutir, através da análise sistemática dos aspectos materiais de 16 amuletos funerários do Antigo Egito presentes na coleção do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, como esses pequenos objetos são possuidores de agência, ou seja, são capazes de impactar e influenciar o comportamento dos seres humanos e da sociedade em que estão incluídos através de sua materialidade.

Abstract: The present article aims to discuss, through the systematic analysis of the material aspects of 16 funerary amulets of Ancient Egypt from the collection of the Museum of Archaeology and Ethnology of USP, how these small objects have agency, i. e., how they are capable of impacting and influencing the behaviour of human beings and the society they are included in through their materiality.

Introdução

Ao longo da arqueologia do Antigo Egito, os amuletos foram alvo de poucos estudos especificamente voltados para eles. Esses estudos se dedicaram majoritariamente à descrição dos amuletos e, assim, carecem de uma metodologia de análise (BUDGE, 1893; BLANCHARD, 1909; PETRIE, 1914; LEXA, 1925; BONNET, 1952; KOENIG, 1994; ANDREWS, 1994; GERMOND, 2006). Dentro dessas obras, podemos destacar as tipologias feitas para classificar os amuletos a partir de seus aspectos funcionais (PETRIE, 1914; ANDREWS, 1994). Mais recentemente um artigo propôs uma abordagem mais técnica e sistemática em relação à análise do simbolismo da materialidade presente nos amuletos (PÉREZ MUÑOZ, 2018). Objetivamos utilizar uma análise semelhante neste artigo, mas adicionando um novo aspecto analítico. Pretendemos, portanto, demonstrar como a materialidade dos amuletos funerários no Antigo Egito, ou seja, suas características físicas e materiais são a fonte de sua agência, - entendida aqui como a habilidade de invocar alguma resposta comportamental nos humanos e na sociedade em que o objeto está inserido.

Na primeira sessão deste artigo apresentaremos o catálogo dos 16 amuletos do MAE/USP analisados, a forma como essa análise foi abordada e os dados resultantes. Na segunda parte abordaremos a importância da materialidade desses objetos no contexto sistêmico do Antigo Egito. Por fim, na terceira parte discutiremos algumas definições acerca do que é um amuleto e

como podemos chegar à reflexão de que esses objetos possuem agência, possibilitando, portanto, demonstrar a importância de estudar os amuletos de uma forma mais analítica.

1. Os amuletos do Antigo Egito do MAE/USP: catálogo

O conjunto de 16 amuletos egípcios presentes no acervo do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo é composto por peças de três coleções diferentes que fazem parte do museu desde a década de 1970. A documentação dos amuletos é bastante lacunar, sem nenhuma referência à sua proveniência, apenas que vieram do Egito, assim eles se mostram descontextualizados. O catálogo desses amuletos foi feito em 1993 por Antônio Brancaglioni Jr. (BRANCAGLIONI JR, 1993), que auxiliou este estudo como referência.

Abaixo apresentamos a relação de todos os 16 amuletos estudados com o número de inventário dado à peça pelo MAE/USP, a forma do amuleto, ou seja, o que ele representa, e a tipologia à qual essa forma faz parte - falaremos mais sobre isso à frente.

	NÚMERO DE INVENTÁRIO	FORMA DO AMULETO	TIPO
1	73/9.66	Olho Wedjat	Símbolo divino (Hórus)
2	74/d.11	Deus Duamutef	Divindades (antropozoomórficas)
3	74/d.12 (nº de inventário duplicado)	Deus Imsety	Divindades (antropozoomórficas)
4	74/d.12 (nº de inventário duplicado)	Deus Qebhsenuf	Divindades (antropozoomórficas)
5	74/d.14	Deus Hapy	Divindades (antropozoomórficas)
6	74/d.17	Cabeça de falcão virada para a esquerda com o disco solar no topo	Representações zoomórficas (Ra-Horakhty)
7	74/d.17 ^a	Cabeça de falcão virada para a direita com o disco solar no topo	Representações zoomórficas (Ra-Horakhty)
8	74/d.18	Asa de abutre direita	Representações zoomórficas (natureza)
9	74/d.18 ^a	Asa de abutre esquerda	Representações zoomórficas (natureza)
10	76/3.174	Pilar djed	Símbolos divinos (Osíris)

11	76/3.177	Deusa Sekhmet	Divindades (antropozoomórficas)
12	76/3.179 (n° de inventário duplicado)	Deus Anúbis	Divindades (antropozoomórficas)
13	76/3.179 (n° de inventário duplicado)	Deusa Taweret	Divindades (zoomórficas)
14	76/3.180	Deus Anúbis	Divindades (antropozoomórficas)
15	76/3.181 (n° de inventário duplicado)	Deus Thoth	Divindades (antropozoomórficas)
16	76/3.181 (n° de inventário duplicado)	Deus Hapy	Divindades (antropozoomórficas)

Tabela 1: listagem dos amuletos egípcios presentes no acervo do MAE/USP.

Foi realizada uma análise sistemática de todas as características materiais dos amuletos, como seu estado de conservação, suas medidas, o material do qual é feito, a técnica de manufatura utilizada, sua coloração, uma descrição da forma e da decoração (entendemos decoração como as particularidades da peça, ou seja, aspectos que variam de peça em peça mesmo mantendo-se a mesma forma).

Através dessa análise sistemática das características materiais dos amuletos presentes na coleção do MAE/USP constatamos que todas as peças são feitas de faiança egípcia e possuem uma coloração azul/verde. Outro elemento importante dos amuletos é que todos foram confeccionados em moldes. Essa constatação, feita a partir da análise dos elementos técnicos de cada peça, nos possibilitou, junto da comparação com peças de outros museus ao redor do mundo, estabelecer a cronologia dos amuletos estudados, com todos eles datados da Baixa Época (c. 664–525).

A comparação feita a partir da análise das peças do MAE/USP com as de outros museus nos permitiu conceber uma abordagem metodológica de análise relevante no estudo desse material: a criação de classificações tipológicas fundamentadas em tipos e subtipos iconográficos e iconológicos dos amuletos funerários egípcios. Dessa maneira, essa comparação nos ajudou a compreender a variedade e a importância das formas dos amuletos funerários produzidos no Antigo Egito. A tipologia foi concebida a partir da constatação da variedade de formas de amuletos, - e, conseqüentemente, de seus usos, - como também do reconhecimento de como as classificações de amuletos criadas por alguns egiptólogos, como Flinders Petrie (PETRIE, 1914) e Carol Andrews (ANDREWS, 1994) apreendem apenas o aspecto funcional ou apenas o morfológico, além de suas categorias serem muito abrangentes, o que dificulta a classificação e,

por isso, não assimilam essa grande variedade de formas dos amuletos. Assim, elaboramos uma tabela tipológica com os tipos e subtipos iconográficos a fim de facilitar a classificação e sistematização do material e contemplar outras possíveis leituras.

