

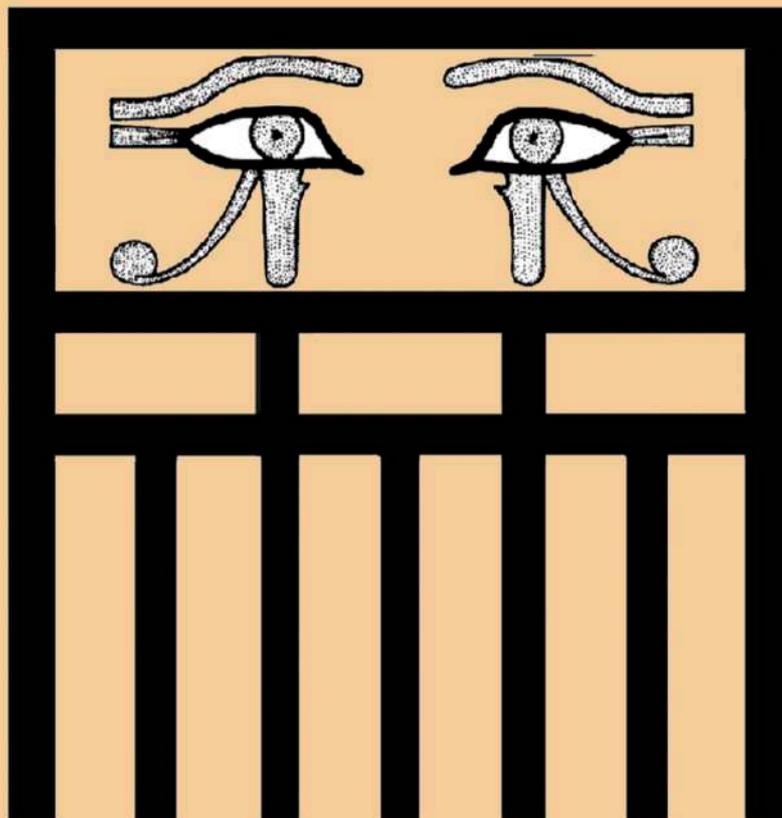
ESTUDOS DE EGIPTOLOGIA

II

SEMNA

SEMANA DE EGIPTOLOGIA DO

MUSEU NACIONAL - UFRJ



SESHAT - Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional

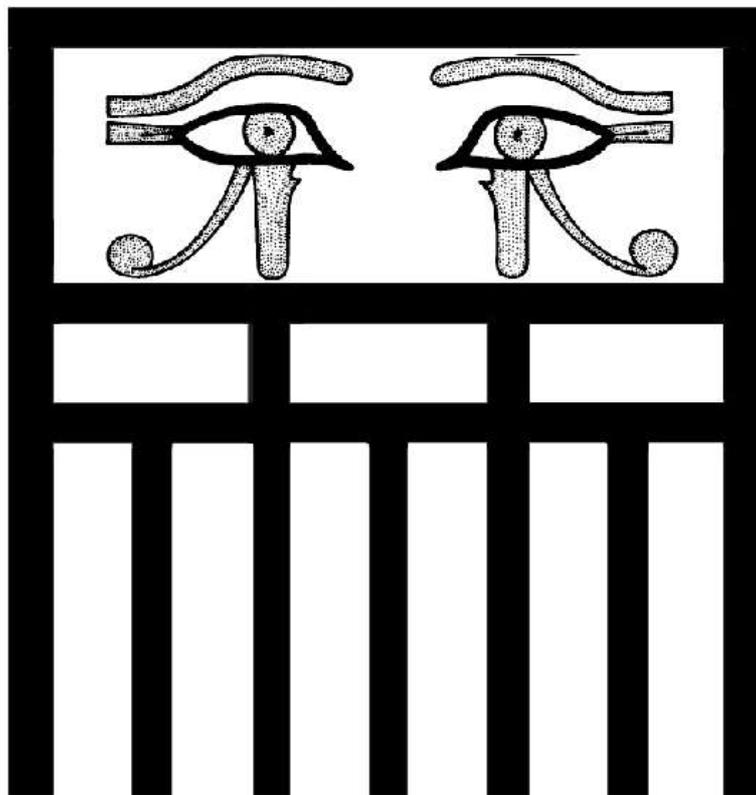
2015

Rio de Janeiro - Brasil

SEMNA

SEMANA DE EGIPTOLOGIA DO

MUSEU NACIONAL - UFRJ



Semna – Estudos de Egiptologia II

Antonio Brancaglion Junior
Rennan de Souza Lemos
Raizza Teixeira dos Santos
organizadores

Seshat – Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional/Editora Klínē
2015
Rio de Janeiro/Brasil



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

Capa: Antonio Brancaglioni Jr.

Diagramação: Rennan de Souza Lemos

Revisão: Raizza Teixeira dos Santos

Catálogo na Publicação (CIP)
Ficha Catalográfica

B816s BRANCAGLIONI Jr., Antonio.
Semna – Estudos de Egiptologia II / Antonio Brancaglioni Jr.,
Rennan de Souza Lemos, Raizza Teixeira dos Santos (orgs.). – Rio de Janeiro:
Seshat – Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional, 2015.
179f.

Bibliografia.
ISBN 978-85-66714-02-9

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

CDD 932
CDU 94(32)

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

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

Editora Klínē



TRABALHOS APRESENTADOS NA II SEMNA NÃO INCLUÍDOS NESTE VOLUME

Jorge LOPES, **Novas tecnologias de visualização e obtenção de arquivos 3D – de micro a macro estruturas**

Pedro Luiz Diniz VON SEEHAUSEN, **Romanização no Egito romano? Um debate sobre a validade de um conceito**

Rennan de Souza LEMOS, **O Egito na Núbia: emaranhamento cultural, práticas funerárias e hierarquias sociais**

Fábio Amorim VIEIRA, **O cenário colonial de Tombos no Reino Novo egípcio: cultura e etnicidade na África Antiga**

Cláudia RODRIGUES-CARVALHO, **Bioarqueologia no Egito: algumas considerações**

María Violeta PEREYRA, **Preservación y restauración en el Valle de los Nobles**

Julián Alejo SÁNCHEZ, **Devaneio e afetividade: repensando a espacialidade da necrópole tebana**

Renata MENEZES, **Reinterpretando a devoção: analogias entre o estudo do Egito antigo e o estudo da contemporaneidade**

Patricia Cardoso Azoubel ZULLI, **Por uma visão egípcia: os símbolos e a imagética divina**

Daniel de Pinho BARREIROS, **Os petroglifos de Qurta: colapso econômico-ambiental e modernidade comportamental no Paleolítico Superior no Vale do Nilo (c. 11.000 a. C.)**

Evelyne AZEVEDO, **A representação dos modelos egípcios na Villa Adriana**

François LECLÈRE, **Daphnae et Tanis, recherche sur deux sites urbains du Delta du Nil**

María Violeta PEREYRA, **La tumba como ‘retrato’: entre la construcción social y la individual**

EQUIPE ORGANIZADORA DA II SEMNA

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

Rennan de Souza Lemos – mestre em Arqueologia, Museu Nacional/UFRJ

Raizza Teixeira Santos – graduada em História, UFRJ

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

Cintia Gama-Rolland – doutoranda em Egíptologia, École pratique des hautes études

Cintia Prates Facuri – mestre em Arqueologia, Museu Nacional/UFRJ

Evelyn Azevedo – professora adjunta de História da Arte, UERJ

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

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

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

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

Letícia Gomes do Nascimento – graduanda em História, UFRJ

LISTA DE AUTORES

Christiane ZIVIE-COCHE – École pratique des hautes études

Gisela CHAPOT – Seshat, Museu Nacional/UFRJ

Joana Campos CLIMACO – UFAM

Cintia Prates FACURI – Seshat, Museu Nacional/UFRJ

Fábio FRIZZO – UFF/IUPERJ/UNESA

Vanessa FRONZA – UFPR

Cintia Alfieri GAMA-ROLLAND – École pratique des hautes études

Regina Coeli PINHEIRO DA SILVA – Museu Nacional/UFRJ

Renato NOGUERA – UFRRJ

Rennan de Souza LEMOS – Seshat, Museu Nacional/UFRJ

André Luis Silva EFFGEN – Museu Nacional/UFRJ

Thais ROCHA DA SILVA – Univeristy of Oxford

Liliana MANZI – Universidad de Buenos Aires

Maria Victoria NICORA – Universidad de Buenos Aires

Renata Soares de SOUZA – UNIFESP

Keidy Narely Costa MATIAS – UFRN

Raizza Teixeira dos SANTOS – Seshat, Museu Nacional/UFRJ

SUMÁRIO

TRABALHOS APRESENTADOS NA II SEMNA NÃO INCLUÍDOS NESTE VOLUME	3
EQUIPE ORGANIZADORA DA II SEMNA	4
LISTA DE AUTORES	5
APRESENTAÇÃO	8
DES HOMMES ET DES DIEUX : UNE APPROCHE ANTHROPOLOGIQUE DE LA RELIGION EGYPTIENNE	
Christiane Zivie-Coche	1
HOMENS E DEUSES : UMA ABORDAGEM ANTROPOLÓGICA DA RELIGIÃO EGÍPCIA	
Christiane Zivie-Coche	27
AGINDO COMO DEUSES: UM OLHAR SOBRE A FAMÍLIA REAL NOS RELEVOS AMARNIANOS (1353 – 1335 A.C.)	
Gisela Chapot	47
A DIVINDADE SERÁPIS: CULTURA, RELIGIÃO E SINCRETISMO NA ALEXANDRIA GRECO-ROMANA	
Joana Campos Clímaco	60
EXPRESSÕES MATERIAIS DA DEVOÇÃO PESSOAL NO EGITO ANTIGO	
Cintia Prates Facuri	71
EGIPCIANIZAÇÃO E RESISTÊNCIA NA NÚBIA DA XVIII DINASTIA	
Fábio Frizzo	80
NARRATIVAS DA RESTAURAÇÃO: REFERÊNCIAS SOBRE A REFORMA AMARNIANA NOS GOVERNOS SUCESSORES	
Vanessa Fronza	88
A REPRESENTAÇÃO REAL NOS SHABTIS DO NOVO IMPÉRIO	
Cintia A. Gama-Rolland	102
AMENEMOPE, O CORAÇÃO E A FILOSOFIA, OU, A CARDIOGRAFIA (DO PENSAMENTO)	
Renato Noguera	117
“UMA INUNDAÇÃO NO CÉU PARA OS ESTRANGEIROS”: O PROJETO DE EXPANSÃO DA RELIGIÃO DE AMARNA NA NÚBIA	
Regina Coeli Pinheiro da Silva e Rennan de Souza Lemos	128
A JANELA DAS APARIÇÕES E AS CONCEPÇÕES <i>POST-MORTEM</i> NA NECRÓPOLE DE AKHETATON	
André Luis Silva Effgen	142

O QUE QUEREMOS QUE AS MULHERES NOS ESCREVAM? AS CARTAS DEMÓTICAS E OS ESTUDOS DE GÊNERO ENTRE A ICONOGRAFIA E A PAPIROLOGIA

Thais Rocha da Silva 149

LA VIDA Y LA MUERTE EN LA CONFORMACIÓN DE REDES SOCIALES EN LA NECRÓPOLIS TEBANA, EGIPTO

Liliana Manzi e Maria Victoria Nicora 143

A CLEÓPATRA DE MANKIEWICZ (1963): IMPERIALISMO, EUROCENTRISMO E ETNICIDADE NA REPRESENTAÇÃO CINEMATOGRÁFICA DA ANTIGUIDADE

Renata Soares de Souza 158

UM ESPELHO DE KEMET: EXPERIÊNCIA E ESPAÇO NO LIVRO DOS MORTOS

Keidy Narely Costa Matias 165

A IMAGEM DIVINA DE MENKERET NA TUMBA DE TUTANKHAMUN

Raizza Teixeira dos Santos 174

APRESENTAÇÃO

Dando continuidade à série SEMNA – Estudos de Egiptologia, o lançamento deste volume na terceira edição da SEMNA congrega trabalhos apresentados na II Semana de Egiptologia do Museu Nacional. Ocorrido de 2 a 5 de dezembro de 2014, a segunda edição da SEMNA contou com a presença de pesquisadores de diversas universidades do país, além de convidados da França e da Argentina.

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

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

Rio de Janeiro, dezembro de 2015

Os organizadores



ESTUDOS DE EGIPTOLOGIA

DES HOMMES ET DES DIEUX : UNE APPROCHE ANTHROPOLOGIQUE DE LA RELIGION EGYPTIENNE

Christiane Zivie-Coche

Résumé : Dans l'étude de la civilisation égyptienne qui a perduré plus de 3000 ans, le fait religieux ne peut guère être dissocié de la politique, de l'histoire, de la vie quotidienne même, car il imprègne tous ces domaines. Il convient d'abord d'énoncer quelques principes de méthode pour aborder le champ de l'imaginaire et de la pensée symbolique des Égyptiens anciens. Il est indispensable de se départir des clichés qui règnent encore à propos de l'Égypte, et d'une pensée ethnocentrique qui ne peut conduire qu'à une incompréhension de cette civilisation disparue. À titre d'exemple, trop d'égyptologues ont analysé le monde des dieux égyptiens à l'aune des religions monothéistes, voyant dans les polythéismes anciens une forme de religion inférieure et un culte des idoles, associé à des pratiques magiques, considérées comme hors de la religion.

On essaiera d'abord de définir ce qu'est la « religion » des Égyptiens – la relation instaurée entre les hommes et les dieux qui peuplent l'univers, en étant conscients d'une sérieuse difficulté : le caractère fragmentaire de la documentation. En effet, les sources dont nous disposons, que ce soit des éléments de la culture matérielle ou des textes, ne représentent que peu de choses par rapport à la production du pays durant trois millénaires. De plus, on ne peut se fonder que sur des monuments, des objets et des écrits, mais on ne peut oublier que la transmission orale de rituels, prières, mythes, injonctions magiques, jouait un rôle important, même dans une culture qui tenait l'écrit pour fondamental. Enfin, il faut garder à l'esprit que la religion, comme tout autre composante d'une culture, n'est pas statique, mais évolue au fil du temps. Aussi faut-il comparer avec prudence des faits ou des textes séparés par des centaines d'années, même si se manifeste une unité structurelle de la religion égyptienne tout au long de son histoire.

L'existence des dieux permet aux hommes de répondre aux questions et aux peurs qui les habitent. Comment conçoivent-ils leurs dieux, à la fois dans leur monde et hors de leur monde ? Quelles relations établissent-ils avec eux sur la base de dons réciproques ? Qu'attendent-ils d'eux : expliquer les phénomènes incompréhensibles de l'univers, des origines à sa fin éventuelle ; faire régner Maât, droit et justice ; offrir l'espoir d'une survie après la mort dans l'autre monde, celui des dieux.

Homens e deuses: uma abordagem antropológica da religião egípcia

Resumo: No estudo da civilização egípcia que perdurou por mais de 3000 anos, o fato religioso não pode, de forma alguma ser dissociado da política, da história e mesmo da vida quotidiana, pois ele impregna todos esses domínios. Convém, primeiramente, enunciar alguns princípios de método para abordar o campo do imaginário e do pensamento simbólico dos egípcios antigos. É indispensável separar-se dos clichés ainda reinantes sobre o Egito e de um pensamento etnocêntrico que pode conduzir apenas a uma incompreensão dessa civilização desaparecida. A título de exemplo, muitos egiptólogos analisaram o mundo dos deuses egípcios segundo as religiões monoteístas, vendo nos politeísmos antigos uma forma de religião inferior e um culto a ídolos, associado a práticas mágicas, consideradas como fora da religião.

Tentaremos primeiro definir o que é a “religião” dos egípcios – a relação instaurada entre os homens e os deuses que povoam o universo, estando conscientes de uma séria dificuldade: o caráter fragmentar da documentação. De fato, as fontes das quais dispomos, seja elementos da cultura material seja textos, representam apenas pouca coisa com relação à produção do país durante três milênios. Além do mais, podemos apenas nos basearmos nos monumentos, objetos e escritos, mas não podemos esquecer que a transmissão oral dos rituais, rezas, mitos, injunções mágicas, tinham um papel importante, mesmo numa cultura que tinha o escrito como fundamental. Enfim, é necessário guardar em mente que a religião, como qualquer outro componente de uma cultura, não é estática, mas evolui com o tempo. Assim, deve-se comparar com prudência fatos ou textos separados por centenas de anos, mesmo se é manifesta uma unidade estrutural da religião egípcia ao longo da história. A existência dos deuses permite aos homens responder às questões e aos medos que os habitam. Como eles concebiam os seus deuses, ao mesmo tempo no mundo deles e fora de seu mundo? Quais relações estabelecem com eles na base de dons recíprocos? O que eles esperam deles: explicar os fenômenos incompreensíveis do universo, das origens ao seu fim eventual; fazer reinar a Maât, direito e justiça; oferecer a esperança de uma vida após a morte no outro mundo, o dos deuses?

Le titre de cet article issu d'une conférence donnée lors de la semaine égyptologique de décembre 2014 au Musée national de Rio de Janeiro, peut paraître très général. Mais il m'a paru plus utile de réfléchir aux fondements de cette religion que de se contenter d'étudier tel ou tel monument ou tel corpus de texte. Il faut en effet s'interroger sur ce dont on parle lorsqu'on énonce les termes de « religion égyptienne » et réfléchir à la manière d'aborder ce problème complexe. Je m'arrêterai donc d'abord à un certain nombre de questions de méthode avant d'aborder les différents champs de cette religion.

Questions de méthode

Qu'entend-on par le terme de « religion » ? Il semble bien connu de tous et ne pas poser de problème de compréhension. On l'applique indifféremment à des civilisations anciennes ou contemporaines, pourtant radicalement différentes les unes des autres. Plaçons-nous dans une perspective d'historien et non de théologien – c'est à dire en faisant de la religion un champ d'études aussi objectif que possible, à l'égal de tout autre, et non dans le cadre d'un discours sur la véracité de telle ou telle religion ou la croyance en tel ou tel dieu.

La religion, ce sont les rapports qu'ont institués les hommes au sein d'une civilisation donnée avec des êtres qu'ils imaginent d'une essence autre que la leur, supranaturelle ou suprahumaine, êtres qui leur permettent d'expliquer ce qui n'est pas explicable par la raison dans le monde, ou pas justifiable. Ainsi ils donnent un sens à leur existence dans ce monde. C'est donc un ensemble d'activités culturelles et institutionnelles qui régissent les relations avec des êtres surhumains dont la culture donnée postule l'existence, pour reprendre la définition de spécialistes d'histoire des religions (BORGEAUD, 2004 ; SMITH, 2014).

L'existence de ces entités qualifiées du nom de dieux est posée comme un fait, sans passer par une révélation. Pour que la relation entre monde humain et réel d'une part et monde suprahumain et imaginaire de l'autre fonctionne correctement, les hommes ont établi par le biais de rituels officiels ou de la sphère privée, un rapport codifié avec ces entités divines dont l'existence est expliquée par des mythes.

Nous utilisons par commodité le mot de religion, qui vient du latin « religare » – relier –, instaurer donc ce lien entre le monde imaginaire et le monde réel, et dans ce monde réel entre les hommes qui y vivent. Mais si nous cherchons un vocable équivalent dans la langue égyptienne, nous n'en trouvons pas. Non par manque de conceptualisation de la pensée égyptienne, mais parce que ce terme générique d'usage moderne ne

correspond nullement à la relation qu’avaient conçue les Égyptiens avec leur monde imaginaire.

Ils ont créé des rituels sans doute d’abord destinés à réguler leur relation avec les morts, puis qui, très tôt, se sont étendus aux relations avec les dieux, rituels officiels et royaux, rites privés, pratiques dites magiques, afin de maintenir l’ordre du monde toujours perçu comme précaire ; afin d’obtenir pour eux une vie supportable dans ce monde-ci, mais également dans l’au-delà. Ils ont conçu des mythes destinés à expliquer aussi bien la naissance du monde que l’existence du mal, ou la raison d’être de telle réalité sur terre ou dans l’autre monde. C’est tout cet ensemble de comportements que nous nommons religion.

Une des difficultés pour aborder de manière heuristique ces questions vient de ce qu’il faut abandonner notre façon de penser moderne, façonnée par les systèmes des religions monothéistes révélées, pour pénétrer dans celle des Égyptiens qui se caractérise par la multiplicité des dieux, et même par la multiplicité des représentations d’un seul dieu, par l’absence de révélation et donc de vérité absolue prônée par les religions monothéistes. Il faut se départir de tout jugement ethnocentrique qui a trop longtemps pesé sur l’analyse de la religion égyptienne, comme d’autres d’ailleurs, les religions africaines ou indiennes par exemple. Et cet ethnocentrisme pèse encore aujourd’hui. Certes on ne dit plus, comme le faisaient les premiers chrétiens en lutte contre le paganisme, qu’il s’agit d’idolâtres révérent des images de bois ou de pierre, ou bien que c’est une religion fausse, *versus* la vraie religion, le christianisme. Cependant on rencontre encore actuellement des spécialistes de l’égyptologie qui, d’une manière un peu plus subtile, tentent de retrouver derrière le polythéisme égyptien un monothéisme caché, sous-jacent, qu’auraient pressenti certains Égyptiens – ainsi tout particulièrement avec l’épisode d’Akhenaton où l’on a voulu voir l’émergence d’un premier monothéisme, du premier monothéisme dans l’histoire, ce que l’analyse des faits dément. Les autres auraient conservé leur vision polythéiste des dieux. Là encore, cette présentation est biaisée et ne résiste pas à l’analyse. Elle est sous-tendue implicitement par l’idée que le monothéisme est d’essence supérieure au polythéisme et que les Égyptiens, dont ces auteurs admirent par ailleurs l’accomplissement de leur culture, ne pouvaient l’avoir ignoré. Néanmoins, pour l’historien qui réfléchit et parle nécessairement d’une place autre que celle des Égyptiens, il est possible de comprendre et d’analyser leur mode de pensée, car les hommes de toutes les époques et quel que soit leur système de pensée, appartiennent à la communauté humaine, sans quoi il n’y aurait aucune histoire possible, ni même aucune communication.

Une autre difficulté doit être prise en compte : l'état de la documentation sur laquelle nous fondons nos analyses et nos interprétations, qu'il s'agisse d'archéologie, de culture matérielle, d'histoire, de pratiques religieuses. Ce qui est parvenu jusqu'à nous, monuments, objets mobiliers, textes sur des supports divers – temples, stèles, statues, papyrus, ostraca – ne représente qu'une infime partie de la production de l'Égypte durant trois millénaires, en raison des destructions dues au temps ou aux hommes, dès l'antiquité ou plus récemment. Les données sont donc biaisées dès le départ et nous raisonnons à partir de documents, monuments ou textes, dont nous ne savons pas toujours en quoi ils sont représentatifs de l'époque à laquelle ils ont été conçus, car le reste de la production a été détruit. Il convient donc de rester prudent sur les conclusions que l'on peut tirer de l'examen des sources. Si l'on en manque pour une période donnée, il faut toujours se demander si c'est parce qu'elles n'ont pas existé à ce moment-là, ou parce qu'elles ont disparu.

Nous possédons des sources matérielles et des documents écrits. Et l'on sait l'importance que les Égyptiens accordaient à l'écrit. Le dieu Thot était l'inventeur de l'écriture, transmettant les paroles divines, *medou netjer* en égyptien, pour les noter de manière durable, et Séchat sa parèdre était la maîtresse des bibliothèques. Néanmoins, tout n'était pas écrit et la transmission orale du savoir, des mythes, des rituels et des prières était certainement bien plus importante qu'on ne l'a généralement estimé. Ainsi le fameux corpus des *Textes des Pyramides*, le premier recueil de formules funéraires connu, gravé dans les pyramides royales à partir d'Ounas (V^e dynastie) et jusqu'à la fin de l'Ancien Empire est sans doute une partie seulement d'un ensemble plus vaste qui avait été transmis oralement bien avant d'avoir été gravé dans les pyramides (Mathieu, 2004 : 247-262). Les temples les plus anciens ne portaient pas ou pratiquement pas d'inscriptions, mais pouvaient cependant très bien fonctionner ainsi. Les prêtres y conduisaient les rites sans qu'il fût besoin que les images et les textes correspondant à ces rites soient reproduits sur les murs.

La dévotion personnelle – celle des individus qui s'exprimait ailleurs que dans les temples – qui s'adressait fréquemment au dieu le plus proche et le plus familier, le plus souvent n'a pas laissé de traces, ce qui ne signifie nullement qu'elle n'a pas existé. Ce furent seulement les individus des classes les plus aisées, scribes, prêtres, fonctionnaires de la cour, l'élite d'un système fortement hiérarchisé, qui eurent la possibilité de faire tailler et graver des stèles et des statues, de commander un *Livre des morts* à leur nom, rédigé sur papyrus et enterré avec eux. Évidemment, ce qui dans ce domaine appartenait à la culture orale est perdu pour nous, les invocations que l'on pouvait faire à un dieu dans telle circonstance de

la vie ; subsistent parfois des dépôts d'offrandes modestes auprès de certains reliefs de temples ou dans des lieux réputés particulièrement saints.

Principes

Après ces réserves, il convient de rappeler quelques principes qui structurent la religion égyptienne. Il s'agit d'une religion et non pas de religions au pluriel, chaque centre religieux développant son propre système pour aboutir à une juxtaposition hétérogène. En dépit des variantes dans les rituels, dans les fêtes, il existe un substrat commun qui est tacitement reconnu dans la totalité de l'Égypte, depuis Assouan jusqu'à Sema-Behedet, selon l'expression de certains textes égyptiens ; autrement dit, depuis l'extrême sud de l'Égypte jusqu'au bord de la mer Méditerranée où se situe la ville de Sema-Behedet. Ce substrat on le retrouve dans le déroulement des rituels funéraires, divins, dans certains mythes connus à travers tout le pays et dans tous les temples, le plus célèbre étant celui d'Osiris, de sa mort et de sa renaissance. Plus on analyse les mythes cosmogoniques, plus on constate aussi qu'ils répondent à une même structure fondée sur l'existence d'un démiurge unique au commencement, déjà présente à l'Ancien Empire, à Héliopolis, et que chaque centre reprendra ensuite pour la modifier en fonction des particularités locales. On perçoit par ailleurs une volonté politique et administrative du pouvoir royal d'unité du pays qui regroupe la Haute et la Basse Égypte, la vallée et le Delta, et qui s'exprime par exemple à travers les processions géographiques qui ornent les soubassements de temples. La plus anciennement connue sous une forme codifiée est celle de la Chapelle Blanche de Sésostri I^{er} à Karnak. Les provinces d'Égypte, que l'on qualifie généralement de nomes d'après leur appellation grecque, personnifiées et conduites par le pharaon, viennent présenter leurs offrandes au dieu principal du temple, apportant ainsi tout le terroir, et témoignant en même temps de la soumission du pays à cette divinité et de son unité tant politique que religieuse.

Il ne faut pas non plus, comme on l'a fait parfois, établir une hiérarchie entre deux types de pratiques religieuses qui auraient coexisté en Égypte : d'une part le culte officiel rendu aux dieux dans les temples par des prêtres agissant comme substituts du pharaon, et la théologie savante des hiérogammates instruits de toutes les complexités de la théologie et des attributs des dieux, du bon déroulement des rites tels qu'il étaient fixés ; d'autre part une religion que certains ont qualifié de populaire et qui serait pratiquée par les particuliers dans l'ignorance de ce qui se passait dans les temples, et à laquelle on rattache aussi les pratiques magiques. Même si la population ne possédait pas un savoir approfondi de la

théologie, elle s'adressait aux mêmes dieux ; quant à la magie, elle fait partie de la religion officielle, avec les rites d'exécration dans les temples par exemple, aussi bien que de la religion privée avec des formules destinées à se protéger des êtres malfaisants, et elle est dans tous les cas pratiquée par des spécialistes. Toutes les manifestations religieuses variées dans les temples ou hors des temples sont fondées sur un consensus accepté par tous, concernant l'existence des dieux et le type de rapport qui a été établi entre les hommes et les dieux.

Toutefois, il ne faut pas chercher un texte canonique dans les écrits égyptiens, même lorsqu'ils affirment se référer à un modèle ancien sans en avoir rien modifié. Lorsque l'on récolte les diverses versions d'un même texte, on s'aperçoit que les variantes sont nombreuses, que des gloses ont été ajoutées au fil du temps, gloses explicatives dont les Égyptiens faisaient largement usage, et qui permettaient aux auteurs de ces textes ou à ceux qui les collationnaient d'accumuler des explications supplémentaires.

C'est ce que l'on a qualifié depuis longtemps de « multiplicité des approches », des termes utilisés par H. Frankfort (Frankfort, 1946 : 18-19), et qui correspondent parfaitement à cette démarche. C'est peut-être une des choses les plus difficiles à comprendre, ou tout simplement à admettre pour un esprit occidental, puisque l'on ne fonctionne pas dans la logique binaire du oui/non et de l'exclusion du contraire. Il n'existe pas pour les Égyptiens d'univocité de la réalité et du discours, particulièrement lorsqu'on se place dans le domaine du religieux. Il n'y a donc pas une chose et son contraire qui l'annihile, mais une combinatoire des deux. Le système égyptien essaie de cerner au plus près des réalités incommensurables pour l'esprit humain car elles le dépassent. Il s'en approche le plus possible en multipliant les façons de l'exprimer, même imparfaitement. L'être et le non-être coexistent dans le cosmos au commencement du monde et dans la suite de son histoire. Les Égyptiens parlent de « ce qui est et ce qui n'est pas » comme un couple indissociable, jusque dans le cadre du monde déjà créé.

Enfin, on doit tenir compte de la longue durée de la civilisation égyptienne, environ 3500 ans depuis l'époque prédynastique jusqu'à ses dernières manifestations au iv^e siècle de notre ère. Toute civilisation est soumise à des évolutions et des transformations, politiques, sociales, matérielles et techniques, mais aussi culturelles, intellectuelles et religieuses. L'Égypte n'y a pas échappé. On affirme souvent que le domaine religieux, contrairement à d'autres aspects de la société, est le plus stable, même statique, peu sujet à des changements, ce qui est inexact, quelle que soit la civilisation envisagée. En Égypte, le culte divin dans un petit temple de l'Ancien Empire, peut-être construit dans un matériau

périssable, brique crue et bois, ne ressemblait certainement pas à celui des grands temples du Nouvel Empire ou de l'époque ptolémaïque. Si Rê ou Osiris sont présents depuis les époques les plus anciennes, des figures divines sont inventées et apparaissent au fil du temps. Amon lui-même, par exemple, ne joue un rôle important à Thèbes qu'à partir du Moyen Empire sous la XI^e dynastie. Une étude diachronique a donc tout son sens, à condition bien sûr d'être associée à une approche synchronique.

Les dieux

C'est évidemment tout d'abord aux dieux que l'on pense lorsque l'on parle de religion. On peut les définir comme des puissances suprahumaines dont l'existence est posée et jamais mise en doute, du moins dans les textes. Ces dieux existent dans le monde égyptien et les hommes n'ont pas besoin de déclarer leur foi dans ces êtres ; ils vivent avec eux. C'est pourquoi, si l'on cherche des traces qui manifesteraient une incroyance envers les dieux, voire une forme d'athéisme, comme on peut les trouver chez certains philosophes grecs ou romains, on n'en repère pas. Tout au plus s'adresse-t-on à une divinité pour lui reprocher son inefficacité à résoudre tel problème, mais on ne nie pas pour autant son existence.

Le terme égyptien qui désigne un dieu, ou au pluriel des dieux, est *netjer*, dont l'étymologie très discutée, reste incertaine. Ce mot existe en copte, le dernier état de la langue, sous la forme *noute*, et dans les textes grecs l'équivalent en est *theos*. Nous sommes donc en droit de traduire ce vocable par « dieu ». On constate qu'il existe un verbe formé sur cette racine, *senetjer*, qui peut se traduire par « rendre divin » ; ce qui signifie qu'un être ou même un objet est susceptible d'acquérir un statut divin, les limites entre divin et non divin n'étant pas infranchissables.

Les dieux sont multiples et même innombrables, car les Égyptiens avaient la possibilité de combiner ou d'associer des dieux entre eux : Rê-Horakhty, Amon-Rê, Ptah-Sokar-Osiris, etc. ; une possibilité que l'on qualifie parfois de « syncrétisme », ce qui ne correspond pas véritablement à la démarche égyptienne (BAINES, 1999 : 199-214). Car, si les aspects de deux dieux sont rapprochés, c'est de manière réversible et sans aboutir à la création d'une nouvelle entité distincte des deux premières.

Ces divinités peuplent le ciel, la terre, et le monde inférieur, celui de l'au-delà, les trois niveaux qui composent le monde. Ainsi le ciel est-il le domaine aussi bien de Rê, le dieu solaire, que d'Horus, dieu céleste, faucon ; au ciel lui-même est associée la déesse Nout, représentée comme une femme dominant la terre de son corps en arc de cercle,

tandis que Geb est attaché à la terre. Dans le domaine souterrain, nous retrouvons évidemment Osiris, qui en est le maître, Anubis qui accompagne les morts, etc.

Une des caractéristiques des dieux égyptiens réside dans l'image ou les images qu'on leur a données. C'est un moyen de les connaître, ou plutôt de les approcher, pour les hommes, par le biais de leurs représentations sur les murs de temples, par leurs statues ou encore les amulettes. Ces images peuvent être purement anthropomorphes, comme pour Atoum, Amon, Ptah, Osiris, ou mixtes, ce qui surprend ceux qui découvrent l'iconographie divine égyptienne, depuis les Grecs jusqu'à nos contemporains. Cette hybridation associe le plus souvent un corps humain et une tête animale avec une parfaite élégance, mais on rencontre également des divinités à corps animal et tête humaine. Pour les premiers, Thot à tête d'ibis, Khonsou à tête de faucon, comme Montou ou Rê-Horakhty, Sekhmet à tête de lionne, déesse violente dont la forme apaisée est Bastet à tête de chatte ; pour les seconds la déesse des greniers et des récoltes, Renenoutet à corps de serpent et tête de femme, ou encore les sphinx, corps de lion et tête humaine. Enfin, on connaît des figurations purement animales : celle des taureaux sacrés comme Apis à Memphis, Thot sous forme de babouin, Hathor comme vache. Ces exemples montrent une autre caractéristique importante : les dieux peuvent être figurés sous plusieurs formes, purement humaine, mixte ou animale. Que signifie-t-on par cette pluralité de représentations ? Ces variantes iconographiques permettent, encore une fois par la multiplicité des approches, de mieux cerner les caractéristiques divines. Avec une image anthropomorphe, c'est la singularité d'un dieu que l'on cherche à mettre en évidence ; avec l'animal, on renvoie à une espèce connue pour telle qualité particulière : puissance, violence, fécondité. Et comme il n'existe pas aux yeux des Égyptiens de distinction infranchissable entre dieux, hommes et animaux, il est possible de représenter les dieux sous les deux formes, humaine et animale. La taxonomie classificatoire des réalités physiques et imaginaires est différente de la nôtre et il est pensable de passer de l'animal au divin ou de l'homme au divin.

Ces dieux se distinguent également par les noms dont ils sont pourvus. On a analysé ces noms ; pour certains leur étymologie est claire. Sekhmet est la puissante ; Amon le caché ; Khonsou, celui qui se déplace, par allusion à son caractère lunaire ; ce qui traduit un de leurs attributs fondamentaux. Mais d'autres ont résisté à l'analyse, comme celui de Ptah, le dieu memphite, créateur et artisan, ou simplement d'Osiris et d'Isis, malgré toutes les étymologies qui ont pu être suggérées. À ce stade de l'exposé, je dois souligner qu'il est assez vain de prétendre expliquer pourquoi on a choisi telle image à laquelle on a associé tel nom. Et souligner aussi ce que disent les Égyptiens du nom de leurs dieux, et qui est très

important pour comprendre la façon dont ils envisageaient ces dieux au-delà de leur apparence. Ils répètent que leur nom véritable est inconnaisable ; que les dieux ne révèlent jamais leur « vrai » nom en lequel réside toute leur puissance. Les noms énoncés sont ceux que les hommes leur ont donnés.

Enfin, les dieux possèdent des attributs spécifiques. Parmi les plus fréquents, on note l'association d'une divinité à la ville où son culte était prééminent, une épithète topographique : Ptah, seigneur d'Ineb-hedj, Memphis ; Osiris, seigneur d'Abydos, un de ses lieux de cultes majeurs ; Amon, seigneur de Thèbes. Mais encore une fois, cela n'est pas univoque. On peut se réclamer du culte de l'un d'eux dans une autre ville, et le rattachement à une cité particulière ne signifie pas que le dieu n'est pas honoré ailleurs. Certains dieux peuvent ainsi être qualifiés de « nationaux », comme ceux précédemment cités, ou encore Thot. Mais ces dieux portent d'autres épithètes qui caractérisent leur personnalité singulière : Osiris est maître de l'Occident, c'est à dire du monde des morts ; Ptah est aussi le patron des artisans. Il ne s'agit là que de quelques exemples. Un travail colossal a été accompli par une équipe de chercheurs allemands, qui ont dépouillé les textes égyptiens pour y isoler les épithètes divines ; cela a abouti un *Lexikon* de huit gros volumes.

Le monde des dieux a été organisé peu à peu en familles divines. Cela est visible dans la documentation surtout à partir du Nouvel Empire, même si la triade osirienne, Osiris, Isis, Horus, existait antérieurement. On rencontre ainsi Amon associé à la déesse Mout et au dieu-fils Khonsou ; Ptah avec Sekhmet et Nefertoum ; ce sont des familles, avec un unique enfant mâle, de divinités réunies assez artificiellement. On connaît aussi d'autres types de regroupements : Isis et sa sœur Nephthys qui s'occupent de la protection d'Osiris. Depuis les époques les plus anciennes, se sont également développées des troupes de dieux, dont la plus connue est l'Ennéade héliopolitaine dominée par Atoum, le démiurge, et sa descendance, Chou et Tefnout, le premier couple, qui donnèrent naissance à Geb et Nout, qui engendrèrent à leur tour Osiris, Isis, Nephthys et Seth ; ou encore l'Ogdoade, groupe de huit divinités originaires d'Hermopolis et installées à Thèbes et dans d'autres cités.

Les dieux sont les acteurs de récits que l'on qualifie de mythes. Terme utilisé par les Grecs pour définir les histoires de leurs divinités par opposition au discours logique, le *logos*, il a été appliqué à l'époque moderne à d'autres cultures. La question des mythes en Égypte a été et est encore l'objet de discussions de la part des spécialistes (Assmann, 1977 : 7-43 ; Baines, 1991 : 81-105 ; Goebis, 2002 : 27-59). En effet, les premières attestations de mythes écrits sous une forme narrative ne remontent pas au-delà du Nouvel Empire, avec celui de

la Vache du ciel, qui explique la séparation du ciel et de la terre à la suite d'une révolte des hommes contre le dieu solaire Rê (Hornung, 1982). Mais, bien entendu, de nombreux éléments de mythes, désignés comme des mythèmes, sont présents dans les textes antérieurs, et dès les *Textes des Pyramides*. Se pose donc toujours le problème de savoir si les mythes narratifs ne sont nés que tardivement ou, plutôt et plus vraisemblablement, si on ne les a consignés par écrit de cette manière qu'à une époque relativement récente, en se contentant auparavant d'allusions par le biais des mythèmes et en transmettant la totalité de manière orale. Si l'histoire était familière aux prêtres et hiéroglyphes, ainsi qu'aux simples individus qui pouvaient l'écouter, une allusion était suffisante pour que lecteurs ou auditeurs se remémorent la totalité du récit. Ainsi le destin tragique d'Osiris est-il évoqué, mais toujours avec beaucoup de discrétion, car les Égyptiens évitaient de parler avec trop de détails de cet événement scandaleux, mais bien connu. Et dans ce cas précis, c'est uniquement un récit grec, celui de Plutarque dans le *De Iside et Osiride*, qui relate sous forme narrative les événements de la vie, mort et renaissance d'Osiris, assez fidèlement à ce que rapportent les sources égyptiennes, avec cependant quelques ajouts et interprétations grecs. Même si ce mythe n'est évoqué que par des allusions plus ou moins développées dans les textes égyptiens depuis les *Textes des Pyramides* jusqu'aux inscriptions des temples ptolémaïques, par exemple dans les chapelles osiriennes du temple ptolémaïque de Dendara, il apparaît comme celui qui a rencontré le plus de succès dans l'Égypte tout entière. On peut y adjoindre, entre autres, différentes narrations qui ont trait aux combats d'Horus, héritier posthume et légitime d'Osiris et de son oncle Seth, le meurtrier. On en trouve un récit détaillé dans *Les aventures d'Horus et de Seth* (Broze, 1996), sur un papyrus de la fin du Nouvel Empire, ou encore sur la paroi du mur d'enceinte d'Edfou où le texte accompagne les figurations du combat entre Horus, dieu d'Edfou et son ennemi Seth, transformé en hippopotame. Ces récits sur les dieux, qu'ils soient complets ou allusifs, ne semblent toutefois pas avoir été le moyen privilégié par les Égyptiens pour transmettre une certaine connaissance sur les dieux ; les hymnes aux divinités, longue suite d'épithètes et d'épicleses, leur ont sans doute été préférés.

Dans un domaine cependant, les mythes tiennent un rôle important. Ce sont les récits de création ou cosmogonies auxquels les Égyptiens ont accordé une large place. Là encore il s'agit d'un pluriel ; inutile de chercher l'équivalent de la Genèse biblique en Égypte. Les textes de création les plus anciens sont ceux d'Héliopolis élaborés autour du démiurge Atoum. Ils inspireront abondamment d'autres cosmogonies, lorsque chaque ville voudra se présenter comme le lieu primordial de la création, mais avec, chaque fois, des

adaptations aux particularités locales. Malgré les différences dans l'espace et le temps, on y retrouve de manière régulière des éléments qui sont structurels de ces récits. Avant que le monde ne prenne corps comme cosmos, préexistait le Noun, entité informe, sans limite, sans lumière, instable, mais qui contenait déjà tous les possibles en lui. Ce n'était donc pas le rien ou le néant. Le démiurge y était aussi présent, qu'il se nomme Atoum, Rê, Amon ou Neith la déesse de Saïs et d'Esna. Il y était seul et unique, inerte, dans un état de latence. Lorsqu'il s'anima et se façonna lui-même, en quelque sorte, sans qu'aucune explication ne soit donnée, de par sa volonté il décida de la création. Celle de dieux d'abord. Atoum, le démiurge solitaire, créa par masturbation ou crachat le premier couple de l'Ennéade, Chou et Tefnout, frère et sœur qui mirent au monde la génération suivante, Geb et Nout. Parallèlement à cet acte sexuel, ce sont aussi la pensée et la volonté du dieu qui s'exercent, le physique et l'intellect étant liés ; cela est particulièrement clair dans une cosmogonie dont Ptah est le démiurge, la cosmogonie memphite gravée sur la « pierre de Chabaka », à la XXV^e dynastie (Junker, 1939). On rencontre encore d'autres moyens matériels de création dans la multiplicité des cosmogonies : Khnoum est un dieu potier qui façonne les êtres sur son tour avant de leur insuffler la vie. L'acte fondamental de la naissance d'un dieu et d'une déesse est celui de la différenciation et par conséquent de la création du vivant. Tant que le démiurge est seul, il ne peut y avoir de vie ; il faut qu'il y ait au moins deux êtres de sexes différents, qui à leur tour procréeront. D'Atoum il est dit dans les *Textes des sarcophages* qu'il « était un » et qu'il « devint trois » (CT, § 80) ; et Amon est fréquemment qualifié de « un qui se fait millions ». Cet acte marque le début du monde, « la Première Fois » dans les textes égyptiens, qui souhaitent qu'elle soit constamment renouvelée, mais elle n'est pas datée. Il n'y pas de comput du temps depuis l'origine.

Il faut aussi créer l'humanité. Et là on remarquera que les Égyptiens répètent que le démiurge créa les êtres humains, hommes et femmes, et non pas un exemplaire unique du premier homme. Très souvent, les hommes émanent de ses larmes, donc l'humanité connaît la tristesse et la souffrance. Il y a là un jeu de mots entre le terme désignant l'humanité, *remetj* et le verbe pleurer, *remi*. Les textes montrent que fréquemment on utilisait les rapprochements de vocables pour ce que nous appelons des pseudo-étymologies. Mais elles ne l'étaient pas pour les Égyptiens pour qui le rapport entre le signifiant et le signifié n'était nullement arbitraire, mais bien au contraire constituait un lien intrinsèque et essentiel.

Le démiurge crée également les éléments du monde, terre et ciel qu'il séparera, eau, lumière, animaux, végétaux qui permettront aux hommes de vivre. Il instaure l'ordre du

monde, fondant les villes, les lieux de culte, le système des offrandes, comme l'enseigne la cosmogonie de Ptah. Mais cet ordre ne sera pas respecté. Les *Textes des sarcophages* (§ 1130) livrent une information très importante sur la conception du bien et du mal, et par conséquence de la liberté des hommes par rapport à la conduite qu'ils adopteront. Le démiurge n'a agi que pour leur bien, ne leur pas ordonné de commettre le mal (*isefet*), mais ils ont désobéi. On apprend donc tout à la fois que le mal existe, indépendamment de la volonté du démiurge et que celui-ci n'est pas responsable des agissements des hommes. Voilà la théodicée égyptienne ; les dieux ne sont en rien coupables des fautes humaines. Si le mot liberté n'existe pas en égyptien, la notion est bien présente. Par ailleurs, ces mêmes textes révèlent que l'on reconnaît l'existence du mal, inéluctable et intrinsèque au monde. Il est le contraire de ce qui est prôné comme conduite à suivre, ordre, justice, vérité, Maât en égyptien. Il peut s'incarner en Apophis, serpent monstrueux qui menace la course solaire chaque nuit, et donc l'équilibre cosmique. Le monde aura peut-être une fin, proclament quelques textes, quand au bout du temps, tout retournera au Noun qui n'a jamais disparu ; c'est ce qu'on lit au chapitre 175 du *Livre des morts*.

Ayant abordé l'apparence des dieux, la façon de les nommer, leurs attributs et leurs fonctions, leur histoire, il faut s'interroger sur la façon dont les Égyptiens concevaient leur être même ou leur essence. Sont-ils comme leurs images nous les montrent, d'apparence humaine, ou encore ces êtres hybrides qui relèvent de l'imaginaire, et devant lesquels les prêtres rendaient un culte ? Il ne s'agit que de représentations qui permettent d'accéder de manière tangible à une manifestation visible des dieux. La statue du dieu dans le temple n'est pas le dieu, mais sa représentation, et un peu plus que cela. Car le principe vital du dieu, son *ba* en égyptien, peut venir s'incarner dans la statue et l'animer, en faire une statue vivante qui reçoit les offrandes des hommes. Mais ces entités divines, les hymnes qui leur sont adressés affirment qu'elles sont inaccessibles aux hommes. Un dieu est toujours au-delà de ce en quoi il se manifeste, plus grand, plus puissant. Ces images créées par les hommes sont une manière de les approcher, d'avoir la possibilité de leur rendre un culte sur terre, mais les dieux appartiennent au monde de l'imaginaire, hors de portée de la connaissance humaine. Parmi de nombreux exemples, le chapitre 200 (pLeyde I 350, IV, 17-21) d'un hymne adressé à Amon, datant du Nouvel Empire (Zandee, 1947) est très révélateur. Mais ce n'est pas Amon le caché, seulement, qui est inconnaissable ; on retrouve des formulations similaires pour d'autres divinités. À l'apparence des dieux sur terre dans lesquels ils s'incarnent s'oppose leur réalité inatteignable dans une sphère que les humains ne peuvent qu'imaginer.

Relations entre hommes et dieux : cultes et piété personnelle

Après avoir étudié les protagonistes divins des hommes, il convient d'analyser les relations établies entre les hommes et les dieux, car si les hommes ont imaginé des êtres suprahumains pour leur permettre d'expliquer ce qu'ils ne parviennent pas à comprendre, et de trouver auprès d'eux un secours et une justice qui sont absents sur la terre, ces entités divines ne peuvent exister que par un système d'échanges permanent entre le monde ici-bas et le leur ; système qui est codifié à travers le culte qui leur est rendu au quotidien ou plus solennellement lors des nombreuses fêtes inscrites au calendrier. C'est grâce aux offrandes alimentaires qui les nourrissent, aux objets rituels qui leurs sont présentés, aux prières, invocations, adorations qui leur sont adressées, que les dieux sont « apaisés » pour utiliser le vocabulaire égyptien et déploient l'énergie nécessaire pour maintenir l'ordre dans le cosmos et sur terre. Les scènes rituelles des temples ptolémaïques qui figurent le pharaon en face d'un dieu sont très claires à ce sujet. On donne le nom de l'offrande que le pharaon apporte au dieu qui l'accepte et lui rend, à lui et à toute l'Égypte, les biens qui assurent la vie. Ces images rappellent ce qui se passait dans le temple, maison du dieu. On ouvrait le naos au matin et réveillait la statue ; on l'habillait, on lui présentait des parfums, puis son repas, le tout accompagné d'hymnes en l'honneur de la divinité. Une cérémonie qui se répétait en principe trois fois par jour. Lors des grandes festivités, on sortait une statue du dieu dans un petit naos et on la transportait généralement dans une barque portative d'un temple à un autre. Les scènes montrent toujours le pharaon face aux dieux, ce qui était bien entendu une fiction, car c'étaient des prêtres qui officiaient dans les temples. Mais du moins l'iconographie respectait-elle fictivement et traduisait-elle symboliquement la relation instaurée entre le pharaon et les dieux. Le pharaon, homme mais aussi dieu par sa fonction, participait par là du monde divin et était le seul, en principe, à pouvoir se tenir devant un dieu ou son image.

Le temple était donc la maison du dieu où il vivait à travers sa statue. En effet, son *ba*, principe vital et immatériel, pouvait venir sous forme d'un oiseau se poser sur la statue et l'animer ; dès lors, le dieu s'incarnait dans son image. Le temple enfermant cette image est un lieu sacré, *djeser* en égyptien, avec la même connotation que la racine latine *sacer*, séparé ; séparé du monde profane, lieu pur où l'on ne pénètre que purifié comme l'indiquent fréquemment les inscriptions à la porte des temples. C'est pourquoi l'accès du temple est très limité ; si la foule pouvait atteindre les parties à ciel ouvert, les cours, peut-être les hypostyles, à l'occasion de certaines fêtes, il n'était pas question de s'aventurer plus

avant et particulièrement vers le naos ou saint des saints qui abritait la statue divine. Ces restrictions sont explicitement formulées dans certains textes tardifs, excluant même les femmes, ainsi que les étrangers.

Le temple, au moins à partir du Nouvel Empire, est également conçu comme un microcosme. Les môles des pylônes monumentaux représentent les deux montagnes de l'Orient et de l'Occident où se lève et se couche l'astre solaire, d'où l'importance de l'orientation des temples. À l'intérieur des salles, à la partie inférieure des parois, sont figurés les produits de chaque province qu'une cohorte de personnages, personnifications du Nil et des campagnes, apporte au dieu en procession sous la conduite du roi. C'est à la fois l'Égypte et sa production qui sont ainsi offertes. Les colonnes adoptent des formes végétales, tiges et ombelles de papyrus, lotus, représentant la végétation. Le toit du temple est qualifié d'horizon et figure le ciel. Le Noun lui-même est présent, puisque dans les puits ou les lacs sacrés creusés dans le temenos, l'espace sacré qui entoure le temple et qui est clos par un mur, les prêtres se purifient ; on y atteint l'eau du Noun primordial, qui n'est jamais loin de la surface de la terre.

Les temples remplissent donc une double fonction : maison qui abrite l'image du dieu où celui-ci vient s'incarner dans sa statue, et où sont pratiqués tous les rituels destinés à assurer la vie de la divinité et donc la bonne marche du monde ; mais aussi image sacrée du monde lui-même avec tous ses éléments, le monde inférieur, la terre et le ciel.

Évidemment, au cours de trois millénaires, l'architecture et la taille des temples ont beaucoup évolué. Aux périodes les plus reculées, il semble que les temples divins, par contraste avec les temples royaux funéraires, aient été de dimensions modestes. On constate aussi à l'Ancien Empire et parfois encore au Moyen Empire, que souvent ces temples n'avaient aucun décor. C'est avec le Nouvel Empire que les édifices prennent une plus grande extension et le temple de Karnak en est un des exemples les plus représentatifs. Désormais, des scènes viennent occuper les parois. Ce qui s'accroîtra dans les temples ptolémaïques, Edfou, Dendara, Philae, Kom Ombo, Esna, et d'autres de moindres dimensions, qui sont totalement couverts d'images et de textes, comme si à cette période tardive où l'Égypte subissait de nombreux changements, au moins politiques, on avait voulu graver des livres de pierre pour l'éternité.

Hommes et dieux en-dehors des temples

Si l'accès des temples est aussi restreint, cela signifie-t-il que le commun des hommes n'avait pas de rapport direct avec les dieux et devait en passer par le pharaon qui

les représentait tous ou par les prêtres, ses substituts ? C'est une question complexe et pour laquelle on ne dispose pas toujours des documents nécessaires pour l'analyser, surtout aux périodes les plus anciennes. Néanmoins, il est clair que les hommes éprouaient le besoin d'une relation personnelle avec leurs dieux, dont les témoignages se multiplient plus on avance dans le temps. Quels sont-ils ? Une stèle que l'on fait ériger dans un lieu de culte ou de pèlerinage, comme Abydos dès le Moyen Empire, une statue déposée dans la cour d'un temple, comme cela fut fréquent au Nouvel Empire et au premier millénaire.

Il faut cependant rappeler que de tels documents appartiennent pour l'essentiel à l'élite de la société hiérarchisée qu'était le monde égyptien, même si cette élite s'est quelque peu élargie au fil du temps avec la multiplication des fonctionnaires de la cour royale, les scribes, tout le personnel attaché aux tombes, les artisans. Le cas que l'on évoque toujours, celui des artisans du village de Deir el-Medina est exceptionnel. En effet, ils travaillaient tous pour les tombes royales de la Vallée des rois toute proche, et bénéficiaient, à cet égard, d'un statut et de prérogatives particuliers. Mais on ne rencontre pas de monuments privés appartenant à un paysan, un pêcheur, un berger, ou alors très rarement. Et pourtant, ce sont eux qui constituaient la majorité de la population. Laisser une trace pérenne de sa dévotion à un dieu demandait des moyens matériels qu'ils ne possédaient pas.

D'autres possibilités existaient pour exprimer sa relation personnelle avec un dieu : participer à une fête divine et suivre le cortège qui accompagnait la statue du dieu ; s'approcher des statues qui précédaient les entrées des temples et les toucher, comme le montre l'usure de certaines d'entre elles. Ces statues étaient celles de dieux ou d'hommes qui avaient acquis un statut divin après leur mort, devenus de saints intercesseurs, ainsi Imhotep, architecte de la pyramide du roi Djoser, ou Amenhotep, fils de Hapou, vizir sous Amenhotep III.

À partir du Nouvel Empire, les pratiques oraculaires devant les barques divines se multiplièrent, et l'on venait quémander auprès du dieu une réponse à une question qui parfois relevait des aspects les plus ordinaires de la vie ; on pouvait aussi lui demander de rendre une justice qu'on espérait plus équitable que celle des hommes. On déposait des ex-voto auprès de certains lieux de culte, comme celui d'Hathor au temple de Deir el-Bahari, déesse qu'on sollicitait pour qu'elle assure une descendance (Pinch, 1993 : 3-25). On avait recours à des spécialistes pour pratiquer des rituels magiques, destinés à recouvrer la santé, à s'assurer l'amour fidèle de sa femme ou de son mari, ou encore à se préserver de tous ses ennemis potentiels. Ces magiciens étaient des ritualistes, eux aussi, comme les prêtres des temples, et invoquaient la puissance des dieux pour venir à bout des maux des hommes que

la médecine ou la justice ne guérissait pas. Les décrypteurs de rêves, eux, faisaient usage de « clés des songes », manuels qui classaient les rêves par catégories et en offraient une interprétation stéréotypée.

Pour ce qui est des cultes qui devaient se pratiquer dans le cadre des maisons privées, devant un petit autel portatif et des images de divinités, on est assez mal renseigné, à l'exception d'Amarna et Deir el-Medina, faute d'avoir systématiquement fouillé les habitats, au demeurant beaucoup plus fragiles que les temples, car construits en brique crue. En revanche, les amulettes figurant des dieux ou des objets sacrés, œil-*oudjat*, pilier *djed*, etc., se retrouvent en quantité ; elles n'étaient pas réservées aux défunts, mais étaient aussi portées par les vivants.

Une fois encore, on doit admettre que ce qui relève de l'oralité est perdu, et que l'on ignore les mots des prières et des invocations que l'on prononçait chez soi. Contrairement aux ethnologues, nous n'aurons jamais en face de nous un Égyptien pour répondre à nos questions. Du moins, les témoignages privés, même les plus sommaires, montrent que les gestes religieux, hors du domaine du temple, relevaient des mêmes principes que ceux des cultes officiels.

Éthique et enseignements sapientiaux

Nous avons examiné les pratiques dans les temples ou à l'extérieur, pratiques ritualisées pour maintenir sans aucune interruption l'échange codifié entre les hommes et les dieux. Mais il y a un autre aspect de la conduite des hommes qui entre en ligne de compte. On se souvient que le démiurge affirme que les hommes ont contrevenu à ses paroles et ont mal agi. Agir conformément à la volonté des dieux, selon les principes de la Maât, en respectant l'ordre et la justice, en disant la vérité et honnissant le mensonge, c'est ce qui leur est demandé, comme l'attestent de nombreux textes. Parmi lesquels il faut mentionner les « Sagesses » ou « Enseignements » (VERNUS, 2009), textes didactiques énonçant les manières de se bien comporter dans toutes les circonstances de la vie, des plus ordinaires – comment s'adresser avec déférence à son supérieur –, à celles qui se fondent sur une véritable communauté des hommes, aider le plus misérable que soi, traiter les membres de sa famille avec respect, pratiquer la tempérance. Ces textes qui ont été transmis de génération en génération forment un genre littéraire spécifique, apparu au Moyen Empire, et se présentent généralement, selon un topos récurrent, comme la transmission d'un savoir d'un père à son fils : enseignement de Ptahhotep, de Khéti, d'Ani, plus tard, d'Aménémopé ou d'Ankhchechonqui. Ils traduisent la recherche d'une vie

honnête dans la société des hommes – on dirait aujourd’hui « le vivre ensemble » – mais ils sont aussi traversés par les angoisses qui habitaient les individus : la précarité de la vie, l’arrivée de la vieillesse et de ses maux, que beaucoup n’avaient pas le temps de connaître, mourant prématurément, mais qui les inquiétaient cependant.

Rites et pratiques funéraires. Apprivoiser la mort

Ce qui conduit au dernier point de cet exposé. Les hommes se savent mortels et l’une de leurs premières préoccupations en s’organisant en société fut d’assigner une place aux morts, séparée, mais pas trop, de celle des vivants. Quelle était donc la conception des Égyptiens de la mort, leur attitude par rapport à cette fin ?

Tout d’abord, il faut abandonner une idée reçue et trop souvent répétée : ils auraient vécu dans l’omniprésence de la mort ; elle aurait été leur préoccupation principale. Ceci est certainement né du fait que les pyramides de Giza ou les hypogées royaux de la Vallée des rois, tout comme les tombes privées des grandes nécropoles, mastabas de l’Ancien Empire, hypogées décorés, occupent une grande place dans le paysage actuel de la vallée du Nil. C’est un fait, puisque les maisons et même les palais étaient bâtis en matériaux plus périssables et ont en grande partie disparu, mais cela ne traduit pas pour autant un désintéret pour la vie et une fascination pour la mort. Bien au contraire, les Égyptiens ont écrit, parfois de manière brutale, leur dégoût pour la mort, la décomposition du corps mangé par les vers. Un défunt invoque sur une stèle ceux qui passeront devant son monument funéraire en ces termes : « ô vous qui aimez la vie et haïssez la mort ». La mort est redoutée, c’est l’ennemi. Subsiste un espoir, celui qu’elle ne soit pas une fin définitive, mais un passage vers une autre vie dans le monde des dieux, dans l’au-delà. Cependant pour atteindre cet autre monde, il faut remplir un certain nombre de conditions et traverser des épreuves difficiles.

Pour les Égyptiens, la nécessité primordiale était de conserver l’intégrité du corps, qui constitue un élément essentiel de l’individu ; celui-ci possède aussi un nom et des principes immatériels de force vitale, le *ka* et le *ba*. Sans doute, dans les inhumations les plus anciennes, dans le désert ou le rebord du plateau du désert libyque, avait-on constaté que les cadavres se desséchaient naturellement, sans pourrir. Ce furent les premières momies « spontanées ». Dès l’Ancien Empire, on commença à préparer les corps et les méthodes se perfectionnèrent au fil du temps pour ceux qui en avaient les moyens. Dessiccation dans le natron, éviscération, produits de conservation, bandelettage et déposition d’amulettes, pose d’un masque sur le visage, de doigtiers, installation dans le

cercueil. C'était un long travail effectué par un corps de spécialistes, techniciens qui accomplissaient leur œuvre en l'accompagnant des formules que répertorie le Rituel de l'embaumement (Sauneron, 1952). C'était aussi se conformer à l'image du corps reconstitué d'Osiris.

Cette première phase terminée qui pouvait durer soixante-dix jours, on procédait à l'enterrement dans la sépulture déjà préparée ; cérémonie qui s'accompagnait de longues récitations et surtout d'un rituel essentiel connu sous le nom de « rituel de l'ouverture de la bouche » (OTTO, 1960), destiné à rendre au mort de manière magique toutes ses capacités vitales : respirer, se déplacer, manger. On pouvait alors installer le sarcophage au plus profond de la tombe. Mais le culte aux morts ne s'arrêtait pas là, puisqu'ils devaient être nourris par des offrandes perpétuelles et leurs noms devaient être prononcés pour les faire (re)vivre. C'est au fils de rendre ce culte à son père, tout comme Horus le fait pour Osiris, mais bien souvent, en particulier pour les tombes royales, ce sont des prêtres qui en sont chargés. Et, comme on craint que ce culte ne soit vite abandonné, on dépose aussi auprès du défunt des simulacres d'offrandes, des galettes, une volaille, des fruits, qui tiendront lieu de nourriture. Si ce défunt possède une statue dressée dans la cour d'un temple, elle bénéficiera d'une redistribution des offrandes présentées en premier lieu au dieu. D'autres artefacts font partie de l'équipement pour l'au-delà. À partir du Moyen Empire, on pourvoit les morts d'une puis plusieurs statuette momiformes, de bois ou de faïence, qui portent le nom de « chaouabti », c'est-à-dire « répondant ». Il s'agit de répondre à l'ordre qui leur est donné de travailler dans l'au-delà, comme l'indique le chapitre 6 du *Livre des morts*, qui est souvent gravé ou peint sur les chaouabtis du Nouvel Empire, de rois ou de particuliers.

Des recueils de formules pour aider le mort à affronter les épreuves de l'au-delà accompagnent certains pharaons de l'Ancien Empire, les *Textes des pyramides* (SETHE, 1908-1922 ; Allen, 2005). On les retrouve modifiées et enrichies dans les tombes de particuliers du Moyen Empire. Elles sont alors peintes sur les cercueils de bois ; ce sont les *Textes des sarcophages* (DE BUCK, ALLEN, 1935-1961 et 2006) ainsi que le *Livre des deux chemins* (LESKO, 1972). Les textes évoluent encore. Le plus utilisé au Nouvel Empire est le *Livre des morts* selon l'appellation que lui ont donnée les égyptologues, mais dont titre véritable qui se trouve sur certains exemplaires est celui de « sortir au jour », puisque le mort réclame la possibilité de circuler librement sous la forme de son *ba*, oiseau à tête humaine. Les formules sont rédigées sur papyrus, parfois illustrés de belles vignettes. Ces textes d'interprétation complexe permettent au mort de franchir tous les pièges qui se

dressent devant lui dans l'autre monde ; il peut se transformer en divers animaux, ou prendre l'apparence d'un dieu et bénéficier de ses pouvoirs. Il doit aussi se justifier devant un tribunal, ce que l'on rencontre dès les *Textes des sarcophages* (§ 338), mais ce jugement est surtout connu par la déclaration d'innocence ou confession négative du chapitre 125 du *Livre des morts* (BARGUET, 1967 : 157-164).

Un autre type de déclaration similaire est souvent inséré dans les autobiographies que les notables font graver dans leurs tombes surtout à l'Ancien et au Moyen Empires. Ces textes codifiés comportent deux parties : un texte narratif qui relate les actions d'éclat du personnage, faits militaires, expéditions dans des pays lointains, carrière d'élite au service du pharaon, et une partie idéalisante énonçant de manière assez stéréotypée les vertus morales de l'individu : honorer ses parents, nourrir l'affamé, vêtir celui qui est nu, accomplir la Maât.

Les rois du Nouvel Empire n'utilisent pas ces recueils, mais font graver ou peindre sur les parois de leurs tombes des cosmographies. Autrement dit, des représentations du monde souterrain que traverse le soleil pendant la nuit ; le roi accompagne le dieu Rê dans sa barque. On connaît ainsi les livres de l'Amdouat ou « ce qui est dans la douat », des portes, des cavernes, du jour, qui tous décrivent la topographie de l'autre monde (HORNUNG, 1999). Mais quel est le sort qui attend le mort dans cet autre monde ? Dès l'Ancien Empire, on constate que deux voies différentes s'ouvrent pour les défunts. D'une part rejoindre le monde céleste et vivre tout à la fois auprès des étoiles circumpolaires, mais surtout de Rê qui, lui, navigue dans ses barques du jour et de la nuit. D'autre part vivre dans le monde souterrain, royaume d'Osiris, assassiné et dépecé par son frère Seth, mais reconstitué et rendu à la vie par Isis. Il représente l'exemple par excellence de la renaissance après la mort, un modèle et un espoir pour les hommes qui sont qualifiés de l'épithète l'Osiris Untel ou l'Osiris d'Untel. Ces deux visions, malgré leurs divergences ne sont pas incompatibles. En effet, Rê lui-même dans son cycle quotidien traverse le ciel pendant le jour et illumine la terre, mais pendant la nuit il s'enfonce dans le ciel inférieur pour en ressortir au matin. Dans ce monde inférieur, il rencontre Osiris et s'unit provisoirement à lui, le revivifiant, comme il revivifie les défunts. Cela a été résumé de manière lapidaire dans une formule que l'on rencontre plusieurs fois dans les textes, mais qui est également illustrée dans la tombe de la reine Nefertari de la XIX^e dynastie : « C'est Rê quand il repose en Osiris, Osiris quand il repose en Rê ». L'union de ces deux dieux qui jouent un rôle fondamental dans le monde, l'un pour l'éclairer sans défaillance, l'autre pour assurer une renaissance perpétuelle, permet de concilier le monde céleste et le monde d'en-bas.

C'est une conception complexe, mais qui assure aux défunts après avoir été jugés selon la norme de Maât, de jouir d'une vie d'éternité, qui n'est pas clairement définie dans les textes. Encore une fois, cette analyse repose sur les témoignages laissés par les membres de l'élite, en mesure de faire momifier leurs corps, de se faire construire une tombe durable et préparer un sarcophage et l'ensemble de l'équipement qui l'accompagnait. Ce n'était pas le cas de la majorité de la population. Et si l'on fait le décompte des tombes ou des sarcophages retrouvés, il n'est nullement représentatif de la population égyptienne de l'antiquité pendant trois millénaires. À côté des grandes nécropoles subsistent également des cimetières pauvres, qui ont été trop souvent négligés par les archéologues. Les corps peuvent y être déposés dans de simples fosses, roulés dans une natte, avec quelques petits objets, poteries, bijoux de peu de prix, mais sans les textes sur pierre ou sur papyrus évoqués. Il est difficile de reconstituer précisément la façon dont se déroulaient de telles inhumations. Néanmoins, on peut raisonnablement penser que sous une forme sans doute plus simple, ces morts bénéficiaient des mêmes rites que les plus riches et qu'ils aspiraient comme eux à une vie d'éternité.

Bien que les Égyptiens dans la mesure de leurs moyens aient consacré beaucoup d'énergie et de richesses pour se prémunir de la mort par le biais de leurs tombes, sarcophages, livres funéraires, ils n'étaient pas totalement convaincus que la vie dans l'au-delà serait meilleure que celle sur terre. De nombreux textes dans les tombes mêmes disent que l'on ne revient pas de l'au-delà, et que l'on n'y emporte par ses richesses ; que c'est un pays sans lumière où l'on peut mourir de soif. C'est pourquoi des compositions comme les *Chants du Harpiste*, copiés dans des tombes du Nouvel Empire célèbrent la vie, enjoignent de « faire un jour de fête », de boire et de manger, comme le montrent aussi les scènes de banquets dans les tombes. La position des Égyptiens était donc ambiguë, mais pas au point d'abandonner ces pratiques funéraires, fastueuses ou modestes, auxquelles était attaché un espoir, mais également la nécessité de donner une place convenable aux morts dans la société. Les Égyptiens savaient aussi que les tombes ne dureraient pas éternellement, car ils pouvaient constater eux-mêmes le résultat des pillages et des destructions ; c'est pourquoi des lettrés ont proposé dans un très beau texte (pBM 10684) connu sous le nom de l'Éloge des écrivains, une autre forme d'éternité : celle que l'on acquiert par la pérennité des œuvres littéraires, transmises de génération en génération.

J'ai tenté de montrer comment par le biais de leurs pratiques religieuses, officielles et privées, par les rituels et les mythes qui les sous-tendent, les Égyptiens cherchaient à

expliquer le monde, leur existence et leur mort, et à maintenir l'ordre du cosmos et de l'Égypte qu'ils considéraient comme précaire et toujours menacé. Ils avaient besoin des dieux, puissances suprahumaines, mais les dieux avaient besoin des hommes qui seuls pouvaient assurer la pérennité du culte et donc leur apaisement. Par le biais des mythes, ils donnaient une explication appartenant au monde de l'imaginaire, et donc un sens à ce que l'entendement humain ne peut saisir ou admettre, ainsi la finitude humaine. Derrière l'extrême complexité de la pensée religieuse égyptienne, qui n'a pas cherché la canonisation, on peut cependant distinguer des éléments structurels fondamentaux qui étaient implicitement acceptés par tous, mais ont subi des modifications selon le lieu et l'époque.

Bibliographie

Les éditions de textes funéraires, de temples, d'hymnes, etc., ne peuvent être données dans cette bibliographie. On se reportera à F. Dunand et C. Zivie-Coche (2006), **Hommes et dieux en Égypte. 3000 a.C.-395 p.C. Anthropologie religieuse**, Paris, ed. Cybèle.

Bibliographie générale

ALLEN, J. P., J. Assmann, A. B. Lloyd, R. K. Ritner et D. P. Silverman (1989), **Religion and Philosophy in Ancient Egypt**, *Yale Egyptian Studies* 3, New Haven, Department of Near Eastern Languages and Civilizations.

ASSMANN, J. (2001), **The Search of God in Ancient Egypt**, Ithaca, Cornell University Press (traduction de **Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur**, Stuttgart, 1984).

BAINES, J., L. H. Lesko et D. P. Silverman (ed. Byron E. Shafer) (1991), **Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths and Personal Practice**, Ithaca, Cornell University Press.

BORGEAUD, P. (2004), **Aux origines de l'histoire des religions**, Paris, ed. du Seuil, collection « La librairie du xx^e siècle ».

DUNAND, F. et C. Zivie-Coche (2006), **Hommes et dieux en Égypte. 3000 a.C.-395 p.C. Anthropologie religieuse**, Paris, ed. Cybèle (traduction anglaise : **Gods and Men in Egypt. 3000 BCE to 395 CE**, Ithaca, 2004, Cornell University Press ; traduction italienne : **Dei e uomini nell'Egitto antico**, Rome, 2003, ed. « l'Erma » di Bretschneider).

FRANKFORT, H. A., H. A. Frankfort, J. A. Wilson et T. Jacobsen (1946), **Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East**, Harmondsworth, Penguin Books.

HORNUNG, E. (1982), **Conceptions of Gods in Ancient Egypt. The One and the Many**, Londres ; Ithaca, Routledge & Kegan Paul ; Cornell University Press.

KEMP, B. J. (2006), **Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization**, 2nd ed., Londres, ed. Routledge.

Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen (2002-2003), 8 vols., sous la dir. de Chr. Leitz, **Orientalia Lovanensia Analecta** 110-116, 129, Leuven, ed. Peeters.

LOPRIENO, A. (2001), **La pensée et l'écriture. Pour une analyse sémiotique de la culture égyptienne**, Paris, ed. Cybèle.

MORENZ, S. (1994), **Egyptian religion**, 2^e éd., Ithaca, Cornell University Press (traduction anglaise de **Ägyptische Religion**, Stuttgart, 1960).

SMITH, J. Z. (2014), **Magie de la comparaison et autres études d'histoire des religions**, Genève, ed. Labor et fides.

TRAUNECKER, C. (1991), **Les dieux de l'Égypte**, Paris, ed. Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », n°1194.

YOYOTTE, J. (1969), La pensée préphilosophique en Égypte, in **Histoire de la philosophie I, Encyclopédie de la Pléiade**, sous la dir. de Brice Parain, Paris, ed. Gallimard, p. 1-23.

ZIVIE, C. et F. Dunand (2013), **Die Religionen des Alten Ägypten, Religionen der Menschheit** 8, Stuttgart, ed. Kolhammer.

Dieux, divin, sacré

ASSMANN, J. (1989, rééd. 2003), **Maât. L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale**, Paris, ed. Julliard.

ASSMANN, J. (1990), **Ma'at, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten**, Munich, ed. C. H. Beck.

ASSMANN, J. (1995), **Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. Re, Amun and the Crisis of Polytheism**, Londres, ed. Kegan Paul International (traduction de **Re und Amun : Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie, Orbis Biblicus et Orientalis** 51, Fribourg Göttingen, 1983).

BAINES, J. (1985), **Fecundity Figures. Egyptian Personifications and the Iconology of a Genre**, Warminster, ed. Aris & Phillips.

BAINES, J. (1999), Egyptian Syncretism, **Orientalia** 68, p. 199-214.

DERCHAIN, P. (1981), Divinité. Le problème du divin et des dieux dans l'Égypte ancienne, in **Dictionnaire des mythologies** 1, sous la dir. de Yves Bonnefoy, Paris, ed. Flammarion, p. 324-330.

GRIFFITHS, J. G. ed. (1970), **Plutarch's De Iside et Osiride. Edited with an Introduction, Translation and Commentary**, Swansea, University of Wales Press.

GRIFFITHS, J. G. (1980), **The Origins of Osiris and his Cult, Studies in the History of Religions** (Supplements to Numen) 40, 2^e éd., Leyde, ed. E. J. Brill

HOFFMEIER, J. K. (1985), **Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt. The Term Dsr with Special Reference to Dynasties I-XX, Orbis Biblicus et Orientalis** 59, Fribourg Göttingen, Universitätsverlag, Vandenhoeck & Ruprecht.

HORNUNG, E. (1999), **Akhenaten and the Religion of Light**, Ithaca, Cornell University Press (traduction anglaise de **Die Religion des Lichtes**, Zurich, 1995).

MEEKS, D. (1988), Notion de « dieu » et structure du panthéon dans l'Égypte ancienne, **Revue d'histoire des religions** 205, p. 425-446.

MEEKS, D. (1988), Zoomorphie et images des dieux dans l'Égypte ancienne, in **Corps des dieux**, sous la dir. de Charles Malamoud et Jean-Pierre Vernant, **Le temps de la réflexion** 7, Paris, ed. Gallimard, p. 171-191.

POSENER, G. (1960), **De la divinité du pharaon, Cahiers de la Société asiatique**, Paris, ed. Imprimerie nationale.

TE VELDE, H. (1967), **Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion, Probleme der Ägyptologie** 6, Leyde, ed. E. J. Brill.

Mythes, cosmogonies et cosmologies

ALLEN, J. P. (1988), **Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts, Yale Egyptological Studies** 2, New Haven, Department of Near Eastern Languages and Civilizations.

ASSMANN, J. (1975), **Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit**, Heidelberg, Carl Winter-Universitätsverlag.

ASSMANN, J. (1977), Die Verborgenheit des Mythes in Ägypten, **Göttinger Miszellen** 25, p. 7-43.

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

BEINLICH, H. (1991), **Das Buch von Fayum. Zum religiösen Eigenverständnis einer ägyptischen Landschaft**, 2 vols., **Ägyptologische Abhandlungen** 51, Wiesbaden, ed. Harrassowitz.

BICKEL, S. (1994), **La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire**, **Orbis Biblicus et Orientalis** 134, Fribourg Göttingen, Universitätsverlag, Vandenhoeck & Ruprecht.

BROZE, Mi. (1996), **Mythe et roman en Égypte ancienne. Les aventures d'Horus et de Seth dans le Papyrus Chester Beatty I**, **Orientalia Lovaniensia Analecta** 76, Leuven, ed. Peeters.

DERCHAIN, P. (1981), Cosmogonie. En Égypte pharaonique, in **Dictionnaire des mythologies** 1, sous la dir. de Yves Bonnefoy, Paris, ed. Flammarion, p. 224-228.

GOEBS, K. (2002), A Functional Approach to Egyptian Myth and Mythemes, **Journal of Ancient Near Eastern Religions** 2, p. 27-59.

HORNUNG, E. (1982), **Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommen**, **Orbis Biblicus et Orientalis** 46, Fribourg Göttingen, Universitätsverlag, Vandenhoeck & Ruprecht.

JUNKER, H. (1939), **Die Götterlehre von Memphis (Schabaka-Inschrift)**, **Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften**, Berlin, ed. Akademie der Wissenschaften.

JUNKER, H. (1941), **Die politische Lehre von Memphis**, **Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften**, Berlin, ed. Akademie der Wissenschaften.

SAUNERON, S. et J. Yoyotte (1959), La naissance du monde selon l'Égypte ancienne, in **La naissance du monde**, **Sources Orientales** 1, Paris, ed. du Seuil, p. 18-91.

VERNUS, P. et J. Yoyotte (2005), **Bestiaire des pharaons**, Paris, ed. Perrin.

Relations hommes dieux : temples, rites et rituels officiels, dévotion personnelle

ARNOLD, D. (1999), **Temples of the Last Pharaohs**, Oxford, Oxford University Press.

ASSMANN, J. (1999), **Ägyptische Hymnen und Gebete**, **Orbis Biblicus et Orientalis** sans n°, 2° éd., Fribourg Göttingen, Universitätsverlag, Vandenhoeck & Ruprecht.

BARGUET, P. (rééd. 2006), **Le temple d'Amon-Rê à Karnak. Essai d'exégèse, Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire** 21, Le Caire, ed. Institut français d'archéologie orientale.

BARUCQ, A. et F. Daumas (1980), **Hymnes et prières de l'Égypte ancienne**, **Littératures anciennes du Proche-Orient** 10, Paris, ed. du Cerf.

- BORGHOUTS, J. F. (1978), **Ancient Egyptian Magical Texts**, Nisaba 9, Leyde, E. J. Brill.
- DERCHAIN, P. (1965), **Le papyrus Salt 825 (B.M. 10051), rituel pour la conservation de la vie en Égypte**, Bruxelles, Académie royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques, Mémoires 58.
- DERCHAIN, P. (1981), Anthropologie, in **Dictionnaire des mythologies** 1, sous la dir. de Yves Bonnefoy, Paris, ed. Flammarion, p. 46-50.
- KOENIG, Y. (1994), **Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne**, Paris, ed. Pygmalion.
- LICHTHEIM, M. (1983), **Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic Instructions**, *Orbis Biblicus et Orientalis* 52, Fribourg Göttingen, Universitätsverlag, Vandenhoeck & Ruprecht.
- PINCH, G. (1993), **Votive Offerings to Hathor**, Oxford, Griffith Institute.
- RITNER, R. K. (1993), **The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice**, *Studies in Ancient Oriental Civilization* 54, Chicago, Chicago University Press.
- VERNUS, P. (2009, 2^e éd.), **Sagesses de l'Égypte pharaonique**, Arles, ed. Actes Sud.
- ZANDEE, J. (1948), **De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350**, 2 vols., *Oudheidkundige mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden* 28, Leyde.
- YOYOTTE, J. (1960), Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne, in **Les pèlerinages**, *Sources Orientales* 3, Paris, ed. du Seuil, p. 17-74.

La mort et les pratiques funéraires

- ALLEN, J. P. (2005), **The Ancient Egyptian Pyramid Texts**, Atlanta, ed. Society of Biblical Literature.
- ASSMANN, J. (2000), **Images et rites de la mort dans l'Égypte ancienne. L'apport des liturgies funéraires**, Paris, ed. Cybèle.
- ASSMANN, J. (2003), **Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne**, Monaco, ed. du Rocher (traduction de *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, Munich, 2001).
- BARGUET, P. (1967), **Le Livre des morts des anciens Égyptiens**, *Littératures anciennes du Proche-Orient* 1, Paris, ed. du Cerf.
- BARGUET, P. (1986), **Textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire**, *Littératures anciennes du Proche-Orient* 12, Paris, ed. du Cerf.

- DE BUCK, A. et J. P. Allen (1935-1961 et 2006), **The Egyptian Coffin Texts**, 8 vols., **Oriental Institute Publications** 34, 49, 64, 67, 73, 81, 87, 132, Chicago, Chicago University Press.
- DUNAND, F. et R. Lichtenberg (1998), **Les momies et la mort en Égypte**, Paris, ed. errance.
- FAULKNER, R. O. (1969), **The Ancient Egyptian Pyramid Texts**, 2 vols., Oxford, Oxford University Press.
- FAULKNER, R. O. (1973-1978), **The Ancient Egyptian Coffin Texts**, 3 vols., Warminster, ed. Aris & Phillips.
- HORNUNG, E. (1999), **The ancient Egyptian books of the afterlife** (traduction de l'allemand), Ithaca, ed. Cornell University Press.
- LEHNER, M. A. (1997), **The Complete Pyramids**, Londres, ed. Thames and Hudson.
- LESKO, L. H. (1972), **The Ancient Book of Two Ways**, Berkeley Los Angeles Londres, University of California Press.
- MATHIEU, B. (2004), La distinction entre Textes des Pyramides et Textes des sarcophages est-elle légitime ?, in S. Bickel et B. Mathieu eds, **D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides. Textes des sarcophages, Bibliothèque d'étude** 139, Le Caire, ed. Institut français d'archéologie orientale, p. 247-262.
- OTTO, E. (1960), **Das ägyptische Mundöffnungsritual**, 2 vols., **Ägyptische Abhandlungen** 3, Wiesbaden, ed. Harrassowitz.
- SAUNERON, S. (1952), **Le rituel de l'embaumement. Pap. Boulaq III. Pap. Louvre 5. 158**, Le Caire, ed. Imprimerie nationale.
- SETHE, K. (1908-1922), **Die altägyptischen Pyramidentexte**, 4 vols., Leipzig, ed. Hinrichs.
- SETHE, K. (1935-1962), **Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten**, 6 vols., Glückstadt Hambourg, ed. J. J. Augustin.
- SMITH, M. (2009), **Traversing Eternity. Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt**, Oxford, Oxford University Press.
- WILLEMS, H. (2008), **Les textes des sarcophages et la démocratie. Éléments d'une histoire culturelle du Moyen Empire égyptien**, Paris, ed. Cybèle.
- YOYOTTE, J. (1961), Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne, in **Le jugement des morts, Sources Orientales** 4, Paris, ed. du Seuil, p. 42-65.

HOMENS E DEUSES : UMA ABORDAGEM ANTROPOLÓGICA DA RELIGIÃO EGÍPCIA

Christiane Zivie-Coche

Tradução: Cintia A. Gama-Rolland

O título desse artigo, tirado de uma conferência dada durante a semana de egiptologia em dezembro de 2014 no Museu Nacional do Rio de Janeiro, pode parecer muito geral. Mas me pareceu mais útil de refletir sobre os fundamentos dessa religião do que contentar-se em estudar um monumento ou corpus específico de texto. É necessário interrogar-se sobre o que se fala quando enunciamos os termos “religião egípcia” e refletir na maneira de abordar esse problema complexo. Eu me ateei, antes de tudo, a certo número de questões de método antes de abordar os diferentes campos dessa religião.

Questões de método

O que se entende pelo termo “religião”? Ele parece bem conhecido de todos e não apresenta problemas de compreensão. Sendo aplicado indiferentemente para civilizações antigas ou contemporâneas, entretanto, radicalmente diferentes entre si. Coloquemo-nos numa perspectiva de historiador e não de teólogo – quer dizer fazendo da religião um campo de estudos tão objetivo quanto possível, igual a todo outro, e não no contexto de um discurso sobre a veracidade de uma ou outra religião ou crença em um ou outro deus.

Religião são as relações que instituíram os homens, no seio de uma dada civilização, com os seres que eles imaginam serem de uma essência outra que a deles, sobrenatural ou sobre-humana, seres que lhes permitem explicar o que é inexplicável no mundo pela razão, ou não justificável. Desta maneira, eles dão um sentido à sua existência nesse mundo. É, portanto, um conjunto de atividades culturais e institucionais que regem as relações com seres sobre-humanos cuja dada cultura postula a existência, para retomar a definição de especialistas da história das religiões (BORGEAUD, 2004; SMITH 2014).

A existência dessas entidades qualificadas com o nome de deuses é colocada como um fato, sem passar pela revelação. Para que a relação entre o mundo humano e real de um lado e o mundo sobre-humano e imaginário de outro funcione corretamente, os homens estabeleceram pelo viés de rituais oficiais ou da esfera do privado, uma relação codificada com as entidades divinas cuja existência é explicada por mitos.

Nós utilizamos por comodidade a palavra religião, que vem do latim “religare” – religar –, instaurar essa ligação entre o mudo imaginário e o mundo real, e nesse mundo real entre os homens que aí vivem. Mas se procuramos um vocábulo equivalente na língua egípcia, nós não o encontraremos. Não por falta de conceptualização do pensamento egípcio, mas porque esse termo genérico de uso moderno não corresponde de forma alguma à relação que os egípcios tinham concebido com seu mundo imaginário.

Eles criaram rituais provavelmente primeiro destinados a regular a relação com os mortos, que depois, muito cedo, se estenderam às relações com os deuses, rituais oficiais e reais, ritos privados, praticas ditas magicas, a fim de manter a ordem do mundo sempre percebida como precária; a fim de obter para eles uma vida suportável nesse mundo daqui, mas igualmente no mundo do além. Eles conceberam mitos destinados a explicar tanto o nascimento do mundo quanto a existência do mal, ou a razão de ser de tal realidade na terra ou no outro mundo. É todo esse conjunto de comportamentos que nós nomeamos religião.

Uma das dificuldades em abordar de maneira heurística essas questões vem do fato de que se deve abandonar nossa maneira moderna de pensar, moldada por sistemas das religiões monoteístas reveladas, para penetrar naquela dos egípcios, que se caracteriza pela multiplicidade de deuses, e mesmo pela multiplicidade de representações de um só deus, pela ausência de revelação e, portanto de verdade absoluta pregada pelas religiões monoteístas. É necessário renunciar a todo julgamento etnocêntrico que pesou por muito tempo sobre a análise da religião egípcia, como de outras, aliás, as religiões africanas ou indígenas por exemplo. E esse etnocentrismo pesa ainda hoje. Certamente não o dizemos mais, como faziam os primeiros cristãos em luta contra o paganismo, que se trata de idólatras reverenciando imagens de madeira ou de pedra, ou ainda que é uma falsa religião versus a verdadeira religião, o cristianismo. Entretanto, encontram-se ainda atualmente especialistas em egiptologia que, de uma maneira mais ou menos sutil, tentam encontrar por detrás do politeísmo egípcio um monoteísmo escondido, subjacente, que certos egípcios teriam pressentido – mais especificamente com o episódio de Akhenaton em que se quis ver a emergência de um primeiro monoteísmo, do primeiro monoteísmo na história, o que a análise dos fatos desmente. Os outros teriam conservado sua visão politeísta dos deuses. Ai ainda, essa apresentação é oblíqua e não resiste a análise. Ela é subentendida implicitamente pela ideia de que o monoteísmo é de essência superior ao politeísmo e que os egípcios, dos quais esses autores admiram a realização cultural, não podiam tê-lo ignorado. Todavia, para o historiador que reflete e fala de um lugar

necessariamente outro que os egípcios, é possível compreender e analisar o sistema de pensamento deles, pois os homens, de todas as épocas e qualquer que seja seu sistema de pensamento, pertencem à comunidade humana, sem o que não haveria nenhuma história possível, nem mesmo nenhuma comunicação.

Outra dificuldade deve ser levada em conta: o estado da documentação sobre a qual nós fundamos nossas análises e nossas interpretações, que se trate de arqueologia, de cultura material, de história, de práticas religiosas. O que chegou até nós, monumentos, objetos mobiliários, textos sobre diversos suportes – templos, estelas, estátuas, papiros, ostraca – representa apenas uma ínfima parte da produção do Egito durante três milênios, por causa das destruições devidas ao tempo ou aos homens, desde a antiguidade ou mais recentemente. Os dados são, portanto, oblíquos desde o início e nós refletimos a partir de documentos, monumentos ou textos, dos quais nós não sabemos sempre em que medida eles são representativos da época na qual foram concebidos, pois o resto da produção foi destruído. É conveniente, então, manter-se prudente sobre as conclusões que se pode tirar do exame das fontes. Se as fontes faltam para um dado período, é necessário sempre se perguntar se é porque elas não existiram nesse momento, ou se é porque elas desapareceram.

Nós possuímos fontes materiais e documentos escritos. E sabemos a importância que os egípcios davam ao escrito. O deus Thot era o inventor da escrita, transmitindo as palavras divinas, *medu netjer* em egípcio, para anotá-las de maneira durável, e Seshat sua consorte era a senhora das bibliotecas. Todavia, tudo não era escrito e a transmissão oral do saber, dos mitos, dos rituais e das preces era certamente bem mais importante do que se foi geralmente estimado. Assim, o famoso corpus dos *Textos das Pirâmides*, primeira compilação de fórmulas funerárias conhecida, gravado nas pirâmides reais a partir de Unas (V dinastia) e até o final do Antigo Império é provavelmente somente uma parte de um conjunto mais vasto que tinha sido transmitido oralmente bem antes de ter sido gravado nas pirâmides (MATHIEU, 2004: 247-262). Os templos mais antigos não portavam ou praticamente não portavam inscrições, mas podiam, no entanto, funcionar muito bem assim. Os sacerdotes ali conduziam ritos sem que fosse necessário que imagens e textos correspondentes a esses ritos fossem reproduzidos nas paredes.

A devoção pessoal – aquela dos indivíduos, que se exprimia além dos templos – que se dirigia frequentemente ao deus mais próximo e mais familiar, muito frequentemente não deixou traços, o que não significa de maneira alguma que ela não existiu. Foram somente os indivíduos das classes mais ricas, escribas, sacerdotes, funcionários da corte,

elite de um sistema fortemente hierarquizado, que tiveram a possibilidade de talhar e gravar estelas e estátuas, de encomendar um *Livro dos mortos* com seu nome, redigido em papiro e enterrado com eles. Evidentemente, o que nesse domínio pertencia à cultura oral está perdido para nós, as invocações que se podia fazer a um deus em determinada circunstância da vida; subsistem às vezes depósitos de oferendas modestas perto de certos relevos de templos ou em lugares reputados como sendo especialmente sagrados.

Princípios

Após essas reservas, é conveniente lembrar-se de alguns princípios que estruturam a religião egípcia. Trata-se de uma religião e não de religiões no plural, cada centro religioso desenvolvendo seu próprio sistema para chegar a uma justaposição heterogênea. Em despeito das variantes nos rituais, nas festas, existe um substrato comum que é tacitamente reconhecido na totalidade do Egito, de Assuã até Sema-Behedet, de acordo com a expressão de alguns textos egípcios; dito de ouro modo, do extremo sul do Egito até as margens do mar Mediterrâneo onde se situa a cidade de Sema-Behedet. Esse substrato é encontrado no desenrolar dos rituais funerários, divinos, em certos mitos conhecidos através de todo o país e em todos os templos, o mais célebre sendo o de Osíris, de sua morte e seu renascimento. Quanto mais se analisa os mitos cosmogônicos, mais se constata que eles também respondem a uma mesma estrutura fundada sobre a existência de um demiurgo único no princípio, já presente no Antigo Império, em Heliópolis, e que cada centro retomará em seguida para modificar em função das particularidades locais. Percebe-se, por outro lado, uma vontade política e administrativa por parte do poder real de unidade do país que reagrupa o Alto e o Baixo Egito, o vale e o Delta, e que se exprime, por exemplo, através das procissões geográficas que ornaram os rodapés dos templos. A conhecida há mais tempo em forma codificada é a procissão da Capela Branca de Sesóstris I, em Karnak. As províncias do Egito, que geralmente são qualificadas de *nomos* de acordo com a nomenclatura grega, personificadas e conduzidas pelo faraó, vêm apresentar suas oferendas ao deus principal do templo, trazendo assim todo o território (*terroir*), e testemunhando, ao mesmo tempo, a submissão do país a essa divindade e sua unidade tanto política quanto religiosa.

Também não é necessário, como algumas vezes se fez, estabelecer uma hierarquia entre dois tipos de práticas religiosas que teriam coexistido no Egito: de um lado o culto oficial aos deuses nos templos por sacerdotes agindo como substitutos do faraó, e a teologia sabia do hierogramatas instruídos sobre todas as complexidades da teologia e dos

atributos dos deuses, do bom desenrolar dos ritos tais como eles estavam fixados; de outro lado uma religião que alguns qualificaram de popular e que seria praticada por particulares na ignorância do que se passava nos templos, e à qual se associa também as praticas mágicas. Mesmo se a população não possuía um saber profundo da teologia, ela se dirigia aos mesmos deuses, quanto à magia, ela faz parte da religião oficial, como, por exemplo, os ritos de execração nos templos, assim como a religião privada com formulas destinadas a se proteger dos seres malfeitores, e ela é, em todos os casos praticada por especialistas. Todas as variadas manifestações religiosas nos templos ou fora deles são fundadas num consenso aceito de todos, concernindo à existência dos deuses e o tipo de relação que foi estabelecido entre os homens e os deuses.

Contudo, não se deve procurar um texto canônico nos escritos egípcios, mesmo quando eles afirmam fazer referência a um modelo antigo sem ter modificado nada. Quando recola-se as diversas versões de um mesmo texto, percebe-se que as variantes são numerosas, que glosas foram acrescentadas ao longo do tempo, glosas explicativas das quais os egípcios faziam amplo uso, e que permitiam aos autores desses textos ou àqueles que os colacionavam de acumular explicações suplementares.

É o que foi qualificado há um muito tempo como “multiplicidade das abordagens”, termos utilizados por H. Frankfort (FRANKFORT, 1946: 18-19), e que correspondem perfeitamente a esse método. Isso é talvez uma das coisas mais difíceis de ser compreendida, ou simplesmente de ser admitida para um espírito ocidental, já que nós não funcionamos numa logica binaria do sim/não e da exclusão do contrario. Não existe para os egípcios um caráter unívoco da realidade e do discurso, particularmente quando se trata do domínio religioso. Não há, portanto, uma coisa e seu contrario que a aniquila, mas uma combinatória dos dois. O sistema egípcio tenta cernir da maneira mais próxima possível realidades incomensuráveis para o espírito humano, pois elas são demais para ele. Ele se aproxima o máximo possível multiplicando as maneiras de exprimi-la, mesmo que imperfeitamente. O ser e o não ser coexistem no cosmos no começo do mundo e na sequencia da história. Os egípcios falam do “que é e do que não é” como um casal indissociável, até no contexto do mundo já criado.

Enfim, deve-se levar em conta a longa duração da civilização egípcia, aproximadamente 3500 anos da época pré-dinástica até suas últimas manifestações no século IV de nossa era. Toda civilização está sujeita a evoluções e transformações, políticas, sociais, materiais e técnicas, mas também culturais, intelectuais e religiosas. O Egito não escapou a isso. Afirma-se frequentemente que o domínio religioso, contrariamente a outros

aspectos da sociedade, é mais estável, até estático, pouco sujeito a mudanças, o que é inexato, para qualquer civilização examinada. No Egito, o culto divino num pequeno templo do Antigo Império, talvez construído em material perecível, tijolo cru e madeira, não se assemelhava àquele dos grandes templos do Novo Império ou da época ptolomaica. Se Rê ou Osíris estão presentes desde as épocas mais remotas, figuras divinas são inventadas e aparecem no decorrer do tempo. Amon em si, por exemplo, tem um papel importante em Tebas apenas a partir do Médio Império na XI dinastia. Um estudo diacrônico faz, então, todo sentido, com a condição lógica de estar associado a uma abordagem sincrônica.

Os deuses

É evidente que pensamos nos deuses, em primeiro, quando falamos de religião egípcia. Podemos defini-los como potências supra-humanas cuja existência é posta e nunca colocada em dúvida, ao mesmo nos textos. Esses deuses existem no mundo egípcio e os homens não precisam declarar a fé nesses seres; eles vivem com eles. É por isso que, se procurarmos traços de uma descrença nos deuses, ou mesmo uma forma de ateísmo, como se pode encontrar em alguns filósofos gregos ou romanos, não o localizamos. No máximo dirige-se a uma divindade para reprovar sua ineficácia em resolver tal problema, mas não se nega, no entanto, sua existência.

O termo egípcio que designa um deus, ou no plural deuses, é *netjer*, cuja etimologia muito discutida, mantém-se incerta. Essa palavra existe em copta, o último estado da língua, na forma *noute*, e nos textos gregos o equivalente é *theos*. Temos, então, o direito de traduzir esse vocábulo como “deus”. Constata-se que existe um verbo formado com essa raiz, *senetjer*, que pode se traduzir como “tornar divino”; o que significa que um ser ou mesmo um objeto é suscetível de adquirir um estatuto divino, os limites entre divino e não divino não sendo intransponíveis.

Os deuses são muitos e mesmo inumeráveis, pois os egípcios tinham a possibilidade de combinar ou associar os deuses entre eles: Rê-Horakhty, Amon-Rê, Ptah-Sokar-Osíris, etc.; uma possibilidade que se qualifica às vezes como “sincretismo”, o que não corresponde verdadeiramente ao método egípcio (BAINES, 1999:199-214). Pois, se os aspectos de dois deuses são aproximados, é de maneira reversível e sem chegar à criação de uma nova entidade distinta das duas primeiras.

Essas divindades povoam o céu, a terra, e o mundo inferior, o além, os três níveis que compõem o mundo. Assim, o céu é o domínio de Rê, o deus solar assim como de Hórus, deus celeste, falcão; ao céu em si está associada à deusa Nut, representada como

uma mulher dominando a terra com o seu corpo em forma de arco de círculo, enquanto que Geb esta ligado à terra. No domínio subterrâneo, evidentemente encontramos Osíris, seu senhor, Anúbis que acompanha os mortos, etc.

Um das características dos deuses egípcios reside na imagem ou nas imagens que lhes foram atribuídas. É um meio de conhecê-los, ou melhor, de aproximar-se deles, para os homens, pelo viés de suas representações nas paredes dos templos, pelas suas estátuas ou ainda amuletos. Essas imagens podem ser puramente antropomórficas, como para Atum, Amon, Ptah, Osíris, ou mistas, o que surpreende aqueles que descobrem a iconografia egípcia divina, desde os gregos até nossos contemporâneos. Essa hibridização associa mais frequentemente um corpo humano e uma cabeça animal com uma perfeita elegância, mas encontram-se também divindades com corpos de animal e cabeça humana. Para os primeiros, Thot com cabeça de íbis, Khonsu com cabeça de falcão, como Montu ou Rê-Horakhty, Sekhmet com cabeça de leoa, deusa violenta cuja forma pacificada é Bastet com cabeça de gata; para os segundo a deusa dos celeiros e das colheitas, Renenutet tem corpo de serpente e cabeça de mulher, ou ainda as esfinges, corpo de leão e cabeça humana. Enfim, conhecem-se figurações puramente animais: a dos touros sagrados como Ápis em Mênfis, Thot em sua forma de babuíno, Hathor como vaca. Esses exemplos mostram outra característica importante: os deuses podem ser figurados de diversas formas, puramente humana, mista ou animal. O que é indicado por essa pluralidade de representações? Essas variantes iconográficas permitem, mais uma vez pela multiplicidade de aproximações, de melhor cernir as características divinas. Com uma imagem antropomórfica, é a singularidade de um deus que se deseja colocar em evidência; com o animal, remete-se a uma espécie conhecida por uma qualidade particular: potência, violência, fecundidade. E como não existe, aos olhos dos egípcios, distinção intransponível entre deuses, homens e animais, é possível representar os deuses nas duas formas, humana e animal. A taxonomia classificatória das realidades físicas e imaginárias é diferente da nossa e é possível passar do animal ao divino e do homem ao divino.

Esses deuses distinguem-se igualmente pelos nomes dos quais eles são providos. Esses nomes foram analisados; para alguns sua etimologia é clara. Sekhmet é a potente; Amon o oculto; Khonsu, aquele que se desloca, em alusão ao seu caráter lunar, o que traduz u de seus atributos fundamentais. Mais outros resistiram à análise, como Ptah, o deus Menfita, criador e artesão, ou simplesmente Osíris e Ísis, apesar de todas as etimologias que puderam ser sugeridas. Nesse momento da explicação, eu devo sublinhar que é vão pretender explicar porque se escolheu tal imagem à qual se associou tal nome. E

sublinhar também o que dizem os egípcios sobre o nome de seus deuses, e que é muito importante para compreender a maneira pela qual eles encaravam esses deuses além de sua aparência. Eles repetem que o nome verdadeiro deles é desconhecido; que os deuses não revelam nunca seu “verdadeiro” nome no qual reside todo seu poder. Os nomes enunciados são aqueles que os homens lhes deram.

Enfim, os deuses possuem atributos específicos. Dentre os mais frequentes, nota-se a associação de uma divindade com a cidade onde seu culto era preeminente, um epíteto topográfico: Ptah, senhor de Ineb-hedj, Mênfis; Osíris, senhor de Ábidos, um de seus principais lugares de culto; Amon, senhor de Tebas. Mas, mais uma vez, isso não é unívoco. Pode-se reivindicar o culto de um desses deuses em outra cidade, e a ligação a uma cidade particular não significa que o deus não é honrado em outro lugar. Certos deuses podem, assim, ser qualificados de “nacionais”, como os anteriormente citados, ou ainda Thot. Mas esses deuses portam outros epítetos que caracterizam sua personalidade singular: Osíris é o senhor do Ocidente, quer dizer, do mundo dos mortos; Ptah é também o patrono dos artesãos. Tratando-se aqui apenas de alguns exemplos. Um trabalho colossal foi realizado por uma equipe de pesquisadores alemães, que examinaram os textos egípcios para aí isolar os epítetos divinos, isso levou ao *Lexikon* de oito grandes volumes.

O mundo dos deuses foi organizado pouco a pouco em famílias divinas. Isso é visível na documentação, sobretudo a partir do Novo Império, mesmo se a tríade osíriaca, Osíris, Ísis, Hórus, existia anteriormente. Encontra-se, então, Amon associado à deusa Mut e ao deus-filho Khonsu; Ptah com Sekhmet e Nefertum; são famílias, com um único filho homem, de divindades reunidas bastante artificialmente. Conhecem-se também outros tipos de agrupamentos: Ísis e sua irmã Néftis que cuidam da proteção de Osíris. Desde as épocas mais antigas, desenvolverem-se também grupos de deuses, dos quais o mais conhecido é a Eneade heliopolitana dominada por Atum, o demiurgo, e sua descendência, Shu e Tefnut, o primeiro casal, que deram a luz a Geb e Nut, que geraram por sua vez Osíris, Ísis, Néftis e Seth; ou ainda a Ogdoade, grupo de oito divindades originárias de Hermópolis e instaladas em Tebas e em outras cidades.