Tipo	Exemplos
Divindades - antropomórficas - antropozoomórficas	Amun-Re, Anubis, Seth, Aton, Bes, Beset, Deus Falcão, Hathor, Heh, Isis, Maat, Mut, Ptah, Re, Re-Horakhty, Sekhmet, Taweret, Thoth, Thoueris, Imhotep, Horus-criança, Inheret, Khonsu, Iah, Min ou Amen-ka-mutef, Nefertum, Osiris, Shu, Hatmehyt, Satet ou Nekhbet, Neith, Nephthys, Serqet, Hededet, Nehemtawy, Mayhes, Nehebkau, Sobek, Sobek-Re, Sokaris, Quatro Filhos de Horus (Hapy, Duamutef, Imsety e Qebehsenuef), Monthu, Bat
Partes do corpo	Busto, orelha, pé, mão, coração, braços, dedos
Representação zoomórfica - de divindades - da natureza	Aves, bovinos, cobra ou uraeus, crocodilo, cão, felino, esfinge com cabeça de falcão, peixe, mosca, sapo, gazela, ibex, porco-espinho, hipopótamo, cavalo, chacal, raposa, macaco, babuíno, porco, escaravelho, escorpião, tartaruga, pato, falcão, leão, leão duplo, gafanhoto, lebre, touro, íbis, carneiro, touro Apis, partes de animais (ossos, pelo)
Atributos reais e símbolos divinos	<i>ankh</i> , olho <i>wedjat</i> , pilar <i>djed</i> , dois dedos, nó <i>tjt</i> (nó de Isis), esteira-sa dobrada, <i>bat</i> , <i>nfr</i> , uraeus, <i>h</i> , vaso <i>hs</i> , pena <i>šn</i> , cetro <i>was</i> , motivo <i>nsw-bity</i> , sistra, disco solar, lua com crescente ou chifres <i>aegis</i> , coroa vermelha, coroa branca, nomes de faraós (vivos ou mortos)
Formas naturais	Conchas, flores, plantas, frutas, folhas, ervas, coluna de papiro
Ferramentas	
Mobília	
Figuras humanas	Músico, dançarino, rei, rainha, princesa, anão, pessoas sentadas
Textuais	Escritos, desenhados
Nós	
Outros	Descanso de cabeça, barco

Figura 1: Tabela tipológica proposta.

Essa tipologia foi pensada a partir do estudo detalhado e sistemático dos amuletos do MAE-USP e, como já dito, da comparação desses com os de outros museus, o que permitiu constatar que o elemento funcional não é o essencial ou primordial na questão dos significados e funções desses objetos para os antigos egípcios dentro de seu próprio contexto sistêmico. O que se mostra mais importante é a iconografia. A associação está na forma do amuleto com seus poderes, ou seja, as funções da figura ou símbolo representado em sua materialidade. Portanto, uma classificação dos amuletos como a proposta torna-se mais adequada, mais abrangente e ao mesmo tempo mais particularizada.

A seguir, apresentamos uma tabela com os três tipos de amuletos presentes no acervo do MAE/USP com a foto de um exemplar para cada um.




TIPO	FOTO	DESCRIÇÃO DO TIPO	QUANTIDADE NO ACERVO
Símbolo divino	 <p>(73/9.66)</p>	Símbolos que tem alguma ligação com uma divindade. Como exemplo temos o olho Wedjat, associado ao deus Hórus.	2 amuletos: o olho Wedjat (foto) e o pilar djed.
Divindades	 <p>(76/3.181)</p>	Representações de divindades egípcias tanto em sua forma antropomórfica, zoomórfica e antropozoomórfica.	10 amuletos, entre eles: conjunto com os quatro filhos de Hórus: Duamutef, Imsety, Qebehsenuf e Hapy, um outro exemplar do deus Hapy, dois em forma do deus Anúbis, um do deus Thoth (foto), um da deusa Taweret e um da deusa Sekhmet.
Representações zoomórficas	 <p>(74/d.18 e 74/d.18a)</p>	Representações em forma de animais que podem ser tanto do animal em si ou de um deus em sua forma zoomórfica. Como exemplo temos o falcão com o disco solar, que pode estar representando a forma animal do deus Ra-Horakhty.	4 amuletos: dois falcões (foto) e duas asas de abutre.

Tabela 2: Amostragem dos três tipos de amuletos encontrados no acervo do MAE/USP.

Fotos: Victoria Arroyo

2. A materialidade dos amuletos

A materialidade dos amuletos está em suas características físicas, estas que dizem respeito à matéria-prima, à coloração e o formato concebidos na fabricação desse artefato. A importância da escolha desses aspectos materiais é atestada por fontes escritas como o Livro dos Mortos (GERMOND, 2006: 22), onde encontramos algumas passagens como esta a seguir, em que são especificadas as características físicas de um amuleto e as palavras que deveriam ser recitadas durante a mumificação para a sua ativação:

CAPÍTULO 156:

'Fórmula para o nó *tjt* de jaspe vermelho.
 "Tu tens teu poder mágico, Isis, tu tens tua magia, Isis, o amuleto é a proteção desse grande deus, que reprime aquele que o está prejudicando."
 Palavras a dizer sobre um nó *tjt* de jaspe vermelho, tendo sido umedecido com a seiva da planta-*ankh-imy*, suspenso por um (cordão em) fibra de sicômoro, e que foi colocada ao redor do pescoço desse abençoado, no dia do enterramento. Aquele para quem é recitado, o poder mágico de Isis será a proteção de seu corpo, e Hórus, filho de Isis, se alegrará dele quando o ver; o segredo de um caminho não existirá para ele, um (de seus) lados virados para o céu, o seu (outro) lado para a terra. Isso foi realmente eficaz. Não deixe ele ver nenhum homem! Sim, não há ninguém a seu lado!"
 (BARGUET, 1967: 225)

Em relação à matéria-prima utilizada na fabricação dos amuletos no Antigo Egito, podemos destacar a faiança egípcia como o material mais utilizado, também verificado em todos os amuletos do MAE-USP. A faiança egípcia pode ser definida como uma cerâmica sem argila, normalmente apresentando uma cor azul-esverdeada devido ao uso de cobre como colorante (NICHOLSON, 2000, p. 177-8). O brilho da faiança egípcia era associado à ideia de luz solar, e, conseqüentemente, a um destino solar do morto no pós-vida, em que ele acompanharia o deus Ra em sua barca solar, em sua viagem pelo Mundo dos Mortos durante a noite. Durante a Baixa Época (c. 664–525) houve um renascimento de uma forma artística mais tradicional egípcia que deu origem a novos desenvolvimentos na faiança egípcia, como a diversidade na coloração verde/azul utilizando proporções diferentes de chumbo e antimônio, mas essa técnica deveria estar contida em oficinas sob tutela do estado já que muito do esmalte verde feito em outras oficinas ainda utilizavam cobre como colorante (NICHOLSON, 1993: 39). Houve também uma preferência por uma faiança mais fosca do que a mais brilhante utilizada em períodos anteriores (NICHOLSON, 2000: 185).