Os deuses são os atores de narrações que nós qualificamos de mitos. Termo utilizado pelos gregos para definir as histórias de suas divindades em oposição ao discurso lógico, o *logos*, ele foi aplicado na época moderna a outras culturas. A questão dos mitos no Egito foi e é ainda objeto de discussões por parte dos especialistas (ASSMANN, 1977:7-43; BAINES, 1991:81-105; GOEBS, 2002:27-59). Com efeito, as primeiras atestações de mitos escritos numa forma narrativa não remontam além do Novo Império, com aquele da Vaca

celeste, que explica a separação do céu e da terra após uma revolta dos homens contra o deus solar Rê (HORNUNG, 1982). Mas, logicamente, numerosos elementos míticos, designados com mitemas, estão presentes nos textos anteriores, desde os *Textos das Pirâmides*. Coloca-se, portanto o problema de saber se os mitos narrativos nasceram apenas tardiamente ou, mais cedo e mais provavelmente, se a eles foi atribuída uma forma escrita apenas numa época relativamente recente, contentando-se antes disso de alusões pelo viés dos mitemas e transmitindo a totalidade de maneira oral. Se a história era familiar aos sacerdotes e hierogramatas, assim como aos simples indivíduos que podiam escutá-la, uma alusão era suficiente para que os leitores ou auditores se lembrarem da totalidade da narração. Assim, o destino trágico de Osíris é evocado, mas sempre com muita discrição, pois os egípcios evitavam falar com muitos detalhes desse evento escandaloso, mas bem conhecido. E, nesse caso preciso, é unicamente uma narração grega, de Plutarco no *De Iside et Osiride*, que relata em forma narrativa os eventos da vida, morte e renascimento de Osíris, bastante fielmente ao que contam as fontes egípcias, com, entretanto, alguns acréscimos e interpretações gregas. Mesmo se esse mito é evocado apenas por alusões mais ou menos desenvolvidas nos textos egípcios desde os *Textos das Pirâmides* até as inscrições dos templos ptolomaicos, por exemplo, nas capelas osíriacas do templo ptolomaico de Dendera, ele aparece como o mito que encontrou maior sucesso no Egito inteiro. Podem-se acrescentar, entre outros, diferentes narrações ligadas ao combate de Hórus, herdeiro póstumo e legítimo de Osíris e de seu tio Seth, o assassino. Uma narração detalhada é encontrada nas *Aventuras de Hórus e de Seth* (BROZE, 1996), num papiro do final do Novo Império, ou ainda na parede do muro de recinto de Edfu onde o texto acompanha as figurações do combate entre Hórus, deus de Edfu e seu inimigo Seth, transformado em hipopótamo. Essas narrações sobre os deuses, que elas sejam completas ou alusivas, não parecem, contudo, ter sido o meio privilegiado pelos egípcios para transmitir certo conhecimento sobre os deuses; os hinos aos deuses, longa sequência de epítetos e de epicleses, foram preferidos.

No entanto, em um domínio os mitos têm um papel importante. São as narrações da criação ou cosmogonias às quais os egípcios deram um grande espaço. Ai, mais uma vez se trata de um plural; é inútil procurar o equivalente da gênese bíblica no Egito. Os textos de criação mais antigos são os de Heliópolis elaborados em torno do demiurgo Atum; eles inspiraram abundantemente outras cosmogonias quando cada cidade quisera se apresentar como lugar primordial da criação, mas, cada vez, com adaptações às particularidades locais. Apesar das diferenças no tempo e no espaço, encontram-se da maneira regular elementos

que são estruturais nessas narrações. Antes que o mundo tome forma como cosmos, preexistia o Num, entidade sem forma, sem limite, instável, mas que já continha todas as possibilidades em si. Não sendo, assim, o nada ou o nulo. O demiurgo também estava presente, ai, não importando se ele se chama Atum, Rê, Amon ou Neith a deusa de Sais e de Esna. Ele era só e único, inerte, num estado de latência. Quando ele se animou e se formou a si só, de alguma maneira, sem que nenhuma explicação seja dada, de sua própria vontade ele decidiu fazer a criação. Primeiro a dos deuses. Atum, o demiurgo solitário, criou pela masturbação ou cuspe o primeiro casal da Eneade, Shu e Tefnut, irmão e irmã que colocaram no mundo a geração seguinte, Geb e Nut. Paralelamente a esse ato sexual, é também o pensamento e a vontade do deus que se executam, o físico e o intelecto estando ligados; isso é particularmente claro na cosmogonia em que Ptah é o demiurgo, a cosmogonia Menfita gravada na “pedra de Chabaka”, na XXV dinastia (JUNKER, 1939). Encontra-se ainda outros meios materiais da criação na multiplicidade de cosmogonias: Khnum é um deus oleiro que modela os seres no seu torno ande de lhes insuflar a vida. O ato fundamental do nascimento de um deus e de uma deusa é o da diferenciação e, por conseguinte da criação do vivo. Enquanto que o demiurgo está só, não pode haver vida; é necessário que haja ao menos dois seres de sexos diferentes, que, por sua vez procriarão. Diz-se de Atum nos *Textos dos sarcófagos* que ele “era um” e que ele “se tornou três” (CT, § 80); e Amon é frequentemente qualificado de “um que fez milhões”. Esse ato marca o início do mundo, “a Primeira Vez” nos textos egípcios, que desejam que ela seja constantemente renovada, mas ela não é datada. Não há uma contagem do tempo desde a origem.

Também é necessário criar a humanidade, e ai nota-se que os egípcios repetem que o demiurgo criou os seres humanos, homens e mulheres, e não apenas um exemplar único do primeiro homem. Muito frequentemente, os homens emanam de suas lágrimas, por isso, a humanidade conhece a tristeza e o sofrimento. Existe ai, um trocadilho entre o termo designando humanidade, *remetj* e o verbo chorar, *remi*. Os textos mostram que frequentemente utilizavam-se as aproximações de vocábulos para o que nos chamamos de pseudoetimológicas. Mas essa pseudoetimológica, era verdadeira para os egípcios para quem a relação entre o significante e o significado não era, de maneira alguma, arbitrário, mas, muito pelo contrario, constituía um vinculo intrínseco e essencial.

O demiurgo criou também os elementos do mundo, terra e céu que ele separou; água, luz, animais, vegetais que permitiram aos homens de viver. Ele instaurou a ordem do mundo, fundando as cidades, os lugares de culto, o sistema de oferendas, como ensina a

cosmogonia de Ptah. Mas essa ordem não será respeitada. Os *textos dos caixões* (§ 1130) dão informações muito importantes sobre a concepção de bem e mal, e, por conseguinte, da liberdade dos homens em relação à conduta que eles adotam. O demiurgo agiu apenas para o bem dos homens, não lhes ordenou de cometer o mal (*isefet*), mas eles desobedeceram. Aprende-se assim, ao mesmo tempo, que o mal existe independentemente da vontade do demiurgo e que esse não é responsável pelas ações dos homens. Aí está a teodiceia egípcia; os deuses não são culpados pelos erros humanos. Se a palavra liberdade não existe em egípcio, a noção está presente. Por outro lado, esses mesmos textos revelam que se reconhece a existência do mal, inelutável e intrínseco ao mundo. Ele é o contrario do que é enaltecido como uma conduta a seguir, ordem, verdade, justiça, Maât em egípcio. Ele pode se encarnar em Apófis, serpente monstruosa que ameaça o curso solar toda noite e, portanto, o equilíbrio cósmico. O mundo teria, talvez, um fim, proclamam alguns textos, no final dos tempos, tudo retornaria ao Num, que nunca desapareceu, é o que se lê o capítulo 175 do *Livro dos mortos*.

Tendo bordado a aparência dos deuses, a maneira de nomeá-los, seus atributos e suas funções, sua história, é necessário voltar-se agora a como os egípcios concebiam seus deuses e sua essência. Eles são como suas imagens nos mostram, com aparência humana, ou ainda, seres híbridos associados ao imaginário, e diante dos quais os sacerdotes realizavam um culto? Trata-se apenas de representações que permitem aquiescer de maneira tangível uma manifestação visível dos deuses. A estátua do deus nos templos não é o deus, mas sua representação, e um pouco mais que isso, pois o princípio vital do deus, seu *ba* em egípcio, pode vir a se encarnar na estátua e animá-la, fazendo dela uma estátua viva que recebe as oferendas dos homens. Mas sobre essas entidades divinas, os hinos que lhes são atribuídos afirmam que elas são inacessíveis aos homens. Um deus está sempre além daquilo em que ele se manifesta, maior, mais potente. Essas imagens criadas pelos homens são uma maneira de aproximar-se deles, de ter a possibilidade de lhes dar um culto na terra, mas os deuses pertencem ao mundo do imaginário, fora do alcance do conhecimento humano. Dentre os numerosos exemplos, o capítulo 200 (pLeyde I 350, IV, 17-21) de um hino endereçado a Amon, datado do Novo Império (ZANDEE, 1947), é muito revelador. Mas não é Amon o oculto, somente, que é irreconhecível, encontram-se formulações similares para outras divindades. A aparência dos deuses na terra, na qual eles se incarnam, se opõe à realidade, que é inatingível em uma esfera que os humanos podem apenas imaginar.

Relações entre homens e deuses: cultos e piedade pessoal

Após ter estudado os protagonistas divinos dos homens, é conveniente analisar as relações estabelecidas entre os homens e os deuses, pois se os homens imaginaram seres supra-humanos para lhes permitir explicar o que eles não conseguem compreender, e encontrar junto a eles uma ajuda e uma justiça que estão ausentes na terra, essas divindades apenas podem existir por meio de um sistema permanente de trocas entre o mundo daqui de baixo e o deles; sistema que é codificado através do culto que lhes é atribuído no cotidiano ou mais solenemente durante as numerosas festas inscritas no calendário. É graças às oferendas alimentares que os nutrem, aos objetos rituais que lhes são apresentados, às rezas invocações, adorações que lhes são endereçadas, que os deuses são “apaziguados”, para utilizar um vocabulário egípcio, e desenvolvem a energia necessária para manter a ordem no cosmos e sobre a terra. As cenas rituais dos templos ptolomaicos, que figuram o faraó diante de um deus, são muito claras a esse respeito. Dá-se o nome da oferenda que o faraó traz ao deus, quem a aceita e a devolve, ao faraó e a todo o Egito, os bens que asseguram a vida. Essas imagens evocam o que se passava nos templos, casa dos deuses. Abria-se o naos de manhã e acordava-se a estátua; ela era vestida, perfumes eram apresentados a ele e depois a sua refeição, tudo acompanhado por hinos em honra da divindade. Uma cerimônia que se repetia, em princípio, três vezes ao dia. Durante as grandes festividades, a estátua do deus era retirada do templo em um pequeno naos e era transportada em uma barca portátil de um templo a outro. As cenas sempre mostram o faraó diante dos deuses, o que era, evidentemente, uma ficção, pois eram sacerdotes que oficiavam nos templos. Mas, ao menos a iconografia respeitava ficticiamente e traduzia simbolicamente a relação instaurada entre o faraó e os deuses. O faraó, homem mas também deus devido à sua função, participava do mundo divino e era o único, em princípio, a poder ficar diante de um deus ou sua imagem.

O templo era, então, a casa do deus, onde ele vivia por meio da sua estátua. Com efeito, seu *ba*, princípio vital e imaterial, podia vir na forma de um pássaro se colocar sobre a estátua e animá-la; a partir daí, o deus se encarnava na sua imagem. O templo contendo essa imagem é um lugar sagrado, *djeser* em egípcio, com a mesma conotação que a raiz latina *sacer*, separado; separado do mundo profano, lugar puro onde se penetra apenas purificado, com indicam frequentemente as inscrições na porta dos templos. É por isso que o acesso ao templo era muito limitado; se a multidão podia atingir as partes a céu aberto, os pátios, talvez até as salas hipostilas, na ocasião de certas festas, não era possível aventurar-se mais adiante e particularmente na direção do naos ou santo dos santos que abrigava a estátua

divina. Essas restrições estão explicitamente formuladas em certos textos tardios, excluindo até mesmo as mulheres, assim como os estrangeiros.

O templo, ao menos a partir do Novo Império, é também concebido como um microcosmo. As malhas dos pilones monumentais representam os deuses montanhas do Oriente e do Ocidente onde se leva e se põe o astro solar, daí a importância da orientação dos templos. No interior das salsas, na parte inferior das paredes, são representados os produtos de cada província, que uma coorte de personagens, personificações do Nilo e dos campos, trazem ao deus, em procissão, conduzidos pelo rei. Sendo, ao mesmo tempo o Egito e sua produção que são assim oferecidos. As colunas adotam formas vegetais, caule e umbela de papiro e de lótus, representando a vegetação. O teto dos templos é qualificado como horizonte e representa o céu. O Num em si está presente, uma vez que nos poços ou nos lagos sagrados cavados dentro dos temenos - espaço que envolve o templo e que está fechado por um muro- os sacerdotes se purificam; atinge-se aí a água do Num primordial, que nunca está longe da superfície.

Os templos ocupam uma dupla função: casa que abriga a imagem do deus aonde ele vem se encarnar em sua estátua, e onde são praticados todos os rituais destinados a assegurar a vida da divindade e, assim, o bom andamento do mundo; mas também imagem sagrada do mundo em si com todos seus elementos, o mundo inferior, a terra e o céu.

Evidentemente, no decorrer de três milênios, a arquitetura e o tamanho dos templos evoluíram bastante. Nos períodos mais recuados, parece que os templos divinos, em contraste com os templos funerários reais, tinham dimensões modestas. Contata-se também que, no Antigo Império e ainda, às vezes, no Médio Império, frequentemente esses templos não tinham nenhuma decoração. É com o Novo Império que os edifícios tomam uma maior extensão e o templo de Karnak é um dos exemplos mais representativos. De agora em diante, cenas vêm ocupar as paredes. O que se acentuou nos templos ptolomaicos de Edfu, Dendera, Philae, Kom Ombo, Esna e outros de dimensões menores, que são totalmente cobertos por imagens e textos, como se nessa época tardia, em que o Egito passava por numerosas mudanças, ao menos políticas, desejou-se gravar livros de pedra para a eternidade.

Homens e deuses fora dos templos

Se o acesso aos templos é tão restrito, isso significa que os homens comuns não tinham uma relação direta com os deuses e deviam passar pelo faraó que os representava ou pelos sacerdotes, seus substitutos? É uma questão complexa e para a qual ainda não

dispomos dos documentos necessários para analisá-la, sobretudo para os períodos mais antigos. No entanto, está claro que os homens sentiam a necessidade de uma relação pessoal com seus deuses, da qual os testemunhos se multiplicam quanto mais avançamos no tempo. Quais são esses documentos? Uma estela erigida num lugar de culto ou de peregrinação, tal como Ábidos a partir do Médio Império, uma estátua depositada no pátio de um templo, como foi frequente no Novo Império e no primeiro milênio.

Entretanto, é necessário lembrar que tais documentos pertencem essencialmente à elite dessa sociedade hierarquizada que era o mundo egípcio, mesmo se essa elite se ampliou um pouco no decorrer do tempo com a multiplicação dos funcionários da corte real, os escribas, todo o pessoal ligado às tumbas e os artesãos. O caso que é sempre evocado, o dos artistas do vilarejo de Deir el-Medina, é excepcional. Com efeito, eles todos trabalhavam para as tumbas reais, bem próximas, do Vale dos reis, e beneficiavam, por essa razão de um status e de prerrogativas particulares. Mas, não se encontram ou são raramente encontrados monumentos privados pertencendo a um camponês, um pescador, um pastor. Todavia, são esses que constituem a maior parte da população. Deixar um traço perene de sua devoção a um deus demandava meios materiais que eles não possuíam.

Existiam outras possibilidades para exprimir sua relação pessoal com um deus: participar de uma festa divina e seguir o cortejo que acompanhava a estátua do deus; se aproximar das estátuas que precediam as entradas dos templos e tocá-las, como mostra o desgaste de algumas dentre elas. Essas estátuas eram de deuses ou homens que tinham adquirido um estatuto divino após a morte, tornados santos intercessores, assim como Imhotep, arquiteto da pirâmide do rei Djoser, ou Amenhotep, filho de Hapu, vizir no reinado de Amenhotep III.

A partir do Novo Império, as práticas oraculares diante das barcas divinas se multiplicaram, e vinha-se pedinchar junto ao deus uma resposta a uma questão, que às vezes se relacionava aos aspectos mais ordinários da vida; também se podia pedir ao deus de fazer justiça, uma justiça que se esperava mais equitativa que a dos homens. Depositavam-se ex-votos junto a certos lugares de culto, como o de Hathor, no templo de Deir el-Bahari, deusa solicitada para que ela assegurasse uma descendência (PICH, 1993:3-25). Fazia-se apelo a especialistas para praticar rituais mágicos, destinados a recuperar a saúde, a assegurar o amor fiel de sua mulher ou de seu marido, ou ainda para se preservar de todos os inimigos potenciais. Esses mágicos eram ritualistas, assim como os sacerdotes dos templos, e invocavam o poder dos deuses para triunfar sobre os males dos homens, para os quais a medicina e a justiça não tinham cura. Os decifreadores de sonhos usavam

“chaves de sonhos”, manuais que classificavam os sonhos em categorias e ofereciam uma interpretação estereotipada.

No que se refere aos cultos que deviam ser praticados em contexto privado, diante de um pequeno altar portátil e imagens de divindades, há pouca informação, com exceção de Amarna e Deir el-Medina, devido a falta de escavações sistemáticas de habitações, que são muito mais frágeis do que os templos, pois construídas em tijolos crus. Em compensação, os amuletos representando deuses ou objetos sagrados, olho-*udjat*, pilar *djed*, etc., são encontrados em quantidade; eles não eram reservados aos defuntos, sendo também portados pelos vivos.

Uma vez mais, devemos admitir que o que é revelado pela oralidade está perdido, e que ignoramos as palavras das rezas e das invocações que eram pronunciadas em casa. Contrariamente aos etnólogos, jamais teremos diante de nós os egípcios para responder às nossas perguntas. Ao menos, os testemunhos privados, mesmo os mais sumários, mostram que os gestos religiosos, fora do domínio dos templos, copiam os mesmos princípios que o dos cultos oficiais.

Ética e ensinamentos sapienciais

Examinamos as práticas nos templos ou no exterior, práticas ritualizadas para manter sem nenhuma interrupção a troca codificada entre homens e deuses. Mas há outro aspecto da conduta dos homens que entra em jogo. Lembremos que o demiurgo afirma que os homens transgrediram às suas palavras e agiram mal. Agir conforme a vontade dos deuses, de acordo com o princípio da Maât, respeitando a ordem e a justiça, dizendo a verdade e infamando a mentira, é o que é pedido aos homens, como atestam numerosos textos. Dentre os quais se devem mencionar as “Sabedorias” ou “Ensinamentos” (VERNUS, 2009), textos didáticos enunciando as maneiras de se comportar bem em todas as circunstâncias da vida, das mais ordinárias – como se dirigir com deferência ao seu superior -, até aquelas que se baseiam numa verdadeira noção de comunidade dos homens, ajudar aos mais miseráveis, tratar com respeito os membros de sua família, praticar a temperança. Esses textos, que foram transmitidos de geração em geração, formam um gênero literário específico, surgido no Médio Império, e se apresentam, geralmente, de acordo com um *topos* recorrente, como a transmissão de um saber de pai para filho: ensinamento de Ptahhotep, de Khéti, de Ani, mais tarde, de Amenemope ou de Ankhchechonqui. Eles traduzem a busca por uma vida honesta na sociedade dos homens – dir-se-ia hoje “o viver junto”- mas eles também são permeados pelos angústias que habitam

os indivíduos: a precariedade da vida, a chegada da velhice e de seus males, que muitos não tinham nem o tempo de conhecer, morrendo prematuramente.

Ritos e práticas funerárias. Domesticar a morte

O que conduz ao último ponto dessa explicação. Os homens se sabem mortais e uma de suas primeiras preocupações ao se organizar em sociedade foi de demarcar um lugar para os mortos, separado, mas não muito longe, do dos vivos. Qual era, então, o conceito que os egípcios tinham da morte, sua atitude com relação a esse fim?

Primeiramente, é necessário abandonar uma ideia recebida e muito frequentemente repetida: eles teriam vivido na omnipresença da morte; ela teria sido a preocupação principal deles. Isso deve ter nascido do fato que as pirâmides de Giza ou os hipogeus reais do Vale dos reis, assim como as tumbas privadas das grandes necrópoles, mastabas do Antigo Império e hipogeus decorados ocupam um grande lugar na paisagem atual do vale do Nilo. Isso é um fato, uma vez que as casas e mesmo os palácios eram construídos em materiais mais perecíveis e em grande parte desapareceram, mas isso não traduz, no entanto, um desinteresse pela vida e uma fascinação pela morte. Muito pelo contrario, os egípcios escreveram, às vezes de maneira brutal, seu desgosto pela morte, a decomposição do corpo comido por vermes. Um defunto invoca, em uma estela, aqueles que passarão diante de seu monumento funerário nesses termos: “ó vós que amais viver e detestais a morte”. A morte é temida, é o inimigo. Subsiste uma esperança, a de que ela não seja um fim definitivo, mas uma passagem para outra vida no mundo dos deuses, no além. Entretanto, para atingir esse outro mundo, é necessário preencher certo número de condições e atravessar provas difíceis.

Para os egípcios, a necessidade primordial era de conservar a integridade do corpo, que constitui um elemento essencial do individuo; esse também possui um nome e princípios imateriais de força vital, o *ka* e o *ba*. Provavelmente, nas inumações mais antigas, no deserto ou no rebordo do platô do deserto líbico, tinha-se constatado que os cadáveres secavam naturalmente, sem apodrecer. Foram as primeiras múmias “espontâneas”. A partir do Antigo Império, começa-se a preparar os corpos e os métodos se aperfeiçoam com o passar do tempo para aqueles que tinham posses. Dessecamento no natrão, evisceração, produtos de conservação, bandagens e colocação de amuletos, colocação de uma máscara no rosto, dedais e instalação no caixão. Era um longo trabalho efetuado por uma corporação de especialistas, técnicos que realizavam sua obra

acompanhando-a de fórmulas que repertoriavam o Ritual de mumificação (SAUNERON, 1952). Isso também era ficar conforme a imagem do corpo de Osíris.

Essa primeira fase terminada, que podia durar setenta dias, procedia-se ao enterramento na sepultura já preparada, cerimônia que era acompanhada por longas recitações e, sobretudo por um ritual essencial conhecido pelo nome de “ritual de abertura da boca” (OTTO, 1960), destinado a devolver ao morto, de maneira mágica, todas suas capacidades vitais: respirar, se deslocar, comer. Podia-se, então, instalar o sarcófago no mais profundo da tumba. Mas o culto aos mortos não parava aí, já que eles deviam ser nutridos pelas oferendas perpétuas e seus nomes deviam ser pronunciados para fazê-los (re)reviver. É ao filho que cabe realizar o culto ao seu pai, assim como Hórus fez para Osíris, mas muito frequentemente, em particular para as tumbas reais, são os sacerdotes os encarregados. E, como se teme que esse culto seja rapidamente abandonado, depositava-se também, junto ao defunto, simulacros de oferendas, bolachas, aves, frutas, que servirão como comida. Se o defunto possui uma estátua erigida no pátio de um templo, ele beneficiará de uma redistribuição das oferendas apresentadas, em primeiro lugar, ao deus. Outros artefatos fazem parte do equipamento para o além. A partir do Médio Império, os mortos são munidos de uma ou diversas estatuetas mumiformes, de madeira ou faiança, que se chamam “shabti”, quer dizer “respondente”. Trata-se de responder à ordem que lhes é dada de trabalhar no além, como indica o capítulo 6 do *Livro dos mortos*, que é frequentemente gravado ou pintado nos shabtis do Novo império, de reis ou de particulares.

Coletâneas de fórmulas para ajudar o morto a enfrentar as provas do além acompanham alguns faraós do Antigo Império, os *Textos das pirâmides* (SETHE, 1908-1922; ALLEN, 2005). Nós os encontramos modificados e enriquecidos nas tumbas dos particulares do Médio Império. Eles são, então, pintados nos caixões de madeira, sendo os *Textos dos sarcófagos* (DE BUCK, ALLEN, 1935-1961 e 2006) e o *Livro dos dois caminhos* (LESKO, 1972). Os textos evoluem ainda mais. O mais utilizado no Novo Império é o *Livro dos mortos* de acordo com a nomenclatura que lhe foi dada pelos egiptólogos, mas cujo nome verdadeiro se encontra em alguns exemplares, sendo “para sortir à luz do dia”, já que o morto reivindica a possibilidade de circular livremente na forma de seu *ba*, pássaro com cabeça humana. As fórmulas são redigidas em papiros, às vezes ilustrados com belas vinhetas. Esses textos de interpretação complexa permitem ao morto de superar todas as armadilhas que se levantam diante dele no outro mundo; ele pode se transformar em diversos animais, ou tomar a forma de um deus e beneficiar de seus poderes. Ele deve

também se justificar diante de um tribunal, o que é encontrado nos *Textos dos sarcófagos* (§ 338), mas esse julgamento é, sobretudo conhecido pela declaração de inocência ou confissão negativa do capítulo 125 do *Livro dos mortos* (BARGUET, 1967:157-164).

Outro tipo de declaração similar é frequentemente inserida nas autobiografias que os notáveis gravam em suas tumbas, principalmente no Antigo e Médio Impérios. Esses textos codificados comportam duas partes: um texto narrativo que relata as ações gloriosas do personagem, fatos militares, expedições em países longínquos, carreira de elite a serviço do faraó, e uma parte idealizada enunciando de maneira bastante estereotipada as virtudes morais do indivíduo: honrar seus pais, nutrir o faminto, vestir aquele está nu, executar a Maât.

Os reis do Novo Império não utilizam essas coletâneas, mas mandam gravar ou pintar nas paredes de suas tumbas cosmografias. Em outras palavras, representações do mundo subterrâneo atravessado pelo sol durante a noite; o rei acompanha o deus Rê em sua barca. São conhecidos, assim, os livros do Amduat ou “do que está na Duat”, das portas, das cavernas e do dia, todos descrevendo a topografia do outro mundo (HORNUNG, 1999). Mas qual é o destino esperado pelo morto? Desde o Antigo Império, constata-se que dois caminhos diferentes se abrem ao defunto. De um lado, unir-se ao mundo celeste e viver ao mesmo tempo junto às estrelas circumpolares, mas, principalmente, com Rê que navega em suas barcas do dia e da noite. Por outro lado, viver no mundo subterrâneo, reino de Osíris, assassinado e desmembrado por seu irmão Seth, mas reconstituído e trazido de volta à vida por Ísis. Ele representa o exemplo por excelência do renascimento após a morte, um modelo e uma esperança para os homens que são qualificados com o epíteto Osíris X ou Osíris de X. Essas duas visões, apesar de suas divergências, não são incompatíveis. Na verdade, Rê no seu ciclo cotidiano atravessa o céu durante o dia e ilumina a terra, mas durante a noite ele entra no céu inferior para de lá sair de manhã. Nesse mundo inferior, ele encontra Osíris e une-se provisoriamente a ele, o revivificando, como ele revivifica os defuntos. Isso está resumido de maneira lapidária na tumba da rainha Nefertari, da XIX dinastia: “Rê repousa em Osíris, Osíris repousa em Rê”. A união desses dois deuses que têm um papel fundamental no mundo, um para iluminar sem falha e outro para assegurar um renascimento perpetuo, permite conciliar o mundo celeste e o mundo inferior.

É uma concepção complexa, mas que assegura aos defuntos, após serem julgados de acordo com a norma de Maât, o gozo de uma vida de eternidade, que não é claramente definida nos textos. Mais uma vez, essa análise repousa em testemunhos deixados pelos

membros da elite, os que tinham os meios de fazer mumificar seus corpos, de mandarem construir uma tumba durável e de preparar um sarcófago e o conjunto do equipamento que o acompanhava. Isso não era o caso para a maioria da população. E se fizermos os cálculos das tumbas e sarcófagos encontrados, o número não é, de maneira alguma, representativo da população egípcia da antiguidade durante três milênios. Ao lado das grandes necrópoles subsistem igualmente cemitérios pobres, que foram muito frequentemente negligenciados pelos arqueólogos. Os corpos podem ser depositados aí, em simples fossas, enrolados em uma esteira, com alguns pequenos objetos, cerâmicas, joias de baixo preço, mas sem os textos em rocha ou nos papiros evocados; é difícil reconstituir com precisão a maneira pela qual se desenrolavam tais inumações. Todavia, pode-se pensar que de uma forma, provavelmente mais simples, esses mortos beneficiavam dos mesmos ritos que os mais ricos e que eles aspiravam como eles a uma vida de eternidade.

Ainda que os egípcios, de acordo com suas posses, consagraram muita energia e riqueza para se precaver para a morte por meio de suas tumbas, sarcófagos e livros funerários, eles não estavam totalmente convencidos de que a vida no além seria melhor do que a terrestre. Numerosos textos nessas mesmas tumbas dizem que não se volta do além e que não se leva suas riquezas; que é um país sem luz onde se pode morrer de sede. É por isso que composições como o *Canto do Harpista*, copiadas em tumbas do Novo Império celebram a vida, ordenando de “fazer um dia de festa”, beber e comer, como mostram também as cenas de banquetes nas tumbas. A posição dos egípcios era, assim, ambígua, mas não ao ponto de abandonar essas práticas funerárias, faustosas ou modestas, às quais estava ligada uma esperança e também a necessidade de dar um lugar conveniente aos mortos na sociedade. Os egípcios sabiam também que as tumbas não durariam eternamente, pois eles mesmos podiam constatar o resultado das pilhagens e das destruições; é por isso que letrados propuseram num texto muito bonito (pBM 10684) conhecido pelo nome de Panegírico dos escritores, outra forma de eternidade: a que se adquiri pela perenidade das obras literárias, transmitidas de geração em geração.

Eu tentei mostrar como, pelo viés de suas práticas religiosas, oficiais e privadas, pelos rituais e mitos que os subentendem, os egípcios procuravam explicar o mundo, sua existência e sua morte, e manter a ordem do cosmos e do Egito, que eles consideravam com precária e sempre ameaçada. Eles precisavam dos deuses, potências sobre-humanas, mas os deuses precisavam dos homens que sozinhos podiam assegurar a perenidade do culto e, então, seu apaziguamento. Pelo viés dos mitos, eles davam uma explicação

pertencente ao mundo do imaginário, e, assim, um sentido ao que o entendimento humano na podia entender ou admitir, como a finitude humana. Por detrás da extrema complexidade do pensamento religioso egípcio, que não buscou uma canonização, pode-se, no entanto, distinguir elementos estruturais fundamentais que eram implicitamente aceitos por todos, mas que passaram por modificações de acordo com o lugar e com a época.

Nota: Para bibliografia completa, ver artigo original em francês neste volume.

AGINDO COMO DEUSES: UM OLHAR SOBRE A FAMÍLIA REAL NOS RELEVOS AMARNIANOS (1353 – 1335 A.C.)

Gisela Chapot

Resumo: Durante o reinado do faraó Akhenaton, a família real de Amarna se tornou a protagonista de uma nova visão de mundo, altamente solarizada, na qual o grupo régio usurpou papéis divinos nos diversos contextos religiosos os quais Akhenaton, Nefertíti e suas filhas foram representados, dominando a cena artística do período, no século XIV a.C.

Acting as gods: the royal family in reliefs from Amarna

Abstract: During the reign of the pharaoh Akhenaten, the royal family of Amarna has become the protagonist of a new world view , highly solarized , in which the royal group usurped divine roles in various religious contexts which Akhenaten , Nefertiti and her daughters were represented , dominating the art scene of the period, in the fourteenth century BC.

A cidade no Médio Egito, localizada entre as antigas sedes religiosa e política, Tebas e Mênfis, hoje conhecida por seu nome árabe, Tell el Amarna, foi palco para a encenação no século XIV a.C. de um dos maiores dramas ocorridos na antiguidade próximo-oriental: a reforma de Amarna. Neste momento tão particular da história faraônica, Amenhotep IV/Akhenaton introduziu uma nova visão de mundo que proclamava através de hinos em honra ao disco solar, Aton, um universo aparentemente ordenado, onde morte e noite eram associadas negativamente, ofuscando o Mundo Inferior regido por Osíris, bem como outras divindades do panteão, especialmente Amon-Ra, patrono da dinastia reinante.

Em troca, o monarca oferecia aos seus súditos um novo deus dinástico com pouca identificação com o rico e diversificado panteão egípcio, cuja forma geométrica, quase hieroglífica, nos induz a fixar os olhares no grupo antropomórfico que sempre o acompanha nas representações do período: a família real amarniana.

Segundo David O'Connor, a visão de mundo de uma sociedade pode ser definida como:

“O modelo ou até mesmo a visão compartilhada por muitos, talvez a maioria de seus membros, a respeito de como o cosmos surgiu, seu funcionamento, e sobre o local e papéis desempenhados pela humanidade dentro do processo cósmico” (O'CONNOR, 1998: 128-129).

O processo cósmico, por sua vez, é entendido pelo autor como “as formas complexas as quais o cosmos era imaginado para funcionar a fim de continuar produtivo e estável”. (O'CONNOR, 1998: 129).

Assim como em muitas culturas antigas, a visão de mundo egípcia, em qualquer período histórico, foi expressa, majoritariamente, em termos religiosos, através de crenças

de fundo cosmogônico ou cosmológico, as quais também se materializaram em formas construídas. No caso amarniano, isto é latente e inconteste.

Ao longo dos anos, egiptólogos renomados, como Jan Assmann creditaram todas as características da supracitada visão de mundo amarniana – que Assmann denominou “cosmologia positiva” - aos chamados Hinos ao Aton, versos de teor naturalista que proclamam Akhenaton e Nefertíti como únicos intermediários entre o disco solar e a humanidade, e que ainda exaltam aspectos do deus amarniano, de natureza desconhecida, assim como seu paradeiro noturno. Desde nosso mestrado (CHAPOT, 2007) defendemos tal posição, sustentada, sobretudo, por (ASSMANN, 1989), mas que também encontrou variações mais radicais, como a versão oferecida por Ciro Cardoso, na qual toda uma temporalidade do universo, *djet*, teria sido suprimida junto com o deus Osíris (CARDOSO, 2011).

Muito embora uma análise dos hinos amarnianos seja crucial para uma compreensão dos elementos teológicos do período em questão, não creio que sejam únicos e determinantes para taxar uma visão de mundo como “desmitologizada”, como sugeriu Assmann, banindo toda e qualquer construção mítica de sua formulação. Tão emblemático quanto os hinos, contudo, é o material imagético do período, algo que Assmann não considerou ao fazer afirmações tão reducionistas acerca da visão de mundo de Akhenaton.

A iconografia do período nos revela que inúmeros elementos míticos, sobretudo solares, estiveram presentes na construção das imagens régias, especialmente nos anos iniciais do reinado de Akhenaton, com forte influência heliopolitana, o que nos impede totalmente de falar de uma visão de mundo “desmitologizada” ou mesmo carente de aspectos mágicos.

O pouco uso ou a não menção de encantamentos, por exemplo, não pode servir como prova definitiva de que a magia foi suprimida em Amarna. Creio que esta se manteve crucial para dar vida aos relevos e evocar a realidade, como era característico da arte egípcia antiga. Provisão, proteção, regeneração e renascimento ainda poderiam ser conseguidos ao decorar uma tumba, um templo ou uma parede do palácio com os elementos artísticos necessários para cada um dos casos elencados.

Embora a nova visão de mundo, num primeiro momento, pareça mais notável pelo que suprime do que propriamente apresenta de substancialmente novo, uma análise apurada do material imagético nos permite afirmar que Akhenaton ofereceu inéditas e originais respostas artísticas e religiosas para praticamente todas as suas “lacunas”, sendo a mais evidente aquela que insere a família real como protagonista desta nova cosmovisão.

Com base nas documentações textual e imagética referentes ao reinado de Akhenaton (1353-1335 a. C.) observamos que supramencionada visão de mundo encontrou meios muito particulares de expressões, que classificamos como: 1) religiosa: através de hinos em honra ao deus Aton e de seus nomes “didáticos”, repletos de significados teológicos solares 2) expressões físicas: notáveis nas representações artísticas da família real amarniana, principalmente, mas também manifestas na concepção arquitetônica das cidades onde foram erigidas construções atonistas, cujas estruturas palaciais, templárias e funerárias estavam imbuídas de forte simbolismo solar e dominadas, pictoricamente, por tais representações da família de Akhenaton, com destaque absoluto para sede da realeza no período, Akhetaton.

Neste artigo, ocupar-nos-emos do conjunto imagético reunido em nossa tese de doutorado (CHAPOT, 2015), no qual o grupo formado por Akhenaton, Nefertíti, a rainha Tiy (mãe do rei) e as seis filhas do casal, foi retratado efetuando ações conjuntas sob os raios do Aton em contextos variados, os quais elencamos como: “Culto ao Aton”, “Intimidade da Família Real”, “Exibições Públicas”, grupo subdividido em “Janela das Aparições”, “Deslocamentos Régios” e “Recepção de Tributos Estrangeiros”, além de uma categoria heterogênea de peças denominada “Aparições Diversas”. Todas as temáticas enumeradas abarcam e interpenetram os âmbitos templário, funerário, tanto régio quanto privado, além do ambiente doméstico das casas das elites de Akhetaton, bem como as cercanias da cidade, adornadas com as chamadas “estelas de fronteiras”.

As Cenas Rituais em Amarna

O culto ao deus Aton é o tema mais frequente envolvendo a família real amarniana, inclusive no contexto funerário, e, por isso mesmo, foi o repertório escolhido para considerações iniciais em nossa análise de imagens e priorizado neste artigo. Em Amarna não há como reconstituir o passo a passo do culto diário, tal como em Abidos, onde temos cenas seriadas de ações em torno da estátua do deus, que era despertada, saudada, lavada, vestida, paramentada, alimentada, purificada, ou seja, o cerne da liturgia. Todavia, sabemos que algumas oferendas eram feitas no final, como flores, resina e incenso, colocados no topo da pilha de oferendas, conforme mostra a imagem 1 a seguir.

Como as estátuas de culto foram descartadas em Amarna, pois o deus Aton não se materializava em formas construídas por homens, é presumível que a apresentação de muitas das oferendas habituais fosse dispensável. Na maioria das cenas, Akhenaton e Nefertíti ofertam flores de lótus, que favorecem o renascimento solar, tanto quanto do

morto, fazem libações, apresentam alimentos, incensários, vasos de unguentos, fazem uso do cetro *keherp/sekhem* ou efetuam gestos de purificação, além de demonstrarem sua devoção com os braços erguidos em adoração ou, como em exemplares de Karnak e Heliópolis, prostrados diante do deus Aton, cenas raras, mas existentes. (CHAPOT, 2015: 242)

Muitas vezes o disco solar é retratado tocando incessantemente com suas múltiplas mãos o que era oferecido, concentrando na mesa de oferendas a sua ação. O casal quase sempre é acompanhado de sua filha mais velha, Meritaton, que chacoalha um sistro, instrumento de percussão para marcação de cânticos e hinos, de simbolismo potente, muito utilizado durante a liturgia e fortemente associado à deusa Háthor. As demais filhas do casal, especialmente Mekataton e Ankhsepaton, também são presenças notáveis nas cenas rituais de Amarna, embora o grupo completo não tenha sido retratado nesta categoria de “Culto ao Aton”.

A predominância absoluta de cenas onde a família real venera conjuntamente o disco solar é um forte indicativo de que Akhenaton continuou exercendo a função de um “sacerdote solar” – julgando a humanidade e satisfazendo os deuses por intermédio de oferendas divinas e funerárias- acentuando o papel crucial da figura régia para preservação da ordem cósmica. A apresentação dos nomes didáticos do Aton ao próprio deus, uma inovação do período, foi equiparada à oferta de Maat no contexto litúrgico e também palacial, revelando uma relação intrínseca entre templos e palácios amarnianos, que dialogam com a paisagem sagrada de Amarna e ressaltam a divindade da família real. (CHAPOT, 2015: 381).

Por isso mesmo, todas as imagens sobrepostas de Akhenaton e Nefertíti foram representadas diante do altar-mor no Grande Templo ao Aton, como na figura 1, bem como na cerimônia de recepção de tributos estrangeiros, na figura 5, que autores acreditam ter ocorrido no Grande Palácio, a maior edificação de Amarna, que pode perfeitamente ter sido pensada para o culto da família real em vida. Em arte egípcia antiga, dificilmente as imagens eram desenhadas de maneira sobreposta, pois o cânone artístico priorizava a visibilidade de todos os elementos que compunham uma cena. (ROBINS, 1986).

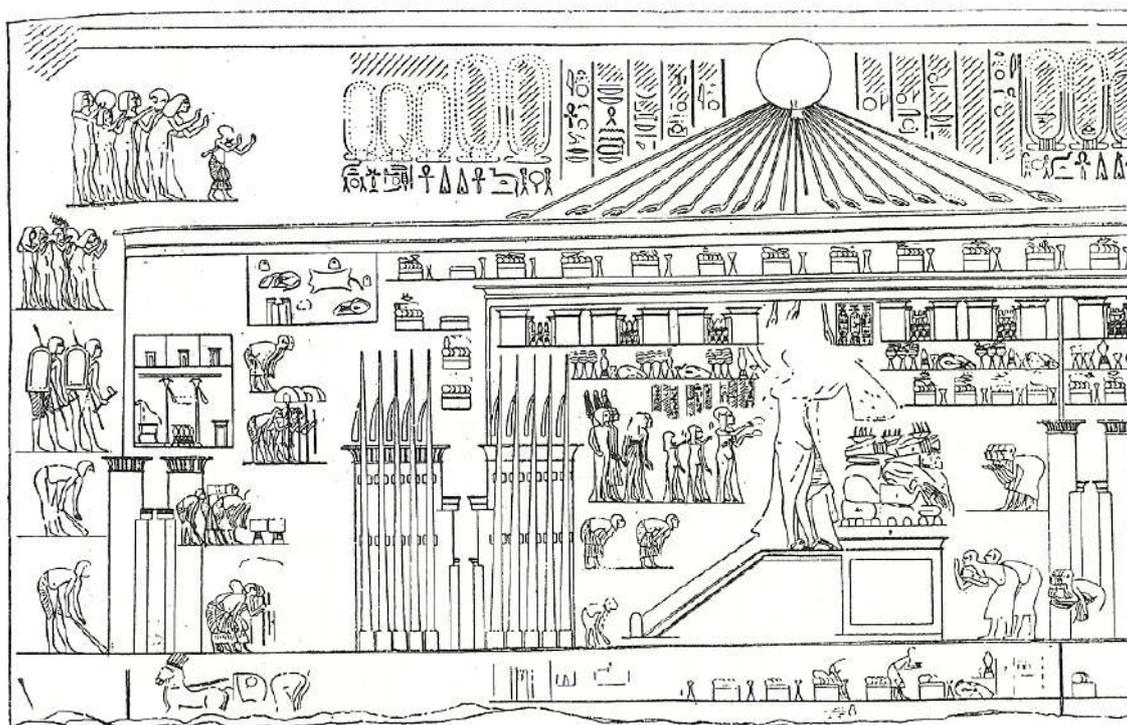


Figura 1: Família Real Diante do Altar do Grande Templo ao Aton

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

No caso amarniano, a sobreposição incomum das imagens régias, de tamanhos nivelados, inclusive, tinha como objetivo enfatizar a unicidade do casal, consubstanciais com o Aton, revelando, assim, uma equiparação político-religiosa entre Akhenaton e Nefertíti, atingida na segunda metade do reinado. Nos primeiros anos em Tebas, contudo, a rainha apresentou uma profusão de coroas e perucas, com destaque para a coroa hathórica, que a associa diretamente com a deusa bovina, reforçando a necessidade do elemento feminino para a nova visão de mundo, onde Nefertíti, entre outros papéis divinos, cumpre a de Háthor, como filha e “olho de Ra”, protetora da realeza, deusa que pode ser encarada como um “princípio feminino” no momento da criação, indispensável para que o mundo ganhasse forma, fosse gerado e regenerado, função que compartilha com as filhas no contexto ritual amarniano. (TROY, 1986).

As cenas de “Culto ao Aton”, especialmente, apontam para um desejo de purificação ritual muito forte, notável na maioria das imagens por nós reunidas, cujos passos do ritual diário do Aton combinam oferendas de água, incenso, cristais perfumados, ou seja, ênfase absoluta em atos de pureza, que se refletem, inclusive nas vestes de linho branco utilizadas pela família real. (SPIESER, 2010). A meu ver, este seria um dentre

vários elementos na imagética do período que enfatizam a divindade em vida do casal real, pois a palavra *senetjeri*, do egípcio *senetjer* (incenso), significava “tornar divino”. (WILKINSON, 1994: 92-93).

Outros elementos reforçam a ideia e apresentam o que denominei como “traços divinizantes”: somente o casal real é tocado pelos raios do Aton, de teor purificador e apotropaico, apenas Akhenaton e Nefertíti foram retratados com *cartouches* corporais contendo os nomes do deus amarniano e somente eles estão aptos a usar fitas, que evocam o divino, pendendo de suas coroas, preferencialmente a *keheperesh* e alta de topo plano, respectivamente, “puras”, do ponto de vista teológico, que não pertencem a outros deuses, como o próprio solo da cidade de Akhetaton.

Os elementos elencados, quando reunidos nas cenas do período, visam criar uma identidade imagética própria, tanto para Akhenaton quanto para Nefertíti, que também se destacam por seus tamanhos maiores e cores avermelhadas, marcando suas naturezas consubstanciais com o sol e refletindo, assim, seus *status* diferenciados dentre os cortesãos retratados.

Se inicialmente os traços andróginos, característicos dos deuses Shu e Tefnut, foram decisivos para as pretensões religiosas do monarca, introduzindo e estabelecendo essa visão de mundo solar, na segunda metade do reinado a humanização das formas régias se tornou imprescindível para constituir definitivamente a tal identidade imagética de que se falou, tornando-se, desse modo, o estilo “deificado” de Akhenaton e Nefertíti, com as coroas *keheperesh* e alta de topo plano, respectivamente, nos moldes que Laboury sugeriu para o caso de Amenhotep III, quando de seu jubileu real. (LABOURY, 2011: 10).

É preciso destacar, contudo, que não se trata de um “realismo” artístico. Ao contrário, a arte egípcia se manteve conceitual em Amarna, mesmo com as representações mais “humanas” do faraó e da rainha, as quais fizeram o casal real mais acessível aos indivíduos para que pudessem ser “colocados no coração” pelos súditos, como fora Amon, também antropomórfico, na tradição tebana renegada por Akhenaton. Tal fato reforça a nova relação de piedade individual indireta, uma vez que, em Amarna, a família real deve ser adorada cotidianamente por seus súditos.

As cenas de culto ao Aton também demonstram grande cuidado em não fazer qualquer tipo de associação com o antigo culto do deus tebano, Amon-Ra, que acreditamos ser o foco das preocupações de Akhenaton, por tudo que o deus representava em termos religiosos na Décima Oitava Dinastia, ameaçando o poder religioso dos monarcas, e ainda por sua relação direta com as pessoas. (ASSMANN, 2001). Isto se refletiu também em uma

perseguição pontual ao deus, que teve seu nome e imagem obliterados em Tebas, assim como aqueles que com ele compunham a tríade da referida cidade, Mut e Khonsu. (DER MANUELIAN, 1999).

A “reforma” de Amarna, portanto, teve como objetivo primordial expungar Amon e a tradição tebana do imaginário egípcio e não todo panteão, que pode não ter sido mencionado ou mesmo retratado, mas muitos elementos imagéticos nos permitem afirmar que eram evocados quando necessário no intuito de reforçar as funções divinas exercidas pela família real em todos os contextos religiosos possíveis.

A purificação, portanto, também teve o intuito de se desvincular de tudo associado ao deus Amon-Ra em termos artísticos e religiosos ao longo da Décima Oitava Dinastia, e se tornou necessária para estabelecer uma nova visão de mundo na qual Amon-Ra não teve qualquer espaço. Um exemplo disso são etapas do culto diários que continham forte alusão ao deus tebano, como a oferenda de pão branco, eliminadas da imagética amarniana, a fim de não fazer nenhum tipo de associação com Amon.

Se outrora era o deus tebano quem desfilava em procissões religiosas, quando dos festivais para regeneração das forças da realeza, era o deus que tomava a palavra, que agia como uma autoridade ética e como um deus dos indivíduos, agora era Akhenaton quem desempenhava todas estas funções, como um deus em vida. (ASSMANN, 2001: 218-219).

Embora majoritárias, as cenas de culto não são as únicas a favorecer a relação especial que a família real mantinha com o deus Aton. A bem da verdade, os demais grupos de “Intimidade da Família Real” e “Exibições Públicas” revelam facetas inovadoras do grupo régio amarniano, enfatizando a vida familiar do grupo “divino”, tanto quanto as relações de cortes, fundamentais para legitimação da nova visão de mundo entre os membros da elite egípcia formada, em parte, por novos homens em Amarna.

Se nas cenas de culto divino as princesas não são as protagonistas, naquelas referentes à intimidade familiar as filhas de Akhenaton parecem desempenhar uma função mais destacada, especialmente nas estelas de finalidade devocional classificadas como “santuário” por Arnold (ARNOLD, 1986: 97). Estas foram produzidas para as casas de membros da elite de Amarna, que assim poderiam desfrutar da intimidade da família real retratada de forma indireta e venerar o grupo régio como deuses em vida. (SPENCE, 2007: 309). No contexto de intimidade o foco residia no gestual das crianças, cerne das ações deste grupo de “Intimidade da Família Real”, ora apontando de forma apotropaica, como na “Estela de Berlim”, ora brincando com joias douradas, brilhantes e circulares

semelhantes ao Aton, como Meritaton, na chamada estela (santuário) do Cairo em gesto análogo ao dos deuses Shu e Heh, como pode ser observado na figura 2 abaixo.

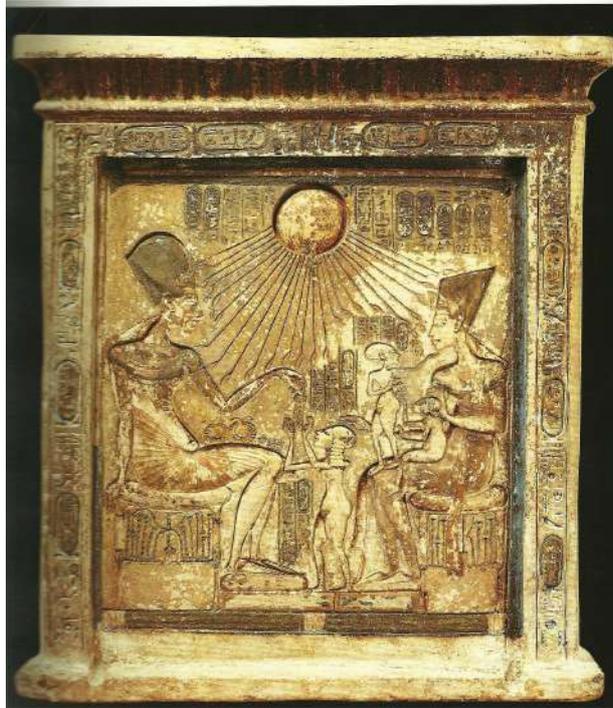


Figura 2 : Estela do Cairo

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.

Neste sentido, é plausível afirmar que as crianças funcionavam como deidades do âmbito doméstico, já que o gestual empregado nas representações das mesmas encontra paralelo na arte egípcia de momentos anteriores e pretendia proteger a casa, o recém-nascido e favorecer a fertilidade. As cabeças raspadas, às vezes por completo, e ovais, aludem à criação do universo remetendo a um simbolismo primevo, já que o ovo na teologia egípcia tradicional era encarado como “símbolo da criação divina do cosmos” (ARNOLD, 1996: 56). Em Amarna, contudo, outros elementos as tornam absolutamente distintas na imagética egípcia: além da supracitada forma do crânio, podemos citar a nudez ou transparência das vestes revelando seus corpos, bem como a coloração, muitas vezes avermelhada. Certas vezes as filhas de Akhenaton foram retratadas segurando uma faixa de algodão chamado *sm* e um abanador de pena de avestruz, atributos habitualmente utilizados por altos funcionários régios, o que confere *status* e prestígio as princesas amarnianas.

Nos contextos de “Exibições Públicas” as filhas de Akhenaton mantiveram posições de destaque junto ao casal. Nas chamadas “Janelas das Aparições”- espécie de balcão no qual a família real surge publicamente para recompensar certos membros da elite

com colares de ouro *shebyu* e outras dádivas - as filhas se comportam de forma diversa e em número variado, presentes até mesmo na própria janela concedendo colares ao funcionário honrado pelos pais, que se regozijam diante do grupo. Em alguns casos, o morto beija o chão em sinal de devoção, sempre aclamado por seus companheiros e enfatizando sua lealdade aos “ensinamentos” de Akhenaton, demonstrando o quanto o faraó havia sido bom e o favorecido em vida.

Neste sentido, as cenas de “Janela das Aparições” devem ser encaradas como um substituto imagético do julgamento osiriano durante o período de Amarna, já que o universo funerário não foi abolido, mas modificado para se adaptar às novas soluções trazidas por Akhenaton. Toda lealdade clamada pelos cortesãos é recompensada por Akhenaton não apenas com bens materiais, mas com acesso ao palácio e a sua própria pessoa, algo que poucos desfrutavam em uma sociedade com pouca mobilidade como a egípcia antiga. (SPENCE, 2007: 291-195). Apesar de todo ar festivo e de realização destes cortesãos, não podemos nos esquecer de que se trata da tumba de cada um dos indivíduos retratados. Ou seja, o auge de suas carreiras representado por toda a eternidade, o ideal destes homens do rei que, certamente, não deixaram de crer num destino póstumo, fosse este uma reprodução de Amarna ou no Mundo Inferior osiriano.