A simbologia das cores constitui um elemento crucial no aspecto técnico e visual e, dessa forma, enquanto elemento simbólico de diversos objetos no Antigo Egito (PÉREZ MUÑOZ, 2018: 64-65). As cores mais comuns utilizadas em amuletos são o azul e o verde, cores que eram consideradas pelos egípcios como pertencentes a uma mesma categoria simbólica. Essa interpretação é embasada pela utilização de pedras em incrustações, que são alternadamente azuis e verdes, e esta utilização proporciona uma variação comparável àquela presente nas estatuetas funerárias em faiança azul/verde na Baixa Época (DODD, SCOTT, NIKIAS, AU, RAMOS, 2009: 103) (BAINES, 1982: 292). O verde *madj* (*w3d*) é uma cor associada à ressurreição; na mitologia egípcia, o deus Osíris é morto por seu irmão, Seth, esquartejado e as partes de seu corpo jogadas pelo Egito. Isis, sua esposa, resgata essas partes e com a ajuda de seu filho, Anúbis, deus do embalsamento, Osíris se torna a primeira múmia. Por causa de sua ressurreição no Mundo dos Mortos, Osíris era representado com a pele verde – o verde do vale fértil do rio Nilo. É interessante notar que as palavras em egípcio para as palavras verde, amuleto e bem-estar (uma das palavras em egípcio médio que é traduzida como amuleto) possuem a mesma raiz trilítera composta por *w*, *d* e *3*, denotando, dessa forma, uma provável relação entres os três conceitos. É significativo que os amuletos sejam feitos de faiança egípcia e tenham uma coloração esverdeada/azulada; o brilho da faiança egípcia associava o morto ao destino solar enquanto a coloração azul/verde o relaciona ao destino osíriaco. Esses elementos, associados à forma, são de extrema importância para a composição da materialidade do amuleto, pois esses critérios são a base do significado do amuleto por fornecê-lo com poderes mágicos e benefícios que eram entendidos pelas pessoas comuns (PÉREZ MUÑOZ, 2018: 65).

3. Amuletos e agência


Para entendermos como a agência está presente nos amuletos, devemos nos atentar primeiro para o conceito de amuleto. Três egiptólogos apresentam definições: Flinders Petrie declara que “em geral, todo objeto com meios de suspensão na pessoa, e sem uso imediato ou ornamentado, deve ser classificado como um amuleto” (PETRIE, 1914: 5). Por sua vez, Carol Andrews diz que “amuletos são ornamentos pessoais que, por causa de seu formato, cor e material, acredita-se que conferem ao portador, por meios mágicos, com certos poderes e capacidades” (ANDREWS, 1994: 6), enquanto Geraldine Pinch afirma que “um amuleto é geralmente definido como um poderoso e protetivo objeto usado ou carregado por uma pessoa” (PINCH, 1994: 105).

Entender e refletir sobre esses conceitos é muito importante para podermos definir o que constitui um amuleto, às vezes confundido com pequenas estatuetas que tinham a função de serem colocados em altares domésticos ou ofertados em um templo ou até com pendentes e contas. Portanto, a fim de padronizar o que estamos definindo como amuletos, a autora propõe, à luz dos conceitos apresentados, que apenas objetos que tem algum meio de suspensão (anel ou furo) e tenham formas delimitadas - como apresentado acima - sejam considerados amuletos, assim diferenciando-os definitivamente de pequenas estatuetas e de pendentes e contas de colares. Segundo Pérez Muñoz, o critério definir a respeito do que é um amuleto é ele ser um objeto pessoal que deveria ser usado no corpo para favorecer a transmissão de seus poderes mágicos para o indivíduo (PÉREZ MUÑOZ, 2018: 65), por isso a importância da presença de um meio de suspensão.

Por outro lado, devemos também refletir sobre o que eram amuletos no Antigo Egito. Utilizando a etimologia para uma análise semântica do termo, observamos que na língua egípcia clássica, o egípcio médio, existem quatro termos que são comumente traduzidos como amuleto (ANDREWS, 1994: 6) (GERMOND, 2006: 20-21). Eles são:

- *mkṯ* (meket) - 
- *nḥt* (nehet) - 
- *s3* (sa) - 
- *wḏ3* (wedja) - 

Os três primeiros termos significam “guardar”, “proteger”, e o último, *wḏ3*, tem o mesmo som que o termo “bem-estar”. Assim, do ponto de vista etimológico, pode-se perceber que o conceito de amuleto para os egípcios estava fortemente ligado à proteção.

Os amuletos eram fundamentais para a crença dos antigos egípcios em assegurar sua sobrevivência no pós vida. Para isso, o corpo deveria estar intacto, já que o ka  o duplo do indivíduo que era feito junto com ele e ativado depois da morte corporal - do indivíduo só poderia habitar um corpo intacto – por isso a importância da mumificação. Os amuletos eram

frequentemente usados para esse propósito, garantir uma passagem segura para o pós vida e a preservação das faculdades corpóreas e espirituais e eles só podiam exercer esse poder depois que fossem ativados através de encantamentos pelos sacerdotes durante a mumificação.

Dessa forma, no Antigo Egito existia a crença na qual objetos, particularmente estátuas e amuletos, possuíam vida, ou seja, não eram apenas representações de algum símbolo divino ou de alguma divindade, pois ambos tinham que ser “ativados” através de rituais que envolviam encantamentos antes de serem colocados em uso (BRANCAGLION JR, 2003: 6-7). Os amuletos especificamente deveriam passar por um ritual no qual um sacerdote recitava os encantamentos corretos, que variavam conforme a forma do amuleto e do contexto em que exerceria sua função (BRANCAGLION JR, 2003: 98), um exemplo é a fórmula mágica presente no Livro dos Mortos para o amuleto em forma de nó tjt apresentada anteriormente:

A ideia de que os objetos têm uma "vida" está presente em teorias de agenciamento onde se concebe que, além dos seres humanos, os objetos também são portadores de agência, pois são feitos para impactarem pensamentos e ações, assim elas são responsáveis por estimular certos comportamentos nos seres humanos (HOSKINS, 2006: 75). Dessa maneira, agência é a habilidade de produzir efeitos nas pessoas (TILLEY, 2001: 260). Humanos implantam essa agência nos objetos, assim investindo uma parte de sua intencionalidade nos objetos (HOSKINS, 2006: 75). Logo, a agência de um objeto é fruto dos modos específicos nos quais ele é usado (TILLEY, 2001: 260). Portanto, argumentamos aqui que a agência dos amuletos no Antigo Egito está presente das características físicas do objeto, ou seja, tudo o que faz dele o que ele é - sua cor, forma, material, etc, pois são elas responsáveis por investir o amuleto de significado, significado este que é criado a partir de uma ação social contextualizada (TILLEY, 2001: 260); logo, os significados investidos nos amuletos estão contextualizados dentro da visão de mundo da sociedade do Antigo Egito.

Essas ideias permitem um alcance maior na interpretação arqueológica a respeito da cultura material e das sociedades do passado. Considerar os objetos como portadores de agência nos permite examinar suas características físicas não como algo apenas estético, mas como a materialidade das crenças que eram fundamentais para o entendimento de mundo daquela sociedade. A materialidade desses objetos configura elementos fundamentais na definição e na construção das relações entre os artefatos e os homens.

Neste sentido, os amuletos são portadores de “agência”, ou seja, eles possuem uma “vida” que nascia, não quando o artesão o produzia, mas quando o sacerdote o ativava para exercer sua função através dos encantamentos presentes nas passagens do Livro dos Mortos. É o estudo dessa materialidade que possibilita a compreensão dos amuletos na sociedade egípcia, visto que eles

tinham uma “vida” própria intimamente relacionada com o comportamento humano enquanto norteador das ações individuais e coletivas entre os seres humanos e deles com o mundo material ao seu redor. Desse modo, eles são não só produtos e vetores das ações humanas, mas existe uma relação de simbiose entre homem e objeto, por meio da qual esses artefatos são modificados e modificam o comportamento das pessoas que se relacionam com os eles. Assim, podemos sugerir que na sociedade egípcia os amuletos não apenas representavam aspectos da religião egípcia, mas eram parte integral da vida material dessa sociedade, a partir de uma relação intrínseca entre matéria e significado simbólico.

Conclusão

Através da análise sistemática das características materiais dos amuletos funerários presentes no MAE/USP constatamos que as características físicas configuram simbolismos próprios de cada amuleto. A diversidade de formas em que são encontrados, como demonstrado pela tipologia proposta, e o fato de termos evidências de uma larga escala de produção com moldes, nos permite afirmar que esses artefatos de pequenas dimensões eram parte integrante dessa sociedade, seu mundo de crenças e de aspectos do sagrado, atuando de maneira ativa no comportamento das pessoas em relação à sua concepção de morte e aos aspectos e resultados materiais da mesma. Sua presença é testemunha de uma cosmovisão particular dos antigos egípcios de morte e da vida pós-morte.

A agência desses objetos, ou seja, sua habilidade de modificar o comportamento humano, parte de sua materialidade, de suas configurações e especificações físicas. Neste processo, notamos que seus aspectos físicos estão intimamente relacionados à função e ao significado dos amuletos na sociedade egípcia, como fica claro nas passagens do Livro dos Mortos, quando é enfatizado a forma do amuleto, seu material, sua coloração e seu posicionamento na múmia.

Dessa forma, procuramos levantar possibilidades de investigação e reflexão acerca de novas perspectivas e abordagens de estudo ressaltando que a tipologia classificatória de análise deste material demonstra o potencial que este tipo de cultura material possui para o conhecimento dos aspectos simbólicos da sociedade do Antigo Egito.

Bibliografia

- ANDREWS, Carol (1994), **Amulets of Ancient Egypt**, London: British Museum Press.
- BAINES, John (1985), Color Terminology and Color Classification: Ancient Egyptian Color Terminology and Polychromy, **American Anthropologist**, 87(2), p. 282-297.
- BARGUET, Paul (1967), **Le Livre des Morts des Anciens Egyptiens**, Paris: Les Éditions du Cerf.
- BLANCHARD, R. H. (1909), **Handbook of Egyptian Gods and Mummy Amulets**, New York: Attic Books Ltd, 1909.
- BONNER, Campbell (1946), Magical Amulets, **The Harvard Theological Review**, Vol. 39, No. 1 (Jan. 1946), Cambridge: Cambridge University Press, p. 25-54.
- BONNET, Hans (1952), **Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte**, Walter de Gruyter & Company, 1952.
- BRANCAGLION JR, Antonio (1993), **Arqueologia e religião funerária - a propósito do acervo egípcio do MAE**, Dissertação de Mestrado em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia, USP.
- BRANCAGLION JR, Antonio (2003), **Manual de Arte e Arqueologia do Egito Antigo I**, Rio de Janeiro: Sociedade dos Amigos do Museu Nacional.
- BUDGE, E. A. W. (1893), **The Mummy**, Cambridge: The University Press.
- DODD, Lynn Swartz.; SCOTT, David A.; NIKIAS, Georgiana Artemis; AU, Jennifer; RAMOS Angelica (2009), The Ritual Significance of Colour, **The Journal of Egyptian Archaeology**, Volume 95, London: The Egypt Exploration Society, p. 83-105.
- GERMOND, Philippe (2006), **Le monde symbolique des amulettes égyptiennes de la collection Jacques-Édouard Berger**, Paris: 5 Continents.
- HODDER, Ian (2012) **Entangled: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things**, West Sussex: Wiley-Blackwell.
- HOSKINS, Janet (2006), Agency, biography and objects, in TILLEY, C. et al eds., **Handbook of Material Culture**, London: Sage Pub., p. 74-84.
- KOENIG, Y. (1994), **Magie et Magiciens dans L'Égypte Ancienne**, Paris: Pygmalion, 1994.
- LEXA, François (1925), **La Magie dans L'Égypte Antique**, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- NICHOLSON, Paul (1993), **Egyptian Faience and Glass**, Buckinghamshire: Shire Publications.
- NICHOLSON, Paul, (2000), Egyptian faience, in NICHOLSON, P.; SHAW, I. eds., **Ancient Egyptian Materials and Technology**, Cambridge: Cambridge University Press. p. 177-194.