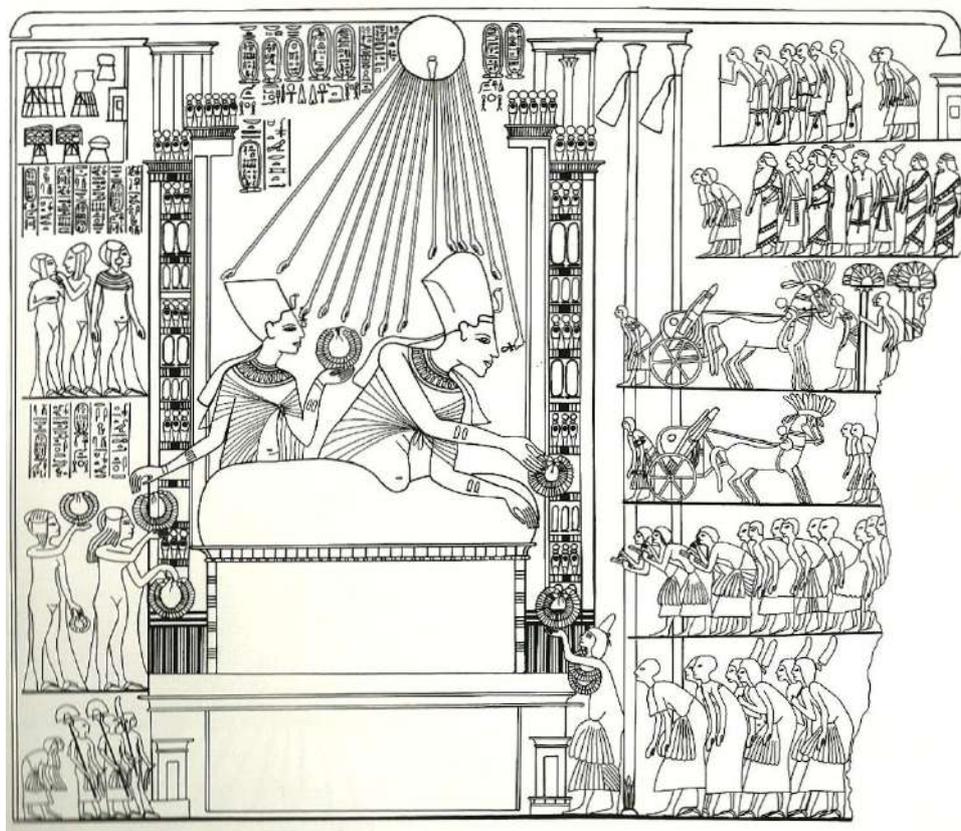


Figura 3: A Família Real Recompensa Meryra II

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

Nas cenas de “Deslocamentos Régios”, por sua vez, Akhenaton, Nefertíti e as princesas foram retratados conduzindo suas próprias carruagens no trajeto do templo para o palácio e *vice versa*, na cidade de Akhetaton. O grupo era acompanhado de inúmeros outros funcionários, incluindo soldados, os quais, majoritariamente, fazem o percurso a pé, já que a carruagem era um meio de transporte altamente luxuoso e reservado para elite.

A família real de Amarna vivia relativamente isolada do restante da população na região setentrional de Akhetaton, no chamado Palácio da Margem Norte. No antigo Egito, os palácios estavam imbuídos de forte simbolismo e, tal como os templos, criavam um mundo a parte no qual o governante vivia separado de grande parte da sociedade. (KEMP, 2012: 123). Como Barry Kemp demonstrou, a segregação física da família real forçava o grupo régio cotidianamente a visitar os edifícios estatais e religiosos na região central. (KEMP, 1989: 276). Assim sendo, ficou estabelecida uma movimentação em um eixo norte-sul pela “avenida real”, a “espinha dorsal” de Akhetaton, que ligava os extremos da cidade paralelamente ao Nilo, cuja finalidade era claramente exaltar a natureza divina da família real, que era adorada por seus súditos enquanto percorria o trajeto com toda pompa em suas carruagens, conforme pode ser visto na figura 4 a seguir.

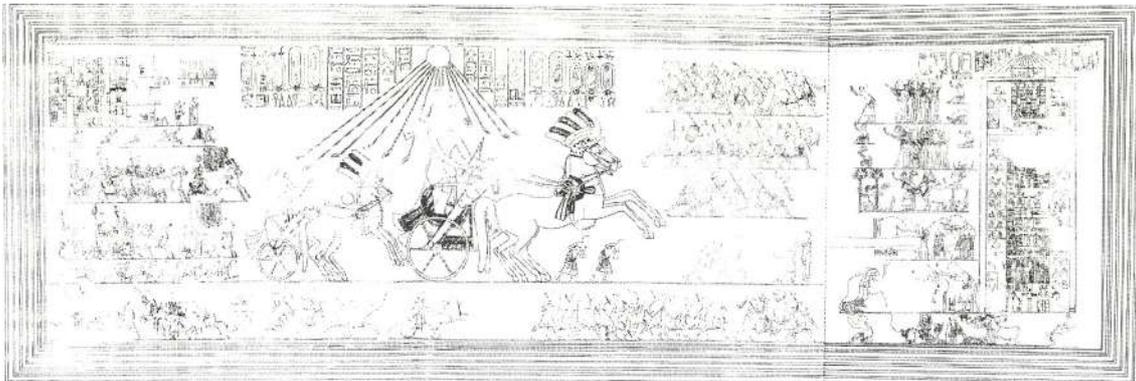


Figura 4: Procissão Real do Palácio ao Grande Templo

LABOURY, Dimitri (2010), **Akhenáton. Les Grand Pharaons**, Pygmalion edition, p. 56.

Segundo a concepção de mundo amarniana, as aparições públicas do grupo familiar régio, fosse através de seus deslocamentos diários, fosse através de suas exibições na “Janela das Aparições”, possuíam um caráter hierofânico. Isto incluí certamente, a grandiosa celebração ocorrida no ano doze de reinado, para receber inúmeros chefes estrangeiros, retratada com toda imponência nas tumbas privadas de Huya e Meryra II em

Amarna, momento de aclamação máxima da cosmovisão amarniana. Na imagem proveniente da tumba de Meryra II (figura 5) observamos Akhenaton e Nefertíti entronizados e sobrepostos, tal qual a cena do Grande Templo, com a mesma coroa, inclusive. Creio que a celebração deve ser encarada como o momento no qual Akhenaton e Nefertíti foram divinizados em vida, tal qual Amenhotep III em seu primeiro festival *Sed*. Por isso mesmo foi requisitada a presença de todas as filhas do casal. Nesta lógica, palácios e templos funcionavam como gigantescos tabernáculos, os quais abrigavam os deuses terrenos da família real. Por isso mesmo as estruturas eram acompanhadas de altares com flores de lótus e incenso, que enfatizam, tal como nas cenas de culto e intimidade, a purificação e a regeneração solar e do morto.

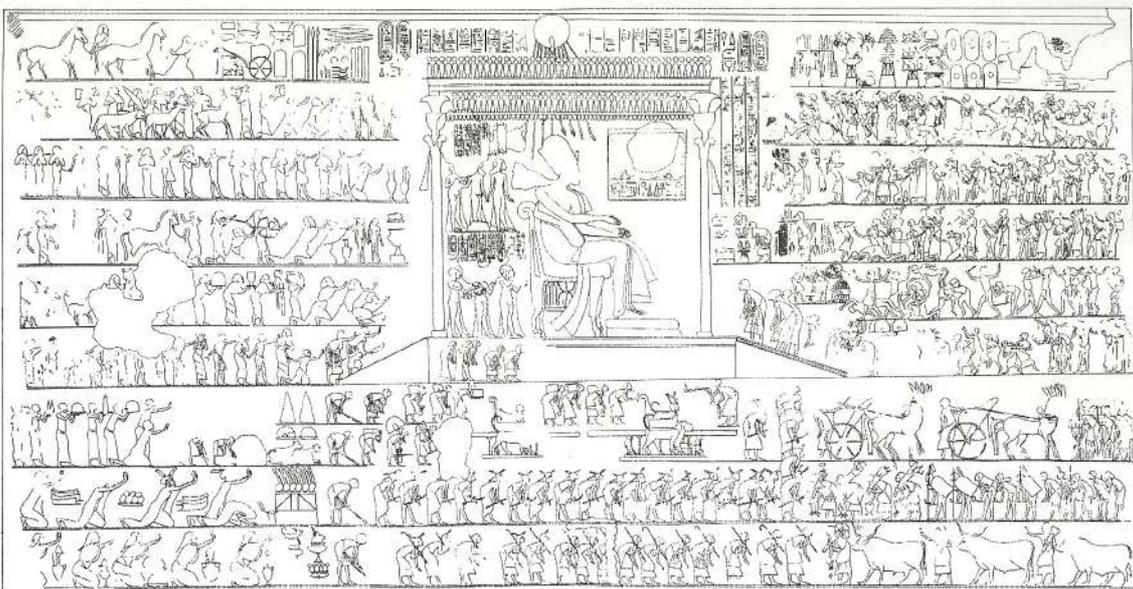


Figura 5: Família Real Recebe Comitiva Estrangeira na Tumba de Meryra II

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

Com base em tudo que foi argumentado, acreditamos ter demonstrado que ao antropomorfizar o poder supremo, a família real de Amarna usurpava papéis antes delegados às mais diversas divindades do rico panteão egípcio, como Maat, Háthor, Ísis, Osíris, Bes, Tauret, Nefertem e o próprio Amon-Ra. Neste sentido, sugerimos falar em uma “remitologização”, já que inúmeros elementos míticos e simbólicos de tradições religiosas diversas, sobretudo solares, foram mantidos em Amarna e reinterpretados a fim de favorecer o culto da família real. Este, que atingiu vários níveis dentro do próprio grupo régio, foi elevado ao mais alto grau de adoração já visto no Egito até então, numa tentativa

exacerbada e inovadora de restabelecer a intermediação régia – ameaçada naquele momento pela piedade pessoal, tanto quanto pela supremacia de Amon no âmbito religioso.

Em suma, durante o período amarniano, as hierarquias divinas do antigo panteão politeísta foram reproduzidas no seio da família real, onde Akhenaton e Nefertíti atuavam como “grandes deuses” e suas filhas como “deuses menores” dominando, assim, todo o repertório imagético e o contexto religioso do período, determinante para sustentar uma nova visão de mundo, na qual os mesmos foram os principais atores no século XIV a.C.

Bibliografia

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

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

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

BÉRARD, C. (1983), Iconographie-Iconologie-Iconologique, **Études de Letters**, Fascículo 4.

BONHÊME, M.-A. (1992), **L'Art Égyptien**, Paris, Presses Universitaires de France.

BRANCAGLION Jr., A. (2003), **Manual de Arte e Arqueologia do Egito Antigo I**, Rio de Janeiro, Sociedade Amigos do Museu Nacional.

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

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

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

DER MANUELIAN, P.(1999), Semi-literacy in Egypt: some erasures from the Amarna Period, in E. Teeter and J. Larson eds., **Gold of praise: studies on ancient Egypt in honor of Edward F. Wente**, Chicago, Oriental Institute, p. 285-298.

KEMP, B. (1989), **Ancient Egypt: anatomy of a civilisation**, London, Routledge.

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

- LABOURY, D. (2011), Amarna Art, in K. Cooney and W. Wendric eds., **UCLA Encyclopedia of Egyptology**, Los Angeles.
- O'CONNOR, D. (1988), The City and the World: Worldview and Built Forms in the Reign of Amenhotep III, in D. O'Connor e E. Cline eds., **Amenhotep III: Perspectives on His Reign**, Ann Arbor, The University of Michigan Press, p. 125-172.
- PEREYRA, M. V. (inédito), **El Sentido Histórico de La Recompensa Nobiliaria**.
- ROBINS, G. (1986), **Egyptian painting and relief**, Aylesbury, Shire Egyptology.
- SPENCE, K. (2007), Court and Palace in Ancient Egypt: the Amarna Period and the Later Eighteenth Dynasty, in A Spawforth ed., **Court and Court Society in Ancient Monarchies**, Cambridge, Cambridge University Press.
- SPIESER, C. (2010), **Offrandes et Purification à L'époque Amarnienne**, Turnhout, Brepols/Association Égyptologique Reine Élisabeth.
- TROY, L. (1986), **Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History**, PhD diss., Stockholm, Acta Universitatis Upsalienses.
- WILKINSON, R. (1994), **Symbol and Magic in Egyptian Art**, London, Thames & Hudson.
- WILLIAMSON, J. (2009), **Reconstruction and identity of Kom el-Nana at Tell el-Amarna: an analysis of decorated stone fragments from Kom el-Nana, and the role of the structures called "Sunshades of Re" in the Amarna Period**, PhD Dissertation, Johns Hopkins University.

A DIVINDADE SERÁPIS: CULTURA, RELIGIÃO E SINCRETISMO NA ALEXANDRIA GRECO-ROMANA

Joana Campos Clímaco

Resumo: Desde que foi fundada em 331 a.C., Alexandria no Egito tornou-se um centro de confluência de vários povos do Mediterrâneo. A dinastia macedônia dos Ptolomeus teve que criar formas de dialogar com as tradições milenares do território para ser aceita em solo egípcio. A difusão da divindade Serápis pela realeza é um caso sugestivo para analisar essa tentativa dos reis de estabelecer negociações com costumes mais antigos e uma chave para abordar o contexto ímpar de sincretismo possibilitado pela instalação dessa nova cidade no Egito.

Serapis: culture, religion and syncretism in Greco-Roman Alexandria

Abstract: Since its foundation in 331 BC, Alexandria in Egypt became a centre of confluence to various peoples in the Mediterranean. The Macedonian dynasty of the Ptolemies had to create means to dialogue with the millenary traditions from the territory in order to be accepted in the Egyptian land. The diffusion of the god Serapis by the kingship is a suggestive case to analyze the attempt of the sovereigns to establish negotiations with ancient customs and a key to approach the unique context of syncretism produced by the installation of this new city in Egypt.

Desde a fundação por Alexandre em 331 a.C., Alexandria se tornou um ponto estratégico no Egito, pela localização de frente para o Mediterrâneo e de fácil acesso ao Egito como um todo, através de afluentes do rio Nilo. Apesar de o local ter desde cedo atraído gregos de todo o mundo helenizado, é provável que os nativos formassem a maioria da população inicial de cidade, pois no território incorporado por Alexandria já havia uma antiga vila egípcia chamada Rhakotis. Contudo, pouco se sabe sobre esses primeiros habitantes e as principais crenças levadas para o lugar (RIAD, 1993: 29). Apesar da presença significativa de egípcios no contexto de estruturação da cidade, Peter Fraser duvida que cultos nativos tenham sido favorecidos pelos Ptolomeus (FRASER, 1972: 190).

Conforme a cidade foi organizada para se transformar na sede do poder real macedônico, os primeiros Ptolomeus encorajaram a vinda de helenos das forças remanescentes de Alexandre e de todo o ecúmeno, principalmente para compor a administração e as esferas de comando. Desde a instalação no Egito, os novos governantes tiveram que criar formas de conviver com a cultura egípcia mais antiga para se legitimarem em um território de tradições milenares, mesmo que Alexandria se caracterizasse inicialmente por sua inspiração helênica.

Nesse contexto multicultural, a difusão do culto à divindade Serápis pela realeza ptolomaica pode ser considerada um elemento chave para analisar a política que os primeiros reis dedicaram às culturas grega e egípcia em Alexandria e o tipo de vínculo e

limites que pretendiam estabelecer entre elas. Nesse sentido, o deus pode ser pensado como uma metáfora de Alexandria, por representar o encontro de culturas discrepantes, embora a preponderância da cultura grega fosse notável. Além disso, tratava-se de um deus híbrido, composto por identidades diversas, e seu culto ultrapassou as fronteiras inicialmente estipuladas, em virtude da importância conquistada no mundo helenístico e durante o Império Romano.

Portanto, trata-se de um caso sugestivo para abordar o contexto ímpar de sincretismos e intercâmbios culturais possibilitados pela instalação da nova metrópole no Egito. A importância do culto se justifica ainda mais pela sua aceitação não só em Alexandria, onde se tornou o deus tutelar e atingiu rápida popularidade, mas por todo o Egito e pelo ecúmeno, alcançando o apogeu de sua popularidade no Império Romano, até mesmo dentro de Roma, apesar da resistência do Senado.

A historiografia contemporânea normalmente explica a adoração à Serápis como uma criação deliberada de Ptolomeu I Sóter (305-285 a. C.) para fundir aspectos das religiões grega e egípcia em uma única, forjando um aglutinador comum para a diversidade do reino e dessa forma, promover um vínculo de entendimento entre as culturas (EL-ABBADI, 1993: 46; TCAKS, 1995: 265). Grafton Milne enfatiza que os egípcios resistiram a aceitá-la e, num primeiro momento, o culto parece ter sido realmente dirigido aos gregos (MILNE, 1924: 213). Alan Bowman entende a divindade como um projeto consciente dos primeiros Lágidas de tentar difundir tradições egípcias num formato compreensível para gregos (BOWMAN, 1986: 174). Ou seja, a intenção seria promover a conciliação entre as duas culturas, através do estabelecimento de um novo deus atrelado à Dinastia e à sede de seu novo poder, Alexandria. Independentemente das reais intenções de Ptolomeu I, o que interessa aqui é, sobretudo analisar a rápida difusão do seu culto e questionar como as fontes posteriores apreendem a singularidade do caso de Serápis.

É provável que na passagem de Ptolomeu Sóter por Mênfis, o rei tenha buscado inspiração para o novo deus, derivado do culto de Osíris-Ápis, pois o touro Ápis se transformava em Osíris após a morte, daí a contração para Serápis. O nome talvez tenha sido pensado por ainda ser foneticamente reconhecível para os egípcios (FRASER, 1972: 246-250). Na tradição faraônica, Ápis era um deus intimamente vinculado à realeza, importante para a ascensão e proteção dos faraós, outra possível fonte de inspiração para Ptolomeu, pelo momento ainda frágil do início de seu governo (PFEIFER, 2008: 391). Apesar da ênfase de Ápis no nome e como divindade protetora e oracular, suas funções

estavam também associadas a Osíris, talvez por sua popularidade como deus pan-egípcio, com poder sobre o mundo subterrâneo e sobre a fertilidade.

Apesar da possível inspiração egípcia, sua representação humana como um velho barbudo semelhante a Zeus é notável. Provavelmente a estátua colossal criada por Briáxis para o Serapeum se tornou o modelo para o culto (Clemente. *Protreptikòs pròs Hèllenas*. 4. 48). Tratava-se de um homem barbudo sentado com um *kalathos* (cesta de frutas) na cabeça, ao lado de Cérbero, cachorro de três cabeças (guardião do submundo). A cesta marcaria a fertilidade egípcia, mas também associava Serápis a Dionísio, enquanto o cachorro o vinculava a Osíris, Hades e Plutão, deuses do além. Foi também consagrado como deus da cura e, portanto, atrelado a Asclépio. Contudo, não é fácil estabelecer simples equivalências, pois além de representar Osíris e ser adorado ao lado de Ísis (o mais comum fora do Egito), Serápis e Osíris também podiam ser cultuados paralelamente, como deuses distintos. Além disso, o culto fora estabelecido por Ptolomeu como representante da realeza, portanto, deveria incorporar mais funções do que qualquer outra divindade isoladamente (PFEIFFER: 2008, 391). Nesse sentido, alguns acadêmicos destacam que a criação de Serápis ia muito além de uma mera tentativa de sincretismo. Dever-se-ia, desde cedo, realçar a fundação de algo especificamente alexandrino, uma divindade própria da cidade, patrona da nova Dinastia, representante e símbolo de seu poder (a corte real e a população grega) (KAHIL, 1993: 77-78; DUNAND, 2000: 160).

A adoração de Serápis ao lado de Ísis, divindade antiga e tradicional do panteão egípcio, sugere que a divindade foi com enorme frequência vinculada a sua faceta egípcia. Ou seja, nesse sentido o ideal sincrético de Ptolomeu não se cumprira. Dessa forma, por mais que Ptolomeu buscasse a conciliação, as evidências sugerem que cada comunidade cultuava Serápis de sua maneira, segunda suas tradições (LEWIS, 1983: 70). Os egípcios tinham mais dificuldades de adorá-lo e o concebiam como a versão grega de Osíris. Stefan Pfeiffer defende que foi principalmente fora do Egito que a divindade carregou a representação sincrética e o vínculo com a realeza, o que fica claro na quantidade de inscrições encontradas por todo o ecúmeno, que associam o deus e os reis do Egito (PFEIFFER, 2008: 396).

Sob o Império Romano, a popularização de Serápis foi vertiginosa, como sugere o aumento brusco de sua representação na documentação (tanto material, quanto escrita), daí a motivação da literatura imperial em buscar suas origens (Suetônio. *Divus Vespasianus* 7.2-3, Tácito. *Historiae* 4.83-84, Plutarco. *De Iside et Osiride* 361.F – 362.A 45-120 Clemente. *Protreptikòs pròs Hèllenas*. 4. 48). Acredito que o culto se tornara objeto de análise pela

tradição clássica por sua fama como uma divindade “inventada” por um rei, além do espaço que conquistou na elite romana. Portanto, chama a atenção seu uso político, não apenas pelos Ptolomeus, mas também por alguns imperadores séculos depois. Ou seja, da mesma forma que Ptolomeu provavelmente criara Serápis para legitimar sua dinastia, os romanos perceberam que sua popularidade era uma importante ferramenta de governo.

Embora normalmente se atribua a criação do culto a Ptolomeu I e seus conselheiros (com base nos relatos de Tácito, Suetônio e Plutarco), na literatura contemporânea aos primeiros Ptolomeus as referências ao deus são escassas (FRASER, 1972: 274). A primeira menção à divindade com esse nome está em Menandro, que morreu em 291 (tempo de Ptolomeu I) (PFEIFFER, 2008: 390). Há duas referências a Serápis na “vida de Alexandre” de Plutarco. Contudo, o autor estaria claramente influenciado pela própria época, pois nada mais sustenta a origem tão remota do culto. No contexto em que Alexandre estava na Babilônia e começou a receber vários presságios indicando a sua morte iminente, Plutarco menciona um homem que estava aprisionado e fora libertado por Serápis, se sentou no trono de Alexandre e usou sua coroa (Plutarco. *Vita Alexandri* 73.4). Um pouco mais adiante, relata que após saberem da morte do rei, seus companheiros macedônios correram para o templo de Serápis para interrogar sobre o destino do corpo (Plutarco. *Vita Alexandri* 76.4). Mesmo que Plutarco esteja cometendo um anacronismo, suas passagens sugerem uma percepção contemporânea de Serápis como um deus influente em questões de governo.

Plutarco e Tácito atribuem o ímpeto para o estabelecimento do culto a um sonho de Ptolomeu. Segundo Plutarco, o rei sonhara com uma estátua colossal que desconhecia e que deveria ser transportada com urgência para Alexandria. Após inquirir seus conselheiros, descobriu tratar-se da imagem de Plutão, localizada em Sínope, no Mar Negro, mandou então trazerem-na para Alexandria. O ateniense Timóteo, o sacerdote egípcio Manetho e outros especialistas em religião, disseram ao rei que o nome egípcio de Plutão era Serápis. O autor explica que depois a divindade mudou de natureza, e começou a ser associada a Osíris e acreditava que por esse motivo Serápis era o deus de todos (*De Iside et Osiride* 361.F – 362.A). Através desse relato, Plutarco constroi a natureza híbrida da divindade, e encoraja sua aceitação universal, enfatizando que o culto não seria exclusivo dos alexandrinos. O aconselhamento do rei com Manetho e Timóteo (também mencionado por Tácito), os representantes das religiões egípcia e grega respectivamente, indica a pretensão sincrética para o culto. Contudo, Plutarco é incisivo ao estabelecer a primazia de inspiração helênica (pela origem de Sínope), pois só posteriormente fora associada a Osíris.

Ou seja, para Plutarco, o deus já existia e foi apenas “resgatado” por Ptolomeu para Alexandria.

Tácito enfatiza ainda mais o caráter misto de Serápis, pois foram os dois conselheiros do rei os responsáveis por desenvolver ritos para o culto, e diferente de Plutarco, sublinha sua antiguidade egípcia inspirada em Ápis, além de também mencionar sua vinda da pólis grega de Sínope. Tácito faz uma longa descrição a respeito da origem do deus, a quem atribui a prosperidade de Alexandria, ao mencionar que Ptolomeu fora avisado em sonho que a cidade que acolhesse o deus seria próspera e famosa. Em relação a Plutarco, a narrativa de Tácito é ainda mais incisiva na suposta predestinação de Alexandria para receber a divindade, em virtude na insistência da visão que tivera em sonhos, pois ao ignorar o primeiro, tivera um segundo alerta noturno, ameaçando ruína sobre o reino se suas ordens não fossem cumpridas. Após se informar com seus conselheiros (Tímóteo e Manetho), Ptolomeu negociou a transferência da estátua para Alexandria com o rei de Sínope, que embora relutante, se deixou convencer depois dos desastres enviados pela ira divina ao seu reino (*Historiae* 4.83.3). Tácito relata as contradições do final da lenda e defende a versão segundo a qual o próprio deus milagrosamente atravessou o mar e alcançou Alexandria e que na sequência fora construído um grande templo em Rhakotis. O autor cita ainda outra estória que atribuía a criação de Serápis a Ptolomeu III e uma terceira que estabelece novamente a primazia de Ptolomeu I, embora tivesse sido inspirada e trazida de Mênfis (*Historiae* 4.84.15).

A narrativa de Tácito sugere que o deus “escolheu” Ptolomeu e não o contrário, desse modo, forças divinas estariam legitimando o seu reinado. Ou seja, por mais que o rei tentasse, não conseguiu ignorar o poder do deus, o que demonstra certa urgência dos novos dirigentes de organizar a vida religiosa da cidade. Os dois relatos observam que Ptolomeu buscara ajuda externa para a religião. A presença de sacerdotes egípcios e gregos na corte como seus conselheiros sugere que o monarca já tentara se familiarizar com as crenças mistas da cidade e tinha pretensões de criar um culto, mas como não se “inventa” um deus, precisou de auxílio. Apesar de os autores defenderem a origem inspirada de Serápis, o fato de Tácito expor as contradições de sua procedência indica que já na época havia especulação em torno da crença como algo instituído de maneira artificial.

Qualquer que seja a origem verdadeira do culto, os autores não hesitam em atribuir sua chegada em Alexandria a motivações e sensibilidades do rei; o que variou foram principalmente as possíveis circunstâncias do início da religião. Os autores inferem também que mesmo que a nova crença tenha surgido de uma decisão consciente e mundana do

primeiro Ptolomeu, auxiliado por seus conselheiros especializados nas religiões grega e egípcia, haveria a necessidade de forjar uma origem lendária e inspirada para justificar o fortalecimento da crença e sua popularização tão ampla, que já escapava aos limites de Alexandria e mesmo do Egito. Ora, como se explicaria tamanha aceitação de um deus sem origens míticas que o legitimassem? Talvez daí a ânsia da literatura imperial em especular, e até mesmo, tecer uma procedência lendária, pois apenas uma “invenção” de Ptolomeu não teria fundamento e força suficientes para justificar o carisma de uma divindade. Para Walter Elis, a escolha de Sínope como a raiz da crença seria estratégica, por ser uma região relativamente periférica para os helenos, dessa forma, era justamente o caráter obscuro do local que favorecia a origem do deus, pois poucos iriam conferir sua procedência (ELLIS, 1994: 30).

De acordo com François Dunand o que mais marca o sincretismo forjado por Serápis era a localização do Serapeum no bairro egípcio de Rhakotis e fora do centro grego (DUNAND, 2000: 120). O templo fora construído para se vincular ao antigo Serapeum de Mênfis, onde se cultuava Ápis, símbolo do rei divino. Em Alexandria a estátua recebera uma versão antropomórfica adequada para a herança grega da capital (CRUZ-URIBE, 2010: 492). Os historiadores não estão de acordo se o Serapeum foi construído por Ptolomeu I Soter ou Ptolomeu II Filadelfo, embora se saiba que passou por uma grande expansão durante o reino de Ptolomeu III Evérgeta (EL-ABBADI, 1993: 42). Próximos ao local foram encontrados altares aos reis irmãos, Filadelfo e Arsinoé II, vinculados à adoração de Serápis e Ísis, além de vestígios de estátuas colossais da divindade e Ptolomeu III, sugerindo uma associação dos cultos no mesmo espaço (PFEIFFER, 2008: 401). As primeiras inscrições gregas de Alexandria foram encontradas no sítio do Serapeum e são dedicatórias a Ísis e Serápis, outras pedem pela proteção e saúde de Filadelfo (aludindo às suas funções como deus da cura). Tais evidências demonstram que Serápis já se tornara popular no tempo do segundo Ptolomeu, principalmente na elite grega, mesmo que ainda não tivesse um grande templo. Sugerem também que desde cedo os reis se vincularam ao deus, como forma de se legitimarem (PFEIFFER, 2008: 393-394).

O Serapeum foi reconstruído várias vezes durante o Império Romano até ser destruído pelos cristãos em 392 d. C. sob o governo de Teodósio, conforme narrativa de vários autores do cristianismo primitivo (Rufino. *Historia Ecclesiastica* 2.23; Theodoret. *Historia Ecclesiastica* 5. 22). O templo se situava num sítio elevado e distante do palácio real, criando uma espécie de acrópole político-religiosa como parte de um projeto urbano (em Oxirrincos seguiu o mesmo padrão) (SUBÍAS, 2011: 97). Apesar da enorme estátua

representada no templo ter pouco em comum com a iconografia egípcia, suas funções divinas carregavam aspectos faraônicos. Além disso, o Serapeum continha um nilômetro e galerias subterrâneas semelhantes às de Mênfis. A literatura dá uma ideia do esplendor do templo, ainda que vestígios arqueológicos revelem pouco de sua estrutura, cujos primeiros artefatos foram encontrados durante a segunda guerra (EMPEREUR, 1998: 96).

Autores do século II d.C. ainda sublinhavam a imponência e sofisticação do culto. O alexandrino Aquiles Tacio descreve a procissão de tochas no festival a Serápis como o maior espetáculo já vivenciado por ele. Por mais poética que seja sua narrativa, ressalta a força da adoração de Serápis em Alexandria (*Leucippe et Clitophon* 5.2). Já foi mencionado que a veneração à divindade teve uma vertiginosa difusão pelo Mediterrâneo durante o Império Romano, principalmente no reinado de Adriano. Contudo, desde a República que sua religião alcançara a própria Roma, apesar da oposição do Senado. Tertuliano e Dion Cássio narram que em 58 a.C. o cônsul Aulo Gabínio estava oferecendo sacrifícios no Capitólio, quando seguidores de cultos egípcios chegaram com imagens de Ísis, Osíris e Anúbis. O Senado mandou retirar, mas logo depois a população os restaurou a força. Em 52, a decisão de o Senado demolir os templos a Ísis e Serápis criou resistência, mas quatro anos depois a medida se concretizou. Foram, no entanto, reconstruídos pelo triunvirato em 43 a.C.. (Dion Cássio. *Históriae Romanae*. 47.15.4; 40.47.5-8; 42.26.2; Tertuliano, *Ad Nationed* I.1.17-18).

Após a conquista do Egito por Otávio Augusto em 31 a.C., monumentos egípcios começaram a ser levados para Roma como butins de guerra e símbolos da vitória, gerando um interesse crescente na cultura egípcia. As visitas imperiais ao território também popularizaram o Egito e suas divindades, principalmente Ísis e Serápis. Segundo Wallace-Hadrill, houve uma significativa popularidade de motivos faraônicos nos círculos da corte, diante do cenário de repressão à disseminação do culto de Ísis em Roma, pouco depois do triunfo em 28, novamente em 21 e depois sob Tibério. Ou seja, por mais que Augusto e sua literatura tentassem promover uma aversão ao Egito, sua inserção no Império como província facilitou o acesso a sua cultura, através do aumento de viagens imperiais e melhorias na comercialização, intensificando a rotina de chegadas e partidas de Alexandria, conseqüentemente todo esse contexto resultou num cenário de curiosidade diante das tradições egípcias (WALLACE-HADRILL, 2008: 358). Dessa forma, apesar da resistência da elite romana, o culto a Serápis foi incorporado por alguns imperadores como forma de conquistarem apoio político fora de Roma.

Foi principalmente a ascensão de Vespasiano que simbolizou a influência de Serápis no contexto imperial mais amplo. Além de ter encerrado a sucessão da casa Júlio-Cláudia, este principado se caracterizou pela primeira coroação promovida pelo exército fora de Roma e só depois sancionada pelo Senado. Representou também uma virada na política desde a República, pois o general vitorioso era um *homo novus*, sem prestígio familiar e nascimento ilustre. Assim, a casa dos Flávios precisaria ser legitimada para ser aceita pelos tradicionalistas do Império. Portanto, autores como Tácito e Suetônio fazem uso de presságios e explicações divinas para explicar sua ascensão.

Devido à influência de Alexandria na elevação de Vespasiano (através do apoio do prefeito do Egito, Tibério Alexandre), a metrópole ganhou um espaço notável nas fontes. Destaca-se a força de Serápis na consagração do novo imperador e seu poder de cura, talvez uma analogia pela “cura” que Vespasiano promovera ao Império (Suetônio. *Divus Vespasianus* 6). Suetônio e Tácito descrevem que na sua estadia em Alexandria, o imperador curou um homem cego e um paralítico sob a inspiração de Serápis, mesmo tendo hesitado sobre sua capacidade para realizar o procedimento (*Divus Vespasianus* 7.2; Tácito. *Historiae* 4.81.1-4). Tácito destaca que após realizar os milagres, Vespasiano ficara impressionado com a força de Serápis e então decidiu consultar seu santuário com relação à sorte do Império (*Historiae* 4.82.5). É nesse contexto que Tácito faz a já citada digressão sobre a origem do culto sob Ptolomeu. Tais milagres explicariam a popularidade conquistada por Vespasiano em Alexandria (LENDON, 2001: 110). O autor sugere que a legitimação do *princeps* por Serápis, o deus mais idolatrado de Alexandria fora semelhante à de Ptolomeu no seu tempo; ambas são narrativas de fundação nas quais forças divinas sancionam comandos terrenos e confirmam rumos políticos (HAYNES, 2003: 134). É provável que através de Serápis os autores almejassem justificar a ampla popularidade de Vespasiano e o *status* de Alexandria no mundo romano, enfatizando que a segunda cidade do Império já aprovava o novo governante (LEVICK, 1999: 69).

Serápis também é mencionada por Dion Cássio e Herodiano no contexto da visita de Caracala a Alexandria, que resultou num enorme massacre de alexandrinos pelo imperador em 215 d.C. (Dion Cássio. *Historiae Romanae* 78-79; *Herodiano* 4.8-9). Dion Cássio destaca que Caracala mandava ordens para a matança a partir do templo de Serápis, enquanto fingia lhe prestar cultos. Dizia ao Senado que estava realizando ritos sagrados, enquanto fazia sacrifícios humanos a si mesmo. Herodiano relata que Caracala entrou em Alexandria com o pretexto de honrar Alexandre e cultuar Serápis, mas logo iniciou seus verdadeiros projetos (*Herodiano* 4.8.7). Ou seja, apesar da aparente devoção de Caracala por

Serapis, isso não o impediu de destruir Alexandria. Sua atitude evidencia que a divindade já não era inteiramente vinculada aos alexandrinos e que seu culto tinha um alcance mais amplo.

Em textos dos *Acta Alexandrinorum*, fragmentos em papiros de autoria desconhecida, críticos ao poder romano e provavelmente produzidos pela elite alexandrina do Ginásio, Serápis é empregada como uma forma de exaltar a identidade alexandrina frente a Roma (MUSURILLO, 1954). Talvez a intenção fosse, por meio do deus, validar os anseios do grupo e contestar Roma, já que Serápis era respeitada por alguns imperadores. Tal situação se observa nos *Acta Hermaisci*; em meio a um julgamento provavelmente fictício de Hermaisco (cidadão alexandrino do Ginásio) diante do imperador Trajano. A narrativa foi bruscamente interrompida por um curioso episódio envolvendo Serápis, cujo busto (trazido pelos alexandrinos em defesa de Hermaisco) caiu repentinamente e se quebrou. Segundo o relato, o ocorrido deixou Trajano e a multidão assustados. A impressão é que essa foi a forma que o autor do texto encontrou para favorecer o lado alexandrino da disputa, confirmando ainda mais a razão de Hermaisco. Ou seja, os textos dos *Acta* revelam que trezentos anos após a fundação de Alexandria, o culto a Serápis era um elemento essencial na estruturação da identidade alexandrina e na memória que se procuraria perpetuar a respeito da elite grega do Ginásio. Nesse sentido, mais do que reforçar a herança grega ou o sincretismo promovido pela divindade, pretendia-se exaltar Alexandria e seus cidadãos de destaque e marcar a força de sua própria identidade.

Em suma: para além da popularidade conquistada por Serápis no cotidiano da população mista do Egito e de grande parte do mundo Greco-romano, é importante destacar a difusão de um culto sincrético estabelecido de maneira consciente pela realeza que tentava se afirmar em um território milenar, formalizando um “encontro de mundos” através da religião. Ou seja, desde o estabelecimento do culto os Ptolomeus fizeram um uso político da divindade, que fora também apropriado por alguns imperadores. Não se trata de questionar se a adoração ao deus era ou não genuína por parte dos governantes, mas marcar algumas apropriações do culto com o intuito de expressar poder. É importante ressaltar também o emprego da divindade para reivindicar o valor da identidade alexandrina, de sua força e especificidade, como os textos dos *Acta Alexandrinorum* propõem. Nesse sentido, Serápis seria adaptada para firmar uma resistência aos mesmos dirigentes que tentavam se legitimar através dela.

Bibliografia

- BARRY, W. D. (1998), **Faces of the Crowd: Popular Society and Politics of Roman Alexandria 30 B.C. - A.D. 215**, PhD Diss., University of Michigan.
- BOWMAN, A. K. (1986), **Egypt after the Pharaohs 332 BC – AD 642**, Berkeley, University of California Press.
- CRUZ-URIBE, E. (2010), Social Structure and Daily Life: Graeco-Roman, in A. Lloyd ed., **Companion to Ancient Egypt**, Oxford, Blackwell Publishing Ltd., p. 491- 506.
- DUNAND, F. (2000), The Factory of the Gods, in C. Jacob and F. de Polignac eds., **Alexandria, third century BC – The knowledge of the world in a single city**, Alexandria, Harpocrates Publishing.
- EL-ABBADI, M. (1993), Alexandria: Thousand-Year Capital of Egypt, G. Steen ed., **Alexandria: The Site and the History**, New York, New York University Press, p. 35-81.
- ELLIS, W. M. (1994), **Ptolemy of Egypt**, Routledge, London and New York.
- EMPEREUR, J.-Y. (1998), **Alexandria rediscovered**, London, Harcover.
- FRASER, P. M. (1972), **Ptolomaic Alexandria**, 3 vols., Oxford, Clarendon Press.
- HAYNES, H. (2003), **The History of Make-Believe: Tacitus on Imperial Rome**, Berkeley, University of California Press.
- KAHIL, L. (1996), Cults in Hellenistic Alexandria, in M. Greenberg, K. Hamma, B. Gilman and N. Moore eds., **Alexandria and Alexandrinism**, Malibu, California, The J. Paul Getty Museum, p. 75-84.
- LENDON, J. (2001), **The Empire of Honour: the Art of Government in the Roman world**, Oxford, Oxford University Press.
- LEWIS, N. (1983), **Life in Egypt under Roman Rule**, Oxford, Oxford University Press.
- LEVICK, B. (1999), **Vespasian**, London, Routledge.
- MILNE, G. (1924), **A History of Egypt under Roman Rule**, London, Methuen & Co..
- MUSURILLO, H. (1954), **Acts of the Pagan Martyrs**, Oxford, Oxford University Press.
- PFEIFER, S. (2008), The God Serapis, his Cult and the beginnings of the Ruler Cult in Ptolemaic Egypt, in P. Mckenchnie and P. Guillaume eds., **Ptolemy II Philadelphus and his World**, Leiden, Brill, p. 387- 408.
- RIAD, H. (1993), Egyptian Daily Influence on Daily Life in Ancient Alexandria, G. L. Steen ed., **Alexandria: The Site and the History**, New York, New York University Press, p. 29-38.
- SUBÍAS, E. (2011), Oxyrhynchos: Metropolis and Landscape, in E. Subias, P. Azara, J. Carruesco, I. Fiz and R. Cuesta eds., **The space of the city in Graeco-Roman Egypt. Image and reality**, Tarragona, P. Institut Català d'Arqueologia Clàssica, p. 93-116.

TAKACS, S. A. (1995), Alexandria in Rome, Harvard Studies, **Classical Philology**, 97, p. 263-276.

WALLACE-HADRILL, A. (2008), **Rome's Cultural Revolution**, Cambridge, Cambridge University Press.

EXPRESSÕES MATERIAIS DA DEVOÇÃO PESSOAL NO EGITO

ANTIGO

Cintia Prates Facuri

Resumo: A existência de uma expressão religiosa pessoal no Egito antigo em conformidade com a religião oficial vem sendo discutida com base em evidências que mostram o contato direto entre os devotos e as divindades em um nível pessoal, dentre eles os objetos votivos. Este trabalho visa apresentar os principais conceitos acerca da devoção pessoal e os testemunhos materiais desta crença, tendo como base as estatuetas votivas em bronze, consideradas um dos principais meios de contato entre a esfera divina e humana a partir do III Período Intermediário.

Material expressions of personal devotion in ancient Egypt

Abstract: The existence of a personal religious expression in ancient Egypt in accordance with the official religion has been discussed based on evidence showing direct contact between the devotees and the deities on a personal level, among them the votive objects. This study aims to present the main concepts about personal devotion and the material evidence of this belief, exemplified by the votive statuettes in bronze, considered one of the main means of contact between the divine and the human spheres from the III Intermediate Period on.

Os objetos votivos, entre eles as estatuetas de deuses em bronze, são o testemunho de um ato de devoção que provavelmente era acompanhado de rituais e oferendas, hinos e preces feitas pelo suplicante. Acredita-se que esses rituais fossem, em uma escala reduzida, semelhantes aos realizados nos grandes templos, mas podemos supor também que cada devoto tivesse seus rituais próprios, adequados à sua divindade de escolha ou a tradições locais. De qualquer forma, os objetos votivos são testemunhos deste ato de adoração que coloca em contato o fiel com a sua divindade. Estes “registros mudos da piedade” nos dão pistas de como poderia ser a atitude ritual do fiel.

Devoção Pessoal

Desde o início do século 20 foi constatado que existia uma religião do Estado, oficial, ligada aos grandes templos e a um clero estabelecido, e uma manifestação “não-oficial” das pessoas participando desta religião, baseado em evidências que mostravam o contato direto entre a divindade e o devoto em um nível individual e doméstico. Até hoje não existe uma definição consensual sobre estas práticas individuais de devoção. São aplicados vários termos pra se referir a isso, mas muitos são usados de forma descuidada sem grandes preocupações conceituais. Adotei o termo “devoção pessoal” por julgar ser o melhor a retratar esta relação entre o devoto e as divindades. Segue uma lista dos principais

autores que escreveram sobre a devoção pessoal e os termos utilizados por eles, desde o primeiro, em 1911, até os mais recentes.

Data	Autor	Denominação
1911	Adolf Erman	persönlicher Frömmigkeit
1912	James H. Breasted	personal piety
1916	Battiscombe Gunn	religion of the poor
1967	Allan Schulman	religion of the poor
1975	George Posener	piété personnelle
1982	Lynn Holden	people's religion
1987	John Baines	practical religion
1988	Aschraf I. Sadek	popular religion
1993	Geraldine Pinch	personal piety/ popular religion/ folk religion
1993	Pascal Vernus	piété personnelle
1995	Barry Kemp	personal piety
1989, 1995, 1997, 1999	Jan Assmann	persönliche Frömmigkeit/ Gottesbeherzigung
2002	Susanne Bickel	religiosité individuelle
2006	Anna Stevens	private religion
2007	Lucia Gablin	private religion
2011	John Baines; Elizabeth Froid	practical religion

Tabela 1: termos utilizados para designar a devoção pessoal.

Acredito que a devoção pessoal não seja apenas uma religião alternativa, uma superstição ou que forme um conjunto de crenças a partir da religião oficial. Mas sim que esta seja a busca por uma resposta prática a uma necessidade material imediata. Ou seja, uma religião cujas crenças nascem da necessidade de uma resposta para questões práticas.

O termo devoção pessoal não indica que ela seja uma forma autônoma de religião, mas sim que ela existe de maneira complementar a “religião oficial”, podendo ser visto no fato das pessoas dedicarem oferendas votivas nas áreas dos templos. Isso mostra que o contato entre as pessoas e as divindades era na maior parte das vezes feito através de oferendas, preces e objetos votivos de acordo com o “decoro” das práticas de culto.

Objetos Votivos

Para alguns autores, o problema da devoção pessoal corresponde de uma característica estrutural da religião egípcia que está presente em todos os períodos, mas é apresentada de modos diferentes pelo registro material e textual. Já outros defendem que ela corresponde a um movimento característico de um período específico.

O que se pode afirmar é que o contato entre os devotos e as divindades era na maior parte das vezes feito por intermédio de oferendas, preces, pedidos de auxílio e objetos votivos. Estes não são simples artefatos, mas a parte material sobrevivente de um ato de devoção. A oferenda destes objetos era feita provavelmente quando as pessoas visitavam os templos durante os festivais religiosos. Os objetos votivos revelam a dimensão pessoal do indivíduo com seus oragos, buscando não uma salvação no pós-vida, mas a solução e a salvação neste mundo com a intervenção divina nos problemas quotidianos.

As Estatuetas em Bronze

É notório que as estatuetas votivas em bronze aparecem na maioria das coleções egípcias. No século 19 e início do 20, os museus tinham interesse em expor uma grande quantidade de divindades em bronze por elas apresentarem uma ampla variedade iconográfica. Além disto, acreditava-se que um conhecimento substancial da religião egípcia era necessário para entender a sua arte. No entanto, os bronzes são muitas vezes considerados simples produtos em série, sendo mal estudados e mal compreendidos até hoje.

A partir do III Período Intermediário, os bronzes são a forma mais clara da prática votiva. A maior disponibilidade do bronze, as suas propriedades físicas e o desenvolvimento de uma técnica de fabricação fizeram com que aumentasse a produção. Além disso, talvez o bronze possuísse uma ligação com a imagem de culto dos templos, permitindo que elas fossem usadas como substitutas daquelas, por causa das possibilidades cromáticas que o bronze pode adquirir.

Praticamente todo panteão egípcio pode ser representado em bronze, mas algumas formas se tornaram mais populares, como as estatuetas do deus Osíris, as Ísis Lactantes e os gatos da deusa Bastet. O motivo pelo qual esses deuses se tornaram populares, talvez se deva ao fato de possuírem um apelo mais familiar. Osíris como senhor da vida, apesar de ser um deus funerário, e Ísis e Bastet também ligadas à família. Os bronzes não devem ser vistos apenas como uma representação de uma comunicação pessoal com o divino, mas

também como uma adesão às normas aceitas e a comportamentos sociais estabelecidos em um contexto religioso oficial.

Os Locais de Devoção

Mesmo sendo um espaço fechado, exclusivo aos sacerdotes, o templo é o local de convergência dos piedosos. As maiores evidências das pessoas tendo acesso aos templos são a partir do Novo Império, principalmente em momentos específicos, como nos festivais religiosos. Os locais que as pessoas tinham acesso são as áreas mais externas, como a avenida de esfinges, o adro, portas e passagens, imagens e estátuas colossais. Este espaço acessível aos não iniciados é o local onde acontece a expressão mais direta e pessoal da manifestação individual de um culto privado.

Um grande número dos ex-votos em bronze encontrados *in situ* provém das *cachettes*. É provável que com o passar do tempo os santuários ficassem lotados de objetos votivos e uma forma que os sacerdotes encontraram para liberar o espaço foi promover uma espécie de “limpeza sagrada”, colocando estes objetos nestes poços. Assim, o material tornado sagrado pelo ritual continuaria dentro do templo sem ocupar espaço. Nessas *cachettes* foram encontrados bronzes danificados e alguns com inscrições, podendo assim mostrar que estes objetos poderiam ficar durante longo tempo “em uso” e então eram enterradas quando sua função original já tinha sido cumprida.

Alguns bronzes encontrados nestas *cachettes* estavam enrolados em linho, o que pode indicar que o processo de descarte das imagens era provavelmente acompanhado por rituais semelhantes a um sepultamento. Estes tecidos mostram que as estatuetas eram tratadas ou como imagens de culto preparadas para o seu “repouso noturno”, como se faziam nos templos, ou podiam também ser tratadas como corpos mumificados envoltos em suas bandagens. De qualquer forma, enfaixar, colocar em linhos, parece estar relacionado com a ideia de tornar sagrado.

Materializações da Devoção

Os objetos votivos são a parte material de um ato de devoção que certamente era acompanhado de rituais, oferendas, hinos e preces feitas pelo devoto. Este ato imaterial da devoção está presente em alguns dos próprios objetos votivos, nas representações do devoto diante da sua divindade e nos textos que acompanham o gesto ritual. O devoto geralmente aparece representado em um determinado número de gestos que mostram a adoração e o louvor. No campo semântico, esses gestos equivalem a “adorar” ou “louvar”,

que é o mais frequente; “reverenciar” ou “saudar”; e termos relacionados à “prece”, “súplica” e “apelo”. Alguns gestos aparecem tanto no campo semântico quanto imagético, já outros são exclusivos das representações nos bronzes e na estatuária.

Nos bronzes que aparecem os devotos diante da divindade podemos distinguir quatro categorias:

“**Adorador**”, materializando a ideia de adoração e louvor.

“**Ofertante**” corresponde àquelas imagens em que o devoto entrega a imagem da divindade. Essas representações são a materialização do próprio gesto da oferta da imagem votiva.

“**Ritualista**” corresponde às representações do devoto realizando o ritual de oferenda, que certamente acompanhava a devoção.

“**Suplicante**” representa o devoto ajoelhado com o corpo inclinado para frente e as mãos tocando o chão, apoiadas sobre os joelhos ou ao lado do corpo.

Inscrições

Nas estatuetas em bronze encontramos inscrições demonstrando uma relação direta entre o fiel e seu deus de escolha. Essas “frases” possuem uma forte ligação com a ideologia oficial, já que conta com empréstimos e apropriações dos termos empregados nos grandes templos e na estatuária oficial. Infelizmente poucas estatuetas possuem inscrições, mas acredita-se que os bronzes que sobreviveram até hoje e não possuem inscrições as tivessem em uma base que se perdeu.

As inscrições mais frequentes nos bronzes seguem o seguinte esquema:

Nome da divindade + Locução + Título + Nome do devoto + Filiação

Ou na forma simplificada:

Nome da divindade + Locução + Nome do devoto

Muitos bronzes votivos apresentam também a chamada “fórmula de recitação”, sendo formada por:

“palavras ditas” + Nome do deus + Locução + Nome do devoto

As locuções mais frequentes nos bronzes votivos são as seguintes:



Figura 1: principais locuções encontradas em bronzes votivos.

Nomes Teofóricos

Além dos objetos votivos, a devoção está presente desde o Antigo Império na forma dos nomes teofóricos, que mostram a ligação entre o devoto e a sua divindade. Ou seja, é muito provável que desde o Antigo Império, as pessoas já se vissem livres para ter suas próprias crenças fora dos templos e sem o intermédio dos sacerdotes.

Esses nomes teofóricos aparecem em toda a história egípcia, um exemplo disso pode ser visto em um dos bronzes da coleção, Amun-Rê (Nº Inv. 37), que apresenta a seguinte inscrição “Nesamun, filho (?) de Ankh-Hor, que segue (?) o deus” (FACURI, 2014: 231).

Essa peça do museu apresenta dois elementos. A pessoa que dedicou tem um nome teofórico que significa “ele ouviu Amun”, Nesamun, e ele é filho de outro que possui um nome teofórico, Ankh-Hor, “Hórus vivo”. Além disso, ele tem a expressão “que segue o deus”, que pode ser tanto seguir o deus, ser seu devoto, ou seguir as procissões.

Os Intermediários na Devoção

Um aspecto ainda pouco estudado, mas perceptível ao longo da história egípcia, é a intermediação feita entre o plano terreno e o divino. Em um nível elevado ela se dá através do faraó. É possível que funcionários do templo e membros do clero fizessem o contato entre as pessoas e o mundo divino, principalmente os sacerdotes *nab*, músicos e porteiros.

Podemos acreditar que seriam eles que levavam os objetos votivos para os locais específicos no interior do templo. Das categorias de sacerdotes que são mencionados nos bronzes e também nas estelas votivas, podemos destacar aquela dos porteiros do templo.

O porteiro, literalmente o “guardião da porta” era o funcionário mais importante a exercer as funções nas proximidades deste espaço sagrado. Os porteiros fazem o controle para que somente pessoas autorizadas tenham acesso, tendo um contato direto com os devotos e os comerciantes que ficavam no *dromos* e o *adro* do templo, sendo estes na Baixa Época locais de comércio e contato entre as pessoas.

Uma vez que os devotos recorriam ao adro como um local de devoção, isso explicaria o fato dos porteiros serem os intermediários por excelência na deposição das estatuetas em bronze e outros objetos votivos que eram levados para o interior do templo. Isso explicaria também porque, em alguns bronzes, estes aparecem como beneficiários secundários nas inscrições nas suas bases.

Assim, podemos ter dois modos de fazer a oferta de objetos votivos nos templos, direta, feita pelo próprio devoto, e indireta, feita por um portador. Os bronzes podiam ser levados para o local de deposição pessoalmente pelos devotos, que faziam junto com a oferta os ritos e oferendas necessários. Outra possibilidade seria que essa oferta fosse intermediada por pessoas encarregadas no templo, como os porteiros, e elas faziam os ritos em nome do ofertante.

Não sabemos como se dava a intermediação entre o devoto e o portador, se isso poderia envolver uma relação “comercial”, na qual o devoto, além de adquirir o objeto votivo, também teria que, de alguma forma, remunerar o intermediário.

Levando em conta os grupos de bronzes representando indivíduos diante das divindades, a gente pode acreditar que ocorreu uma mudança religiosa a partir da Baixa Época que permitiu que as pessoas fossem representadas diante da sua divindade de devoção, como acontecia até então somente com as representações do faraó.

Conclusão

A partir do estudo dos bronzes, podemos perceber dois domínios específicos para os que estão envolvidos com esta prática votiva. O domínio do devoto, que é o da gratidão (o crer) e o domínio do sacerdote (o saber fazer), a realização dos rituais. Ou seja, o devoto está encenando o papel do sacerdote. Ele faz em uma escala menor o que o sacerdote faz no templo.

Pode acontecer de a mesma pessoa participar destes dois domínios, ou seja, quando o devoto também realiza o ritual. Temos então o momento da gratidão e o da ritualização. Portanto, os bronzes são uma expressão material da alma religiosa dos antigos egípcios e da presença e da atuação destas forças divinas nas suas vidas.

Bibliografia

ASSMANN, J. (1989), *State and Religion in the New Kingdom*, W. K. Simpson ed., **Religion and Philosophy in Ancient Egypt**, New Haven, Yale Egyptological Seminar, p. 55-88.

ASSMANN, J. (1995), **Egyptian Solar Religion in the New Kingdom Re, Amun and the Crisis of Polytheism**, London, KPI.

ASSMANN, J. (1997). Gottesbeherzigung. “Persönliche Frömmigkeit” als Religiöse Strömung der Ramessidenzeit, **L’Impero Ramesside. Convegno Internazionale in Onore di Sergio Donadoni**, Vicino Oriente, Quaderno 1, Roma, p. 17-43.

ASSMANN, J. (1999), Conversion, Piety and Loyalism in Ancient Egypt, in J. Assmann, Guy G. Stroumsa eds., **Transformations of the Inner Self in Ancient Religions**, Leiden, Brill, p. 31-44.

BAINES, J. (1987), Practical Religion and Piety, **Journal of Egyptian Archaeology**, 73, p. 79-98.

BAINES, J. and E. FROOD (2011), Piety, Change and Display in the New Kingdom, M. Collier and S. Snape eds., **Ramesside Studies in Honour of K. A. Kitchen**, Bolton, Rutherford Press, p. 1-17.

BICKEL, S. (2002), Aspects et fonctions de la déification d’Amenhotep III, **Bulletin de l’Institut français d’archéologie orientale**, 102, p. 63-90.

BREASTED, J. H. (1912), The Age of Personal Piety – Sacerdotalism and Final Decadence, in **Development of Religion and Thought in Ancient Egypt. Lectures Delivered on the Morse Foundation at Union Theological Seminary**, New York, Charles Scribner’s Sons, p. 344-370.

ERMAN, A. (1911), **Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt**, Berlin, Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften.

FACURI, C. P. (2014), **Oferendas aos Deuses: Os Bronzes Votivos e a Devoção Pessoal no Egito Antigo**, 2 vols, Dissertação de Mestrado, Museu Nacional/UFRJ.

GABLIN, L. (2007), Private Religion, in T. Wilkinson ed., **The Egyptian World**, London, Routledge, p. 325-339.

- GUNN, B. (1916), The Religion of the Poor in Ancient Egypt, **Journal of Egyptian Archaeology**, 3, p. 81-94.
- HOLDEN, L. H. (1982), The People's Religion, in R. Freed ed., **Egypt's Golden Age: The Art of Living in the New Kingdom, 1558-1085**, Boston, Museum of Fine Arts, p. 296-307.
- KEMP, B. J. (1995), How Religious Were the Ancient Egyptians?, **Cambridge Archaeological Journal**, 5, p. 25-54.
- KITCHEN, K. A. (1990), **Catálogo da Coleção do Egito Antigo existente no Museu Nacional do Rio de Janeiro**, Warminster, Aris & Phillips, Vols. I-II.
- PINCH, G. (1993), **Votive Offerings to Hathor**, Oxford, Griffith Institute.
- POSENER, G. (1975), La Piété Personnelle avant l'Âge Amarnien, **Revue d'Égyptologie**, 27, p. 202-205.
- SADEK, A. I. (1987), **Popular Religion in Egypt during the New Kingdom**, Hildesheim, Gerstenberg Verlag.
- SCHULMAN, A. R. (1967), Ex-votos of the Poor, **Journal of the American Research Center in Egypt**, 6, p. 153-156.
- STEVENS, A. (2006), **Private Religion at Amarna: the Material Evidence**. Oxford, Archeopress, p. 17-23.
- VERNUS, P. (1993), **Affaires et Scandales sous les Ramsès. La Crise des Valeurs dans l'Égypte du Nouvel Empire**, Paris, Pygmalion.

EGIPCIANIZAÇÃO E RESISTÊNCIA NA NÚBIA DA XVIII DINASTIA

Fábio Frizzo

Resumo: As relações entre o que se convencionou chamar de Egito faraônico e Núbia na XVIIIª Dinastia são um assunto espinhoso. Desde o início do período, tais relações foram marcadas por força e resistência expressas de diversas formas, a começar pelas ações militares da dinastia tebana contra os kushitas e estendendo-se à incorporação administrativa do território de Wawat e a submissão indireta do território de Kush. Neste contexto de dominação, parece-me imprescindível fazer alusão à assimetria das relações de trocas culturais. Desta maneira, o trabalho partirá de uma visão que privilegia o conflito frente à integração e buscará defender o conceito de egipcianização, entendendo-o como ferramenta conceitual mais adequada à explicação da totalidade social daquela realidade, especialmente quando utilizada em conjunto com uma visão complexa de uma sociedade núbica composta por classes com interesses antagônicos expressos em suas diversas relações com a administração imperial faraônica.

Egyptianisation and resistance in 18th Dynasty Nubia

Abstract: Approaching the relationships between Egypt and Nubia in the 18th Dynasty is a complex enterprise. Since the beginning of the 18th Dynasty these relationships were marked by demonstrations of force and resistance. Examples are the Theban military campaigns against Kush and the incorporation of Wawat under the Egyptian administration. In this context of domination, it seems to be crucial to realise asymmetric relations of cultural interchanges. This paper privileges the notion of conflict over integration. Therefore, it argues for the utilisation of the term Egyptianisation as a conceptual instrument to explain the whole social reality. The concept is especially useful when combined with a complex view of Nubian society, composed by different classes with their own interests. These interests were expressed in various relations among local classes and imperial administration.

Introdução: teoria social e conflito

Há exatamente um ano atrás, eu estava neste mesmo lugar propondo algumas notas sobre a importância da teoria para o estudo da economia egípcia. Perdoem-me minha teimosia, mas creio que é necessária uma pequena introdução sobre o papel fundamental da teoria social para o entendimento do meu argumento.

Em minhas aulas sobre Teoria da História eu costumo utilizar a imagem de um quebra-cabeça como metáfora para o ofício do historiador (aqui podem se encaixar os profissionais de outras disciplinas que lidam com o passado da sociedade humana, como os arqueólogos ou mais especificamente os egiptólogos). Em nosso laboratório, somente temos acesso mediado às sociedades do passado – nosso objeto de estudo. Essa mediação é feita pelas fontes, as peças do nosso quebra-cabeça. Ainda que nenhum desses quebra-cabeças tenha todas as peças, lamentavelmente em História Antiga, em geral, há um problema mais acentuado de lacunas e peças esparsas.

Ao fim, temos uma série de peças soltas (ou vestígios do passado) que por si mesmas fazem pouco sentido. Como em qualquer quebra-cabeça, a montagem dessas peças é guiada por uma imagem inicial, que orienta a construção da ligação entre as várias peças. Para podermos encaixar uma peça é necessário entender o contexto daquela imagem

como um todo. Como um exemplo, poderíamos tomar o que foi dito aqui ontem que para entender uma iconografia egípcia é necessário ter em mente a visão de mundo daquela sociedade.

Se as peças são nossas fontes, a imagem inicial seria metáfora para a teoria social. Através de vestígios e métodos diferentes, nós, historiadores, arqueólogos, egiptólogos, papirologistas etc, estudamos e buscamos reconstruir o passado da sociedade egípcia. Assim, é necessário ter em mente um modelo de funcionamento social (estando ele consciente/explicito ou não para o pesquisador(a)) construído a partir de um processo de abstração em relação a diferentes experiências humanas. Desta maneira, é importante lembrar, que falar do Egito Antigo é também dizer algo sobre a nossa própria sociedade e isto é fundamental para não nos esquecermos da nossa função social no mundo.

Para entrar no tema propriamente dito, esta introdução serve para apresentar a posição de que, com diferentes modelos de funcionamento social, os mesmos vestígios podem ser interpretados de diferentes maneiras. Em nosso caso, as mesmas fontes da relação entre o Egito faraônico e o que se convencionou chamar aqui de Sudão podem ser interpretadas gerando diferentes imagens do passado. Ou seja, a partir do mesmo *corpus* documental, um pesquisador pode defender a existência do processo de egípcianização ou de emaranhamento cultural.

Se as duas formas podem ser defendidas, a pergunta que se pode fazer é “por que eu me dispus a defender a posição contrária àquela de outros colegas da mesa?”. Há várias respostas pra isso, mas a que eu prefiro ressaltar está ligada à imagem mental que eu uso para montar o meu quebra-cabeça da sociedade egípcia e de suas ligações com a Núbia. O modelo social que eu acredito levar à imagem mais próxima da realidade é um modelo que valoriza o conflito em oposição à integração ou harmonia (FONTES, 1998: 33-52).

Entre os modelos de sociedade, houve aqueles que se debruçaram na criação de uma perspectiva em que os coletivos vivem em um estado normal de integração/harmonia e equilíbrio, vendo os momentos de desequilíbrio como anomias, patologias sociais – sejam internas ou vindas do exterior – que deveriam ser eliminadas. Este é o caso de autores como Comte, Durkheim e Parsons. Na posição oposta aparecem os trabalhos de Stuart Mill e Marx, por exemplo, que veem as sociedades constituídas por constantes conflitos. O conflito, assim, é visto como vitalidade e gérmen da mudança (PASQUINO, 1991: 225-229).

Ambas as sociedades egípcia e núbia eram marcadas por conflitos internos (oposições entre seus grupos dominantes e subalternos), tal como a sociedade imperial do

Reino Novo, que incluía Síria-Palestina, Terra Negra e Núbia (Wawat e Kush de formas diferentes). Desta maneira, a perspectiva de valorização do conceito de egipcianização está ligada à valorização do conflito e da diferença de poder, enquanto me parece que uma visão centrada no conceito de emaranhamento enfraquece por demais o conflito e a posição de poder exercida por um grupo sobre o outro.

Egipcianização e Resistência

O termo egipcianização aparece pela primeira vez na literatura egiptológica com o trabalho de Reisner em 1910, para explicar o que lhe parecia uma súbita diminuição dos elementos da cultura material dos nativos núbios durante o Reino Novo. Muito embora tenha sido criador do neologismo “egipcianização”, Reisner inseria-se numa escola de pensamento caracterizada pelo preconceito étnico-racial já aparente no trabalho de Brugsch quase 30 anos antes ou mesmo no de Petrie 10 anos depois (VAN PELT, 2013: 526). Tal visão, reflexo do preconceito social e da pseudo-ciência da época, apontava a cultura negra como inferior e incapaz gerar grandes contribuições à humanidade. Desta maneira, em seus contatos com os egípcios, a cultura núbia teria sucumbido frente à potência da civilização faraônica, bem como a África sucumbia frente à dominação neocolonial Europeia.

Os contatos entre a região da Núbia e o Egito obviamente não se iniciam no Reino Novo. Ainda no Reino Médio, a região de Wawat (Baixa Núbia, até a segunda catarata) havia feito parte do Egito através de um projeto real de conquista e colonização, que se deu por meio da construção de fortes e entrepostos na região, tendo em vista garantir a exploração tanto dos recursos naturais do local, quanto de rotas de trocas na Alta Núbia, onde também houve construções egípcias (como em Semna, que nomeia a jornada!). No Segundo Período Intermediário, com o enfraquecimento do poder faraônico, o território de Wawat foi perdido para o poderoso Reino de Kerma, que tinha sua capital ao norte da atual Khartoum. Este episódio fica claro na Estela de Kamés. Kerma controlava ricas rotas de trocas que traziam tanto da África quanto do Mar Vermelho bens como ouro, marfim e peles, importantes bens de prestígio para elite egípcia

Durante o processo de formação do Reino Novo, a dinastia tebana desde cedo se preocupou em retomar a região de Wawat, expulsando os revoltosos, como fica claro pela documentação das biografias de militares egípcios como Ahmés, filho de Ebana e Ahmés Pennekhbet. Os faraós da XVIIIª Dinastia foram além dos limites da segunda catarata, estendendo suas campanhas além da quarta catarata para derrotar e submeter o reino de Kerma. A forma de submissão, todavia, diferiu entre a Wawat e Kush (Alta Núbia), já que

o primeiro era visto como extensão natural da terra negra e já tinha feito parte do território egípcio no Reino Médio. No caso de Wawat houve uma incorporação administrativa e um esforço de aculturação, enquanto em Kush a dominação foi indireta a exemplo daquela exercida sobre os territórios na Síria-Palestina (MORKOT, 2009: 229-251).

Em sua revisão das relações entre Egito e Núbia no Reino Novo, W. Paul Van Pelt executa uma bem feita discussão bibliográfica relacionada à egipcianização, demonstrando as formas como esta foi entendida por diferentes autores que valorizaram mais ou menos os matizes relativos às trocas culturais desiguais impostas pelo contexto de dominação imperialista (VAN PELT, 2013). Muito embora a tendência inicial tenha sido a de entender a egipcianização como uma aculturação completa e, portanto, uma via de mão única, ainda em meados do século passado, egiptólogos procuraram matizar esta questão. Torgny Säve-Söderbergh começou a afirmar o papel ativo da população núbia nativa no processo de trocas culturais, influenciado certamente pelo clima dos processos de descolonização iniciados no pós-II Guerra Mundial (SAVE-SODERBERGH, 1949: 50-58). O mesmo autor acentuou o caráter de resistência dos núbios do Grupo C durante o Segundo Período Intermediário, com a expulsão dos egípcios, o que ia contra a perspectiva de fraqueza daquela cultura.

Desde a década de 1990, o egiptólogo estadunidense Stuart Tyson Smith vem escavando na Núbia e trabalhando com o tema do imperialismo egípcio. Por mais que tenha aderido ao conceito de emaranhamento em seus trabalhos mais recentes (SMITH & BOUZON, 2014; SMITH, 2013), Smith não deixa de trabalhar com a perspectiva de aculturação, definida por ele em 1998 como “*assimilação compreensiva de novos elementos culturais de um doador dominante, com pouca diferença restando entre o doador e o receptor no final do processo*” (SMITH, 1998: 252). Smith afirma que no início do Reino Novo houve uma mudança de postura tanto do Egito frente à sua ação na Núbia quanto da elite núbia frente aos contatos com os egípcios. Segundo ele,

“Os políticos egípcios também revisaram sua estratégia em relação à Núbia após a falha colonial do Reino Médio. Eles supriam as elites núbias com poderosos incentivos econômicos e sociais para alcançar os objetivos imperiais por meio da aculturação. As desigualdades econômicas resultantes, vistas nos cemitérios do Grupo C, são evidências disto” (SMITH, 1998: 178).

O passo importante dado por Smith é observar o conflito não apenas na relação imperial entre egípcios e núbios, mas também percebendo que entre os próprios núbios havia interesses distintos relativos a diferentes grupos sociais. Desta maneira, minha principal hipótese é de que a egipcianização pode ser constatada como forma da elite nativa

local fortalecer seu poder frente aos grupos subalternos núbios, utilizando-se de símbolos de poder relacionados ao centro do Império.

Esta hipótese também é defendida por Carolyn Higginbotham para o caso das elites palestinas no período raméssida. Segundo a autora,

“Em sua maior parte, a Palestina era governada por príncipes vassalos em nome do seu senhor egípcio. Com o tempo, muitos membros das classes da elite local começaram a emular a cultura egípcia, o que poderia, presumivelmente, aumentar seu status frente aos olhos tanto da sua própria população quanto da burocracia faraônica” (HIGGINBOTHAM, 2000: 138).

Mesmo Van Pelt, um autor crítico do modelo da egipcianização e militantemente a favor da perspectiva do emaranhamento, afirma que:

“...as tumbas de príncipes núbios em estilo egípcio podem ser vistas como parte de uma estratégia de legitimação local por meio da conexão com o poder colonial. Todavia, esta estratégia não estava necessariamente refletida nas realidades da vida local” (VAN PELT, 2013: 537).

A partir da análise, por exemplo, do cemitério de Fadrus, Smith afirma que a egipcianização teria sido um processo de cima para baixo, no qual a assimilação do padrão egípcio seria uma ação consciente das elites núbias em busca de status social (SMITH, 2013: 89-90). No mesmo sentido, Van Pelt declara que

“Deve haver poucas dúvidas de que o Egito tinha uma política deliberada de tentativa de egipcianizar as elites submetidas (...) mas os egípcios não eram, com toda probabilidade, tão ativos em aculturar os níveis mais baixos da sociedade” (VAN PELT, 2013: 530).

Aqui os achados arqueológicos guiados pelas preocupações mais recentes com as populações subalternas tem demonstrado que boa parte (possivelmente a maioria, ainda que infelizmente os registros que nos chegam sejam em grande parte das elites) dos costumes núbios possivelmente resistiram ao processo de dominação egípcia. Escavações como a do forte de Askut mostram, por meio da cerâmica (que mistura elementos egípcios e núbios) que a alimentação permanecia majoritariamente segundo o costume tradicional local. Os enterramentos no sítio de Tombos também mostram a resistência da cultura nativa frente aos costumes egípcios, com a aparição de corpos flexionados conforme a tradição local. Smith ressalta o papel das mulheres nesta resistência cultural tanto para o sítio de Askut quanto para o de Tombos (SMITH, 2013: 91-94). Além disto, o autor também é claro ao afirmar que todas as escavações recentes mostram a baixa influência egípcia no interior da Núbia, especialmente entre a terceira e a quarta cataratas, no

território de Kush, dominado indiretamente, mas no qual também se revela algum grau de assimilação pelas elites locais.

A resistência cultural da Núbia e sua capacidade de se apropriar ativamente da visão de mundo egípcia foi o que possibilitou mais tarde a reviravolta na posição de dominação, com a conquista do Egito e a afirmação da dinastia de faraós negros.

À guisa de conclusão: Egipcianização x Emaranhamento

Smith & Bouzon, assim como Van Pelt, ainda que utilizem vez ou outra com maior ou menor intensidade o conceito de egipcianização, criticam-no por estabelecer uma oposição binária (SMITH & BOUZON, 2014: 10), enquanto o que eles entendem como “modelo” do emaranhamento trabalharia com uma mistura ou justaposição dos elementos através da convivência destes no que chamam de “espaços liminares”, ou seja, “*situações ou espaços de convivência intercultural*” (VAN PELT, 2013: 533). Volto à pergunta inicial: “por que, então, escolher a posição binária da egipcianização”?

Não é uma questão de não aceitar o fato de que a convivência constante entre dois grupos sociais leva a formas híbridas na qual os dois grupos estão expressos, como me parece o caso do emaranhamento. Isto não está incorreto. Por outro lado, parece-me que este modelo desvaloriza a desigualdade e as posições de força dentro desses “espaços liminares”. Neste sentido, prefiro trabalhar com o conceito de egipcianização, que, em meu ponto de vista, pressupõe tanto a resistência, quanto uma via de mão dupla, diferente do modelo monolítico, egípcio e racista defendido por autores como Reisner.

Há, portanto, a necessidade de entender tanto as diferenças internas presentes na sociedade núbia, quanto as diferenças em relação à dominação imperial. Somente desta maneira, a egipcianização deixa de ser um modelo binário, para atender a uma lógica de múltiplos pontos, com múltiplos interesses e diferentes formas de assimilação ativa e troca cultural.

Meu incômodo com o conceito de emaranhamento (que levanta questões importantíssimas) deriva também da exacerbação de uma perspectiva pós-colonial. Na busca pela ação do oprimido, por muito tempo calado à força, parece que se exagerou, levando a um empoderamento tal do dominado, que faz com que a dominação não tenha mais força, ou seja, um “espaço liminar” onde os inúmeros grupos sociais aparecem com a mesma força no processo de composição de uma cultura. Isto já ocorreu, por exemplo, no debate relativo à escravidão no Brasil ou mesmo em relação ao papel Brasil colônia

(MATTOSO, 1982) no Império Ultramarino Português (FRAGOSO; BICALHO; GOUVÊA, 2001).

Valorizar o conflito é valorizar a mudança e a disputa. Minha posição aqui acerca do passado imperial egípcio é referendada e, dialeticamente, referenda minha posição política nos dias de hoje. Neste sentido, aquela que me parece a melhor forma de dar ação ao sujeito oprimido não é negando a opressão e o colocando em pé de igualdade, mas sim mostrando que toda forma de dominação gera formas de apropriação e resistência por parte do oprimido.

Bibliografia

FONTES, V. (1998), História e Conflito, in M. Badaró org., **História, Pensar e Fazer**, Niterói, LDH, p. 33-52.

FRAGOSO, J., BICALHO, M. F., GOUVÊA, M. e F. orgs., (2001), **O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa, séculos XVI-XVIII**, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

HIGGINBOTHAM, C. (2000), **Egyptianization and elite emulation in Ramesside Palestine: governance and accommodation on the imperial periphery**, Leiden, Brill.

MATTOSO, K. (1982), **Ser escravo no Brasil**, São Paulo, Brasiliense.

MORKOT, R. (2009), Egypt and Nubia, in S. Alcock, T. D'Altroy e K. Morrison eds., **Empires: Perspectives from Archaeology and History**, Cambridge, Cambridge University Press, p. 229-251.

PASQUINO, G. (1991), Conflito, in N. Bobbio, N. Matteucci e G. Pasquino orgs., **Dicionário de Política**, Brasília, Editora da UnB, p. 225-229.

SAVE-SODERBERGH, T. (1949), A Buhen Stela from the Second Intermediate Period (Khartoum No. 18), **Journal of Egyptian Archaeology**, 35, 1949, p. 50-58.

SMITH, S. (1998), Nubia and Egypt: Interaction, Acculturation, and Secondary State Formation from the Third to First Millennium BC, in J. Cusick ed., **Studies in Culture Contact: Interaction, Culture Change, & Archaeology**, Carbondale, Southern Illinois University, p. 256-287.

SMITH, S. (2013), Revenge of the Kushites: Assimilation and Resistance in Egypt's New Kingdom Empire and Nubian Ascendancy Over Egypt, in G. Areshian ed., **Empires and Diversity: On the Crossroads of Archaeology, and History**, Los Angeles, Cotsen Institute of Archaeology Press, p. 84-107.

SMITH, S. and M. Buzon (2014), Colonial Entanglements: “Egyptianization” in Egypt’s Nubian Empire and the Nubian Dynasty, in D. Welsby e J. Anderson eds., **Proceedings of the 12th International Conference for Nubian Studies 01-06 August 2010**, London, British Museum Press, p. 1-12

VAN PELT, W. P. (2013), Revising Egypto-Nubian Relations in New Kingdom Lower Nubia: From Egyptianization to Cultural Entanglement, **Cambridge Archaeological Journal**, 23, p. 523-550.

NARRATIVAS DA RESTAURAÇÃO: REFERÊNCIAS SOBRE A REFORMA AMARNIANA NOS GOVERNOS SUCESSORES

Vanessa Fronza

Resumo: Após a reforma promovida por Akhenaton (1352 – 1336 a.C.), a retomada das tradições precedentes ligadas ao exercício do poder ocorre por meio de um processo conhecido como Restauração, que se desenvolve durante o governo de alguns de seus sucessores. Trechos de fontes desse período foram interpretados como referências implícitas ao reinado de Akhenaton, o que este artigo propõe problematizar a partir do contexto de produção destes textos, da tradição das narrativas reais e da função da escrita no Egito.

Narratives of restoration: references of the Amarna Period in subsequent reigns

Abstract: After the reform carried out by Akhenaten (1352 – 1336 BC), the resumption of the former traditions linked to the use of Power is achieved by a process known as Restoration, which was developed throughout the reign of some of his successors. Extracts of sources from this period were interpreted as implicit references to the reign of Akhenaten, which is what this work aims to analyze through the production contexts of these texts, royal narrative traditions and the purpose of writing in Egypt.

O termo “restauração” remete à reconfiguração de um estado ou situação anterior, que pode se dar no sentido material quando relacionado, por exemplo, ao reparo de obras de arte; ou no sentido abstrato quando se refere à retomada de práticas ou ao retorno de uma conjuntura já conhecida anteriormente. No contexto do Egito do Reino Novo (1550 – 1069 a.C.), pode-se encontrar a aplicação de ambos os sentidos por parte do poder faraônico. No primeiro caso, é possível perceber os diversos reparos feitos por ordem real a monumentos de seus antecessores, ação que, segundo Galán (2002: 16), tem como consequência a preservação do passado e sua continuidade na experiência do presente. Alguns faraós restauradores de obras, como Seti I (BRAND, 1999: 114), deixaram grafadas nesses monumentos inscrições ou fórmulas que denotam sua atuação como reparadores das construções faraônicas precedentes. A definição em que restaurar algo significa retomar uma situação ou condição anterior é utilizada para demarcar o episódio no qual, após o reinado de Akhenaton, os soberanos que o sucederam retornam ao modelo político-religioso tradicional da realeza, parcialmente alterado por medidas adotadas durante seu governo.

Sendo assim, convencionou-se chamar de Restauração o processo de retomada do conjunto de práticas anteriores à reforma proposta por Akhenaton. Em debates mais recentes sobre o fim do período de Amarna, alguns pesquisadores têm questionado o uso desse conceito para caracterizar tal retorno, ocorrido após a morte de Akhenaton; uma vez que a abrangência que ele suscita levaria a pelo menos duas concepções equivocadas sobre

o período amarniano: a primeira seria a de que a reforma de Amarna representaria uma ruptura total com o sistema faraônico e o cotidiano no Egito, que teria atingido todos os grupos sociais, levando à necessidade generalizada de restaurar o que teria sido amplamente modificado, retornando assim aos antigos costumes; e a segunda seria a de que era possível retomar tradições anteriores desconsiderando que o período amarniano tivesse deixado alguma marca mnemônica, e dessa forma reduzindo uma experiência rica e diversa a um mero evento peculiar ou inexpressivo.

A crítica que reside na generalização do conceito de Restauração como uma ação que abarca toda a sociedade egípcia e no descaso com as implicações legadas pela reforma amarniana pode ser estendida também à compreensão dessa retomada como um processo que se desdobra apenas no âmbito religioso. Pensar em “Restauração religiosa” aponta para uma separação entre as esferas da vida que não era própria da visão de mundo egípcia, visto que as interpretações mais difundidas sobre a vivência no Egito indicam que essa sociedade apresentava uma percepção integrada dos aspectos religiosos, políticos, culturais, sociais, entre outros (ENGLUND, 1989: 25). Além disso, esse termo restringe o impacto da reforma de Akhenaton somente ao culto ao deus Aton, perdendo de vista a totalidade dos efeitos de seu governo.

A utilização de certos conceitos, como o de Restauração, carece de uma análise que problematize sua adequação para o significado que deseja encerrar, no caso da reforma de Amarna é preciso precaução em relação ao alcance social do ato de restaurar e ao que se deixa de praticar em prol do retorno das tradições anteriores. O uso do termo sem maiores explicações transmite a ideia de dois pólos de ação faraônica absolutamente distintos: o que se tinha antes da reforma de Amarna, e que é posteriormente restaurado, e o que é inaugurado com as medidas de Akhenaton, que, durante seu governo, representariam um choque com as tradições preexistentes. Embora alguns egiptólogos tenham interpretado o período amarniano exatamente desta maneira (ASSMANN, 2001: 200; TEETER, 2011: 182) – como uma ruptura com o paradigma político-religioso precedente – atualmente esse objeto de estudo tem sido repensado e aberto a novas problematizações, que se voltam não apenas para o que há de divergente da cultura faraônica, mas também para o que a reforma apresenta em relação a continuidades, readaptação de símbolos, ressignificação de tradições e transformações que representam um episódio de efervescência cultural que – apesar de já ter sido taxado como pobre em mitos e cultos (TEETER, 2011: 182)– pode ser visto, a partir de novas contribuições, como um evento indicador da diversidade (LEMOS, 2014: 200).

Ao problematizar a Restauração, uma alternativa possível é traçar limites bem definidos para este conceito, portanto, ao optar pela permanência do seu uso neste trabalho, é fundamental explicar que, quando se fala em Restauração após o período de Akhenaton, refere-se a um retorno dos aspectos políticos, religiosos e culturais relacionados especificamente ao exercício e à manutenção do poder faraônico no Egito, já que é desta esfera social que partem os princípios e medidas iniciais da reforma. Balizar a Restauração como a retomada pelos faraós sucessores do modelo político-religioso tradicional já consolidado no governo egípcio não significa desconsiderar que a reforma de Akhenaton tenha imprimido suas marcas, que representam transformações na arte, na linguagem, na maneira de pensar e praticar a própria devoção ao mundo divino (ver BICKEL, 2003 e LEMOS, 2014), e até mesmo na continuidade de algumas práticas reais desenvolvidas em Amarna que eram vantajosas à demonstração de autoridade faraônica – a exemplo da Janela das Aparições (BREWER, 2012: 178) - mas sim que o conjunto de reapropriações que os egiptólogos convencionaram chamar de Restauração – entre as quais o retorno do dever faraônico de cultuar diversos deuses do panteão egípcio, participar em festivais dedicados a eles e manter seus templos; a associação entre o faraó e as divindades habitualmente ligadas ao poder, por exemplo, na iconografia e na titulação real; o abandono da cidade de Akhetaton como sede do poder e a retomada de Tebas como principal centro religioso egípcio, entre outras – fazem parte das representações oficiais do governante, sendo portanto de interesse dos grupos dirigentes, por isso essas ações restauradoras em sua maior parte não podem ser estendidas à intencionalidade generalizada da sociedade egípcia, num simples movimento de abandono dos preceitos anteriores em favor das medidas da reforma e então, com a morte de Akhenaton, um retorno aos moldes já conhecidos e esquecimento do que foi ensinado por este faraó. Simplificar o significado da Restauração a uma troca banal de valores é abster-se de levar em conta uma série de fatores deste período que a brevidade deste artigo impossibilita de trabalhar, mas, apenas para elencar alguns exemplos, é importante realizar um aprofundamento no desenvolvimento da reforma.

Marcado por este acontecimento, o governo de Akhenaton é caracterizado como um período de transformações que atingem não apenas a esfera religiosa do Egito do Reino Novo, mas também o âmbito cultural, político, social e territorial. As principais medidas da reforma são tomadas por este faraó ainda durante os anos iniciais de seu reinado, como por exemplo, entre o quinto e o sexto ano de governo, o rei instaura em terreno não habitado – e, portanto, não consagrado a nenhum outro deus (CHAPOT, 2011: 95) – a construção da

nova sede do poder egípcio, para onde se transferem o faraó, a família real, sua corte mais próxima e grupos de trabalhadores, muitos deles altamente especializados. A nova capital é nomeada de Akhetaton (a atual Amarna, de onde deriva o adjetivo ‘amarniano’) e dedicada ao deus Aton, uma representação do disco solar cuja adoração já existia anteriormente no Egito, mas ganhou uma importância renovada durante o governo de Akhenaton, visto que esse faraó propõe a adoração deste deus e de si mesmo como seu filho e hipóstase terrena, em detrimento do culto aos outros deuses até então ligados ao poder real. Junto a essas ideias, se desenvolvem em Amarna aspectos diversos daqueles propagados pelos reis até então, expressos, por exemplo, no estilo artístico, no teor das obras literárias e outros tipos de textos, como as orações; no uso oficial de uma estrutura linguística – o neoegípcio – ainda não explorada no setor da documentação faraônica; em novas maneiras de praticar rituais e festivais divinos.

Nem todas as mudanças instituídas pela reforma amarniana tiveram uma inspiração de caráter inovador, algumas já possuíam antecedentes na própria cultura egípcia (TYLDESLEY, 2005: 95), o que caracteriza tal proposta como um amálgama entre novidades e costumes readaptados. Sendo assim, como aponta Erik Hornung (1996: 244), para além da religião, a reforma de Akhenaton tocou quase todas as esferas da vida egípcia, no entanto, se expressou muitas vezes em conformidade com aspectos já delineados, demarcando sua diferença, segundo o autor, na transformação dos padrões de pensamento.

Essa visão de mundo apresentada por Akhenaton pode ser interpretada como mais uma possibilidade de devoção e de relação com o cotidiano político-religioso do próprio rei e sua forma de governar, mas não há indícios de que tenha se tratado de uma imposição (LEMOS, 2014: 201). O culto ao deus Aton tem caráter oficial – no sentido de ser realizado pelo próprio faraó – na cidade de Amarna, visto que ela é consagrada a esta divindade e também a sede do poder egípcio, servindo de moradia ao rei e sua família; mas isto não significa afirmar que o culto a outros deuses estivesse proibido ou esquecido, como uma interpretação literal das fontes posteriores faz parecer.

É essa documentação, produzida a partir dos interesses ideológicos dos sucessores de Akhenaton que será analisada a seguir, a fim de problematizar as referências ao passado trazidas pelos textos entrelaçadas ao contexto cultural de afirmação faraônica que permeia a produção dos mesmos.

É essencial ressaltar que o processo de Restauração ficou circunscrito ao domínio faraônico e suas adjacências porque o poder no Egito é legitimado e se justifica através de uma associação entre o reforço de ideologias e práticas político-religiosas que configuram

um modelo identitário real cuja finalidade é assegurar a continuidade da presença e do comando dos governantes. Esse conjunto de ações, discursos e representações largamente utilizadas pelos faraós em prol da manifestação de legitimidade ou da demonstração de autoridade passa por algumas transformações no período amarniano e é o principal alvo do resgate de tradições orquestrado pela Restauração.

O esforço restaurador tem seu marco inicial com a confecção da chamada Estela da Restauração, no começo do reinado de Tutankhamon (1336 – 1327 a.C.), e perdura por alguns governos posteriores, como o de Horemheb (1323 – 1295 a.C.). Tutankhamon não é sucessor direto de Akhenaton, visto que, após a morte deste faraó, ocorre uma sucessão ainda pouco esclarecida, na qual os egiptólogos divergem entre a breve ocupação do trono por um ou dois governantes de origem incerta (SHAW, 2000: 481; ALLEN, 2009: 21), o que se propõe é que, nesta fase do final da reforma amarniana esses governantes não teriam abandonado a ligação com seu antecessor, embora estivessem aparentemente menos compromissados com o caráter oficial da religião de Aton (DARNELL and MANASSA, 2007: 47). Embora Hari (1964: 53) indique que a produção de fontes que denotem o retorno da alusão ao deus Amon no contexto documental da realeza tenha se dado durante o reinado de Smenkhare – que teria governado o Egito por um ou dois anos antes de Tutankhamon – é no governo deste último que se encontram as expressões iniciais mais significativas de uma retomada dos parâmetros político-religiosos.

No entanto, a existência de tal documentação ainda durante o breve período de Smenkhare suscita a questão da possibilidade da Restauração em diferentes circunstâncias, uma vez que Akhenaton era tido como o idealizador e também o “professor” (KEMP, 2012: 29) dos princípios amarnianos, e, portanto, sem a sua presença para conduzir os rumos da reforma os próximos reis e demais funcionários ligados à manutenção do poder podem ter optado pelo retorno da concepção de realeza já conhecida e adotada pelos faraós que precederam o período amarniano.

Com o desaparecimento das fontes desses personagens que sucederam Akhenaton em um governo de curta duração, tem início o período de Tutankhamon. Como a ascensão deste faraó se deu quando ele era ainda muito jovem, os sujeitos responsáveis pela iniciativa da Restauração podem ter sido regentes (DODSON, 2009: 65) ou altos funcionários da administração real, que, na falta dos ensinamentos de Akhenaton, podem ter recorrido a um sistema já habitual de exercício de poder, difundido entre as camadas que mantinham contatos com o ambiente da realeza.

A retomada da religião no setor oficial - que instrumentalizava a legitimação divina do rei - do modelo de identidade faraônica tradicional, e gradualmente dos motivos e da estética no campo artístico, sempre considerando as heranças deixadas pela experiência amarniana, se deu aparentemente de maneira pacífica e se expressa de maneira mais latente na esfera real. A ausência de fontes que denotem alguma resistência ao processo de Restauração não necessariamente determina que isso não possa ter ocorrido, mas já foi indício suficiente para alguns autores classificarem como inexpressiva a adesão à crença amarniana (CARTER and MACE, 2004: 44). Primeiramente, não é de interesse deste artigo quantificar a adesão ao culto de Aton, visto que se trata de algo praticamente imensurável, considerando que a adoração a esse deus não obrigatoriamente exclui ou inviabiliza a de outras divindades, e que certamente a difusão dessas novas formas de se relacionar com o mundo divino não atingiu diferentes regiões e áreas sociais da mesma maneira (BICKEL, 2003: 32); além disso, autores como Barry Kemp (2012: 234) e Susanne Bickel (2003: 31) apontam um interesse genuíno no relacionamento com o Aton que ultrapassa o círculo da família real, mas, de qualquer forma, como explana Lemos (2014: 201), é provável que Akhenaton não se ocupasse com a fiscalização da esfera privada da vida das pessoas para confirmar a adoção da crença amarniana.

Entre as fontes dos sucessores de Akhenaton que expressam atividade restauradora, as mais pontuais são a Estela da Restauração, produzida durante o reinado de Tutankhamon, e alguns trechos do Texto de Coroação de Horemheb, governante situado na transição entre a XVIII e a XIX dinastias.

Delineado o conceito de Restauração que deve ser compreendido a partir da problemática que conduz esse trabalho, é necessário lembrar que esse evento, pelo menos em suas etapas iniciais, não se tratava de uma recusa explícita da proposta amarniana, mas sim de uma reutilização dos mesmos recursos discursivos comuns à realeza pelos faraós que sucederam Akhenaton.

O primeiro aspecto a se destacar é que, tanto na Estela da Restauração de Tutankhamon quanto no Texto de Coroação de Horemheb não existem referências explícitas ao período amarniano, ao deus Aton ou ao faraó Akhenaton. Nenhum trecho conhecido dessas duas fontes especifica que o período caótico descrito se trata do reinado de Akhenaton. Ambos os textos trazem a ação dos dois faraós como triunfadores sobre forças do caos e reorganizadores do Egito, mas não há identificação concreta que este passado que está sendo superado seja o período amarniano. A Estela da Restauração celebra Tutankhamon como um faraó que, com sua ascensão ao trono, dissipou o caos,

porém, não há um registro pontual que permita datar essa referência, o que se pode depreender a partir da fonte é uma separação entre qualquer período anterior ao faraó e o momento em que ele assume a coroa, como no trecho: “A terra estava em aflição, os deuses estavam se afastando desta terra”, que não identifica motivos ou época para o abandono por parte dos deuses descrito pela estela.

Certamente, essa documentação pertencente ao domínio faraônico desempenha uma função ideológica de afirmação do poder e da necessidade de manutenção do rei, e tem o escopo de enfatizar o papel de Tutankhamon como um defensor da *maat*, o conceito de verdade, harmonia e justiça que era tão caro aos antigos egípcios e cuja preservação dependia da ação faraônica na terra e junto aos deuses, funcionando como justificativa conveniente da sustentação do encargo real. A conservação de *maat* é, portanto, o desígnio fundamental da existência do soberano, sendo que esta relação é explorada em inúmeras fontes históricas egípcias, e não poderia deixar de ser na própria Estela da Restauração: “Ele restaurou o que estava em ruínas, como monumentos de época eterna. Ele dissipou a injustiça pelas Duas Terras e a Maat foi estabelecida [em seu lugar].”

Conhecendo a posição cronológica do reinado de Tutankhamon, ao deparar-se com um texto como esse, que enfatiza a restauração e o estado decadente em que o Egito se encontrava antes da coroação deste faraó, muitos egiptólogos interpretaram que o período descrito seria o de seu antecessor quase imediato: Akhenaton. Isso foi corroborado por uma leitura literal de algumas partes da estela, tais como: “... os templos de deuses e deusas, de Elefantina [às] lagoas do Delta, [...] tinham [caído] em ruínas.”

À primeira vista, parecem relatos que combinam com a análise de alguns estudiosos sobre o período de Amarna, no qual os templos e cultos de outros deuses teriam sido negligenciados (ASSMANN, 2001: 200), porém, ao lançar um olhar mais detalhado em relação ao contexto cultural de produção dessa fonte, ao seu objetivo ideológico de reafirmação da monarquia, e aos componentes discursivos presentes em outros textos reais, surgem alguns questionamentos que não podem ser olvidados. Para além, pesquisadores como Kemp (2012: 26), ao entrelaçar texto e dados arqueológicos, verificaram que não há vestígio a partir da cultura material que reforce que os templos dos demais deuses tenham sido em algum momento abandonados como descreve a fonte de Tutankhamon, a qual este autor considera tendenciosa (KEMP, 2012: 27).

Partindo desse pressuposto, fontes pós amarnianas que mencionem processos de restauração devem ser analisadas considerando seu contexto de produção, mas especialmente no sentido cultural, isto é: a linguagem presente nesses documentos é uma

novidade narrativa causada pela peculiaridade de um evento singular ou já faz parte de um aparato tradicional de sustentação do poder? Se não soubéssemos de antemão que Tutankhamon e Horemheb se tratavam de dois sucessores de Akhenaton, atribuiríamos o discurso de suas fontes a uma referência direta ao período de Amarna?

Sendo que nenhum dos dois documentos cuja análise foi proposta por este artigo traz uma alusão clara a Akhenaton, o texto dessas fontes não deveria ser lido sem ser problematizado e inserido numa conjuntura de práticas e retórica faraônica. Os recursos discursivos utilizados pela Estela da Restauração de Tutankhamon e pelo Texto de Coroação de Horemheb eram amplamente difundidos pela documentação oficial da esfera real. Figuras de linguagem como a metáfora da coroação (AMENTA, 2006: 46) – que faz com que cada novo soberano entronizado triunfe sobre as forças do caos - ou o preceito de ampliação do preexistente (HORNUNG, 1994: 258), pelo qual o governante atual sempre terá superado aquilo que foi feito antes dele; são responsáveis pela constante reafirmação da necessidade do domínio faraônico a fim de cultivar a ordem no Egito.

A Estela da Restauração utiliza exaustivamente os dois elementos retóricos descritos na composição de seu texto, como no trecho: “Ele superou o que tinha sido feito antes, ele sobrepujou o que tinha sido feito desde o tempo de seus ancestrais”.

É essencial considerar a função da escrita no antigo Egito, que desempenhava poderes mágicos, relacionados à memória e permanência do que se escrevia ao longo do tempo. Sendo a escrita um meio de intervenção no espaço e no cotidiano através de seu poder de concretizar o que foi gravado, deixar algum registro escrito emaranhava a projeção daquilo no futuro e a reminiscência daquela memória passada no presente, e desta forma entrelaçava a dimensão do tempo.

Devido à carga figurativa e ideológica da escrita, nem sempre as inscrições produzidas no âmbito faraônico têm um estreito compromisso com a realidade, mas é o fato de terem sido concretamente gravadas que é permeado de simbologia para a cultura egípcia. Um exemplo dessa constatação presente na Estela da Restauração, e que talvez não tivesse correspondência com o mundo real naquele momento, versava sobre a riqueza nos templos: “Todos os [tributos] para os templos foram [aumentados], dobrados, triplicados e quadruplicados”. Este trecho remete à estratégia discursiva de superação do preexistente, comentada anteriormente, e faz parte do ofício faraônico de reordenar o mundo através de sua ação como governante eficaz.

Se a produção de documentos atendia tanto a fins ideológicos quanto factuais, resta à interpretação do leitor o papel de conduzir a diferenciação entre o que era metáfora

e o que era relato. Mas por que, entre tantas fontes com conteúdos similares, apenas aquelas situadas imediatamente após o período amarniano foram consideradas retratos fiéis da suposta decadência dessa época?

Propondo uma análise do ponto de vista textual, nota-se que os documentos tidos como descrições do processo de Restauração partilham uma base cultural comum entre a documentação real egípcia, na qual, por exemplo, a situação caótica mencionada pela Estela de Tutankhamon pode remeter não necessariamente ao governo de seu antecessor Akhenaton, mas a uma aproximação com a metáfora da coroação, em que a transição entre dois governos dá margem à ameaça de que o caos se instale no Egito, e somente a coroação de um novo rei era a ferramenta eficiente para dissipar tal risco. Esta seria uma alternativa que lança outro olhar sobre o conteúdo do texto, ainda assim, muitos autores explicam certas passagens da Estela com episódios que remetiam à realidade vivenciada no período, como o trecho em que essa fonte denota as falhas militares egípcias: “Se [um exército fosse] mandado para Djahy para alargar as fronteiras do Egito, eles não encontrariam sucesso.” Segundo Spalinger (2005: 176), apesar de tendenciosa, essa inscrição revelaria o pesar egípcio devido à perda de territórios sírios para os hititas, especialmente depois das campanhas vitoriosas do rei hitita Suppiluliuma no norte.

Embora a possibilidade de associações entre a fonte escrita e a realidade seja abundante na bibliografia sobre o tema, não é prudente deixar de lado o potencial retórico e narrativo que caracteriza a documentação faraônica. De acordo com Galán (2002: 18), “nem sempre os textos e cenas representadas aludem a um feito histórico específico ou a uma situação que ocorreu na realidade. Com frequência os escritores recorrem à retórica, a frases feitas, e os escultores e pintores reproduzem composições do repertório tradicional.” Basta recordar que Horemheb, mesmo não sendo sucessor imediato de Akhenaton – entre seu governo e o deste último há mais de dez anos de diferença – utilizou artifícios discursivos semelhantes aos da Estela de Tutankhamon para justificar sua ascensão ao trono egípcio, atrelando sua gênese identitária como faraó, visto que ele era apenas um funcionário real e não um herdeiro da coroa dupla, à continuidade do processo de Restauração e ao fortalecimento e retomada das tradições faraônicas na esfera político-religiosa já consolidadas no contexto anterior à reforma de Amarna.

Entre as diversas problemáticas suscitadas pelo Texto de Coroação de Horemheb, cujos desdobramentos seriam material para outros trabalhos, neste artigo se enfatiza o embate entre o mundo ordenado – representado pela manutenção do encargo faraônico- e o caos, que remete a cada nova coroação, mas que poderia também soar de maneira muito

oportuna a este soberano, que construiu sua identidade como governante a partir do resgate das tradições e do conseqüente esforço em obliterar a memória das realizações amarnianas em uma escala que nenhum outro faraó antes dele ousou, e que teve prosseguimento entre seus sucessores durante os primeiros anos da XIX dinastia.

No entanto, ao se justificar no poder, todo novo regime busca contrastar a decadência do anterior com o benefício trazido pelo advento de seu governo, portanto, como ressalta Dodson (2009: 63) a prática de depreciar o antecessor é sempre suspeita. Como o Texto de Coroação também não faz menção direta ao período de Amarna, seus trechos podem ser um reflexo da retomada dos hábitos narrativos que exploram a dicotomia entre caos e ordem presente no momento da coroação: “E eis que ele pôs em ordem esta terra, organizando-a (à maneira do) tempo de Rá. Ele renovou os templos dos deuses (dos) pântanos do Delta até To-Sti” e “Ele procurou os recintos dos deuses que estavam em ruínas nesta terra e os colocou em ordem (do mesmo jeito) como eram desde o tempo anterior, e instituiu para eles oferendas regulares (...)”

Como pode-se observar, a fonte de Horemheb apresenta muitas similaridades com a Estela da Restauração, ambos os documentos recorrem à estratégia restauradora como meio de legitimar estes faraós através de uma linguagem simbólica já recorrente em outros textos de caráter oficial, e não necessariamente as passagens que descrevem situações de caos podem ser relacionadas seguramente ao contexto amarniano, como outrora se convencionou interpretar.

Ademais, essa condenação da memória do período de Amarna é originada aparentemente de alguns de seus sucessores, mas assumi-la como válida para todos os egípcios antigos é praticamente o mesmo que propagar o discurso criado pelos supressores deste legado.

A caracterização explícita de Akhenaton como transgressor é posterior à XVIII dinastia, e não está circunscrita à documentação produzida pelo faraó com objetivos políticos, mas sim a documentos administrativos da esfera civil, como o caso da fonte que versa sobre a herança de Mose, que em certo ponto refere-se ao passado como “os tempos do ‘criminoso’ de Akhetaton”, citando o governo de Akhenaton. Tal fonte é comumente datada do governo de Ramsés II (1279- 1213 a.C.) (MURNANE, 1995: 240), no qual a memória do passado amarniano é aparentemente vilanizada.

Narrativas de Restauração e descrições de condições caóticas são comuns em fontes egípcias, por vezes elas representam um símbolo do modo de vida cíclico em que a ordem vence constantemente o caos, mas também podem ser identificadas a um povo

estigmatizado como ameaça para os egípcios, como no caso dos hicsos durante o Segundo Período Intermediário (1650-1550 a. C.).

De qualquer maneira, o caos consta nas fontes egípcias apenas para ser banido e dissipado pelo faraó, que utiliza essa construção narrativa como um recurso ideológico. Inúmeros exemplos dessa prática podem ser listados, como o texto do faraó Kamés, que inicia o processo de expulsão dos hicsos do Egito, que culminará com a reunificação dinástica proporcionada pela XVIII dinastia, precursora do período do Reino Novo. Nesta fonte, os hicsos representam o caos sobre o qual Kamés triunfa de maneira literal e ideológica, pois em seu caso, a restauração não é só da unidade política do Egito, mas do mito egípcio da monarquia divina (CARDOSO, 1997: 55).

Mesmo que o transcorrer da XVIII dinastia tenha se dado longe da ameaça dos hicsos, que outrora dominaram o território egípcio, a associação desse povo com eventos caóticos perdurou por muito tempo. Nas inscrições de Hatshepsut (1473-1458 a. C.) no Santuário de Speos Artemidos, ela se mostra efetiva ao conservar a *maat* (WENDRICH, 2010: 202) através do triunfo sobre o caos identificado com os hicsos, elevando-se como uma restauradora da ordem: “Os caminhos, que estavam bloqueados em ambos os lados, foram abertos. Minha tropa, que estava desprovida, tem seu mantimento desde minha aparição como rei”. A fraseologia deste trecho da fonte de Hatshepsut lembra muito a da Estela da Restauração, com a diferença de que na fonte supracitada, tal desordem é formalmente identificada ao período em que os hicsos subjugaram parte do Egito, devido à citação de Avaris (uma espécie de capital dos hicsos situada no Delta) e de alguns adjetivos que caracterizavam a presença hicsa. (GALÁN, 2002: 70-71).