PÉREZ MUÑOZ, Carmen, (2018), “All that glitters is not gold”: the symbolism and materiality of Egyptian funerary amulets, in MAYNART, E, at al eds., **Perspectives on materiality in Ancient Egypt – agency, cultural reproduction and change**, Oxford: Archaeopress Publishing Ltd, p. 64-73.

PETRIE, William Matthew Flinders (1914), **Amulets**, London: Constable & Company.

PINCH, Geraldine (1994), **Magic in Ancient Egypt**, London: The British Museum Press.

TILLEY, Christopher, (2001), Ethnography and Material Culture, in ATKINSON, P. et al eds., **Handbook of Ethnography**, London: Sage Pub., p. 258-272.

WILL, Frederic (2006), Amulets, **Anthropology and Aesthetics**, No. 49/50 (Spring - Autumn, 2006), President and Fellows of Harvard College. p. 249-260.

UM IMPÉRIO À LUZ DO SOL: AMARNA E O PROCESSO DE EXPANSÃO DO REINO NOVO

Valeria Santos da Cruz
NEA/UERJ

Resumo: O objetivo desse artigo é compreender as bases ideológicas para a construção de uma nova teologia solar, bem como analisar o fenômeno do imperialismo egípcio, destacando o papel do deus Aton neste processo durante o Reino Novo, inclusive antes do período amarniano. O Reino Novo foi caracterizado por grande expansão territorial egípcia, com intensa política militarista externa, que culminou com a produção de um discurso de poder respaldado em um novo projeto ideológico dinástico para legitimar a monarquia egípcia frente aos territórios conquistados.

Abstract: The objective of this article is to understand the ideological bases for the construction of a new solar theology, as well as to analyze the phenomenon of Egyptian imperialism, highlighting the role of the god Aton in this process during the New Kingdom, even before the Amarnian period. The New Kingdom was characterized by great Egyptian territorial expansion, with intense external military policy that culminated in the production of a discourse of power backed by a new dynastic ideological project to legitimize the Egyptian monarchy against the territories conquered.

O Reino Novo egípcio (1550 – 1069 a.C.) caracterizou-se por apresentar uma fase de grande expansão territorial, marcada por uma intensa política externa de dominação dos povos vizinhos, ao Sul e na Ásia, momento no qual se produziu um novo discurso de poder, centrado em uma crescente solarização da religião. Dentro deste processo, temos o chamado período de Amarna (1353-1335 a.C.), onde os elementos a seguir encontraram seu ápice: 1) a implantação do culto ao Aton como deus único e 2) a expansão máxima das fronteiras do Egito. Acreditamos que o estabelecimento do culto ao Aton como deus único possui relação direta com a expansão das fronteiras do Egito, que disseminava sua cultura num processo imperialista visando a exploração de recursos naturais e humanos para além das “Duas Terras”.

No presente artigo, procuramos apresentar os resultados de uma pesquisa que se baseou na comparação entre dois documentos primários, que nos permitiu observar a relação entre política e religião durante o Reino Novo, incluindo o controverso período amarniano. A análise do contexto social nos possibilitou entender a relação entre a reforma de Amarna e a política imperial, iniciada nos reinados anteriores ao de Akhenaton, bem como nos permitiu observar o papel da religião, especificamente em Amarna, que propiciou a construção de uma ideologia altamente solarizada no período. Os dados para discussão e desenvolvimento dessa análise fundamentam-se em duas fontes: o Escaravelho Comemorativo de Thotmés IV e um fragmento do Grande Hino a Aton, encontrado na tumba de Ay, em Amarna.

O Escaravelho Comemorativo de Thotmés IV foi produzido em esteatita, não muito bem esculpida, medindo 58x38 mm, e contém um texto onde o deus Aton aparece personificado como uma divindade que acompanha o faraó na guerra, assumindo as características do deus Amon. A peça foi confeccionada por Thotmés IV (1401-1391 a.C.) e o documento apresenta-se atualmente no acervo do Museu Britânico sob a numeração EA65800. Tal artefato pertenceu anteriormente ao reverendo George Denis Nash, sendo considerado falso inicialmente. Todavia, na década de 30, com a tradução do texto hieroglífico por Alan Shorter, publicada no *Journal Egyptian Archaeology*, surgiu a dúvida sobre a autenticidade do documento (BANNISTER e PLENDELEITH, 1936: 3-6). Após diversos tipos de exames químicos, o objeto foi declarado autêntico, com sua inscrição inalterada, inclusive. A impossibilidade de datar o material, contudo, o manteve como falso. Somente recentemente, quando novas perspectivas e testes foram realizados, a autenticidade do artefato foi definitivamente atestada (COELHO, 2015: 54).

O escaravelho comemorativo - artefato muito usado por faraós - procura conferir poder e proteção às proclamações régias. Os termos apresentados são religiosos e políticos, onde comemora-se geralmente um evento relevante, servindo como uma espécie de disseminador de informações consideradas importantes numa perspectiva de caráter administrativo voltada para um grupo social aristocrático.

O texto apresenta a fala do faraó Thotmés, como filho de Geb e de Nut, segundo a tradição Heliopolitana, onde, incitado e unido a Aton em um campo de batalha, destrói os inimigos que serão submetidos ao seu governo sob a égide do Aton para todo o sempre. Isto, portanto, era uma forma de afirmação de poder e de interlocução entre os deuses e o próprio monarca, como apresentado no texto e em sua tradução abaixo:



Figura 1: Escaravelho Comemorativo de Thotmés IV

Os príncipes de Naharin [Mitanni], carregando seus presentes contemplam Men-Kheperu-Ra [Tutmés IV] quando ele sai do seu palácio. Eles ouvem sua voz como a do filho de Nut, seu arco na mão, como filho de sucessor de Shu. Se ele desperta a ele mesmo para lutar, com Aton a sua frente, ele destrói as montanhas, pisando as terras estrangeiras como submetidas ao governo de Aton para sempre (SHORTER, 1931).

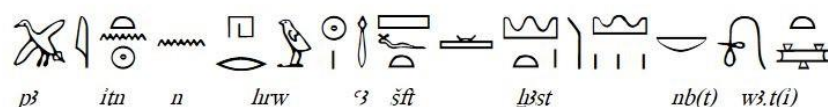
O texto apresenta-se como um documento iconográfico e textual que procura conferir poder ao monarca, enfatizando o Aton como manifestação independente da divindade solar. O escaravelho funciona como uma espécie de disseminador de informações consideradas relevantes numa perspectiva de caráter administrativo. O texto descreve a natureza do faraó o relacionando ao deus que o acompanha e protege. Escaravelhos eram das formas mais comuns de amuleto e possuíam forte apelo solar associado ao renascimento e à proteção. O monarca apresenta-se como filho divino, em uma teocracia política de base militar na qual sua imagem é guerreira, mas também evoca sua família divina associada a eneada de Heliópolis, na qual o faraó é “Hórus vivo”, aquele que o monarca encarana quando entronizado.