Outro exemplo da retórica da Restauração que sinaliza como esse discurso perpassou as dinastias egípcias através do tempo reside na Estela do sonho de Tanutamon (664-656 a.C.), governante da XXV dinastia, durante o Terceiro Período Intermediário (1069- 664 a.C.). Embora este soberano seja muito posterior, as estruturas textuais faraônicas preservavam tradições da linguagem figurativa relacionada ao exercício de poder. Neste texto, a restauração tem o sentido concreto de retomar territórios sob jugo assírio no norte (LALOUETTE, 1984:40-43), porém, a metáfora da ordem primordial é utilizada no seguinte trecho da Estela, sobre as ações de Tanutamon: “O seu *ka* em paz fará viver as Duas Terras, recriará os templos que estavam em ruínas, restabelecerá suas imagens à sua maneira, restabelecerá as ofertas divinas dos deuses e deusas...”

Traçando uma análise comparativa em relação aos elementos textuais que compõem essas fontes e aqueles da documentação pós amarniana apresentada, observa-se

que a caracterização do caos ou de inimigos era comum no antigo Egito, desde que servisse à função de fortalecer a ação restauradora e vitoriosa do rei sobre essas forças que ameaçavam a continuidade da ordem e da harmonia. Se a escrita tinha poder de materializar as situações registradas e mesmo assim o caos poderia aparecer identificado a um evento ou ameaça estrangeira para que o faraó triunfasse sobre ele, por que as fontes de Horemheb e Tutankhamon omitem o que simbolizaria, nestes contextos, o arauto da desordem?

Defensores da interpretação do período amarniano como um momento de ruptura e simplificação da cultura egípcia responderiam que, nestas fontes, o inimigo não é citado explicitamente por se tratar de uma ameaça interna, proveniente do seio da estrutura de poder egípcio: o próprio faraó Akhenaton, e, portanto, isso embasaria uma explicação do motivo de tal omissão, visto que o rei deveria agir pelo Egito ao invés de ser o próprio artífice do caos.

No entanto, este artigo visa levantar a possibilidade de uma alternativa diversa, considerando inicialmente o período amarniano não como um episódio absolutamente destoante do modo de vida egípcio, mas sim como uma evidência da diversidade (LEMOS, 2014: 200) plausível nesse contexto.

Os textos oficiais cujo conteúdo enaltece a ação restauradora não são uma inovação surgida a partir da obrigatoriedade de negar o suposto caos que a reforma amarniana teria alastrado, mas uma adaptação de elementos presentes em narrativas faraônicas anteriores, que formam uma base discursiva na qual a representação do poder real se apoia. Alguns desses textos faraônicos se encaixam em um grupo de documentos que recebeu o nome de *Königsnovelle* (VERNUS, 2013: 304) ou “romance real”, por se tratar de narrativas sobre os feitos dos faraós que reafirmam as bases do modelo ideológico de realeza a ser seguido.

Sendo assim, a problematização de fontes como a Estela da Restauração de Tutankhamon, ou o Texto de Coroação de Horemheb, deve considerar além do contexto de produção de tais documentos - situado ao final do período de Amarna - a tradição da representação da figura faraônica, possibilitando uma análise que leve em conta não somente os eventos imediatamente anteriores à ascensão desses faraós, mas também os mecanismos ideológicos tradicionais do exercício do poder no Egito, abrindo espaço a interpretações do caos nesses documentos não como reflexo da presumida decadência da experiência amarniana, mas como sinal da retomada dos modelos ideológicos e narrativos anteriores, nos quais é possível identificar a desordem como o estado em que o mundo

terreno se encontra pouco antes da ascensão de um novo rei, para que sua coroação possa simbolizar uma vitória no controle das forças do caos e a reafirmação da necessidade da perpetuação faraônica no poder.

Bibliografia

Referências com a transcrição das fontes

- BENNETT, J. (1939), The restoration inscription of Tut'ankhamun, **Journal of Egyptian Archaeology**, 25, 1939, p. 8-15.
- DORANLO, H. (2011), **La stèle de la Restauration de Toutânkhamon**, Rennes, Egyptologie.
- GALÁN, J. M. (2002), **El imperio egipcio: Inscripciones, Ca. 1550-1300 a.C.**, Edición y Traducción, Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona.
- GARDINER, A. (1953), The Coronation of King Haremhab, **Journal of Egyptian Archaeology**, 39, p. 13-31.
- LALOUETTE, C. (1984), **Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. Des Pharaons et des hommes**, Mayenne, Éditions Gallimard.
- MURNANE, W. J. (1995), **Texts from the Amarna Period in Egypt**, Atlanta, Scholars Press.

Obras gerais

- ALLEN, J. P. (2009), The Amarna Succession, in P. J. Brand and L. Cooper eds., **Causing His Name to Live: Studies in Egyptian Epigraphy and History in Memory of William J. Murnane**, Leiden, Boston, Brill, p. 9-20.
- AMENTA, A. (2006), **Il Faraone – Uomo, Sacerdote, Dio**, Roma, Salerno Editrice.
- ASSMANN, J. (2001), **The search for god in Ancient Egypt**, Ithaca, Cornell University Press.
- BICKEL, S. (2003), “Ich spreche ständig zu Aton...”: zur Menschgott-Beziehung in der Amarna Religion, **Journal of Ancient Near Eastern Religions**, 3, 2003, Leiden, p. 23-45.
- BRAND, P. (1999), Secondary Restorations in the Post-Amarna Period, **Journal of the American Research Center in Egypt**, 36, p. 113-134.
- BREWER, D. J. (2012), **The Archaeology of Ancient Egypt: beyond pharaohs**, Cambridge, Cambridge University Press.
- CARDOSO, C. F. (1997), **Narrativa, Sentido, História**, Campinas, Papyrus Editora.

- CARTER, H. and A. C. Mace (2004), **A Descoberta da Tumba de Tutankhamon**, São Paulo, Editora Planeta do Brasil.
- CHAPOT, G. (2011), El Amarna, O Horizonte do Disco Solar, in C. F. Cardoso e H. Oliveira orgs., **Tempo e espaço no Antigo Egito**, Niterói, PPGHistória-UFF, p. 93-108.
- DARNELL, J. Coleman; C. Manassa (2007), **Tutankhamun's Armies: Battle and Conquest during Ancient Egypt's Late 18th Dynasty**, Hoboken, John Wiley & Sons.
- DODSON, A. (2009), **Amarna Sunset: Nefertiti, Tutankhamun, Ay, Horemheb, and the Egyptian Counter-Reformation**, Cairo, The American University in Cairo Press.
- ENGLUND, G. (1989), God as a Frame of Reference, in G. Englund ed., **The religion of the Ancient Egyptians. Cognitive structures and popular expressions**, Stockholm, Tryckeri Balder AB, p. 07-28.
- HARI, R. (1964), **Horemheb et la reine Moutnedjemet, ou la fin d'une dynasti**, Genève, Editions de Belles-Lettres.
- HORNUNG, E. (1996), **Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many**, Ithaca, Cornell University Press.
- HORNUNG, E. (1994), O Rei, in S. Donadoni ed., **O Homem Egípcio**, Lisboa, Editorial Presença, p. 237-262.
- KEMP, B. J. (2012), **The city of Akhenaten and Nefertiti: Amarna and its people**, Cairo, American University in Cairo Press.
- LE MOS, R. S. (2014), A paisagem de Amarna e sua diversidade, in, R. S. Lemos org., **O Egito Antigo – Novas contribuições brasileiras**, Rio de Janeiro, Multifoco, p. 158-216.
- SHAW, Ian (2000), **The Oxford History of Ancient Egypt**, Oxford University Press.
- SPALINGER, A. (2005), **War in Ancient Egypt**, Oxford, Blackwell Publishing.
- TEETER, E. (2011), **Religion and Ritual in Ancient Egypt**, Cambridge, Cambridge University Press.
- TYLDESLEY, J. (2005), **Nefertiti: Egypt's Sun Queen**, London, Penguin Books.
- VERNUS, P. (2013), The Royal Command (*wd-nsm*): A Basic Deed of Executive Power, in J. C. Moreno García ed., **Ancient Egyptian Administration**, Leiden, Boston, Brill, p. 259-340.
- WENDRICH, W. (2010), Identity and Personhood, in W. Wendrich ed., **Egyptian Archaeology**, Blackwell Publishing, p. 200-219.

A REPRESENTAÇÃO REAL NOS SHABTIS DO NOVO IMPÉRIO

Cintia Alfieri Gama-Rolland

Resumo: Nesse breve artigo, trataremos de uma parte de nossa pesquisa de doutorado, em andamento, em que tentamos compreender como funciona a associação entre a imagem real, com suas coroas, cetros e, conseqüentemente, regalia completa, e a ideia de trabalho agrícola no pós vida.

La représentation royale dans les shabtis du Nouvel Empire

Résumé : Dans ce bref article, nous traiterons d'une partie de notre recherche doctorale en cours, où nous essayons de comprendre le fonctionnement de l'association entre l'image royale, avec ses couronnes, sceptres et, en conséquence, les regalia, avec l'idée de travail agricole dans l'au-delà.

Nesse artigo, decorrente da apresentação feita da II Semana de Egiptologia do Museu Nacional, Rio de Janeiro, trataremos da representação da imagem real nos shabtis durante o Novo Império, para tentarmos compreender a relação entre o destino pós-morte da realeza e o dos particulares e em que medida um substituto do rei para a execução de trabalhos agrícolas mantêm ou não os atributos reais.

O presente trabalho está articulado da seguinte maneira: primeiramente trataremos de um panorama da origem e uso dos shabtis de acordo com os textos do Médio Império; num segundo momento, abordaremos a questão dos shabtis reais e a metodologia usada para o estudo dessas estatuetas e, por fim, apresentaremos algumas conclusões referentes ao que está representado nos servidores funerários reais do Novo Império.

As origens: os shabtis e o Médio Império

Atestadas desde o Médio Império até o Período Ptolomaico, as estatuetas funerárias egípcias chamadas pelos seus proprietários originais de *shabtis*, *shawabtis* ou, a partir da XXI dinastia, *ushabtis*, podem ser consideradas como um dos artefatos mais comuns dentre os deixados pelos egípcios antigos, sobretudo, no contexto funerário.

Dentre as funções que lhes são atribuídas destacamos a necessidade de servir de substituto ao morto na realização das tarefas agrícolas que lhes são incumbidas, essencialmente relacionadas com os trabalhos necessários para a sua alimentação, ato essencial para a manutenção da existência póstuma, bem como a corveia devida aos deuses.

De acordo com a faceta do além egípcio que começa a ganhar contornos associados à vida terrestre, no Médio Império, o morto continuaria a realizar o que era feito em vida,

tendo as mesmas necessidades e relações familiares do mundo terreno, o que faz com que trabalhos sejam necessários para a manutenção dos campos do pós vida.

Nessa mesma época, a ideia de um “reino” dos mortos começa a ser definida mais claramente do que no Antigo Império, *Textos das pirâmides*. Nos *Textos dos caixões* e no *Texto dos dois caminhos*, em paralelo ao destino celestial, outro domínio é apresentado, o qual se encontra sob a terra e é chamado de necrópole, *Amentet*, Ocidente ou ainda *Amduat*, tendo Osíris como seu soberano. Esse destino *post mortem* osíriaco que se manifesta com mais força a partir do Médio Império, ainda não é, no entanto, hegemônico (SCHNEIDER, 1977: 256), mas o aumento do espaço ocupado por esse deus já é observado por meio de documentos materiais, tal como as estatuetas mumiformes.

Ainda no Médio Império, em sepulturas e estelas de particulares pode-se perceber um desenvolvimento do fervor osíriaco, como atestam os hinos dedicados ao deus (DUNAND e ZIVIE-COCHE, 2006: 257). O morto começa a portar o epíteto “justo de voz” e o epíteto “Osíris”, existente desde o Antigo Império, torna-se comum (HAYS, 2011: 122).

Além desse posicionamento mais marcante de Osíris no mundo dos mortos, Willems descreve que os *Textos dos caixões* não apresentam unicamente um caráter mitológico associado ao deus, como sempre foi pensado, mas uma profunda ligação com a vida terrestre, pois o além-tumba seria uma cópia ritualizada do que acontecia no mundo dos vivos, uma projeção do ambiente social terrestre; em que os mortos trabalham em campos, estão acompanhados de seus familiares e amigos, devendo combater e resolver problemas diante de tribunais (WILLEMS, 2008: 193-203). Isso pode ser observado por passagens tais como o *spell* 654 que descreve uma paisagem funerária próxima à terrena: “Pássaros estão no céu, peixes no rio, ervas nos campos” (BARGUET, 1986:591).

Nota-se, então, que o contexto de emergência da fórmula 472 dos *Textos dos caixões*, primeira a mencionar o trabalho no além e que, mais tarde, no Novo Império, origina o capítulo 6 do *Livro dos mortos*, mesmo se mitológica, está associada a um conceito de além baseado na vida terrestre.

Essa fórmula aparece apenas em três caixões: dois de El-Bersheh pertencentes a membros da corte do *nomarca* Djehutyhotep (II) de meados da XII dinastia (QUIRKE 2013: 22) - um no British Museum 30839 (DE BUCK B2L), outro no Louvre (DE BUCK B1P); e um terceiro proveniente de Meir, antigamente no Cairo CG 28057 (DE BUCK M47C), mas atualmente desaparecido (DE BUCK, 1956, p. VI 1- VI 2).

Mesmo se nenhum outro caixão menciona a fórmula 472, três outros textos dessa época fazem alusão ao trabalho póstumo: o *spell* 210, intitulado “não trabalhar na necrópole” (FAULKNER, 1973: 169, § III, 164), o *spell* 42, “não corromper e não trabalhar na necrópole” (FAULKNER, 1977: 73, § V, 280) e o *spell* 850 para “impedir o *Akb* de ser chamado para trabalhar na necrópole” (FAULKNER, 1978: 35). O *spell* 853 denota o desejo do morto de “tornar-se um notável” após a morte e, por conseguinte não realizar tarefas agrícolas, as quais não correspondem a esse nível social (FAULKNER, 1978: 35 § VII, 57).

Nos *Textos dos caixões*, ainda que muito ancorados na ideia de imortalidade celeste junto à Rê, provavelmente pelo fato de fazerem parte de um mesmo corpus textual e ritual que os *Textos das pirâmides*, já se pode notar a existência de fórmulas que provêm certamente de um ambiente afastado da esfera da realeza, como os *spells* 131-146 e 30-41 (GASSE, 2009: 109) e o próprio *spell* 472.

Seria, assim, essa influência externa à realeza que teria tornado possível a entrada de conceitos associados à vida terrena no destino póstumo, dentre eles a noção de trabalho, pois a vivência *post mortem* dos particulares parece ter estado mais comumente associada a uma continuidade da vida terrestre; o que levou à aparição dos shabtis enquanto substitutos do morto, da mesma maneira que um filho substitui o pai, e que o morto substitui Hórus diante de Osíris (WILLEMS, 2008: 196-207).

Os shabtis reais

É num contexto elitista, nomarcal e de entrada de conceitos terrestres num destino celestial que os primeiros shabtis começam a aparecer, ainda no Médio Império. Sublinhemos que o estrato social que tem acesso aos *Textos dos caixões* e, portanto, aos shabtis e ao equipamento especificamente funerário é uma elite minoritária, longe de representar uma democratização do *post mortem*. De acordo com Willems «disposer des *Textes des cercueils*, au Moyen Empire, était aussi rare qu’il ne l’est chez nous de posséder une Rolls Royce» (WILLEMS, 2008 : 171-172).

Fugindo da tão defendida ideia de “democratização” ou “demotização” (ASSMANN, 1990: 114, 118 e 119) do destino funerário, hoje criticada por vários autores (principalmente HAYS, 2011: 115-130, SMITH, 2009 e WILLEMS, 2008 e 2014) os shabtis antes de serem empregados pelos reis, são usados por particulares, os mesmos que associam o além celeste ao terrestre pela primeira vez.

As figuras mumiformes com textos relacionados ao trabalho no além aparecem entre o Médio Império e II Período Intermediário para os particulares e apenas no Novo Império para os reis, demonstrando assim, o inverso da “democratização”. A primeira estatueta real com menção ao trabalho no além pertence a Ahmés I, atualmente no British Museum, EA 32191. Por sinal, esse shabtis já denota uma associação entre a imagem real (*nemés, uraeus*) com o capítulo 6 do *Livro dos mortos* na versão III A, isto é, um texto relativo ao trabalho *post mortem*.

Se, como apresentamos, o desenvolvimento dos shabtis está associado a um destino póstumo com origens no domínio dos particulares; o qual se manifesta por meio de uma representação do além inspirada na vida terrestre, com a necessidade de uma manutenção física do morto por meio de alimentos, o que implica num trabalho de produção alimentícia e, portanto à necessidade de realização de trabalhos agrícolas. Por que os reis começam a usar essas estatuetas? Já que o destino celestial mantém-se em voga no Novo Império, vide as cosmologias associando destino solar e osiríaco (DARNELL, 2004).

Além disso, o que está representado nessas estatuetas. Uma imagem do rei ou de um trabalhador agrícola? Essas estatuetas são representações do faraó em si, como um duplo, ou já são servidores anônimos que trabalham em nome do rei? O soberano guarda seus atributos no domínio funerário osiríaco ou ele é representado como um simples servidor ou corveavel do deus? Por fim, será que haveria uma incompatibilidade entre a representação real e a ideia de trabalhos agrícolas no além?

Essas são as questões que guiam nosso trabalho e para resolvê-las um estudo de todo o conjunto dos shabtis reais do Novo Império fez-se necessário.

Metodologia

Para tratarmos desse imenso corpus documental composto de 1527 estatuetas, que vão do faraó Ahmés I a Ramsès XI, e da diversidade das questões a serem analisadas, foi constituído, antes de tudo, um banco de dados que facilita a análise morfológica e epigráfica dos objetos e o subseqüente cruzamento de dados.

Ao compor o corpo de fichas de objetos tivemos como intuito evidenciar dois planos de análise: um iconográfico e outro epigráfico. Dessa maneira, nossas fichas são compostas por certos campos que visam nos informar sobre a morfologia e outros que nos informam sobre os textos inscritos sobre as estatuetas. Com isso, ao final da composição

do *corpus* documental pudemos apresentar uma classificação iconográfica e epigráfica dos artefatos estudados.

Tanto para a criação dos campos quanto para o desenvolvimento das balizas que dirigem o método de análise dos objetos e de preenchimento das fichas, nos baseamos no estudo de shabtis inéditos, na pesquisa em publicações de tipologias de shabtis privados e em artigos referentes ao desenvolvimento destas estatuetas, para que assim pudéssemos constituir uma base crítica para os servidores funerários reais.

Após essa fase de reunião do *corpus* que serve como base analítica, realizamos um cruzamento de informações e estabelecemos as características morfológicas gerais dos shabtis reais, instituindo uma tipologia destes artefatos, a qual será publicada juntamente com nosso doutorado.

Para tanto, foi considerado prioritariamente a forma, os materiais nos quais estas estatuetas são feitas, os tipos de inscrições encontradas sobre estes objetos, o período de produção, os tipos iconográficos, o número de shabtis por pessoa e suas respectivas proveniências, de forma que pudemos ter um panorama da evolução destas estatuetas comparando-as com outros artefatos reais, observando a possível relação entre os servidores funerários e os outros componentes do equipamento funerário faraônico.

Como afirmamos no início desse artigo, esse trabalho é parte de uma pesquisa mais extensa e, trataremos, aqui, apenas da variável morfológica, para tentarmos responder às questões mencionadas acima, deixando a análise textual para um artigo futuro.

A morfologia dos shabtis reais

A dificuldade do estudo dos shabtis reais decorre, inicialmente, da quantidade de material, 1527 estatuetas, as quais apresentam características muito diversas e associações entre material, forma, atributos e toucados que parecem num primeiro olhar, arbitrárias, isto é, diversos toucados estão associados a diversos materiais, por exemplo.

Além disso, para o estudo de cada estatueta, inúmeras variáveis são levadas em consideração. No que diz respeito à morfologia, oito variáveis foram estudadas: material, formato, toucado, barba, posição das mãos e braços, utensílios ou insígnias portadas, cestas e joias. Cada uma dessas variáveis pode apresentar entre cinco e vinte e cinco sub variáveis. Os toucados, por exemplo, podem ter vinte cinco sub variáveis (fig.1): *nemés* com *uraeus*; *nemés* e *pschent* com *uraeus*; *nemés* e abutre com *uraeus*; *nemés* e abutre com falcão; coroa vermelha; coroa vermelha com *uraeus*; coroa vermelha com abutre e cobra; coroa branca; coroa branca com *uraeus*; coroa branca com abutre e cobra; coroa azul (*kebepresh*); coroa

azul com *uraeus*; coroa branca e coroa vermelha (*pschent*); *pschent* com abutre e cobra; *uraeus*; *khat*; *khat* com *uraeus*; peruca tripartite; peruca tripartite com *uraeus*; peruca núbia; peruca núbia com *uraeus*; peruca núbia com abutre e *uraeus*; *pschent* com *uraeus*; quebrado; informação desconhecida.

Peruca tripartite/arcaica	Peruca núbia	Coroa vermelha	Coroa branca
			
Nova York Brooklyn Museum 37.500	Cairo JdE 60985; Carter 328a	Cairo JdE 60824b; Carter 330f	Londres BM EA 54398
<i>Khat</i>	<i>Nemés</i>	Coroa Azul / <i>kebresh</i>	Coroa dupla / <i>pschent</i>
			
Boston Museum 65466	Londres BM EA 32191	Cairo JdE 60830; Carter 318a	Cairo JdE 60830; Carter 318a

Figura 1: Tabela resumida dos toucados dos shabtis reais.

Além das dificuldades inerentes à quantidade de material e ao número de variáveis a serem levadas em consideração durante o cruzamento comparativo de dados, para encontrarmos os tipos ou forma padrão de associação e representação real; temos também uma falta de visão de conjunto, pois exceto para o caso de Tutankhamon, para quem acreditamos possuir um grupo inteiro de shabtis, mesmo se esse grupo parece bastante anormal e longe de ser regular; para os outros reis, temos apenas fragmentos de tropas de servidores funerários, devido a um contexto arqueológico extremamente perturbado. Além do problema das tropas incompletas, temos também diversos objetos fragmentários para os quais existem poucas informações precisas.

É por todas essas razões que fazemos uma apresentação dos shabtis a partir de estimativas em porcentagens e tabelas mencionando sistematicamente as estatuetas

incompletas ou sem informação, para que possamos guardar em mente a incompletude das fontes estudadas.

Assim, como o banco de dados criado com as 1527 estatuetas funerárias reais não teria espaço nesse artigo, a maneira mais cômoda de tornar visível o material estudado é por meio de tabelas, onde os dados já estão cruzados de acordo com critérios específicos enunciados em cada tabela citada e, conseqüentemente, tratados. No entanto, na medida do possível tentamos dar as referências dos objetos citados, com sua localização e número de inventário.

Posto isso, algumas conclusões puderam ser tiradas desse estudo. Primeiramente, pode-se constatar uma diferença entre os shabtis da XVIII dinastia, momento em que o uso dessas figurinhas se inicia no domínio real, e aqueles da XIX e XX dinastias, momento em que as estatuetas têm um uso mais estabelecido.

Se no início do Novo Império as estatuetas seguem um padrão próximo ao dos particulares, isto é, pequena quantidade de estatuetas por proprietário (um para Ahmés I - Londres BM EA 32191, dois para Hatchepsut – Haia, Museo Meermannno Westreenianuk 79/130 e Bordeaux Musée d'Aquitaine 9087), a partir do reinado de Amenhotep II a distinção entre os shabtis reais e dos particulares começa a ser feita pela multiplicação das estatuetas funerárias dos reis. Essa multiplicação é vista fortemente entre os reinados de Amenhotep II (103 estatuetas) e Tutankhamon (417 shabtis), passando por Thutmés IV (32 estatuetas), Amenhotep III (103 shabtis) e Amenhotep IV (266 exemplares).

Por sinal, nesse mesmo momento de multiplicação das estatuetas, observa-se um aumento na diversidade de toucados, com o uso de coroas (branca, vermelha, azul e *pscheni*), *khat* e peruca núbia. Sublinhemos que essa variedade de toucados é vista unicamente entre o reinado de Amenhotep II e Tutankhamon, enquanto que a grande quantidade de shabtis reais permanece até o final do período faraônico, atingindo a soma mirabolante de 1277 para o rei kuchita Senkamanisken (BOVOT, 2003:186).

Assim, do meio para o final da XVIII dinastia observa-se (fig.2) o aparecimento de novos modelos de shabtis reais, os quais tiveram uma duração bastante limitada, já que na XIX dinastia, a partir de Sethy I, os tipos de toucados dos shabtis reais começam a ser estandardizados, ficando restritos ao *nemés* e à peruca tripartite.

Ainda com relação aos toucados, pode-se notar que coroas comuns na estatuaria e nas representações reais em templos do Novo Império, tais como o toucado *atef* e o *Swty*, não aparecem nos shabtis. Nas estatuetas estudadas foram observados apenas os

toucamos mais “tradicionais”, se é que podemos nomeá-los dessa maneira, como o *nemés*, a peruca tripartite e certas coroas (figura 1).

Por sinal, mesmo as coroas mais comuns - branca, vermelha, azul e *pschent* - são encontradas raramente nos shabtis reais. Sendo muito menos usadas do que os toucados em tecido, como o *khat* e o *nemés*. Além disso, a peruca tripartite e o *nemés* podem ser considerados como o toucado de uso standard pelos shabtis reais, da mesma maneira que as mãos sem atributos são a representação mais comum, seguidas pelas mãos portando utensílios agrícolas e em terceiro lugar portando a regalia.

A raridade do porte de coroas pelos servidores funerários reais é marcante, pois apenas 31 figurinhas estão assim representadas, 2% do total, e a maioria está concentrada nos shabtis de Amenhotep III e Tutankhamon. Além disso, o *Khat* só é usado no final da XVIII dinastia, assim como a coroa azul e a peruca núbia. Para que essas informações fiquem claras, apresentamos abaixo uma tabela comparado o uso dos toucados para cada rei estudado (figura 2).

Ao observar-se a tabela acima é possível notar que a maior diversidade morfológica dos shabtis reais é notada nos reinados de Amenhotep III e Tutankhamon. Sendo que a XIX e XX dinastias mostram certa uniformização na representação dos shabtis, com o uso quase que unânime do *nemés* e da peruca tripartite.

Além dos toucados, os elementos portados nas mãos das estatuetas também devem ser estudados (fig.3) e pode-se notar que o mais comum durante o Novo Império são as mãos vazias.

Os utensílios agrícolas, que são bastante comuns nos shabtis reais da XIX e XX dinastias, aparecem pela primeira vez nas estatuetas de Thutmés IV (New York MMA 30.8.28; Cairo: CG 46169 JE 97797 SR 4/3363/0, CG 46170 JE 97795 SR 4/3361/0, CG 46172 JE 97790 SR 4/3356/0, CG 46173 JE 97788 SR 4/3354/0, CG 46174 SR 4/3435, CG 46180 e CG 46175; Boston Museum of Fine Arts: 03.1098, 03.1099), mas não são preponderantes na XVIII dinastia.

Nessa primeira dinastia do Novo Império, o mais corriqueiro são shabtis com as mãos vazias, portando dois *ankh* ou a regalia (*beqa* e *nekbekb*). Os únicos shabtis reais da XVIII dinastia a trazerem consigo utensílios agrícolas (enxadas e cestas) pertencem a Thutmés IV e a Tutankhamon, por sinal ambos associam prioritariamente esses utensílios mundanos à peruca tripartite e não ao *nemés*, o que é seguido pelos servidores funerários reais das duas dinastias seguinte

	Peruca tripartite	Peruca núbica	Nemés	Coroa vermelha	Coroa branca	Coroa azul	Pschent	Khat	Uraeus	Abutre	Frag.	Sem info.
Ahmés			1 100%						1 100%			
Thutmés I											1 100%	
Hatchepsut			2 100%						2 100%			
Amenhotep II	26 25%	3 3%	56 54%		1 1%				53 51%		15 14%	2 2%
Thutmés IV	20 62,5%		6 19%					2 6,5%	6 19%		3 9,5%	1 3%
Amenhotep III		3 2,7%	11 9,7%		7 6,2%	2 1,8%	7 6,2%	3 2,7%	30 23%	1 0,8%	59 52,2%	18 16%
Amenhotep IV	28 10,5%	3 1,1%	53 19,9%					44 16,5%	105 39,5%		135 50,8%	1 0,4%
Tutankhamon	289 69,5%	38 9,1%	27 6,5%	4 1%	2 0,5%	2 0,5%	1 0,2%	54 13%	144 34,5%	7 1,6%		
Sethy I	310 82%		11 3%						2 0,5%		43 11,5%	13 3,5%
Ramsés II	3 16,6%		8 44,5%		4 22,2%				10 55,5%	1 5,5%	2 11,1%	1 5,5%
Merenptah			4 100%				1 25%		4 100%			
Sethy II			1 33,3%						1 33,3%			2 66,7%
Siptah	2 3%		35 53%						35 53%			29 44%
Ramsés III	5 55,5%		3 33,3%						3 33,3%		2 22,2%	
Ramsés IV	8 47%		5 29,5%						5 29,5%		1 5,9%	3 16,6%
Ramsés VI	41 78,9%		5 9,6%						5 9,6%	5 9,6%	2 3,8%	4 7,7%
Ramsés VII	16 48,5%		3 9,1%								13 39,4%	1 3%
Ramsés IX			5 100%						5 100%			
Ramsés XI	2 66%		1 33%						1 33%			
Porcentagem conservada	64%	4%	20%	0,3%	1,1%	0,3%	0,7%	8,8%	35%	1%		

Figura 2: Tabela com os toucados portados pelos shabtis reais do Novo Império.

De uma maneira geral (figura 3), pudemos observar que dentre as 1527 estatuetas estudadas, 524 não apresentam nenhum elemento em suas mãos, 238 seguram utensílios agrícolas e 145 a regalia (dentre elas, apenas quatorze da XIX e XX dinastias).

Se na XVIII dinastia os utensílios agrícolas ainda não são predominantes, o mesmo não pode ser dito para as dinastias seguintes, pois todos os faraós a partir de Sethy I, com exceção de Merenptah, possuem estatuetas com o equipamento para o trabalho nos campos do pós vida.

O pilar *djed*, por sua vez, é extremamente raro e aparece apenas em um único shabti de Tutankhamon, Museu do Cairo JE 60842 ; Carter 602c. O mesmo pode ser afirmado com relação ao tecido, usado unicamente por Tutankhamon, mas agora por 47 estatuetas, todas segurando o tecido com a mão esquerda e o *nekeheh* com a direita.

O uso de alguns elementos específicos a esse rei, como o *djed*, o tecido e a coroa vermelha, mostra a grande diversidade de estatuetas de Tutankhamon. Algo excepcional, pois mesmo no interior de sua própria tropa de shabtis os elementos textuais (mais de 110 variantes apenas para o texto protocolar) e iconográficos são diversos, sendo praticamente impossível encontrarmos dois shabtis iguais. Esse fenômeno não é observado com nenhuma outra tropa de shabtis reais.

Os elementos da regalia, *heqa* e *nekeheh*, são usados com certa frequência no Novo Império, até mesmo associados com o texto dos shabtis, ou capítulo 6 do *Livro dos Mortos*, o que denota que a associação entre a noção de trabalho, expressa no texto dos shabtis, e os atributos reais não parece ter sido um problema, pois o *nemés* também é usado juntamente com esse texto em 124 estatuetas.

De acordo com os dados apresentados acima, pode-se notar certa uniformização nos modelos de shabtis reais a partir da XIX dinastia, pois os elementos segurados pelas estatuetas litam-se aos instrumentos agrícolas, *heqa* e *nekeheh*, ou mãos vazias. O mesmo é observado com relação aos toucados (fig.2), a partir da XIX dinastia os shabtis reais são representados quase que essencialmente com *nemés* ou peruca tripartite.

Além dessa uniformização também se pode notar, entre a XVIII dinastia e o final do Novo Império, uma mudança na associação entre toucados e elementos portados pelos shabtis.

Como vemos na tabela acima (fig.4), dentre todos os artefatos estudados, aqueles que portam o *nemés*, nunca aparecem associados aos utensílios agrícolas durante a XVIII dinastia; estando sempre associados ao *ankh*, *nekeheh* e *heqa* ou a mãos sem atributos. Porém, a partir dos shabtis de Sethy I, XIX dinastia, a associação entre *nemés* e utensílios agrícolas torna-se corriqueira, sendo que o porte de *ankh* desaparece.

Essa mudança também é observada no que concerne o material, pois as rochas são principalmente empregadas na XVIII dinastia, e materiais menos nobres, tais como madeira e faiança, são utilizados durante a XIX e XX dinastias. Por outro lado, o alabastro, mesmo se concernindo poucos objetos no total, é o material mais recorrente nas tropas reais da XIX e XX dinastias, pois quase todos os conjuntos de shabtis destas duas dinastias possuem ao menos uma estatueta feita nesse material.

	Nada	Utensílios agrícolas	Cesta	Ankêb	Pilar <i>djed</i>	Heqa	Nekhêkh	Tecido	Quebrado	Sem inf.
Ahmés (1 estatueta)	1 100%									
Thutmés I (1 estatueta)				1 100%						
Hatchepsut (2 estatuetas)	2 100%									
Amenhotep II (103 estatuetas)	33 32%			51 49,5%		1 1%	1 1%		16 15,5%	2 1,9%
Thutmés IV (32 estatuetas)	18 56,2%	10 31,2%	10 (fr) 31,2%						3 9,3%	1 3,1%
Amenhotep III (113 estatuetas)	1 0,9%			11 10,6%		13 11,5%	13 11,5%		69 61%	19 16,8%
Amenhotep IV (266 estatuetas)	10 3,7%			25 9,4%		50 18,8%	50 18,8%		178 66,9%	3 1,1%
Tutankhamon (417 estatuetas)	165 40,5%	83 19,9%	78(fr) 18,7%	49 11,7%	1 0,2%	67 16%	129 30,9%	47 11,3%		
Sethy I ^{er} (377 estatuetas)	217 52%	94 55%	68(dr) 18%						40 10,6%	26 6,9%
Ramsés II (18 estatuetas)	1 5,5%	9 50%	10 (dr) 55,5%			5 27,8%	5 27,8%		2 11%	1 5,5%
Merenptah (4 estatuetas)	1 25%					3 75%	3 75%			
Sethy II (3 estatuetas)		1 33,3%							2 66,7%	
Siptah (66 estatuetas)	32 48,5%	2 3%	1 (fr) 1,5%						2 3%	30 45,5%
Ramsés III (9 estatuetas)	7 77,8%	1 11,1%							1 11,1%	
Ramsés IV (17 estatuetas)		8 47%	6 (dr) 35,3%			4 23,5%	4 23,5%		2 11,8%	3 17,6%
Ramsés VI (52 estatuetas)	30 57,7%	14 27%				2 3,8%	2 3,8%		2 3,8%	4 7,6%
Ramsés VII (33 estatuetas)	2 6%	8 24,3%	8 (dr) 24,3%						22 66,6%	1 3%
Ramsés IX (5 estatuetas)		5 100%	5 (dr) 100%							
Ramsés XI (3 estatuetas)		3 100%	1 (dr) 33%							
Total	524	238	192	137	1	145	207	47	340	106
Porcentagem conservada	68,5%	22%	17,8%	15,7%	0,09%	13,4%	19,2%	4,3%		

Figura 3: Tabela com os elementos portados nas mãos pelos shabtis reais do Novo Império (“fr” para cesta frontal e “dr” para cesta dorsal)

Rei	Mãos	Nemés	Mãos	Nemés	Mãos	Nemés	Mãos	Nemés		
Ahmosés	Nada	1	Utensílios agrícolas		Ankh		Nekhekh e heqa			
Thutmés I										
Hatchepsut		2								
Amenhotep II		3							51	
Thutmés IV		6								
Amenhotep III									5	1
Amenhotep IV		2							5	28
Tutankhamon		5								21
Sethy I									9	
Ramsés II									5	2
Merenptah		1								3
Siptah		31							1	
Ramsés III		2							1	
Ramsés IV									1	4
Ramsés VI									1	2
Ramsés VII									3	
Ramsés IX									1	
Ramsés XI									5	

Figura 4: Tabela comparativa entre os elementos portados nas mãos e o uso do *nemés*.

Shabtis reais do Novo Império: um duplo do morto

Após a breve apresentação de algumas conclusões referentes à morfologia dos shabtis reais, podemos tentar dar respostas a certas questões elencadas no início desse artigo.

Ao nosso ver, de acordo com o porte do *nemés*, *uraeus* e, mais raramente, coroas e *khat*, bem como a regalia, podemos perceber que a representação nos shabtis reais é aquela de seu proprietário, isto é, o rei.

Essa constatação mostra que, durante o Novo Império, os shabtis reais são duplos do rei, imagens do soberano em si, que trabalham em seu lugar nos domínios osiríacos, e não servos ou servidores funerários submissos a contramestres como é visto em períodos posteriores da história egípcia. É o próprio rei que está representado com os atributos tanto reais quanto agrícolas; e não um trabalhador agrícola qualquer.

Esse fato mostra que a associação entre o cargo real e os trabalhos no além não parece causar problema algum dentro da óptica egípcia, já que o substituto do rei para a realização dos trabalhos agrícolas porta elementos que o identificam ao rei, seu duplo.

Além disso, pode-se observar que o rei guarda seus atributos no domínio funerário osiríaco, mesmo se nesse ambiente ele não é mais o soberano. Aliás, se o faraó era único

enquanto vivo possuindo um estatuto diferente de seus sujeitos, ao encarnar o *ka* real e realizar as vontades divinas; após a morte ele é mais um dentre os outros reis mortos (SMITH, 2009: 10-11). No entanto essa falta de exclusividade ou mudança no status de um ser antes privilegiado e único na terra, para mais um dentre outros tantos reis mortos, parece não impedir a conservação dos atributos reais pelo soberano morto, até mesmo em estatuetas que têm como função a realização de trabalhos agrícolas.

Por fim, notemos também que não parece ter havido uma incompatibilidade entre a representação dos reis em seus shabtis enquanto duplos com relação à ideia associada a estas estatuetas, isto é, os trabalhos agrícolas. Note-se que, no início do uso dos shabtis pelos soberanos, a associação utensílios agrícolas e regalia faz-se rara, mas a partir da XIX dinastia o uso do *nemés* com enxadas e cestas para o transporte de grãos torna-se comum.

Além disso, no que diz respeito aos textos inscritos sobre as estatuetas, tema que deixamos de lado no presente artigo, podemos adiantar que tanto as estatuetas com regalia quanto as sem atributos específicos aos reis podem estar inscritas com o capítulo 6 do *Livros dos mortos*, mostrando, mais uma vez que a menção aos trabalhos a serem realizados não exclui uma representação do rei com toda a sua regalia.

Por fim, de uma maneira mais geral, podemos notar que o Novo Império assiste a uma proliferação de materiais, um aumento na quantidade de shabtis por proprietário, a partir do reino de Amenhotep II, assim como um desenvolvimento do capítulo 6 do *Livro dos mortos* e a aparição dos utensílios agrícolas (SPANEL, 1989/1990: 149).

Se a multiplicação dos shabtis e o uso dos instrumentos agrícolas começam com os reis, o texto referente aos trabalhos (*spell* 472 - *Textos dos caixões* e capítulo 6 - *Livro dos mortos*) bem como o uso dos shabtis provêm do domínio dos particulares. Essa constatação mostra a provável existência de uma comunicação entre essas duas esferas e que os anseios *post mortem* tanto de particulares quanto dos reis são similares e os shabtis são artefatos que circulam entre essas esferas, sendo oriundos de uma representação privada associada a um destino funerário terrestre, que adentra no equipamento funerário real juntamente com outros conceitos osíriacos.

Se, no Novo Império os shabtis dos particulares são cópias do morto, como *golems* (ASSMANN, 2003: 179 e BRUNNER-TRAUT, 1990: 11-16) que agem de acordo com suas vontades, o mesmo pode ser dito com relação aos shabtis reais, mas nesse caso as estatuetas portam as insígnias representantes de seu proprietário. Mostrando de certa maneira que todos têm as mesmas responsabilidades no além, mas que as distinções sociais são mantidas.

Bibliografia

- ASSMANN, J. (1990), **Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten**, Munique, ed. C.H. Beck.
- ASSMANN, J. (2003), **Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne**, Monaco, ed. du Rocher.
- BARGUET, P. (1986), **Textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire, Littératures anciennes du Proche-Orient** 12, Paris, ed. du Cerf.
- BRUNNER-TRAUT, E. (1990), Der Magier Merirê und sein Golem, **Fabula** 31, p. 11-16.
- DARNELL, J. C. (2004), **The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity**, *Orbis Biblicus et Orientalis* 198, Friburgo e Göttingen, ed. Eacademic Press Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen.
- DE BUCK, A. (1956), **The Egyptian Coffin Texts 6: Texts of Spells 472-787**, *OIP* 81, Chicago, University of Chicago Press.
- BOVOT, J.-L. (2003), **Les serviteurs funéraires royaux et princiers de l'Ancienne Égypte**, Paris, ed. de la Réunion des Musées Nationaux.
- DUNAND, F. et C. Zivie-Coche (2006), **Hommes et dieux en Égypte**, Paris, ed. Cybèle.
- FAULKNER, R. O. (1973), **The Ancient Egyptian Coffin Texts I**, Warminster, ed. Aris & Phillips.
- FAULKNER, R. O. (1977), **The Ancient Egyptian Coffin Texts II**, Warminster, ed. Aris & Phillips.
- FAULKNER, R. O. (1978), **The Ancient Egyptian Coffin Texts III**, Warminster, ed. Aris & Phillips.
- GASSE, A. (2009), Paysage de l'au-delà, in Marc Étienne dir., **Les portes du ciel: visions du monde dans l'Égypte ancienne**, Paris, Somogy éditions d'art, p. 108-113.
- HAYS, H. (2011), Death of the Democratisation of Afterlife, in N. Strudwick e H. Strudwick eds., **Old Kingdom, New Perspectives: Egyptian Art and Archaeology 2750-2150 b.C.**, Oxford, ed. Oxbow, p. 115-130.
- QUIRKE, S. (2013), **Going out in Daylight – prt m hrw: the Ancient Egyptian Book of the Dead translations, sources, meanings**, *GHPG Egyptology* 20, Londres, Golden House Publications.
- SCHNEIDER, H. 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**, Leiden, ed. Rijksmuseum van Oudheden.

SMITH, M. (2009), Democratization of the Afterlife, in J. Dieleman et W. Wendrich ed., **UCLA Encyclopedia of Egyptology**, Los Angeles. <http://escholarship.org/uc/item/70g428wj>

SPANIEL, D. (1989/1990), Two Unusual Eighteenth-Dynasty Shabtis in the Brooklyn Museum, **Bulletin of the Egyptological Seminar** 10, New York , p. 145-167.

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

WILLEMS, H. (2014), **Historical and Archaeological Aspects of Egyptian Funerary Culture: Religious Ideas and Ritual Practice in Middle Kingdom Elite Cemeteries**, Leiden, ed. Brill.

AMENEMOPE, O CORAÇÃO E A FILOSOFIA, OU, A CARDIOGRAFIA (DO PENSAMENTO)

Renato Nogueira

Resumo: O objetivo deste artigo é fazer uma discussão aprofundada sobre a filosofia africana antiga, especificamente a filosofia egípcia. Nós apresentamos a ideia de exercícios espirituais que constitui o entendimento do que seja a própria filosofia que Pierre Hadot elabora a partir de seus estudos sobre pensamento antigo. Nosso exame irá focar na filosofia de Amenemope especificamente no *coração*. Na busca de conceitos próprios do Antigo Egito, este trabalho apresenta um breve estudo sobre a *cardiografia* e suas provisões.

Amenemope, the heart and philosophy, or the cardiogram (of thinking)

Abstract: The goal of the present article is to further discussion about Ancient African Philosophy, specifically the Egyptian Philosophy. We show the idea spiritual exercises that constitutes an understanding about that is philosophy itself which the philosopher, philologist and historian Pierre Hadot draw in their studies about ancient thought. Our examination will focus on Amenemope's Philosophy specifically about the *heart*. In search Egypt Ancient's own concepts This paper presents a brief study *heartgraphy* and its provisions.

Introdução

De início, este artigo começa com agradecimentos aos integrantes do Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) - SESHAT, um grupo que tem realizado sólidos investimentos no campo da egiptologia consolidando e expandindo os estudos na área. A gratidão ao convite precisa ser registrada, visto que a instalação de um evento periódico intitulado Semana de Egiptologia do Museu Nacional (SEMNA) é de suma importância para estudos da disciplina no Brasil. Em certa medida, os nossos estudos ocupam-se de um aspecto que nos parece ainda pouquíssimo frequentado: as relações entre egiptologia e filosofia. Considerando que o SESHAT é um oásis acadêmico na área em nível nacional, vale registrar além dos desafios impostos pelos estudos nesse campo, articulados com estudos de filosofia, o regozijo e satisfação em participar da II SEMNA.

Pois bem, o nosso primeiro desafio merece uma ressalva. Nosso objetivo é embrenhar-se pela filosofia egípcia; não vamos tratar longamente aqui da querela a respeito da existência ou inexistência dessa filosofia. Um dos nossos pressupostos é que o Antigo Egito produziu textos filosóficos na perspectiva defendida por Pierre Hadot (1922-2010). O filósofo e historiador francês definiu em *Exercícios espirituais e filosofia antiga* (2014) que a atividade filosófica na antiguidade greco-romana poderia ser definida como “exercícios espirituais”. Neste sentido, o escopo deste trabalho não retoma debates que encontramos

em outros trabalhos acerca da filosoficidade de textos não-ocidentais, principalmente os africanos, em especial os egípcios (NOGUERA, 2013; NOGUERA, 2014). Aqui a chave de leitura passa pela noção de que a atividade filosófica na antiguidade greco-romana encerra um conjunto de técnicas para produção de um modo de vida. E, nesse quesito, consideramos que é plausível dizer que os textos egípcios são filosóficos. O legado (filosófico) de Amenemope constitui-se como um autêntico conjunto de exercícios espirituais. Contudo, encontramos outro desafio implícito sempre que nos debruçamos sobre textos africanos – egípcios ou de outras regiões da África – considerando que a tradição, manuais e imaginário filosóficos são nitidamente demarcados por uma historiografia ocidental. Essa problemática que aqui desafia-nos aparece bem colocada no comentário que segue: “A dificuldade é que não podemos pensar a filosofia egípcias senão com as nossas categorias não egípcias [‘ontologia’ é só uma delas]” (Carreira 1994: 59). O nosso objetivo é enfrentar frontalmente esse problema, pensando a filosofia egípcia com seus próprios conceitos, ainda que o diálogo com a tradição ocidental seja mantido. Afinal, na esteira da tese de Pierre Hadot que preconiza que as escolas filosóficas greco-romanas estavam ocupadas em produzir um modo de vida. E, tal como está bem registrado na *Filosofia antes dos gregos*. “Como Sócrates, também os Egípcios e Amenemope estavam convencidos de que bastava o conhecimento da doutrina para fazer um homem justo” (CARREIRA, 1994: 155). A virtude do silêncio (que remete-nos a aceção de bem viver) é incansavelmente perseguida por Amenemope indica o esforço de conduzir uma existência justa baseada no espírito de Maat, deusa que circunscreve verdade, justiça, harmonia e equilíbrio.

O artigo pretende introduzir leitoras e leitores nos estudos sobre filosofia africana antiga a partir de um dos pensadores mais representativos da escola egípcia: Amenemope. O pensador egípcio tem todas credenciais para inclusão na história oficial do pensamento filosófico ao lado dos antigos gregos. Amenemope viveu na última fase da 20ª Dinastia do Reino Novo que, no total, durou aproximadamente de 1186-1069 antes da Era Comum (a.E.C.), filho de um escriba, atuava como supervisor dos campos de cereais, sua voz ecoou durante até dimensões, segundo Carreira, “jamais sonhadas e nunca antes até aí alcançadas no Egito” (CARREIRA, 1994: 139). A partir dessas considerações a nossa pretensão geral pode ser resumida como um esforço por colocar em foco uma dimensão pouco explorada, a saber: o conteúdo filosófico dos escritos egípcios antigos. Com os subsídios próprios do campo da egiptologia, este trabalho pretende apresentar de modo introdutório o papel do coração na filosofia de Amenemope, usando conceitos próprios do solo cultural egípcio.

Filosofia como modo de vida

O filósofo e historiador francês Pierre Hadot brinda-nos com uma perspectiva muito interessante. Em seus estudos sobre o pensamento filosófico na antiguidade diz: “A filosofia, na época helenística e romana, apresenta-se então como um modo de vida, como uma arte de viver (HADOT, 2014: p. 271). Neste caso, a finalidade da filosofia estaria na ultrapassagem de si, na transfiguração daquele que filosofa. Por isso, a crítica hadotiana da concepção moderna que assevera que filosofia é tão somente, “construção de uma linguagem técnica reservada a especialistas” (Idem). Hadot usa a expressão “exercícios espirituais”. Ora, o termo *exercícios* encerra atividades e práticas; enquanto espirituais nada tem de teológico ou religioso. A primeira hipótese plausível poderia sugerir a substituição de “espirituais” pelos termos “intelectuais”, “morais” ou de “pensamento”; propondo algo como exercícios intelectuais, exercícios morais, ou ainda, exercícios de pensamento. Mas, Hadot explica que a expressão “exercícios espirituais” é mais adequada. Porque um desses três termos – intelectuais, morais, pensamento – ao invés de evitar problemas, causaria mais embaraços. O exame minucioso de Hadot elucida essa tripla recusa. Afinal, “intelectual” não fornece toda a dimensão de modificação e transfiguração de um modo de vida. O mesmo procede com “moral”, concepção que nitidamente parece com código de conduta ou conjunto de regras. A impressão que o termo “pensamento” nos dá não é menos inexata; à medida que parece excluir caráter, imaginação, sensibilidade e a vontade. A expressão “exercícios espirituais” fornece a extensa e profunda dimensão de uma atividade que é, ao mesmo tempo, escolha e elaboração de uma maneira de viver no mundo. Ou seja, não estamos a falar de um discurso separado da vida; mas, de uma orientação existencial que exige transformação de quem pratica a atividade (filosófica).

Conforme Hadot, na Grécia e na Roma antigas a condição de filósofo só poderia ser confirmada por quem assumisse uma vida (filosófica), uma maneira de posicionar-se consigo mesmo e no mundo. O que difere da noção de produzir discursos, textos, especulações e teorias que não tenham relação com transfiguração daquele que versa. A exegese de textos só tem sentido se for para a pessoa que lê atingir “a consciência de si, a visão exata do mundo, a paz e a liberdade interiores” (HADOT, 2014: p.22). Entretanto, mesmo que nenhum tratado sistemático a respeito do ensino de técnicas de exercícios espirituais tenha sido encontrado antiguidade, um dos arremates do filósofo francês é de que esses exercícios estavam integrados ao cotidiano das escolas filosóficas. Para chegar a essa conclusão sua investigação faz uma verdadeira “arqueologia” em busca das camadas

mais profundas que sustentam os textos dos filósofos gregos e romanos na antiguidade. Para Hadot, o verdadeiro tesouro está justamente num elenco de uma terapêutica filosófica de inspiração estoíco-platônica extraída das considerações de Fílon de Alexandria (um dos maiores expoentes do helenismo judeu que teria vivido entre 20 a.E.C a 50 depois da Era Comum [d.E.C], conforme Emile Bréhier e Hans Lewy de 25 A.E.C a 50 d.E.C). Na esteira de Fílon, Hadot nos proporciona duas listas de exercícios. A primeira é composta de seis técnicas: pesquisa (*zetesis*); exame aprofundado (*skepsis*); a leitura, a audição (*akroasis*); a atenção (*prosochê*); o domínio de si (*enkrateia*); indiferença às coisas indiferentes. A segunda também conta com seis exercícios: leituras; meditações (*meletai*); terapias das paixões; as lembranças do que é bom; o domínio de si (*enkrateia*); a realização dos deveres (HADOT, 2014: p.23). A partir dessa leitura, Hadot fornece uma articulação que divide os exercícios em pelo menos quatro grandes grupos, os quais seguem abaixo seguidos de definições preliminares.

1º) Atenção (*prosochê*): atitude preferida dos estoicos que consiste na vigilância contínua e ininterrupta de si mesmo, fornecendo ao filósofo a concentração adequada no momento presente, permitindo que o instante e a compreensão do que está fora ou do nosso alcance esteja sempre nítida.