No Escaravelho Comemorativo de Thotmés IV, o deus aparece personificado como uma divindade que o escolta em batalha, manifestando Maat (ordem) e expulsando Isefert (caos) conferindo ao mesmo afirmação de poder e as características do deus solar (SHORTER, 1931). O faraó é o mediador entre o mundo divino, mundo dos homens e o mundo natural.

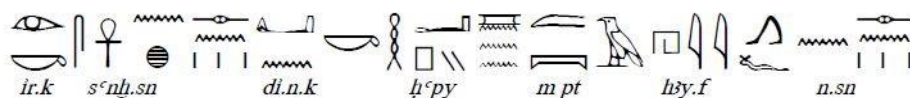
Procuramos comparar a análise do Escaravelho Comemorativo de Thotmés IV relacionando ao fragmento de Grande Hino ao Aton, cuja autoria é atribuída ao faraó Akhenaton adaptado por Ay, sacerdote do “Aton vivo” para recitação. A escolha do fragmento do hino pretende demonstrar a construção de uma nova visão de mundo amarniana, que acreditamos dialogar com o texto do escaravelho, na medida que o texto nea passagem escolhida nos apresenta a ideia de solarização proposta através de uma ideologia universalista e inclusiva dos povos conquistados.

A diferença, contudo, está presente na não fragmentação dos elementos pertencentes a um Egito cosmopolita e imperial, onde o Aton nutre e protege os diferentes povos estrangeiros sob o domínio do monarca egípcio.

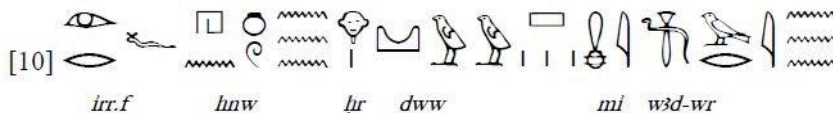
Vejam os a passagem do Grande Hino ao Aton:



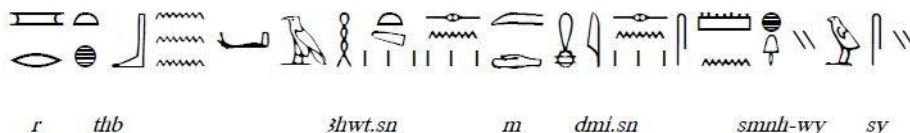
ó Aton do dia, grande em majestade! (Quanto a) todos os países estrangeiros distantes,



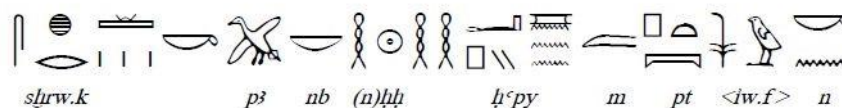
tu fazes com que vivam, (pois) estabelececes uma inundação no céu (que) caia para eles,



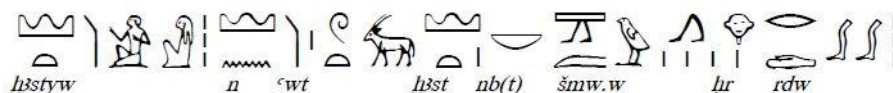
criando ondas sobre as colinas como (as do) mar



para irrigar os seus campos em seu distrito. Quão eficazes são (lit. são eles)



os teus desígnios, ó Senhor da eternidade! A inundação celeste existe para



os habitantes e os animais de todos dos países estrangeiros, que caminham sobre as patas.

Grande Hino ao Aton. Tradução de Cardoso, *apud* Chapot, 2015.

Ao complementarmos a análise da documentação primária, compreendemos que, em termos religiosos e políticos, ambos os textos conferem proteção e poder ao monarca identificando-o com divindades solares, sobretudo o Aton (SINGER, 1991:49 e 50).

Evidências que atestam essa relação com os deuses solares e os monarcas do período estão também indicadas, por exemplo, na Estela do Sonho de Thotmés IV, gravada nas patas da Grande Esfinge. Thotmés, por ser filho de Amenhotep II com uma rainha secundária, deveria justificar-se mediante ao deus solar (Hórus no Horizonte) identificado com a esfinge, que lhe aparece em sonho e promete a realeza.

Olhe para mim, observe-me, meu filho Tutmés. Eu sou seu pai, HaramchisKhepri-Ra-Atum. Eu darei a você a realeza na terra diante dos vivos. Você usará a coroa branca e a coroa vermelha no trono de Geb, o herdeiro. Minha face pertence a você, meu coração pertence a você e você pertence a mim (REEVES, 2001: 46).

Outra indicação são os epítetos que apontam a relação do rei com a divindade solar como “eleito de Ra” e “imagem de Ra”, além de algumas representações encaradas aqui como antecedentes iconográficos, tal qual o motivo de um dos painéis externos do carro de guerra de Thotmés IV. As cenas e textos em baixo relevo, que estão em perfeito estado de conservação, foram revestidas por folhas de ouro e prata (roubadas posteriormente) representando quatro painéis.

Neste artigo, trazemos como antecedente iconográfico, o painel cuja cena apresenta uma temática guerreira salientando que, o uso do carro de guerra, assim como as vestes dos soldados, foram um dos fatores históricos importantes para o processo de expansão territorial egípcia no Reino Novo (CARDOSO, 2000: 94). No exemplo do carro de guerra, está representado o monarca sozinho em seu carro e sob a proteção de uma divindade pairando sobre ele ou acompanhando-o no carro de guerra. Outra questão que se destaca na decoração refere-se à representação da função guerreira como uma das principais características faraó como o de maior combatente do Egito, o grande capeão.

Deste modo, as representações textuais e iconográficas aqui apresentadas, o escaravelho comemorativo e o carro de guerra de Thotmés IV, além de outras fontes não analisadas aqui, como a estela de Amenhotep II com disco solar presente, nos permitem afirmar que, ao menos na época desses monarcas em Tebas, havia uma presença preeminente do Aton como divindade junto ao deus Amon-Ra (SINGER, 1991: 50).

Entretanto, foi com Amenhotep III que a relação do monarca com o disco solar se tornou ainda mais estreita, sendo o faraó denominado como “o divino deus que emerge do Aton”. Ao se descrever como o deus, identificava-se e compartilhava os atributos do Aton. De acordo com Singer, um dos epítetos associados ao nome de trono de Amenhotep III, Nebmaatra, não seria, “Nebmaatra o esplendor de Aton”, mas “Nebmaatra é o deslumbrante disco solar” (SINGER, 1991, 51 e 52). Seu complexo palaciano em Malqata foi igualmente conhecido como “palácio do Aton deslumbrante/radiante/resplandescente *Aten-tjeben*, utilizado também para nomear barca real e parte do exército.

Acreditamos que foi durante o governo de Amenhotep III que surgiu a possibilidade de cultivar o Aton no âmbito oficial, quando Amon-Ra ainda era dinástico. A base para se pensar isso são alguns hinos solares compostos durante o governo de Amenhotep III que contém ideias e frases muito parecidas com as encontradas nos Hinos ao Aton (SINGER, 1991: 50 e 51). Em ambos os textos, o disco solar Aton apresenta-se como um deus universal, portanto, um deus tanto para o Egito, quanto para as localidades estrangeiras conquistadas evidenciando os precedentes da solarização religiosa.

Nas palavras de Lemos:

Isto implica considerar o pensamento religioso egípcio antigo como um elemento estruturador de práticas, que também estruturavam, por sua vez, o pensamento egípcio. Assim, a religião funcionaria como um pano de fundo para certas disposições interiorizadas em indivíduos e grupos sociais, expressadas na cultura material relativa a rituais e, mais em geral, ao cotidiano. O que não significa que tais práticas fossem estáticas: eram produtos da história, que não é imutável; pelo contrário, pode ou não mudar de acordo com ações e pensamentos coletivos e, até certo ponto individuais (...) (LEMOS, 2014: 171).

Amarna portanto, em termos religiosos, não representaria uma novidade, mas sim, uma continuidade de ideias anteriores em um processo de interação com a religião tradicional, atuando como em uma alternativa no seio da religião dinástica.

A ideologia universalista presente tanto no documento do Escaravelho Comemorativo de Thotmés IV, quanto no fragmento escolhido do Grande Hino ao Aton, dialogam a partir de ações imperialistas do Estado egípcio, centradas em uma imagem construída para o monarca, pois legitima o direito de agir sobre os territórios ocupados fundamentado em tal proposta universalista (Cf. FRIZZO, 2016) e no Aton guerreiro encontrado no escaravelho de Thotmés IV.

Tendo em vista o que foi apresentado, acreditamos que, durante o período imperialista na XVIII^a Dinastia, foi construído uma nova teologia altamente solarizada, na qual identificava-se o Disco Solar como um deus ou um símbolo para todo o império, caracterizando um projeto político e religioso dos predecessores de Akhenaton que ligava o Aton ao processo expansionista egípcio para além das fronteiras internas do “Duplo País”.

Akhenaton recebeu um império que levou décadas para se consolidar a partir de campanhas militares realizadas durante a XVIII^a Dinastia, onde os monarcas promoveram um projeto pioneiro: a formação de um exército profissional e permanente, que possibilitou a expulsão dos invasores Hicsos, bem como o controle da Núbia e da Síria-Palestina. Tais monarcas apresentavam-se como grandes guerreiros, frente a seus exércitos enfatizando o caráter belicista da nova dinastia reinante que reunificou Egito iniciando uma nova era de conquistas garantindo a expansão imperialista (GRALHA, 2002: 43).

A documentação existente sobre os Thutméssidas, imposantantes na expansão territorial no período, nos permite observar uma crescente solarização da religião, enfatizando a ideia de que o símbolo do Disco solar e seus atributos poderiam estar relacionados à mudanças na percepção da figura do faraó associadas à manutenção do império, algo que se intensificou aos poucos e foi exacerbado no episódio amarniano. Thutmés III, por exemplo, foi descrito como

“Ra, senhor do céu, o rei das Duas Terras quando se levanta, o Aton quando se revela a si mesmo” (LEMOS, 2014: 171)

Para compreendermos o fenômeno de Amarna e o atonismo, é preciso, portanto, conhecer os períodos que antecedem o episódio amarniano, a partir de um modelo explicativo, para que se tenha a uma interpretação mais coerente das fontes de poder do período delimitado, que resultaram no surgimento de diferentes ênfases solares no Reino Novo, culminando com a exacerbação da solarização em Amarna com o atomismo.

Por isso mesmo, delimitamos esse artigo nos governos que imediatamente antecedem o de Akhenaton: os reinados de Thotmés IV e Amenhotep III, quando a solarização de que se falou foi intensificada, produzindo ações estatais de cunho ideológico a partir de uma nova visão de mundo, crucial para a manutenção do império egípcio durante o Reino Novo. Ao procurar compreender e dar conta de nossas hipóteses apresentadas anteriormente, utilizaremos uma abordagem sociológica baseada no modelo teórico de Michael Mann.

Para explicar determinado fenômeno histórico acerca do período amarniano, é necessário compreender o mesmo a partir do modelo IEMP (MANN, 1991: 14-15). Tal modelo demonstra que o poder possui quatro fontes sociais: a econômica, a militar, a política e a ideológica e que tais fontes sociais de poder, existem o tempo todo, determinando a estrutura de uma sociedade, Entretanto, uma delas, ou algumas delas predominam, mas que as quatro variáveis existem o tempo todo e determinam As estruturas sociais.

Para Mann, as sociedades são como múltiplas redes de poder que se superpõem ou se interligam uma as outras, e que os diferentes atores sociais apresentam conexões e interligações, que geram entre si as fontes de poder social. Tais redes são conexões sócio espaciais de poder, que são organizações ou meios institucionais de alcançar objetivos. Tais fontes de poder social, operando de forma interligadas durante o Reino Novo em seu processo expansionista, envolveram as quatro fontes de poder social, importantes para a expressão do domínio e da fragmentação dos territórios conquistados em uma política econômica e ideológica descentralizadora dos territórios e povos conquistados.

No Egito antigo, a relação materializou-se a partir de uma ideologia construída com base em uma relação de alteridade e de enfretamento que, a princípio, produziu um sentimento egípcio, que desejava mudar a realidade frente ao que era diferente, ou melhor, *não-egípcio*, moldado pela ideologia do demiurgo criador relacionado ao direito dos egípcios modificarem sua realidade dentro de uma rede de poder estabelecida.