2º) Meditação (*meletê*) e lembranças do que foi bom: atitude de estar de prontidão para acontecimentos aparentemente desagradáveis que escapam ao nosso controle, destituindo situações como pobreza, doença, sofrimento em geral e morte da condição de males. O objetivo é que concentremo-nos somente naquilo que podemos deliberadamente modificar e intervir. Ou seja, desfazer o pavor e ansiedade diante das coisas que não podemos controlar.

3º) Exercícios intelectuais têm como objetivo tornar o aprendizado mais efetivo, fortalecendo a precisão dos estudos através de quatro elementos: a) Leitura, b) Audição, c) Pesquisa, d) Exame aprofundado.

4º) Exercícios ativos servem para criar, desenvolver e assegurar hábitos indispensáveis para saúde do espírito: a) Domínio de si, b) A realização dos deveres, c) a indiferença às coisas indiferentes.

Todavia, ainda que o filósofo francês faça um belo inventário dos exercícios espirituais na filosofia helenística e romana, não deixando dúvidas que o seu ensino não consiste numa “teoria abstrata, ainda menos na exegese de textos, mas numa arte de viver” (HADOT, 2014: p.23). Ele nada menciona a respeito dos textos africanos, em nenhum momento faz referência ao vasto e rico material egípcio. Eis nosso convite, adentrar os

escritos egípcios, especialmente os 30 capítulos dos *Ensinamentos de Amenemope* com objetivo de fazer uma incursão introdutória no *coração* da filosofia da serenidade (expressão que NOGUERA, 2013).

O coração na filosofia de Amenemope

Diversas leituras de comentadores do pensamento filosófico egípcio, tais como Obenga (1990), Carreira (1994) e Asante (2000), identificam em Amenemope um vasto conhecimento da tradição kemética (termo que deriva de Kemet, nome egípcio antigo para designar o território dos faraós que significa “terra negra”). Amenemope era um alto funcionário do Antigo Egito (Kemet), filho de um proeminente escriba chamado Kanakht. Os 30 capítulos dos *Ensinamentos de Amenemope* (ARAÚJO, 2000) estão disponíveis na íntegra no Papiro 1074 do Museu Britânico datando aproximadamente 1300 a.E.C. (ASANTE, 2000, p.107). Théophile Obenga dedica uma parte de seu livro *La philosophie africaine de la période pharaonique (2780-330 a. C.)* [1990] para Amenemope. O mesmo é feito pelo português José Nunes Carreira que diz:

“Amenemope apresenta uma primorosa estruturação da obra, que divide em trinta capítulos – uma inovação sem precedentes. Como (...) bom egípcio, não podia ignorar os antecessores; inspirou-se em materiais da tradição. Mas acabou por atingir invejável inovação. É ler a abertura de ópera que é o prólogo, enunciando os temas a desenvolver no corpo da Instrução” (CARREIRA, 1994: 139).

O objetivo do filósofo egípcio é ensinar uma arte que consiste num conjunto de técnicas que possam fazer do discípulo atento uma *geru maa* (pessoa sereno ou verdadeiramente silenciosa), alguém capaz de examinar seu próprio coração e dizer a verdade sobre si. Sem dúvida, a definição hadotiana da filosofia e os grupos ou categorias desses exercícios espirituais adequam-se perfeitamente àquilo que Amenemope faz. Algumas noções chegam a surpreender e podem servir como mote para estudos comparativos entre a filosofia de Amenemope, o estoicismo, a filosofia de Epicuro, dentre outras. O pensador kemético diz para os discípulos, “Inclina teus ouvidos, ouve (minhas) palavras, aplica teu coração em compreendê-las” (ARAÚJO, 2000: 263). O escopo desse trabalho está na análise do conceito de coração em Amenemope. Considerando como um axioma que: “Criar conceitos sempre novos é o objeto da filosofia” (DELEUZE, GUATTARI, 1992: 13), aparece o conceito de *cardiografia* para atender as demandas da filosofia de Amenemope e o papel do coração no seu pensamento.

Em diálogo com a tradição egípcia, Amenemope mantém interlocução com a concepção de coração como sede do pensamento, das ações e do caráter. O termo

“coração” tem duas palavras em egípcio antigo, Haty [coração em seu aspecto físico] e Ib [coração no aspecto espiritual]. Este último aparece na descrição mítico-religiosa que descreve a situação dos humanos após a morte. A narrativa diz que depois de morrer, o coração [Ib] é posto na balança de Maat (deusa da verdade, harmonia e equilíbrio) que coloca a pena de íbis para mensurar se o coração é mais leve para abrir passagem para uma vida justa e feliz. O veredicto de Osíris, deus responsável pelo julgamento dos que deixam o corpo mortal. Vale a pena enfatizar que a narrativa mítico-religiosa diz que o coração precisa ser leve. Essa dimensão é retomada por Amenemope de várias maneiras. No Capítulo 10 dos *Ensinamentos*, encontramos a seguinte instrução espiritual: “Não separees teu coração de tua língua” (ARAÚJO, 2000: 270). E adiante no Capítulo 18 insiste, “Mantém firme teu coração, resoluto teu coração” (ARAÚJO, 2000: 275). O que pode ser colocado em sequência com “Melhor é o homem cuja palavra (permanece) no ventre, do que aquele que fala para causar dano” (ARAÚJO, 2000: 276). Amenemope defende o *geru maa* (pessoa verdadeiramente sereno) como sendo modo de vida daquele que leva uma existência filosófica. A obtenção desse estágio de vida, dessa perspectiva existencial diz respeito ao que anteriormente denominamos de cardiografia e faz par com o projeto filosófico-ontológico egípcio.

O que está em consonância com algumas técnicas de inspeção do coração denominadas aqui de cardiografia (filosófica) que reúnem cinco *provisões* – termo retirado das funções administrativas dos altos funcionários como Amenemope que aqui indica conjunto de técnicas, atitudes e precauções metodológicas – para cultivo da vida serena: I) Audição atenta do próprio coração; II) Leitura dos ensinamentos (filosóficos) dos que vive(r)am atentos ao próprio coração; III) Pesquisa do coração através das palavras (os vestígios do que está no ventre [lugar onde a cólera e o orgulho são gerados] e passa pelo coração fica nas palavras; IV) Exame cuidadoso daquilo que as palavras do “homem inflamado”; V) Firmeza e caráter resoluto no/do coração.

No Capítulo 18 Amenemope observa que se a língua de um homem é o leme do barco, o Senhor do universo é o seu piloto (ARAÚJO, 2000: 274-275). O que significa o reconhecimento que a sorte não está ao alcance das escolhas humanas; mas, que uma pessoa verdadeiramente serena pode bem viver diante de qualquer vicissitude. Se para bem viver é preciso examinar o coração e alcançar serenidade diante das tempestades mais dilacerantes e difíceis, a cardiografia impõe-se como percurso filosófico incontornável. Pois bem, a cardiografia é a técnica de ajuste da balança e mensuração e reescrita das palavras a partir do parâmetro da verdade. Cardiografar quer dizer fazer que as palavras que passem

pelo coração sejam equilibradas, harmônicas, isto é, tenham o mesmo “peso” da verdade. Para cumprir esse objetivo, as cinco provisões (audição, leitura, pesquisa, exame e firmeza) acima mencionadas são indispensáveis e devem ser praticadas. Contudo, ainda que seja preciso desopilar o coração para que este tenha as mesmas medidas da pena de Maat. Esse primeiro passo não pode abandonar outras técnicas. Não basta que o coração não seja inflamado, ele precisa tornar-se sereno. A serenidade é o porto de chegada da caminhada filosófica. Tudo isso passa pelo coração, raiz e sede do desejo (xrt-ib) e do pensamento (sxr). O pensamento, sxr na transliteração do hieróglifo, remete ao vocábulo “plano” e circunscreve as noções de inteligência e de competência. Num outro registro, “plano” remete à outra palavra egípcia com a mesma transliteração e uma sutil diferença numa das figuras de “derrubar” e “derrotar”. Plano e derrubar são transliterados como sxr. Ora, o pensamento poderia ser descrito como um engenho que derruba e derrota? Ou, esse plano diz respeito a derrota de si mesmo? Onde o pensamento (incluindo inteligência e competência) deve caminhar com o desejo? Pois bem, dentre as especulações filológicas para ampliar nossa compreensão do discurso filosófico precisamos nos ater num aspecto importante. Ora, se tomamos a cardiografia – medir, mensurar, pesquisar as palavras e reescrever o cerne do coração em função da verdade – como o caminho que deve ser trilhado para uma vida serena, o silêncio autêntico que caracteriza o bem viver, não é equívoco mencionar que o objetivo é que o “coração derrote a si mesmo”. Em outros termos, o coração deve derrotar o desejo de controlar o que escapa ao controle, derrubando as diferenças entre os elementos que o constituem, fazendo com que pensar e desejar sejam dois nomes para a mesma coisa. Pois bem, com essa unidade aquilo que for dito pela língua estará de acordo com a verdade do coração. O que nos traz de volta à cardiografia, isto é, desenhar e redesenhar o coração reconhecendo que o pensamento e o desejo habitam a mesma casa.

De volta ao enunciado, “é preciso que o coração derrote a si mesmo”, percorremos o território kemético com desníveis, vales e desertos até o oásis mais reconfortante: a verdade que as palavras podem extrair do coração. Dentro do solo cultural egípcio, já foi dito que coração recobre pensamento e desejo. Pois bem, Amenemope parte dessa perspectiva cultural para tecer suas formulações, fornecendo a ideia de que pensar e desejar/sentir nascem juntos; mas, podem entrar em conflito diante das tempestades, das palavras inflamadas e obstáculos advindos do desejo de sobrepor-se aos outros. Amenemope adverte que não devemos nutrir arrogância, arvorando superioridade diante de qualquer fortuna que seja. Afinal, diz o filósofo: Na verdade não conheces os desígnios

do deus e não podes lastimar o amanhã” (ARAÚJO, 2000: 276). Por isso, o filósofo adverte “Não digas: encontrei um protetor e agora posso desacatar quem odeio’ ” (ARAÚJO, 2000: 276). Não se deve abusar da sorte, porque ela pode mudar como o vento no deserto, imprevisível. Por isso, só devemos nos assegurar de nosso próprio coração. Para isso, o coração não pode estar dividido. Neste sentido, pensar não pode ser separado de sentir e vice-versa. Ora, o que Amenemope observa é justamente que o coração sede de pensar e desejar/sentir confunde e inflama as pessoas. Segundo Amenemope, o desejo de que a fortuna seja constante em nossas vidas desvia o pensamento de seu curso: da verdade. Porque não é raro que as divergências entre pensamento e desejo confundam o humano. Por isso, a atenção deve ser integral para fazer com que o coração seja sempre uma só coisa. Afinal, se pensar é uma atividade cardíaca e o desejo também. O dilema nasce sempre que o pensamento é separado do desejo fazendo com que o coração se transforme em mar revolto de difícil travessia. Amenemope explicita que o coração humilde deseja apenas o que depende de suas próprias forças. Um coração sereno não tem excesso no querer e distante da turba incauta sabe com nitidez o plano que persegue, derrotar a si mesmo, isto é, o desejo de que a sorte esteja sempre a seu favor. O que acaba por criar obstáculos para o curso filosófico do pensamento. Neste sentido, a cardiografia pretende libertar o pensamento, o que não significa desconectá-lo do desejo; mas, articulá-lo com o desejo que não se curva à vontade de vencer os outros. Mas, somente vencer a si para ser capaz de encontrar a si. Afinal, guardar os ensinamentos que “fazem o ignorante conhecer. (...), purificado por eles” (ARAÚJO, 2000: 280) torna quem assume as cinco provisões, “verdadeiramente sereno, (que se) conserva plácido” (ARAÚJO, 2000: 265), senhor(a) do seu próprio coração.

Conclusões parciais

A Egiptologia no Brasil é um campo em franco desenvolvimento que neste trabalho pode ganhar uma subárea quiçá promissora, a “filosofia”. Ora, a defesa de que o pensamento produzido no Antigo Egito seja filosófico não é corriqueira. Mas, longe de supor que esse estudo seja inédito estamos aqui para convidar pesquisadoras(es) da área de filosofia a adentrar nos escaninhos da egiptologia para visitar os textos sapienciais, verificando com suas ferramentas se o caráter filosófico está presente ou se seriam somente especulações mítico-religiosas. Nossos estudos têm convergido com as análises dos egiptólogos Cheikh Anta Diop (1923-1986) e Théophile Obenga (1936).

Sem deixar de lado a Egiptologia, passamos a realizar estudos comparados para analisar o material egípcio. O ponto de partida foi a reflexão impactante de Hadot que trouxe um caminho que tem muitas possibilidades investigativas. A tese de que a filosofia greco-romana na antiguidade sempre esteve ligada invariavelmente aos exercícios espirituais deixou-nos à vista um encaminhamento pouco explorado por esse viés. Uma enorme variedade de textos egípcios está incontornavelmente ligada a mesma acepção de filosofia advogada por Hadot, a noção de exercícios espirituais.

Pois bem, foi neste percurso em busca da filosofia como um conjunto de técnicas para bem viver que exploramos os *Ensinamentos de Amenemope*, o instigante supervisor dos campos de cereais da 20ª Dinastia que traz à baila o coração e investe toda sua narrativa nos modos de evitar os sobressaltos e tempestades que podem assolá-lo, em favor de que nossas palavras sejam o resultado de uma audição segura e concentrada do coração. Por isso diante das dificuldades de buscar uma leitura que pudesse ser efetivamente kemética, empreendemos com algumas especulações preliminares a respeito do que aqui foi batizado de cardiografia (do pensamento). Ora, a cardiografia foi caracterizada como um conjunto de exercícios ou provisões na busca do cultivo da vida serena. Uma das conclusões parciais foi a de que Amenemope adverte que se esta arte, tal como nos diz Ptahhotep, não tem artista de destreza perfeita (ARAÚJO, 2000: 247), o mais importante é insistir incansavelmente guardando suas palavras no coração para que a lembrança sempre viva possa manter acessa a vontade de buscar o próprio coração. Com efeito, não temos aqui outra intenção a não ser dar início aos estudos da filosofia de Amenemope insistindo em repetir as provisões da cardiografia para que a memória não esvaia como a palha que queima com o fogo. A cardiografia do pensamento está acessível a todo aquele que reconhece sua ignorância e se esmera em aplicar as suas cinco provisões, anteriormente mencionadas: I) Audição atenta do próprio coração; II) Leitura dos ensinamentos (filosóficos) dos que vive(r)am atentos ao próprio coração; III) Pesquisa do coração através das palavras (os vestígios do que está no ventre [lugar onde a cólera e o orgulho são gerados] e passa pelo coração fica nas palavras; IV) Exame cuidadoso daquilo que as palavras do “homem inflamado”; V) Firmeza e caráter resolutivo no/do coração. Em resumo, com isso não chegaríamos à derrota de nosso próprio coração? Amenemope não deixa-nos garantias incontestes, insiste que devemos revitalizar o nosso propósito porque uma pessoa inflamada não precisa dar atenção a si mesma e pode deixar-se levar por qualquer acontecimento. Mas, se quisermos a serenidade, não podemos deixar que nada além de nosso próprio coração vencido pela verdade guie nossos passos. Com efeito,

derrubar expectativas desmedidas, assegurar-se do seu próprio coração, isto é, de si mesmo com a humildade própria dos que sabem que sua destreza em aprender nunca está completa pode ser o primeiro passo para adentrar as cinco provisões da cardiografia do pensamento. O que se caracteriza como a tarefa mais importante dos ensinamentos de Amenemope quiçá de toda filosofia genuína.

Bibliografia

- ALLEN, J. (2001), **Middle Egyptian: an introduction to the language and culture of hieroglyphs**, Cambridge, Cambridge University Press.
- ALLEN, J. (1998), **Genesis in Egypt, The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts**, New Haven, Yale Egyptological Studies 2.
- APPIAH, K. A.y (1997), **Na casa de meu pai: a África na filosofia da Cultura**, São Paulo, Editora Contraponto.
- ARAÚJO, E. (2000) tradutor, Ensinamentos de Amenemope, in **Escrito para a eternidade: a literatura no Egito faraônico**, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, p.260-280.
- ARAÚJO, E. (2000) tradutor, Ensinamentos de Ptahhotep, in **Escrito para a eternidade: a literatura no Egito faraônico**, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, p. 244-259.
- ASANTE, M. (2000), **The Egyptian philosophers: ancient African voices from Imhotep to Akhenaten**, Illinois, African American Images.
- BAINES, J. and J. Malek (2004), **Cultural Atlas of Ancient Egypt**, London, Andromeda.
- CARREIRA, J. (1994), **Filosofia Antes dos Gregos**, Mem Martins, Publicações Europa-América.
- COELHO, L. (2012), Hieróglifos e Aulas de História: Uma Análise da Escrita Egípcia Antiga em Livros Paradidáticos, **Revista Mundo Antigo**, I, p. 188-205.
- DELEUZ, G. e F. Guattari (1992), **O que é a filosofia?**, Rio de Janeiro, Editora 34.
- DIAGNE, M. (2006), **De La Philosophie et des philosophie en Afrique noire**, Dakar/Paris, IFAN/Karthala.
- DIOP, C. A. (1954), **Nations nègres et culture**, Paris, Présence africaine.
- DIOP, C. A. (1977), **Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines**, Paris, IFAN/NEA.
- DIOP, C. A.a (1967), **Anteriorité des civilisations nègres : mythe ou vérité historique?**, Paris, Présence Africaine.

FOÉ, N. (2013), África em diálogo, África em autoquestionamento: universalismo ou provincialismo? ‘Acomodação de Atlanta’ ou iniciativa histórica?, **Educar em Revista**, 47, p. 175-228.

KARENKA, M. (2004), **Maat, the Moral Ideal in Ancient Egypt: an study in classical african ethics**, New York, Routledge.

NOGUERA, R. (2013), A ética da serenidade: o caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amenemope, **Ensaio Filosóficos**, VIII, p. 139-155.

NOGUERA, R. (2014), **Ensino de Filosofia e a Lei 10639**, Rio de Janeiro, Pallas.

OBENGA, T. (1990), **La philosophie africaine de la période pharaonique (2780-330 a. C.)**, Paris, L'Harmattan.

OBENGA, T. (1992), **Ancient Egypt and Black Africa**, Chicago, Karnak House.

OBENGA, T. (2004), Egypt: Ancient History of African Philosophy, in WIREDU, Kwasi Wiredu ed., **A companion to African Philosophy**, Oxford, Blackwell, p. 31-49.

OBENGA, T. (2005), **L'Égypte, la Grèce et l'École d'Alexandrie**. Paris: L'Harmattan.

“UMA INUNDAÇÃO NO CÉU PARA OS ESTRANGEIROS”: O PROJETO DE EXPANSÃO DA RELIGIÃO DE AMARNA NA NÚBIA*

Regina Coeli Pinheiro da Silva e Rennan Souza Lemos

Resumo: Este breve artigo explora aspectos do período de Amarna em contextos fora de Akhetaton. Enfatizamos as políticas empreendidas por Akhenaton em favor do deus Aton em outros contextos, sobretudo no Sudão. Defendemos a existência de um projeto de expansão da religião atonista, o que pode ser percebido pela presença desse deus na cultura material de outros contextos, por exemplo, o da cidade fortificada de Sesebi, na Núbia.

Palavras-chave: Amarna; estrangeiros; religião; política externa.

“An inundation in heaven for the foreigners”: the expansion of the Aten cult in Nubia

Abstract: This brief paper explores aspects of the Amarna Period in contexts other than Akhetaten. Our emphasis recalls on Akhenaten’s policies in favour of the Aten in contexts outside Egypt, especially the Sudan. The article argues for the existence of an expansionist project of the religion of the Aten, which can be realised through the material culture of contexts like the fortified city of Sesebi in Nubia.

Keywords: Amarna; foreigners; religion and ritual; external policies.

Este artigo é fruto de nossa apresentação na II Semana de Egiptologia do Museu Nacional, ocorrida em dezembro de 2014. Aqui, exploramos a cultura material de contextos fora da cidade de Amarna com o objetivo de investigar o projeto expansionista da religião amarniana. Esse projeto pode ser identificado a partir de diversas fontes, materiais e textuais, provenientes tanto da própria Amarna, quanto de outras regiões. Neste trabalho, nosso foco recai sobre os remanescentes arqueológicos da cidade fortificada de Sesebi, localizada na região da Alta Núbia. Procuramos compreender o processo de implantação do culto atoniano em terras estrangeiras. O acesso à região da Núbia era feito por rotas terrestres, mas também pelo Nilo (figura 1).

Akhenaton e a Núbia

A necessidade de se estabelecer o controle de uma periferia estratégica de alta importância econômica fez com que os reis egípcios emprendessem uma política pesada com relação aos territórios anexados. Especificamente com relação à Núbia, esses interesses se situavam na aquisição de ouro, mão de obra, especiarias, essências aromáticas, pedras semipreciosas, madeiras como ébano, etc. Em razão disso, o Egito primeiramente se apresenta como movido por interesses comerciais, passando posteriormente à situação de conquistador.

Como rei, Akhenaton preservou as estruturas de poder e de relações internacionais de seu tempo. Ao contrário do que se afirma, suas ações voltadas para a manutenção desses

territórios eram constantes, e Akhenaton chegou mesmo à situação de ter que agir no sentido de contenção de uma revolta, acontecida em cerca do ano 12 de seu reinado. Essa revolta ocorreu nas minas de ouro localizadas em Ikayta, a leste de Kuban, área de altíssimo interesse econômico, na localidade agora chamada de Wadi al-Allaqi. Essa revolta está relatada no texto presente nas estelas de Buhen e Amada. O texto diz que Akhenaton, que estava em Amarna, ordenou ao vice-rei de Kush, Tutmés, que comandasse uma campanha contra os inimigos de Ikayta, que invadiram as terras dos núbios nilóticos (MURNANE, 1995: 101-103).

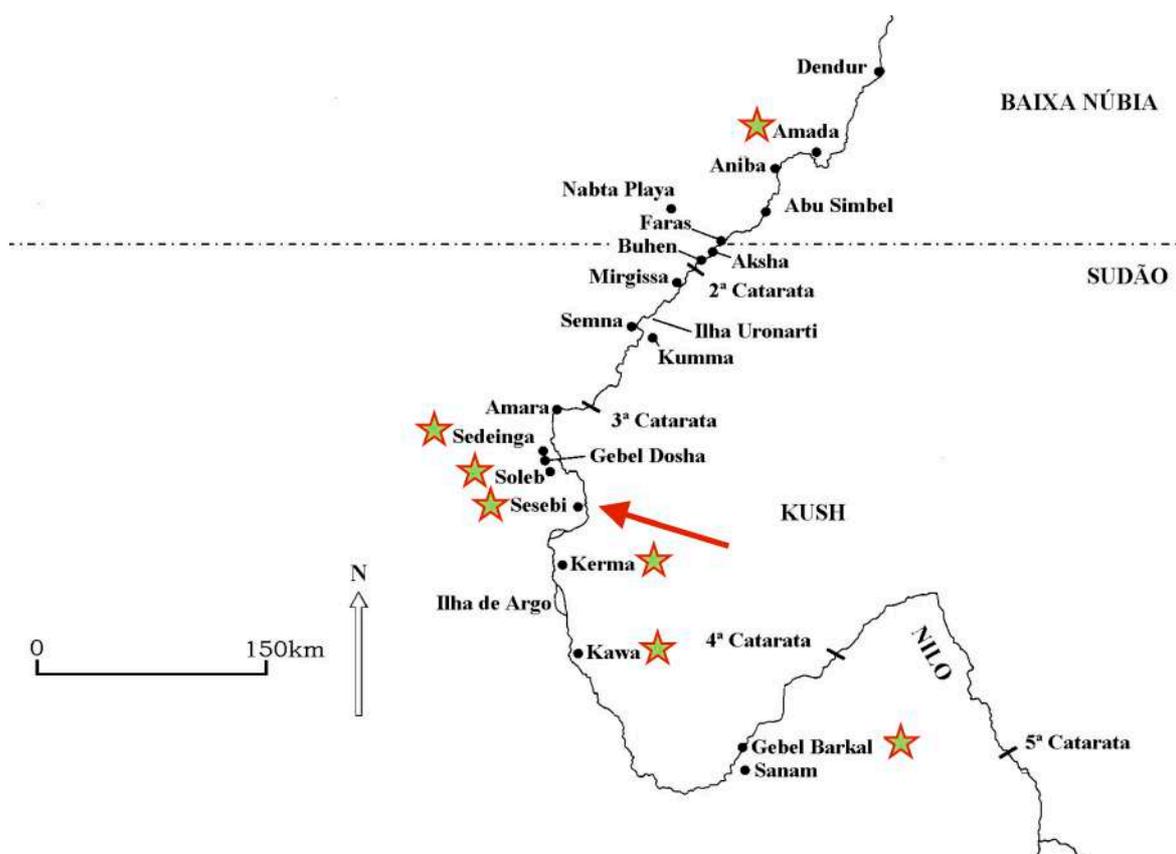


Figura 1: mapa da Núbia com destaque para a localização de Sesebi. Nos lugares assinalados, foram identificadas construções de Akhenaton.

Por outro lado, da mesma forma que fizeram outros faraós, a presença de Akhenaton na Núbia se deu através de extenso programa de construções. É interessante notar que, se compararmos o número de construções realizadas por Akhenaton, com exceção de Amarna, no Egito e na Núbia, a quantidade é maior nesta última. A maioria dessas construções – templos – erigidas por Akhenaton na Núbia estão em estreita proximidade com aquelas de Amenhotep III (JOHNSON, 2012). Isso pode estar ligado às modificações introduzidas em matéria de estilo e iconografia durante o reinado de

Amenhotep III. Essas modificações já expressavam uma maior solarização, característica do período de Amarna (JOHNSON, 1998).

O programa de construções de Akhenaton (ver figura 1) na Núbia se iniciou em sua fase tebana. Esses empreendimentos foram realizados em Amada, Sedeinga, Soleb, Sesebi, Doukki Gel/Kerma e Gebel Barkal. Em Amada havia um complexo templário tutmésida dedicado a Amon-Ra e Harakhty. Akhenaton aumentou esse complexo, apagando as menções a Amon (MORKOT, 2012a). Esse complexo localizava-se ao sul de uma capela para Wepwaut no Wadi al-Allaqi, erigida por Amenhotep III. Essas construções estão atualmente submersas no Lago Nasser.

As construções de Amenhotep III em Sedeinga e Soleb estavam estreitamente associadas umas às outras. Em Sedeinga, este faraó construiu um templo dedicado à rainha Tyi, representada em associação à Hathor (MORKOT, 2012b). Ao mesmo tempo, em Soleb, Amenhotep III mandou erigir um templo para Amon e para seu próprio culto (O'CONNOR, 1998). Akhenaton mandou destruir as representações de Amon, enquanto as representações de Amenhotep III e Tyi deificados permaneceram intocadas (FISHER, 2012).

Soleb estava conectada à Sesebi por uma estrada. Esta era uma cidade fortificada construída por Akhenaton ainda na fase tebana. No interior da cidade murada foi erigido inicialmente um templo para a tríade tebana, modificado e dedicado posteriormente ao Aton (BLACKMAN, 1937; FAIRMAN, 1938).

Imediatamente ao norte de Kerma, em Doukki Gel, foi identificado um templo de Akhenaton construído com *talatats*, blocos de pedra utilizados em construções rápidas, decorados com cenas de oferendas e representações do Disco Solar. Na mesma localidade, em Kawa–Gem Aten (o Disco Solar foi encontrado), há indícios de um templo de Akhenaton, reapropriado por Tutankhamon e, posteriormente, por Taharqo (JOHNSON, 2012: 93). O nome sugere uma origem nos reinados de Amenhotep III ou Akhenaton (MORKOT, 2012c: 296).

Em Gebel Barkal também foram identificadas construções de Akhenaton. A montanha de Gebel Barkal era considerada como uma expressão da colina primordial, residência da cobra ureaus. Era também a residência de Amon, portanto, o mais importante local de culto na Núbia dominada pelo Egito. Em Gebel Barkal, um templo dedicado ao Aton construído com *talatats* foi encontrado nas fundações de um templo posterior. Seis outras capelas construídas por Akhenaton foram encontradas (JOHNSON, 2012: 93).

Para Raymond Johnson, essas construções representam uma espécie de caminho, do Egito em direção ao principal local de culto na Núbia, Gebel Barkal (JOHNSON, 2012: 93). Este ponto parece delimitar a fronteira das intervenções de Akhenaton na Núbia, porém sempre existe a possibilidade que novas descobertas mudem o atual panorama. A ligação entre essas localidades, no nível da paisagem, tal como notada por Johnson, corrobora a perspectiva de uma expansão não somente de dominação, mas também religiosa. Essa expansão não pode ser caracterizada como uma espécie de “dominação das mentes” através da religião. Pelo contrário, ela parece seguir o projeto de Akhenaton para o próprio Egito, apresentando uma nova visão de mundo calcada na diversidade (LEMOS, 2014). Akhenaton apresentou novas alternativas e possibilidades que geraram inovações em termos religiosos e sociais, num contexto de tolerância religiosa (com exceção de Amon) (KEMP, 2012). Esse panorama parece ser corroborado pela não substituição de representações anteriores de outras divindades em construções alteradas por Akhenaton. A inserção de estrangeiros em Amarna, incluindo núbios, oferece outro indício que corrobora essa diversidade. O projeto de expansão da religião do Aton, dessa forma, foi o mesmo implementado em Amarna, levado a outras localidades na Ásia (HOFFMEIER and VAN DIJK, 2010) e na Núbia. Sesebi parece ter materializado, com peculiaridades, o próprio projeto de construção de Amarna – uma cidade inteira dedicada ao Aton.

A teologia amariana como ponto de partida da expansão para a Núbia e outras terras estrangeiras

A religião de Amarna pode ser caracterizada como universalista, no sentido de que visava não somente englobar egípcios de todos os espaços, mas também estrangeiros. Essa ideia universalista é baseada numa ausência de valores morais-comportamentais, facilitando seu desenvolvimento no exterior sem que fosse exigido qualquer julgamento do comportamento e das condutas dos povos estrangeiros, que poderiam não se enquadrar com aquelas aceitas pela sociedade egípcia. Essa perspectiva igualmente se aplicava ao interior do Egito. Em Amarna, por exemplo, diversos espaços foram abertos para a participação religiosa da maioria da população, no Grande Templo ao Aton, nos focos rituais na paisagem urbana etc., ou ainda na própria paisagem funerária, com um pós-morte garantido pelo Aton (LEMOS, 2015). O atonismo foi, então, uma religião não moralista, marcada pela presença de um sentimento de valorização da diversidade dos povos, com suas diferenças devidamente assinaladas, porém simetricamente percebidas.

Esse universalismo está expressado no Grande Hino ao Aton, que diz em várias passagens que os raios do Aton abraçam e iluminam as terras até o limite de tudo o que ele criou. A passagem mais emblemática do hino quanto à inclusão dos povos estrangeiros no cosmo diz:

“Os países estrangeiros da Síria e da Núbia, a Terra do Egito
Tu colocas cada homem em seu lugar,
Tu fazes o que lhes é necessário, cada um tendo a sua comida,
E seu tempo de vida.
Seus idiomas diferem, assim como sua natureza.
Suas peles são distintas, pois tu fizeste os estrangeiros diferentes.
Tu fazes a inundação que vem do mundo inferior
Tu a trazes para onde queres, para fazer com que as pessoas vivam,
Já que as fizeste para ti mesmo,
Senhor de tudo, enfadado com elas,
Senhor de todas as terras, que para elas se levanta,
Ó Aton do dia, cuja imponência é grande!
(No caso) dos países distantes, tu fazes com que vivam,
Fizeste uma inundação no céu que cai para eles,
E crias os córregos sobre as colinas, tais como o Grande Verde
Para irrigar seus campos em suas localidades.
Quão eficazes são os teus planos, Ó senhor da eternidade!
Uma inundação no céu para os estrangeiros (...)”

Como vemos, Aton não entra na esfera da moralidade, como as pessoas agiam ou pensavam, adotando a estratégia de destacar as diferenças sem, no entanto, inferiorizá-las, desconsiderando aspectos comportamentais. Isso facilitaria a implantação de seu culto em terras estrangeiras, onde o comportamento dos atores sociais poderia não se enquadrar no sistema egípcio, facilitando sua aceitação por parte dos povos estrangeiros. Mas temos que considerar não somente como os egípcios do período amarniano assimilavam os comportamentos dos povos estrangeiros anexados, mas também como esses estrangeiros percebiam ou recebiam esse culto a eles apresentado, gerado sob padrões egípcios que, mesmo abrandados, se mantinham em origem.

Em Amarna, conforme dissemos anteriormente, os estrangeiros parecem ter sido incluídos no cotidiano da cidade. Há exemplos materiais de sua presença harmoniosa na cidade, como, por exemplo, uma estela representando um asiático (algo percebido pelo estilo da representação) de nome Teru-re bebendo algo de um jarro com uma espécie de canudo, sendo auxiliado por um serviçal, na presença de uma mulher, a senhora da casa Iirburaa (MURNANE, 1995: 199) (figura 2).

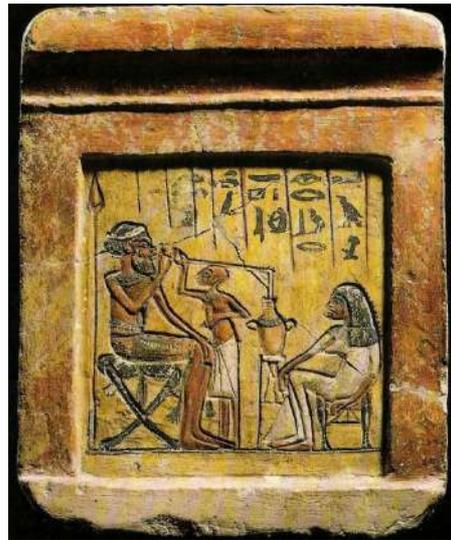


Figura 2: estela de Teru-re e Iirburaa (FREED et al, 1999: cat 114).

Juntamente a este exemplo, é possível que o Cemitério das Tumbas do Sul apresente pelo menos dois enterramentos de estrangeiros (núbios?). A posição fletida dos corpos (figura 3) pode ser um indicador étnico, em meio ao padrão de posição estendida dos corpos no cemitério.



Figura 3: indivíduo 376 do Middle site, Cemitério das Tumbas do Sul em Amarna (STEVENS et al., 2013).

A cidade fortificada de Sesebi com seu templo ao Aton

A construção de Sesebi data de antes da fase amarniana e vai até o seu início. Em cerca de 1344 a. C., (no ano 6 do reinado de Akhenaton) já se encontrava em funcionamento. Nessa época a parte central da cidade de Akhetaton se encontrava completa e a família real iria tomar posse da cidade. É nesse momento também que Amenhotep IV mudou seu nome para Akhenaton e tiveram início os trabalhos na tumba real (SILVA, 2009). Assim, portanto, ao mesmo tempo em que construía a cidade de Akhetaton, Akhenaton também conduzia suas construções em Sesebi, demonstrando um programa de política interna elaborado conjuntamente com a política externa.

Sesebi se localiza entre a segunda e a terceira cataratas do Nilo, ao sul do Wafi Halfa (margem oeste do Nilo e oposta a Delgo). O sítio foi primeiramente visitado por Lepsius, com seus estudos tendo sido publicados em meados do século XIX. Nessa época, o templo de Sesebi permanecia com 4 colunas de pé (figura 4). Ele entendeu a cidade como sendo fundada por Sety I, nome de cujo faraó identificou nas colunas do templo.



Figura 4: o templo de Sesebi tal como visto em 1844 por Lepsius (1849).

Breasted, entretanto, numa visita a Sesebi em 1907, corretamente identificou a cidade como sendo fundada por Amenhotep IV, cujo nome foi apagado pelo primeiro faraó da XIX dinastia. O egiptólogo americano identificou Sesebi como Gem-Aton, mas na verdade este fora o nome da cidade de Kawa, que se admite ter sido um importante centro administrativo da Núbia sob o reinado de Akhenaton, porém alguns especialistas põem esta afirmativa em cheque.

Foram escavados depósitos de fundação da cidade de Sesebi nos cantos dos muros que a circundavam, contando objetos e placas de pedra com os cartuchos de Amenhotep IV. Entre os objetos estão sobretudo escaravêlhos. Havia uma estrada conectando o templo de Amenhotep III em Soleb a Sesebi. Havia, ainda, uma conexão religiosa entre as duas localidades, e Akhenaton construiu uma colunada em frente ao templo do pai.

Sesebi era uma cidade fortificada, circundada por um grande muro de 270 m x 200 m (figura 5). A cidade possuía três templos contíguos, uma estrutura templária solar, uma grande área residencial, silos para estocagem e três cemitérios (figura 6).

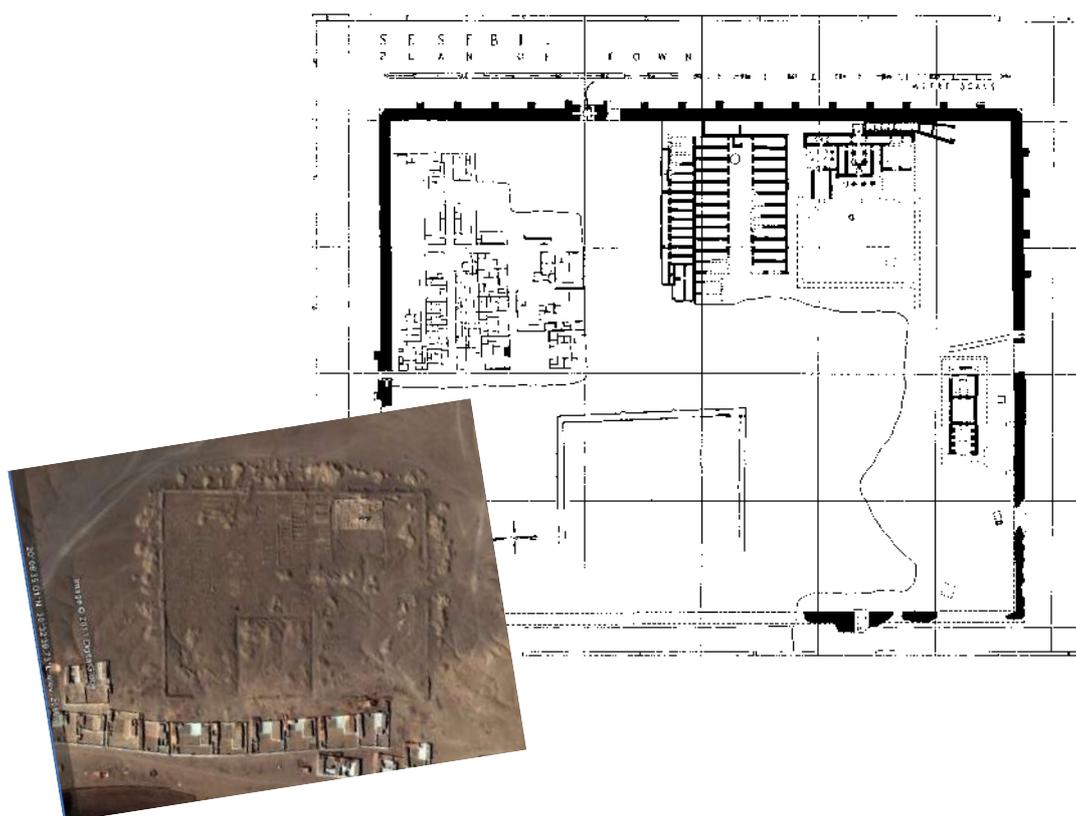


Figura 5: planta da cidade fortificada de Sesebi (BLACKMAN, 1937) e visão aérea do local.

Sesebi é um bom exemplo de cidade-templo do Reino Novo, sem vestígios de ocupação posterior ou assentamento extra-muros, como é o caso de Amara-West. O sítio foi escavado entre 1936-1938 por Blackman e Fairman para a Egypt Exploration Society (BLACKMAN, 1937; FAIRMAN, 1938). Em 2008 Kate Spence e Pamela Rose iniciaram um *survey* e até 2013 realizaram pequenas escavações setoriais para esclarecer algumas perguntas específicas. Por exemplo, as escavações mais recentes ligaram Sesebi à exploração de ouro na Núbia (SPENCE and ROSE, 2009).

O local foi muito mal preservado, seja pelas chuvas que assolam a região, ou pelas ocupações, reconstruções e demolições posteriores. O registro arqueológico da parte

residencial é muitíssimo nebuloso, com camadas reviradas por ocupantes posteriores. Apesar disso, foram encontrados muitos objetos como pingentes e amuletos amarnianos, um busto ancestral e outros pequenos objetos domésticos e cotidianos, também recuperados no cemitério.

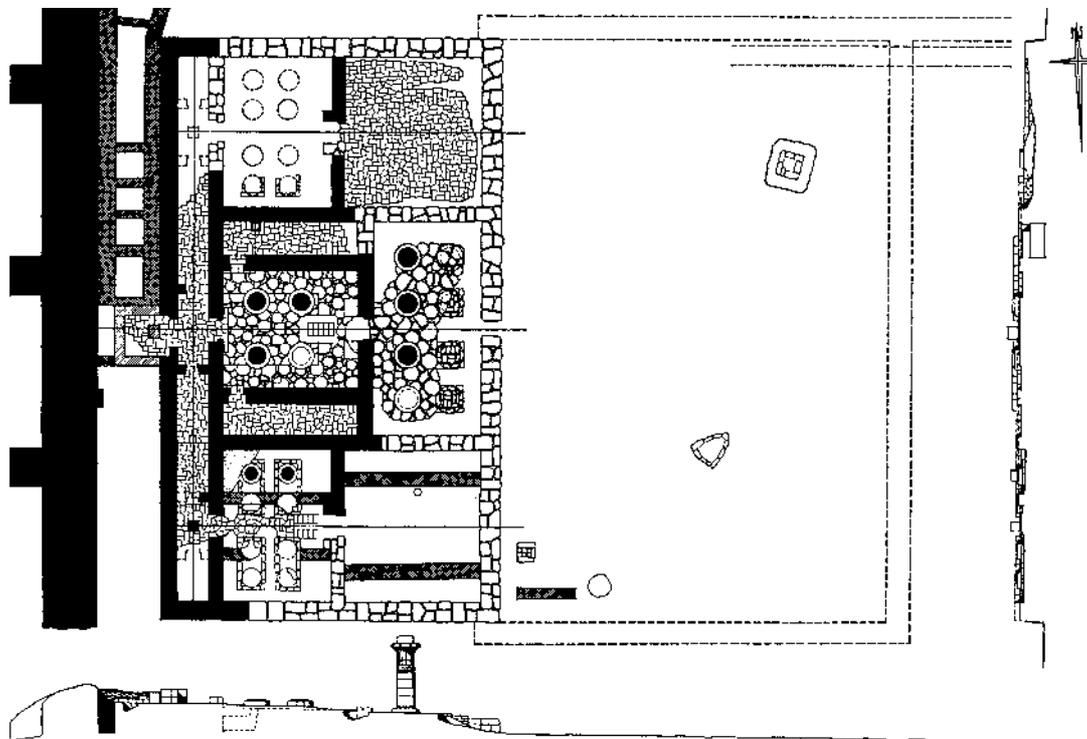


Figura 6: detalhe do templo (BLACKMAN, 1937: pl. XIV).

Na região noroeste da área murada da cidade localizavam-se os templos. Blackman e Fairman identificaram como 3 templos contíguos, que posteriormente foram associados à tríade Amun, Mut e Khonsu. Entretanto, isso hoje em dia é questionado entre os especialistas. De todo modo, na última temporada de escavações os arqueólogos encontraram um bloco da época de Amenhotep IV contendo uma possível representação de Amon com sua coroa de plumas. Esses templos eram compostos por um pátio exterior e uma sala hipóstila interior, sendo o templo do meio composto por duas salas fechadas. Não há sinais de um pílono. Os templos foram utilizados posteriormente como fonte de materiais de construção para outros edifícios em outras regiões.

A decoração incluía cenas de fina qualidade. Foram recuperados fragmentos de cabeças de 2 núbios (figura 7), semelhantes aos das cenas da tumba de Horemheb em Mênfis. Segundo os escavadores, seriam representações de prisioneiros ou cenas de batalha. A questão que permanece, entretanto, é até que ponto esta interpretação é expressão do

preconceito dos egiptólogos da época, porque admitimos que a maioria da população de Sesebi fosse de origem núbia.

A decoração ainda inclui uma representação de uma “rainha (?) segurando ramos de palmeira com um pingente em forma de coração na ponta” (BLACKMAN, 1937: 147). Blackman não havia visto essa representação antes. Identificou-se em seguida na cena o ombro esquerdo do faraó portando a coroa *kebepresh* com a lapela preservada – cena de jubileu *heb-sed*? A representação do que Blackman chamou de rainha se parece na verdade uma deusa, e segura as hastes da tamareira, símbolo do tempo, na ponta encontrando-se o que parece ser o fruto da árvore *iched* de Heliópolis, onde os deuses escrevem o nome do faraó (figura 8). Nos escombros dos templos encontrou-se diversas referências a Sety I e Ramsés II, mostrando que a cidade florescia na XIX dinastia. Há ainda exemplos como uma cabeça teoricamente de Hatshepsut e escaravinhos de Tutmés III e Tutmés IV, mas com a escavação dos depósitos de fundação da cidade contendo os nomes de Amenhotep IV não restou dúvidas quanto à data de fundação de Sesebi.



Figura 7: relevo proveniente do templo de Sesebi representando dois núbios.

Com as transformações rituais do culto ao Aton, foi construída uma estrutura próxima aos templos, composta por um pátio aberto sobre uma plataforma de 11,70 m² e 2 m de altura. Havia um pátio mais baixo conectado ao outro por uma escada. Havia ainda no templo balaustradas, como nos templos ao Aton em Amarna (SHAW, 1994).



Figura 8: deusa segurando as hastes da tamareira com fruto da árvore iched, templo de Sesebi (BLACKMAN, 1937: pl. XVIII).

No templo principal de Sesebi foi encontrada um cripta subterrânea – algo que só tem paralelo da época ptolomaica em Dendera. Nessa cripta estão representados Amenhotep IV e Nefertiti ao lado de Geb, Shu, Osiris (?) e Meret-Re (Senhor da Núbia). Isso pode questionar o argumento do projeto de expansão da religião atoniana para a Núbia, mas se considerarmos as modificações posteriores nesses templos e a construção de outras estruturas com a mudança para Amarna e na religião estatal, podemos sustentar essa hipótese.

A cultura material escavada em Sesebi, tal como Amarna, pode ser indício de uma expansão religiosa não impositiva, apesar do projeto imperialista-econômico na Núbia. Mesmo na Vila dos Trabalhadores em Amarna – que possui vários paralelos em Sesebi – onde o controle estatal se dava em todos os sentidos, havia capelas dedicadas a Amon e cultura material que indica ampla devoção aos deuses tradicionais (LEMOS, 2012). Então, propomos relativizar a presença de Akhenaton e da religião do Aton na Núbia, respeitando a própria teologia amarniana com a presença e aceitação dos estrangeiros.

Considerações finais

Este breve artigo não pretende esgotar a questão da presença de Akhenaton na Núbia. Pelo contrário, este é um tema que foi muito pouco explorado pelos pesquisadores, havendo uma série de lacunas em nosso conhecimento sobre o assunto. Novas descobertas aparecem, desafiando constantemente nossas percepções anteriores. Para além dos textos egípcios sobre a Núbia, cremos a cultura material em contexto núbio nos oferece maiores

possibilidades interpretativas acerca das interações e emaranhamentos em contexto de contatos culturais.

Sesebi estava sendo construída na fase tebana de Akhenaton e a área residencial da cidade fora contemporânea à própria Amarna. Isso explicita um projeto de expansão da religião do Aton. Uma religião que, como vimos, de acordo com o Grande Hino ao Aton pretendia incluir todos os povos convivendo harmoniosamente. Em Amarna, há alguns indícios de que a presença de estrangeiros era harmoniosa, como a estela de Teru-Re ou ainda outro indício que precisa ser investigado: a ampla representação de perucas núbias em cenas amarnianas, demonstrando possivelmente que um estilo estrangeiro poderia ser adotado pelos egípcios de forma não pejorativa (ALDRED, 1957).

Sesebi poderia ser uma espécie de duplicação do projeto de construção de Amarna, ou ainda um teste para este. Mudou-se, igualmente, nas duas regiões, os centros administrativos e religiosos. Mesmo que Sesebi tenha feito parte de um projeto de construção de Amenhotep IV, antes da fase amarniana, seguindo o fluxo das políticas imperialistas da XVIII dinastia, logo tomou outro rumo. Assim sendo, entendemos o templo de Aton em Sesebi como espaço onde se desempenhou um papel tanto político quanto religioso, atestando o uso da já consagrada relação rei-deus por parte do Estado egípcio.

Akhenaton, por intermédio dessas estratégias políticas, passa a ter aceitação e legitimação estrangeira enquanto líder religioso e oficiante do culto, e por consequência, obtém também legitimidade como rei, em território fora do vale do Nilo, em um local possuidor de uma trajetória histórica e especificidades próprias. Essa seria então a função de Sesebi.

Tal visão do período amarniano tem por consequência o deslocamento da já mais que explorada questão monoteísmo/politeísmo, e a confirmação da tênue linha que separa a religião da política estatal. Havia um claro projeto político de expansão imperialista em Sesebi. Isso fica evidente pela própria construção da cidade fortificada e do templo como legitimação do poder egípcio na região. Era comum que os faraós da XVIII dinastia iniciassem seus reinados com um amplo programa de construções na Núbia. Mas as modificações realizadas pelo próprio Akhenaton em momento posterior nos templos, em conjunto com a cultura material escavada em Sesebi, nos permitem relativizar e complexificar a presença “amarniana” na Núbia, sobretudo em comparação com a própria cidade de Amarna e as pessoas que lá viviam.

Bibliografia

- ALDRED, C. (1957), Hair styles and history, **The Metropolitan Museum of Art Bulletin**, New Series, 15, 6, p. 141-147.
- BLACKMAN, A. M. (1937), Preliminary Report on the Excavations at Sesebi, Northern Province, Anglo-Egyptian Sudan, 1936-37, **Journal of Egyptian Archaeology**, 23, 2, p. 145-151
- FAIRMAN, H. W. (1938), Preliminary Report on the Excavations at Sesebi (Sudla) and 'Amārah West, Anglo-Egyptian Sudan, 1937-8, **Journal of Egyptian Archaeology**, 24, 2, p. 151-156
- FISHER, M. M. (2012), Soleb, in M. M. Fisher et al. eds., **Ancient Nubia: African Kingdoms of the Nile**, Cairo, American University in Cairo Press, p. 320-324.
- FREED, R. Y. Markowitz and S. D'Auria eds., **Pharaohs of the sun: Akhenaten, Nefertiti, Tutankhamun**, London, Thames and Hudson.
- HOFFMEIER, J. and J. van Dijk (2010), New light on the Amarna Period from North Sinai, **Journal of Egyptian Archaeology**, 96, p. 191-205.
- JOHNSON, W. R. (1998), Monuments and monumental art under Amenhotep III: evolution and meaning, in B. Bryan ed., **Amenhotep III: perspectives on his reign**, Ann Harbor, University of Michigan Press, p. 63-94.
- JOHNSON, W. R. (2012), Akhenaten in Nubia, in M. M. Fisher et al. eds., **Ancient Nubia: African Kingdoms of the Nile**, Cairo, American University in Cairo Press, p. 92-93.
- KEMP, B. J. (2012), **The city of Akhenaten and Nefertiti: Amarna and its people**, Cairo, American University in Cairo Press.
- LEMOS, R. S. (2012), A religiosidade dos construtores de tumbas no Egito antigo: a Vila dos Trabalhadores em Amarna e a vila de Deir el-Medina, **Nearco**, 5, 2, p. 129-148.
- LEMOS, R. S. (2014), A paisagem de Amarna e sua diversidade, in R. S. Lemos ed., **O Egito antigo – novas contribuições brasileiras**, Rio de Janeiro, Multifoco, p. 158-216.
- LEMOS, R. S. (2015), **Os costumes funerários da não-elite no Egito e na Núbia durante o Reino Novo: os cemitérios de Fadrus, Tell el-Amarna e Medinet el-Ghurab**, Dissertação de Mestrado, Museu Nacional/UFRJ.
- LEPSIUS, K.-R. (1849), **Denkmaler aus Aegypten und Aethiopien nach den Zeichnungen der von Seiner Majestät dem Koenige von Preussen, Friedrich Wilhelm IV., nach diesen Ländern gesendeten, und in den Jahren 184-1845**

ausgeführten wissenschaftlichen Expedition auf Befehl Seiner Majestät, 13 vols., Berlin, Nicolaische Buchhandlung.