O processo de expansão e dominação permitiu aos egípcios contato com grupos sociais e diferentes culturas que, a longo prazo, foi decisivo para a construção de uma ideologia universalista a qual, aliada a ideologia dualista, advinda e sedimentada pelos fatores fundamentais das estruturas da sociedade egípcia, davam sentido ao mundo exterior e produziram uma lógica com elementos integradores, sustentadores e muito específicos dessa sociedade (KEMP, 1996: 13).

O sentido de pertencimento a um todo/e uma identidade única; mitos/e a produção de conhecimento, a compreensão da ordem/caos que produziram cultura e um arcabouço ideológico ímpar no antigo Egito agiam como elementos organizadores para estabelecer normas, além de propiciaram o desenvolvimento dos mecanismos estatais e sociais os quais se consolidaram como características desta sociedade antiga em diferentes períodos históricos. Tal concepção de mundo, permeou o pensamento egípcio e a construção de projetos de poder os quais as representações se tornaram o meio pelo qual o mundo pode ser regulado e ordenado, conforme a cosmovisão apresentada pelo grupo dominante.

Sendo assim, as supracitadas estruturas, permitiram que se resolvessem problemas relacionados à desordem na cosmovisão egípcia durante a longa ocupação hicsa durante o II Período Intermediário, bem como na construção e consolidação de um império posteriores, atuando como solução e justificativa ideológica frente a exploração e controle dos territórios estrangeiros pelo Estado faraônico. Coube, portanto, ao monarca transitar nos diferentes segmentos da sociedade egípcia o qual, no período do Reino Novo, sua natureza dual – humana e divina- enfatizou o aspecto guerreiro, como grande campeão a frente de seus exércitos, dono das terras estrangeiras, como estabelecia a o mito da monarquia divina. Todavia, seu aspecto de deus encarnado foi igualmente exaltado, especialmente a divindade em vida do monarca reinante e sua relação com deus dinástico, como “representação viva”, ora Amon- Ra, ora Aton, numa tentativa de igualar seu poder a deus dinástico, de quem era filho e feito da mesma natureza (GRALHA, 2002: 84).

Considerações Finais

A análise dos documentos textuais do Reino Novo nos permite constatar o surgimento de uma nova diretriz ideológica estabelecida na reunificação do Egito, após a expulsão dos Hicsos por volta de 1550 a.C., quando foi iniciada a décima oitava dinastia. O período por nós analisado se caracterizou por apresentar processos de continuidades históricas e várias tendências de fases precedentes, como o a crescente solarização da religião e a divinização do monarca reinante associado ao deus dinástico. A política imperialista da décima oitava dinastia propiciou o

surgimento de um projeto político, ideológico, militar e econômico, que auxiliou na consolidação do império, bem como na reconfiguração da imagem do monarca, a partir de uma iconografia específica e em um novo discurso de poder. A construção e a consolidação do império influenciaram uma nova visão de mundo, que englobava um universo mais extenso, incluindo os povos estrangeiros subjugados e dominados pelo império egípcio, como aponta um trecho do Grande Hino ao Aton, por nós aqui analisado.

Nesta composição, o Aton é o deus criador, tanto para o Egito como das terras estrangeiras, portanto, para um Egito imperial, onde o disco solar é concebido como um deus universal e de todo império que nutre e protege os povos estrangeiros, a partir de uma ideia de universalidade, de aceitação da diversidade dos povos e diferentes culturas propiciando um novo discurso legitimador de poder e instauração do culto do deus e a do monarca reinante (SILVA E LEMOS, 2015).

Bibliografia

SHORTER, Allan W (1931), Historical Scarabs of Thutmosis and Amenophis III, **Journal of Egyptian Archaeology**, Londres, The Egiption Exploration Society, V.17, p.23-25.

BANNISTER, F. A. & PLENDERLEITH, H. J. (1936), **Physico-Chemical Examination of a Scarab of Thutmosis IV** Bearing the name of the god society, v.22, n.1, p.3-6 e pl.II-III, jun. 1.

Fogery/CommemorativeScarab:

<http://britishmuseum.org/research/collection.object.details.aspx?objectId=141777&partId=1&searchtext=scarab+aten&page> Acesso em 2016.

BRYAN, Betsy Morrell (1980), **The Reign of Thutmosis IV**, Yale University, Connecticut.

CARDOSO, Ciro Flamarion (2010), Guerra, economia e sociedade no Egito do Reino Novo (Séculos XVI-XI a. C.), in Pedro Paulo Funari et ali., **História Militar do Mundo Antigo: guerras e identidades**, São Paulo.

COELHO, Liliane Cristina (2015), **Mudanças e permanências no uso do espaço: a cidade de Tell El – Amarna e a questão do urbanismo no Egito Antigo**, Tese de doutorado em História, UFF, Niterói, 2015.

CHAPOT, Gisela (2015), **A Família Real Amarniana e a construção de uma nova visão de mundo durante o reinado de Akhenaton (1353-1335 a.C.)**, 2 vols., Tese de doutorado em História, UFF, Niterói.

FRIZZO, Fábio (2016), **Estado, Império e Exploração Econômica no Egito do Reino Novo**, Tese de doutorado, UFF, Niterói.

GESTOSO, Noemi Graciela (1991), EL culto a Aton en el Egipto de la Dinastia XVIII. Sus antecedentes, **Revista de Estudios de Egiptologia**, Buenos Aires.

GRALHA, Julio Cesar Mendonça (2002), **Deuses, faraós e o poder: legitimidade e Imagem do Deus Dinástico e do Monarca no Antigo Egito (1550-1070 a. C.)**, Produções Editoriais, Rio de Janeiro.

KEMP, Barry J. (1996), **El Antiguo Egipto: anatomia de una civilización**, Barcelona. Crítica (Grijalbo Mondadori).

LEMOS, Rennan (2014), **O pensamento egípcio do Reino Novo e o período de Amarna**, in Diálogos com a História, Trabalhos da Semana da UFF, Niterói.

MANN, Michael (1991), **Las fuentes del poder social, I. Una historia del poder desde los Comienzos hasta 1760 d.C.**, versión española de Fernando Santos Fontenla, Alianza Editorial, Alianza Universidad, Madrid.

REEVES, Nicholas (2001), **Akhenaten: Egypt's False Prophet**, New York: Thames and Hudson.

SILVA, R.C. e LEMOS, R. (2015), **Uma inundação no céu para estrangeiros: o projeto de expansão da religião de Amarna na Núbia**, in A. Brancaglione, Jr., R. LEMOS e R. SANTOS eds., Semna- Estudos de Egiptologia II, SESHAT/KLINE, Rio de Janeiro.