MORKOT, R. (2012a), Amada, in M. M. Fisher et al. eds., **Ancient Nubia: African Kingdoms of the Nile**, Cairo, American University in Cairo Press, p. 374-377.

MORKOT, R. (2012b), Sedeinga, in M. M. Fisher et al. eds., **Ancient Nubia: African Kingdoms of the Nile**, Cairo, American University in Cairo Press, p. 325-238.

MORKOT, R. (2012c), Kawa, in M. M. Fisher et al. eds., **Ancient Nubia: African Kingdoms of the Nile**, Cairo, American University in Cairo Press, p. 296-300.

MURNANE, W. J. (1995), **Texts from the Amarna Period in Egypt**, Atlanta, Scholars Press.

O'CONNOR, D. (1998), The city and the world: worldview and built forms in the reign of Amenhotep III, in B. Bryan ed., **Amenhotep III: perspectives on his reign**, Ann Harbor, University of Michigan Press, p. 125-172.

SHAW, I. (1994), Balustrades, stairs and altars in the cult of the Aten at el-Amarna, **Journal of Egyptian Archaeology**, 80, p. 109-127.

SILVA, R. C. P. (2009), **Análise do painel das cenas de oferendas da sala alfa – tumba real de Amarna**, Dissertação de Mestrado, Museu Nacional/UFRJ.

SPENCE, K. and P. Rose (2009), New fieldwork at Sesebi, **Egyptian Archaeology**, 35, p. 21-24.

STEVENS, A., M. Shepperson, M. Pitkin, J. Dawson, J. Marchant and F. Ravaioli (2013), **Amarna South Tombs Cemetery Preliminary Report on the 2013 Excavations and Artefact Conservation**.

A JANELA DAS APARIÇÕES E AS CONCEPÇÕES *POST-MORTEM* NA NECRÓPOLE DE AKHETATON

André Luís Silva Effgen

Resumo: Este artigo procura refletir sobre a função que a cena da “Janela das aparições” ocupava na tumba de Parenefer, alto funcionário da corte do faraó Amenhotep IV/Akhenaton. Esse tipo de cena é, no nosso entendimento, central para que descortinemos o lugar da representação que o falecido, membro da elite, passa a desempenhar nas tumbas e o valor das mesmas no contexto funerário sob a nova perspectiva religiosa implantada pela reforma empreendida pelo faraó. Por meio da análise iconográfica pretende-se compreender a experiência religiosa da elite amarniana, no que diz respeito ao post-mortem, contidas nas relações com o rei e seu papel de intermediário entre esse mundo e o seu deus único, em um processo dialético onde se observará tanto o papel principal desempenhado pelo faraó nas representações das cenas, como também o papel secundário e do falecido membro da corte.

Palavras-chave: Reforma de Amarna, Egito Antigo, Religião Funerária

Abstract: This paper aims to investigate the role of the the “Window of Appearance” scene in the tomb of Parenefer, a senior official of Pharaoh Akhenaten. This kind of scene is, in our view, central to understand the place of representation that the deceased, member of the elite, played in the tombs and their value in the funerary context under the new religious perspective implemented by the reform undertaken by the pharaoh. Through the iconographic analysis we aim to understand the religious experience of the Amarna elite, with regard to post-mortem, contained in relations with the king and his intermediary role between this world and its only god, in a dialectical process where to observe both the main role of the Pharaoh in the representations of scenes, as well as the secondary role and the late member of the court.

Keywords: Ancient Egypt , Amarna, Funerary Religion

Apresentação

O reinado do faraó Akhenaton foi marcado por inúmeras mudanças no âmbito interno que, na Egiptologia, construíram um dos debates mais controversos da história da disciplina. As esferas política, artística, cultural e religiosa, ou seja, quase a totalidade dos aspectos da sociedade egípcia, sofreram significativas mudanças no que ficou conhecido como a Reforma de Amarna. Durante o referido período, segundo William Murnane, tradicionais elementos da antiga religião egípcia foram omitidos em nome de uma “nova ordem” estabelecida pelo Aton, divindade dinástica de Akhenaton (MURNANE: 1995). O faraó implantou oficialmente uma nova religião , eliminando – ao menos nas concepções religiosas do estado – as tradicionais cosmogonias, cosmologias e crenças assentadas desde os primórdios da civilização egípcia (ASSMANN: 2001). O Aton tornou-se o deus único, provedor e criador de toda a existência, conforme podemos observar no “Grande Hino ao Aton”, cuja autoria é atribuída ao monarca.

Interessam-nos, particularmente, os reflexos da reforma amarniana nas concepções da vida após a morte da elite, o corpo administrativo da cidade de Akhetaton - cidade construída pelo faraó Akhenaton para ser a nova capital do Egito, centro do culto ao Aton,

onde residia a realeza e sua corte. A elite amarniana ocupava uma privilegiada condição material, em relação às camadas menos abastadas da população da época, produzindo, assim, documentos que conseguiram resistir ao tempo. Desta forma, constitui-se ator político privilegiado para o entendimento do período.

A documentação que nos propomos a analisar - as “cenas de recompensa na Janela das Aparições na tumba de Parenefer”- encontra-se no grupo de tumbas privadas ao sul da necrópole de Akhetaton , na tumba de denominação TA7 (Tumba de Amarna 7).

As cenas da Janela das Aparições são encontradas na maioria das tumbas da necrópole de Amarna, muitas vezes, na parede da frente, à esquerda ou à direita da entrada. Nelas, quase invariavelmente, encontra-se o dono do túmulo sendo recompensado pelo faraó, que distribui colares de ouro, na presença da família real, encimado pelo deus Aton e seus raios portadores de benesses. Em nosso entendimento, esse tipo de cena é central para que descortinemos o lugar da representação que o falecido, membro da elite, passa a desempenhar nas tumbas e o valor das mesmas no contexto funerário, sob a nova perspectiva religiosa implantada pela reforma empreendida por Akhenaton.

Tanto as referidas cenas quanto as tumbas, de maneira geral, foram documentadas por Norman de Garis Davies em seis volumes publicados entre 1903 e 1908, denominados **The rock tombs of el Amarna**. A partir dessa documentação muitos autores puderam notar uma ampla gama de mudanças, que ocorreram no período amarniano, relativas às concepções funerárias da elite egípcia. Um dos aspectos que chama a atenção, no que concerne à concepção da vida após a morte na perspectiva da elite de Amarna, é a eliminação do deus Osíris e da dimensão subterrânea, “Duat”, região da criação destinada aos mortos, tradicional no Reino Novo. Erik Hornung afirma que as consequências da privação da crença no deus Osíris operaram mudanças profundas nas crenças sobre o post-mortem (HORNUNG, 1999: 95). Antes mesmo do Hornung, Cyril Aldred já apontava para tais mudanças, resultantes da supressão de Osíris, como inovações próprias do episódio de Amarna (ALDRED, 1989: 255). Segundo a perspectiva da nova religião, não existia mais o mundo dos mortos (BAINES, 2002: 232), não existia mais o julgamento dos mortos e a graça do rei - adquirida por meio da lealdade - passou a substituir o evento que era presidido anteriormente pelo deus Osíris (HORNUNG, 1999: 101-102). Jacobus Van Dijk afirma que, nos túmulos da elite em Akhetaton (Amarna), o rei passa a dominar a decoração das tumbas (VAN DIJK, 2000: 284) em detrimento do falecido que, por sua vez, era retratado de maneira breve e a serviço do rei, perdendo, assim, o protagonismo que era habitual nas tumbas da elite em Tebas (SILVERMAN, 2002: 103). Nesse sentido, é de

fundamental relevância investigar minuciosamente a iconografia das cenas que envolvem o falecido e sua relação com o faraó que, segundo o atonismo, era o único que poderia intermediar os homens com o deus. Sendo assim, o faraó passa ser a única via de acesso à vida após a morte, ainda, por seu papel enquanto hipóstase do deus primordial, também agregou a sua persona às funções funerárias da divindade (WESTENDORF, 1963: 270-274).

Prentendemos compreender a experiência religiosa da elite amarniana no que diz respeito ao post-mortem, contida nas relações com o rei e seu papel de intermediário entre esse mundo, bem com, seu deus único em um processo dialético onde se observará tanto o papel principal desempenhado pelo faraó nas representações das cenas, como também o papel secundário e condicionado dos falecidos membros da elite, além da função que as “cenas de recompensa na Janela das Aparições” cumpriam dentro das tumbas.

Considerações sobre a Arte egípcia e a Arte amarniana

Para se compreender a arte egípcia antiga, de acordo com Antonio Brancaglione, é necessário ao menos possuir algum conhecimento, nem que seja parcial, do pensamento que deu origem a tal arte (BRANCAGLIONE, 2003: 4). Ele parte do princípio de que para que assimilamos os significados representados é necessário que estejamos familiarizados com os seus elementos simbólicos, o que no caso da arte egípcia faraônica diferirá em muito dos conceitos estilísticos e do repertório de significados do mundo ocidental moderno. Devemos ter em mente que acima de tudo esta arte não foi produzida em nossos tempos e nem com objetivo de agradar os olhos do observador do futuro. A arte egípcia antiga, independentemente do recorte temporal em que seja classificada durante a extensa duração dessa civilização, foi um produto do seu tempo e os seus significados estão estritamente relacionados com a perspectiva cultural na qual viviam os seus autores.

Em se tratando da arte amarniana, o mesmo princípio é válido só que em uma escala maior, visto que para a sua compreensão devemos ter em mente não só o conhecimento do pensamento egípcio em linhas gerais, mas também dos aspectos marcantes da reforma religiosa em empreendida pelo faraó Akhenaton (1352-1336 a. C.) durante o Reino Novo Egípcio.

A arte amarniana é a designação tradicionalmente utilizada para se referir à arte não convencional, dentro dos padrões da arte egípcia, que se desenvolveu no reinado do faraó Akhenaton. Este nome foi cunhado utilizando-se do nome moderno árabe para o local de el-Amarna, onde o rei construiu sua nova capital, Akhetaton, no primeiro terço do quinto

ano de entronização. Uma interessante alternativa para sua denominação é a proposta por Dimitri Laboury, que afirma devido ao o vínculo indissolúvel entre a arte instituída por Akhenaton e a nova ideologia do culto de Aton, que a designação “arte atonista” pareceria mais apropriada à temática (LABOURY, 2011), entretanto, aqui permaneceremos a utilizar a denominação anterior por motivos de praticidade.

Um dos aspectos mais marcantes da arte egípcia está centrado no seu caráter mágico-substitutivo. Segundo Brancaglione, os fundamentos do ato artístico encontravam-se fora das preocupações estéticas em si mesmas, se situando na esfera das crenças relativas aos mortos e aos deuses, no mundo sobrenatural (BRANCAGLIONE, 2003: 5). Neste sentido a arte não tinha como objetivo o mero deleite estético, antes de qualquer coisa ela tinha como função assegurar a ligação entre os humanos e o mundo divino. As práticas culturais dos egípcios antigos e referências textuais à arte mostram claramente que as imagens eram consideradas magicamente eficazes: as representações artísticas eram vistas como encarnações animadas de seus modelos, que representavam os seres ou elementos do além. As imagens tradicionais egípcias eram destinadas a retratar a essência das coisas, em vez de suas aparições efêmeras e incompletas (BRANCAGLIONE, 2003: 39; LABOURY, 2010).

Ao contrário das outras divindades do panteão egípcio, o deus solar de Akhenaton não foi mais representado, depois do período inicial do seu reinado, de acordo com a iconografia tradicional semi-antropomórfica significando sua natureza essencial, mas sim como ele aparecia todos os dias: como um sol brilhando.

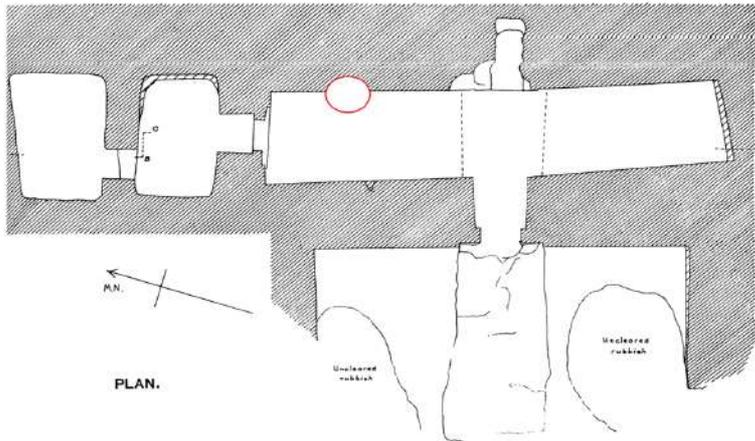
O significado dessa metamorfose sem precedentes fica claro pelo próprio rei, quando no Grande Hino ao Aton ele se dirige ao seu deus com as seguintes palavras: "Todos os olhos te encontram quando contemplam diretamente, (pois) tu és o Aton do dia e estás acima da terra" (CHAPOT, 2014: 132). Akhenaton também rejeitou o princípio da estátua de culto, o que representou uma quebra em conceito central da teologia egípcia quanto às imagens que serviam de intermediário ritual entre o homem e o divino (ASSMANN, 1992: 50-63), transformando os templos tradicionais e fechados em estruturas ao ar livre. Não era mais necessário à divindade um hipóstase icônico para habitar sua morada terrena, ela, era agora visível em sua luminosidade. Assim, a iconografia simbólica de essências foi claramente substituída por uma representação de aparências fenomenológicas.

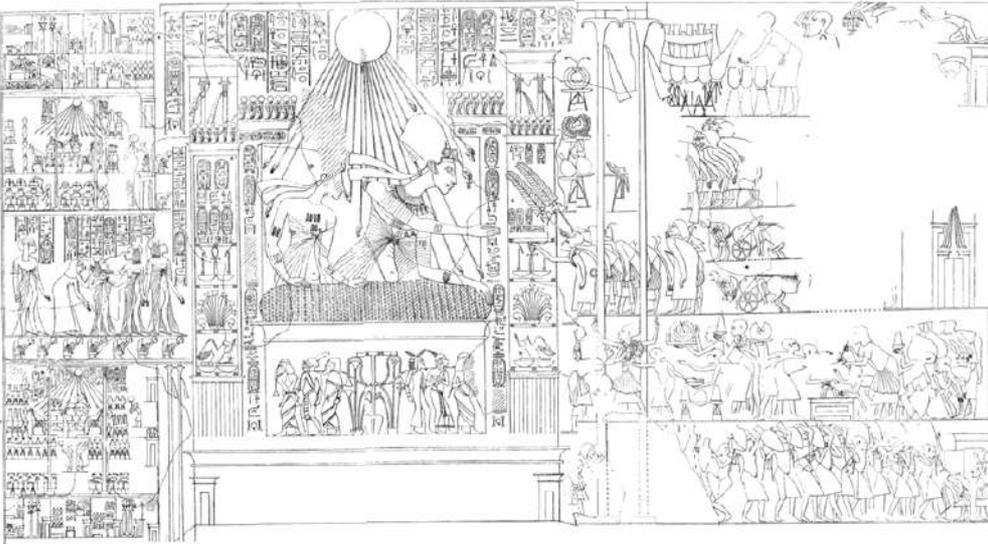
De um ponto de vista iconográfico, as imagens nas paredes dos templos tradicionais, que infinitamente ilustravam a troca ritual entre o rei e a divindade de forma

conceitual e genérica (isto é, sem referências a contingências de tempo ou espaço), foram suplantadas pelas representações aparentemente anedóticas da vida ritualizada do faraó, tal qual dizia ao hino sobre o Aton, mas agora aplicado ao seu único representante incontestante na terra: “Todos os olhos te encontram quando contemplam diretamente”. O estilo dessas representações, até então estáticas e hieráticas, tornaram-se fluidas e dinâmicas, muitas vezes sugerindo movimento ou exibindo outros efeitos visuais (LABOURY, 2011: 4).

No entanto, apesar desta intenção explícita e revolucionária de rejeitar o sistema de imagem tradicional, a maioria dos princípios que sempre definiram a arte egípcia permaneceu inquestionável na arte amarniana. Por exemplo, no nível formal, a combinação de diferentes perspectivas ainda era comumente usada para representar um único objeto, como foi o caso de representações da arquitetura ou do rosto humano, ainda na imagem de perfil com um olho mostrado de frente (BRANCAGLION, 2003: 40-41). É na centralidade da figura do rei, concebida como uma evocação simbólica de sua essência ideológica, que a toda a arte do período se explicará dentro do contexto da ideologia do culto reformado.

Análise da cena da Janela das Aparições na tumba de Parennefer

Proprietário	Parennefer
Título	Artesão real e lava-mãos de sua majestade
Planta baixa e localização da cena na tumba	

Cena	
Localização	Localizada no grupo de tumbas ao sul (TA7)
Localização da cena	lado N da parede O
Material utilizado	Calcário
Técnica	Relevo escavado
Figuras retratadas	O deus Aton, o faraó Akhenaton, a rainha Nefertiti, quatro princesas reais, Parennefer, dignitários, embaixadores estrangeiros, escribas e vários servos.
Descrição	<p>Parennefer em um primeiro momento é retratado curvado com uma das mãos estendidas em direção ao faraó na janela das aparições, essa mão estendida lembra o gesto de adoração, mas a enxergamos aqui com em posição de súplica. A mão suplicante toca o símbolo do ankh, que na decoração da estrutura construção está ladeado por dois cetos uas. Acompanhando o falecido neste primeiro momento se encontram vários dignitários, membros da elite, em igual posição a ele e que se curvam diante do rei. Ao fundo se identifica carros puxados por cavalos à espera e uma construção que parece ser o portão de entrada do palácio, encimado pelos raios do Aton.</p> <p>Acima deste primeiro foco da descrição podemos identificar um grupo de embaixadores estrangeiros que de pé observam o desenrolar da cerimônia. No segundo momento abaixo da primeira representação do proprietário da tumba, o encontramos de cabeça raspada, vestido em trajes finos de linho, portando vários colares shebyu, e com braços em sinal de rejubilo. Um homem vestido com trajes parecidos aos do morto ajuda-o na fixação dos colares sobre os ombros, enquanto que vários servos manuseiam os dons recebidos que são guardados depois de registrados por um escriba.</p> <p>No registro inferior estes bens são levados pelos servos para fora do ambiente da ação por um portão, ainda sob a supervisão do escriba. O rei e a rainha se encontram no balcão da janela das aparições, Akhenaton portando a coroa kheperesh se inclina na direção do morto em um gesto de lançamento de objetos. Nefertiti observa ao lado, com as mãos apoiadas sobre o acolchoado do balcão. Ambos apresentam cartouches pelo corpo e utilizam o mesmo traje de linho transparente. Sobre os governantes brilha o deus Aton que em seus raios fornece um ankh e uma uraeus ao faraó e um ankh à esposa real.</p> <p>A estrutura da janela nesta representação é rica em decoração com diversos elementos, como o já citado ankh ladeado por cetos uas, papiros, cartouches, e frisos de uraeus ao topo. Diretamente sobre o balcão estão representados os inimigos estrangeiros do Egito submetidos sob o símbolo de união das Duas terras, papiro e lótus entrelaçados. Do lado esquerdo da janela ao centro apresentam-se quatro princesas que são representadas por ordem hierárquica nos seus tamanhos na presença de duas servas que curvadas também assistem a cerimônia. Acima e abaixo da representação das princesas aparecem representados os depósitos do palácio com os bens que serão ofertados ao agraciado durante a cerimônia.</p>
Referência	DAVIES (1908, pl. IV).

Considerações finais

Em se tratando de um estudo inicial podemos concluir que, decorrente da reforma empreendida pelo faraó Akhenaton, as representações da cerimônia onde o morto é honrado pelo rei e a família real com o colar *shebyu* (elemento simbólico solar) assumem o primeiro plano para a definição de uma concepção *post-mortem*. Essa concepção é baseada na graça do rei por meio da distribuição de dons que, simbolicamente, são trocados pela lealdade do falecido para com os ensinamentos da nova concepção religiosa. Da mesma maneira, o morto demonstra sua lealdade ao soberano, que representa *per si* a divindade solar por um processo de consubstanciação, que faz do faraó a parte agente desta divindade no plano terreno.

Bibliografia

- ALDRED, C. (1989), **Akhenaton: Faraón de Egipto**, Madrid, EDAF.
- ASSMANN, J. (1992), Akhanyati's theology of light and time, Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities, VII, 4, p. 143-176
- ASSMANN, J. (2001), **The Search for God in Ancient Egypt**, Ithaca, Cornell University Press.
- BRANCAGLION, A. (2003), **Manual de Arte e Arqueologia do Egito Antigo I**, Rio de Janeiro, Sociedade dos Amigos do Museu Nacional.
- CHAPOT, G. (2014), O Grande hino ao Aton e a expressão da teologia Amarniana, **Revista Mundo Antigo**, 2, 4, p. 119-138.
- DAVIES, N. de. G. (1908), **The Rock Tombs of El Amarna: the tomb of Parannefer, Tutu and Ay**, London, Egypt Exploration Society.
- HORNUNG, E. (1999), Akhenaten and the Religion of Light. New York: CUP, 1999.
- LABOURY, D. (2010), **Akhénaton**, Paris, Pygmalion.
- LABOURY, D. (2011), Amarna Art, **UCLA Encyclopedia of Egyptology**.
- MURNANE, W. J. (1995), **Texts from Amarna Period**, Atlanta, Scholars Press.
- VAN DIJK, J. (2000), The Amarna Period and the Later New Kingdom, in I. Shaw ed., **The Oxford History of Ancient Egypt**, Oxford, Oxford University Press, p. 272-313.
- WESTENDORF, W. (1963), Amenophis IV, in Urgottgestalf, **Pantheon**, 21, p. 269-277.

O QUE QUEREMOS QUE AS MULHERES NOS ESCREVAM? AS CARTAS DEMÓTICAS E OS ESTUDOS DE GÊNERO ENTRE A ICONOGRAFIA E A PAPIROLOGIA

Thais Rocha da Silva

Resumo: O estudo da epistolografia demótica à luz dos estudos de gênero descortina uma série de problemas metodológicos. No entanto, as evidências iconográficas do período ptolomaico foram pouco exploradas nesses estudos e, muitas vezes utilizadas como meras ilustrações para afirmar ou não o letramento das mulheres. Pretendo examinar esse tipo de uso da iconografia em que subjaz um discurso de gênero, apontando alguns desafios metodológicos que a articulação entre esses campos de estudo têm pela frente.

Palavras-chave: Egito antigo; estudos de gênero; cartas.

Abstract: The study of demotic epistolography in the light of gender studies reveals a number of methodological problems. However, the iconographic evidence from the Ptolemaic period have been little explored in these studies and often used as illustrations of the texts, in order to establish to whether or not women were literate. I intend to examine the use of iconographic evidence in which a gender discourse is attached, pointing out some methodological challenges for the combination of these fields.

Keywords: ancient Egypt; gender studies; letters.

Cartas e mulheres foram transformadas num binômio aparentemente inseparável. É preciso entender essa construção. Uma vez que as cartas foram vistas por parte da historiografia feminista como um caminho de acesso às mulheres, é natural pensar em atividades que permitissem às mulheres lerem e escreverem, como o acesso à educação, a participação direta ou indireta na produção dos textos escritos, a identificação de uma caligrafia ou de um estilo eminentemente femininos.

Ao se investigar se as mulheres eram letradas ou não, houve um esforço de se encontrar imagens que comprovassem o acesso das mulheres às letras. Enquanto os papirologistas focaram nos textos, a arqueologia e a história da arte tomaram rumos distintos. Esse divórcio metodológico terminou em um isolamento que ainda hoje é difícil romper.

A epistolografia demótica do período ptolomaico e romano é um exemplo interessante para se observar esse descompasso. A maior parte dos trabalhos está concentrado nas análises filológicas, em que as evidências materiais foram deixadas para segundo plano. É preciso ainda levar em conta as diferenças nos trabalhos de classicistas e egiptólogos para este período quando se trata do Egito, essa zona híbrida nem sempre consegue atender às demandas das duas disciplinas, mas é cindida em escolhas arbitrárias que tendem a privilegiar uma ou outra.

Nos estudos sobre o letramento das mulheres, pesquisadores interessados no período greco-romano privilegiaram sobretudo estudos sobre a educação, com foco nos exercícios escolares (BAGNALL e CRIBIORE, 2006; CRIBIORE, 2001), enquanto os egiptólogos se dedicaram às cartas produzidas por mulheres e às análises da documentação funerária (BRYAN, 1984; JANSSEN, 1992; SWEENEY, 2001).

É preciso lembrar que no caso das cartas em demótico, menos de 1% dos papiros são de/para mulheres (DEPAUW, 2006), o que levou muitos pesquisadores a acreditarem que as mulheres do período greco-romano não sabiam demótico. Contudo, a observação de outras fontes materiais e da documentação em grego, principalmente, nos leva a outras conclusões. Para além do problema do letramento das mulheres no período ptolomaico, é interessante notar em que medida discursos de gênero emolduram a análise das fontes e determinam, em grande parte, uma leitura das fontes escritas e visuais que reforça uma polarização entre homens e mulheres, espaço público e doméstico.

A fim de iniciar essa discussão, proponho uma breve observação da série cartões Reading Women, com pinturas de diversos artistas ao redor do globo que apresentam mulheres em suas atividades de leitura, podemos identificar o senso comum da relação entre mulher-leitura-intimidade. Longe de estender uma análise sobre esse material, ou sobre o contexto da sua produção e mesmo o da produção das obras, gostaria de pontuar alguns aspectos que permeiam as escolhas dos postais para a série.

Ainda que isso pareça uma simplificação, é notório o isolamento das mulheres representadas. Há uma atmosfera de introspecção nos ambientes fechados da casa, ou nas paisagens que apelam para uma natureza bucólica. Mesmo em ambientes externos, ou com outros personagens presentes, a figura feminina parece estar desconectada do que acontece ao seu redor, imersa na leitura. Ao mesmo tempo, essas mulheres não têm uma identidade própria: não têm nome ou outro tipo de identificação que permita individualizá-las, como denota também o título das obras em destaque. Elas compõem um todo na figura, quase um ornamento da pintura.

O segundo aspecto é que não há identificação precisa do que se lê. As pinturas mostram livros, papéis soltos (cartas?), mas não os identificam. Tão pouco as mulheres são apresentadas numa atividade que envolva a escrita (pode-se ler e fazer anotações, por exemplo). As personagens estão imersas na atividade que, ao se misturar com o cenário, está separada do restante ao redor. Os objetos de leitura (papéis, livros, etc.) parecem ser a marca de um universo feminino, íntimo, recolhido, privado, que o separa do que está do outro lado, masculino, público. Esse tipo de apropriação das imagens pode ajudar a

pensar como a literatura feminista se apropriou de determinados discursos para pensar a leitura e o letramento das mulheres.

A literatura feminista e os problemas de enquadramento teórico

O trabalho de Carvalho (2001) sobre a constituição de gêneros no espaço doméstico em São Paulo, em fins do século XIX e começo do XX, aponta para uma apropriação de determinados objetos na construção de simbolismos de gênero. A autora demonstra de que modo o jogo de forças centrífugas e centrípetas atuam no espaço da casa, relacionadas aos modelos de gênero instituídos. Ao analisar o aburguesamento da sociedade paulistana nesse período, constata:

“A cultura burguesa pressupõe sempre a crença na evolução pessoal. A baixa capacidade de individualização feminina facilita a produção, pela mulher, de uma identidade que não é a sua mas da família que representa” (CARVALHO, 2001: 79)

“Tal processo se dá através da integração do corpo feminino com os objetos domésticos, cuja característica é a inespecificidade” (CARVALHO, 2001: 61), enquanto os objetos masculinos apontam para a construção de uma personalidade única em sentido oposto à representação da família.

A leitura feminina como atividade vai se submeter à invisibilidade, visto que pode realizar essas tarefas no intervalo dos cuidados com a casa. Essa atividade, realizada num espaço determinado, marcada pela presença de objetos decorativos, está integrada ao conjunto de atividades destinadas à mulher, é uma atividade de lazer, não deve ter qualquer conotação de esforço físico ou associação com trabalho. Há nesse contexto burguês uma continuidade entre corpo, objeto e espaço da casa (CARVALHO, 2001: 193) em que as mulheres aparecem dispostas num mesmo sistema de decoração dos objetos no interior do ambiente doméstico, submetidas a um controle visual e estético (CARVALHO, 2001: 196).

Na sociedade burguesa, mais ainda, à mulher vai caber o papel de mediadora das relações sociais, com uma construção de feminilidade cuja função é agradar, representar o homem através da casa. Aos poucos, no mundo burguês em que as mulheres gradativamente são associadas à casa e à manutenção da família, à educação dos filhos, à administração de uma complexa rede de relações sociais (fora da casa), a leitura é necessária, mas não qualquer leitura. Sua inteligência é apreciada, mas moldada às necessidades da família e do marido. A ideia de uma complementaridade entre marido e mulher, nesse sentido, descarta um antagonismo de gênero (CARVALHO, 2001), mas mantém a hierarquia em que a mulher está submetida ao esposo.

O letramento, portanto, não está excluído nos moldes burgueses, do universo feminino. É preciso ver a atividade de leitura de mulheres não apenas pelos livros dirigidos a elas, mas pela materialidade de outras práticas. Nessa ótica, a identificação da leitura como uma atividade feminina foi importante também para as feministas. Primeiramente porque confere de fato às mulheres um aspecto individualizante, importante no novo mundo burguês que surge após a Revolução Francesa. Em outras palavras, o pensamento feminista viu na leitura uma possibilidade de individuação das mulheres e, mais ainda, de resistência à opressão masculina.

Daybell (2006) notou que o processo da redação das cartas de mulheres, entre os séculos XVI e XVII, passava por um processo de politização, ou seja, as cartas expressavam relações de poder que não estavam necessariamente atreladas ao gênero. As mulheres, mais do que agirem “nos bastidores” da política, agiam em parceria com os maridos e eram capazes de articular uma rede significativa de relações sociais, para além do espaço da casa. As fronteiras da casa eram porosas, de acordo com o autor, e permitiam a circulação de informações, pedidos, dinheiro e favores, através dos textos produzidos pelas mulheres. A separação entre o mundo doméstico e o “mundo lá fora” não era rígida na Inglaterra dos Tudor e as cartas demonstram que as mulheres eram responsáveis pela mediação de uma série de negociações.

A capacidade de leitura (e de escrita) das mulheres, na visão feminista colocou as mulheres em oposição aos homens, mas a partir de critérios masculinos de posicionamento social. O fato de as mulheres terem tido suas diferenças naturalizadas no século XVIII (LAQUEUR, 1990, 2001), justificaria, posteriormente o desenvolvimento de uma ideia de que elas seriam naturalmente propensas a uma escrita “mais leve”, cujo esforço intelectual é menor do que o empregado para a elaboração de outros textos. A capacidade de ler e escrever, masculinizadas no contexto iluminista, serviram para moldar um espaço próprio para as mulheres, bem como as suas atividades.

No entanto, essa perspectiva foi apropriada por parte das feministas, num caráter investigativo que apontava para a subversão da atividade feminina dentro da casa. Em outras palavras, nessa linha, as mulheres, através da educação dos filhos e dos cuidados com a casa, extrapolavam as fronteiras, aparentemente claras, do espaço doméstico, controlando e moldando a vida dos homens e do espaço público. Tal visão, romântica, senão ingênua sobre a participação feminina, encontrou ecos nos estudos sobre as chamadas Mothers of the Nation no contexto do fim do século XVIII nos EUA. Tais pesquisas apontaram que as mulheres tinham sim um papel importante e o letramento não

lhe era impedido, como se acreditava. O fato de estarem habilitadas a ler e escrever contribuía com a formação dos pilares da nação. A pesquisa de Mellor (2000), no contexto inglês, aponta para uma formulação semelhante. Outras pesquisadoras se dedicaram a ver isso no contexto colonial, em locais do Novo Mundo, como a Austrália, América Espanhola e Portuguesa, demonstrando de que maneira o letramento das mulheres era necessário ao empreendimento colonial europeu, já que os maridos pouco ficavam no contexto doméstico.

O trabalho de Clark e Spender (1992) sobre a vida das mulheres australianas entre os séculos XVIII e XIX enfatiza a carta como modo de as mulheres se expressarem. Num contexto colonial, em que o acesso aos grandes centros, à informação, e mesmo à educação era limitado, o conhecimento das mulheres sobre as letras eram essenciais para alavancar a produção colonial. Nesse contexto, em que muitos maridos ficavam meses distantes, cabia a elas a administração da casa e da produção, bem como de escravos e funcionários. Curiosamente, a leitura era uma atividade não recomendada. O esforço intelectual era advertido pelos médicos como algo nocivo e a leitura e a escrita foram tidas como causas possíveis para doenças uterinas e distúrbios cerebrais (CLARK e SPENDER, 1992: xxii). Deste modo, as cartas se tornam o principal meio de comunicação das mulheres, não apenas um passatempo, mas uma necessidade no Novo Mundo. Elas precisavam escrever cartas: para manter-se em contato com parentes e resolver a aquisição de bens que a colônia não podia prover (CLARK e SPENDER, 1992: xxv).

Hobbs (1995) apresenta uma discussão sobre o desenvolvimento e o crescimento do letramento nas mulheres no século XIX nos Estados Unidos. Para ela, o letramento está associado a mudanças políticas, mas principalmente econômicas. Segundo a autora as experiências em torno da educação de meninos e meninas estão submetidas a questões de gênero, vocação, idade, região geográfica, ocupação e classe (HOBBS, 1995: 4-7). Ainda no contexto norte-americano, as análises dos textos das mulheres feitos por Mary Beth Norton (apud ROSE, 1995: 43) demonstram que durante o século XVIII as mulheres tinham o mesmo status dos maridos, por serem responsáveis por atividades tais como cuidar dos negócios e da administração das terras. A origem da ideia de domesticidade, segundo Norton, está na Revolução Americana, em que o ideal republicano, baseado em Aristóteles, transfere para as mulheres a ideia de decisões morais, de que o espaço delas é o não-público, abrindo precedentes para a criação da *Republican Motherhood* – em que as mulheres eram responsáveis por criar as bases para educação dos cidadãos, principalmente a educação moral, através da educação religiosa. Havia, portanto, um equilíbrio de forças: a

mulher era a responsável pela salvaguarda do lar, que poderia afetar tanto o mundo público (a república) como o privado.

Historiadoras britânicas, ligadas ao movimento feminista, analisaram a sociedade inglesa com base na existência da doutrina de duas esferas separadas, em que o gênero determina a noção de homens e mulheres (MELLOR, 2000) e os espaços sociais destinados a cada um deles. O trabalho de Daybell (2006: 145) apresenta a gestação desse modelo na corte dos Tudor, em que o letramento das mulheres começa a ser proeminente, criando a ideia da figura feminina como mediadora de uma rede de relações sociais. Acreditava-se que o letramento feminino estava associado, na era moderna, apenas à invenção da imprensa e da maior circulação e disponibilidade dos livros e textos. Esse processo, acompanhado também de uma laicização do ensino, com a Reforma Protestante e, posteriormente, o Iluminismo, não podem ser vistos isoladamente.

Assim, a questão do letramento das mulheres e as suas atividades relacionadas à produção de textos, em especial as cartas, vai esbarrar também em formulações sobre as noções a respeito do ambiente doméstico. A identificação de um espaço para as mulheres, de confinamento, isolamento e cuidados com a família não podem ser universalizados. Como já demonstrou a antropologia, noções de família e casa são mais complexas e não podem ser tomadas como unidades monolíticas e universais.

Mellor (2000: 3-9) discute a influência da formulação de Habermas tanto na historiografia, como na própria construção dessas formulações a respeito do espaço público e privado. A relação entre espaço público e política foi representada através da crítica feminista por pesquisadoras como Joan Landes, Nancy Fraser, Leonore Davidoff, que se dedicaram a desconstruir as formulações habermianas. De acordo com Davidoff (1995: 239 apud MELLOR, 2000: 3) Habermas privatizou o individual e a esfera de atuação feminina passou a ser a leitura.

Contudo, alguns estudos sobre os espaços público e privado na Inglaterra em meados dos séculos XVIII e XIX já demonstram que não se podem tomar tais espaços como monolíticos. Daybell (2006), por outro lado, discute essas delimitações espaciais, no caso de um espaço destinado à leitura, demonstrando, por exemplo, que quando Elizabeth I lia uma carta em sua câmara privativa, era um ato público a fim de favorecer o remetente da carta e o intermediário que lhe entregou a mensagem. Outros estudos, paralelamente, têm demonstrado que as mulheres inglesas, durante o século XVIII e XIX tinham atuação na vida pública, porque entraram no mercado consumidor e as fronteiras de organização dos espaços dentro e fora da casa, entendidos até então, se modificaram. Mellor (2000)

defende, numa mesma linha que Carvalho (2001) que a ideia de cuidado parece ter se transformado no discurso dominante no fim do século XIX de que as mulheres eram destinadas ao cuidado doméstico e à introspecção. Nesse modelo, a leitura, sem esforço, e a escrita de cartas para se comunicar com parentes, amigas, marido e filhos, parecia apropriado à figura feminina.

As cartas desafiam, portanto, os pesquisadores a repensar não apenas as categorias de gênero, mas o gênero como instrumento relacional para entender determinadas sociedades. Em outras palavras, o gênero não é status, não é algo que se têm, mas emerge na ação social. Assim, mais do que pensar nas diferenças propriamente entre homens e mulheres (nos atos de ler, escrever), é possível usar as cartas para pensar que tipo de ações e que valores sociais estão imbricados nas cartas.

As cartas não podem ser vistas como necessariamente autobiográficas, o que é bastante difícil já que boa parte dos textos é escrito em primeira pessoa, atribuindo complicadas e equivocadas noções de indivíduo (self). As cartas são meios que materializam e corporificam as relações de gênero e as relações sociais: a natureza e a qualidade dos laços de família, o nível de intimidade entre os indivíduos e as diversas hierarquias presentes nessas relações.

Um dos aspectos a serem considerados para pensar o modo que as mulheres agiam socialmente através das cartas é refletir sobre o modo pelo qual determinado grupo social lida com as mulheres, ou com categorias de feminino, o que pode ser visualizado no tipo de mensagem. Haveria uma chance de investigar, por exemplo, a eficácia das mensagens enviadas? Isso pode resolver a velha abordagem feminista que atribuiu às mulheres um poder maior de manipular os homens e agirem às escondidas. Assim, mais uma vez, questões em torno da autorrepresentação podem ser interessantes para ampliar o debate.

Assim, os questionamentos em torno de uma “intimidade”, por exemplo, podem indicar uma convenção epistolar (DAYBELL, 2006), o que desmobiliza o enquadramento que necessariamente impõe às cartas femininas um tom e lugares mais específicos, determinados a priori. No caso das cartas do período ramessida, por exemplo, a lista interminável de saudações, elogios e cumprimentos ao destinatário é uma convenção. O motivo da mensagem às vezes é um simples “como vai você?”, mas que é antecedido por essas saudações, demonstrando apreço e respeito ao destinatário da carta. Em que medida o respeito e a ideia de uma textualização das emoções podem ser vistos como uma expressão genuína de sentimentos? Pode-se partir do princípio que há uma “sinceridade” nas cartas (DAYBELL, 2006)?

As cartas apresentam, tanto no Egito Antigo, como também na era Tudor, um processo ritualizado de elaboração das mensagens. Há repetições nas fórmulas de saudação e de encerramento do texto. Daybell (2006) demonstra que a redação das cartas seguindo respeitosamente essas normas de escrita não se deve ao fato de que as mulheres tinham conhecimento sobre os textos clássicos (como as cartas de Sêneca, por exemplo), mas do fato de que esse tipo de texto era um recurso tipicamente masculino e, portanto, com um alto índice de autoridade em áreas que são a princípio masculinas. Deste modo a confecção das cartas utilizando-se desses tipos de recursos textuais não desloca o gênero da carta, mas o materializa nela.

No caso egípcio, isso parece ser mais complexo de detectar, pela presença dos escribas. Apesar de a mensagem nos permitir identificar não mais quem escreve, mas como escreve, é difícil rastrear esses modelos baseados no gênero com tanta precisão no material em demótico, mais escasso e de complexa tradução. Poderíamos, contudo, pensar as cartas de mulheres no Egito como a expressão também de uma norma para aqueles que têm autoridade?

Outro elemento que corrobora para a destituição dessas imagens em torno da autoria e dos atributos de gênero é o fato de que a caligrafia não representava qualquer marca de identidade. É possível identificar, pela paleografia, tipos de caligrafia, mas não ao ponto de identificar um único indivíduo (CRIBIORE, 2001; DAYBELL, 2006). As análises paleográficas permitem notar diferenças entre aqueles que participavam da redação das cartas, mas é muito difícil atribuir qualquer identidade aos textos. Do mesmo modo, os textos produzidos pelas mulheres, tanto na Inglaterra da era moderna, como no Egito greco-romano, apresentam uma caligrafia não uniforme e às vezes descuidada, o que poderia deixar nossas professoras da escola primária aterrorizadas. Seu esforço em atribuir valores de gênero à forma da letra, afirmando que as meninas possuem caligrafia melhor que os meninos, não teria nenhuma justificativa histórica antes do século XIX, em que os trabalhos manuais, dos mimos e das miudezas foram atribuídos às mulheres.

A presença dos servos em meio às famílias não despertou, aparentemente, nenhum tipo de investigação sobre o tipo de relacionamento que tinham com determinado núcleo familiar, conforme identificou Daybell (2006) na Inglaterra dos Tudor. Esse grupo sabia demais, já que tinha ampla circulação entre as elites e altas camadas da corte. No Egito, essa situação é mais difícil de mapear por diversas razões. Primeiramente não está clara a presença dessas pessoas nas famílias, ainda que elas participassem de atividades familiares. Criatore lembra, por exemplo, a participação de serviçais na educação e mesmo na redação

de alguns textos, como é o caso da família do estrategista Apolônio. Um dos complicadores para o Egito greco-romano é identificar precisamente o estatuto desses serviçais, sejam homens ou mulheres. No caso das mulheres, sabemos que algumas dessas serviçais posteriormente se agregaram oficialmente às famílias, se casando com homens viúvos.

Uma questão fundamental colocada pelos estudos de gênero, no caso específico das cartas, associada à habilidade das mulheres para ler e escrever, é de que maneira o letramento feminino representou, de fato, um movimento emancipatório para elas. Mesmo identificando nas colônias do Novo Mundo uma necessidade, isso não significa que a escrita tenha retirado as mulheres do modo como a sociedade as via. Ao contrário. Tal questionamento deveria levar em conta aspectos históricos e culturais específicos, sobretudo no que significa - socialmente - o ato de ler e escrever. Não se pode, como dito aqui, generalizar a capacidade escrita como algo necessariamente positivo para as mulheres, capaz de mobilizar mudanças sociais, como se vê em grande parte no mundo contemporâneo. No caso da Inglaterra durante os Tudor, Daybell (2006) demonstrou que a tecnologia da escrita estava associada a um novo modelo social, com um desenvolvimento significativo da burocracia, em especial na corte. Ler e escrever, principalmente no caso das mulheres, representava uma mudança social em que o tipo de envolvimento com o poder se dá através da e na escrita, o que não pode ser transposto para o mundo antigo.

A iconografia e a papirologia: a necessidade de uma parceria.

No caso do mundo antigo, por exemplo, as imagens do período greco-romano, notadamente em Fayum e em Pompeia, sinalizavam a presença de elementos de escrita na figuração de mulheres. Possivelmente a figura mais famosa é a de Hermíone, (Hawara, 40-50 d.C.) em que ela aparece com a referência *grammatiké*. A segunda imagem, também bastante conhecida, é a do afresco do padeiro Terentio Neo e sua esposa, em que ambos aparecem com elementos que apontam para o domínio da escrita, a caneta de junco e o rolo de papiro. Precisamos considerar também a Mulher com *stylo* (Safo?) (séc. I a. C.) que é representada com um instrumento de escrita. Tais elementos podem indicar que as habilidades relacionadas à escrita eram marcadores de distinção social, ao ponto de serem levados para o túmulo. Aparentemente, o aumento de homens e mulheres letrados é maior no período romano (CRIBIORE, 2001), o que poderia justificar o menor cuidado na redação das mensagens, principalmente nas cartas, e uma proliferação dessa iconografia, mesmo entre as elites.

No entanto, como já observamos, o letramento das mulheres não necessariamente indica uma transformação no seu modo de viver e das suas possibilidades de novas ações e

articulações sociais, como quiseram e pensaram parte das feministas. A presença de escribas nas sociedades antigas, em especial no Egito, faz pensar se, de fato, essa escrita teria relevância para a socialização das mulheres em novos espaços. Num outro segmento, se as mulheres escreviam/ditavam as cartas e não estavam confinadas numa dimensão privada, de que forma o seu papel não se tornava público? Dito de outro modo, não é a escrita que insere a mulher num tipo de vida pública, mas também aquilo que era considerado público não excluía nem se opunha à casa.

A fim de se distanciar de um referencial iluminista da educação, vendo na alfabetização feminina sua porta de entrada para a liberdade e o fim da opressão dos homens, vale retomar alguns aspectos levantados nos trabalhos de Cribiore (1996, 2001, 2002). Diferentemente do que se acreditava, as meninas recebiam instrução no Egito greco-romano e também em outras regiões, conforme indicam evidências materiais de pequenas estatuetas de terracota, encontradas em diversas partes do mundo helenístico, especialmente, em Alexandria (CRIBIORE, 1996, 2001). Ainda que as melhores referências sejam do contexto urbano, sabemos que a educação também ocorria nas vilas.

O caso de Hermíone é notável, mas não podemos afirmar que havia um grande número de professoras ou mesmo de mulheres letradas, durante o período helenístico. Como afirma Cribiore (2001: 83), as fontes tendem a ocultar homens que se dedicassem às “primeiras letras” porque lhes eram exigidas qualidades mais associadas ao universo feminino e o trabalho não era considerado relevante. Mas essas mulheres não podem ser tomadas como regra. Cribiore (2001: 75) reforça o caráter utilitarista da educação das mulheres. Receber qualquer tipo de instrução, no período greco-romano, segundo a autora, era apenas um modo de instrumentalizar o status social das mulheres da elite. Apesar do argumento de Cribiore apontar para o caráter elitista do ensino dedicado às mulheres, sua visão a respeito dos seus espaços de circulação ainda me parece obsoleta.

Montserrat (1997) aponta para um outro problema. Segundo o autor, a presença do epíteto *grammatiké entusiastou* entusiasmou os pesquisadores a uma série de minibiografias que fizeram de Hermíone professora à secretária, para simplesmente considerá-la letrada. O autor lembra o entusiasmo dos que levaram o retrato da múmia para o Girton College em Cambridge, na época somente para mulheres e com um grande foco nos Estudos Clássicos. A análise de Montserrat a partir de outro retrato de múmia, Heron, filho de Ammoniu, semelhante ao de Hermíone, concluiu que o epíteto *grammatiké* não pode ser tomado como um título para identificar a profissão do morto. Não há nenhum outro paralelo que corrobore para a identificação da múmia com a profissão de “professor”. Ao contrário, os

demais paralelos analisados por Montserrat apontam para o uso do título com um tom elogioso.

É preciso portanto, a partir daí levar em conta como concepções contemporâneas podem distorcer certas observações. Seria muito conveniente e elogioso para o Girton College em Cambridge ter o retrato da múmia de uma mulher professora de grego, num local profundamente marcado pelas separações de gênero, onde as mulheres estavam estudando Letras Clássicas. Mais ainda, vale lembrar que os usos das imagens no mundo egípcio e no mundo grego não são os mesmos, sobretudo no que diz respeito à presença de instrumentos de escrita. Gregos e egípcios não lidavam com a escrita “profissional” da mesma forma. As elites gregas não se representavam como escribas profissionais para destacar sua posição social. Portanto, a escrita “não-profissional” precisa ser analisada dentro de seu contexto preciso, já que não tem o mesmo tipo de valorização.

Apesar dos egiptólogos estarem expostos a uma quantidade significativa de registros iconográficos, as discussões teóricas sobre as apropriações das imagens na Egiptologia não avançaram muito como nos estudos clássicos. Os trabalhos de Daybell (2005, 2006, 2009) sobre as mulheres inglesas no início da era moderna apontam que a atividade de escrita não emancipa as mulheres, mas tão pouco, as confinam ao interior da casa.

Cribiore reforça que a educação das mulheres não era um ornamento (2001: 76) que agregava valor à figura feminina, como era o caso da sociedade burguesa em fins do século XIX. O “controle” que às vezes entende-se que as mulheres tinham sobre “suas próprias vidas” não se dá porque elas tinham acesso aos negócios e às propriedades do marido. Não se trata de um privilégio, mas de algo que integrava sua posição social. Em outras palavras, não é a educação que vai permitir às mulheres determinadas atividades, mas são as suas atividades, imbricadas ao seu status social que vai lhe exigir um determinado nível de educação suficientes para performar.

A prática da escrita epistolar durante os períodos helenístico e romano era incentivada nas escolas de chancelaria e de negócios, que não eram acessíveis a boa parte das mulheres. Esse tipo de contexto pode indicar, por exemplo, que a função primária das cartas não era uma comunicação privada, como foi em finais do século XVIII e XIX. Seu aspecto pragmático, dirigido ao controle e manutenção das atividades de administração da casa e dos negócios da família, pode indicar o porquê da participação das mulheres na redação desse tipo de texto, principalmente, no caso das cartas produzidas em grego e latim

Esse tipo de utilização das cartas encontra semelhanças na era Tudor inglesa. Esse período é marcado por uma laicização do letramento e a aquisição de habilidades de escrita por um grande número de pessoas com suas novas atividades profissionais, especialmente ligadas ao comércio (DAYBELL, 2006: 32). Do mesmo modo, as elites macedônias que se mudaram para o Egito precisaram se apropriar de uma estrutura pré-existente e os sacerdotes e escribas, detentores anteriormente do monopólio da escrita, precisaram trabalhar em regime de cooperação. A elite dessa nova corte inglesa, baseada na gentry, e no novo modelo de relacionamento entre esses dois grupos via a escrita como uma atividade colaborativa e, portanto, coletiva. Mesmo entre aqueles que sabiam ler e escrever com fluência, as cartas eram ditadas ou escritas também por secretários, rascunhadas, revisadas e, por vezes, compostas por um terceiro, num verdadeiro mosaico de participações. Portanto, as cartas desse período desestabilizam as clássicas definições em torno da “autoria” ou de que as cartas expressam noção de “pessoa” ou “indivíduo”. Há muitas razões para se crer que no Egito a situação não foi diferente.

Os estudos sobre a iconografia do período greco-romano ainda são referência. Se o Egito tem múltiplas referências imagéticas sobre mulheres, por que ainda para o período greco-romano, o Egito faraônico é pouco utilizado como referência? É preciso considerar em conjunto os elementos iconográficos e arqueológicos que permitam compreender o sistema de auto-representação de elites diferentes, inclusive e talvez, sobretudo, os diferentes modelos de reconhecimento e valorização da escrita. Em que medida o Egito faraônico permaneceu como referência para as novas elites que ocuparam o território egípcio?

Não podemos esquecer na elaboração das nossas análises a percepção ocidental da leitura e escrita, cunhada dentro de um mundo iluminista. No Egito antigo, é preciso lembrar que a principal função da escrita não tem como objetivo informar, mas preservar a memória, sobretudo no contexto funerário e religioso. Há, portanto, um elemento comemorativo, com uma evidente relação com o público. Representar-se como escriba faz parte de um determinado decoro e nele o letramento se apresenta como um marcador de distinção social. Esse tipo de decoro pode explicar porque as mulheres não são apresentadas como escribas na tradição faraônica.

O Egito faraônico, como um todo, não apresenta nenhuma discussão segura na historiografia sobre o letramento e o papel das mulheres na escrita. O trabalho de Betsy Bryan (1984) procura apresentar evidências do Novo Império que permitam indicar o letramento das mulheres. Bryan analisa as tumbas tebanas da XVIII dinastia, em que a

iconografia feminina é acompanhada da paleta do escriba. Mas seu trabalho é meramente descritivo e toma a presença das paletas como indicadores do letramento dessas mulheres.

A mais antiga é a TT 84 em Sheikh ‘Abd el-Qurnah, que pertence a Iamnedjeh, contemporâneo de Tutmosis III. As cenas das mulheres (mãe e esposa de Iamnedjeh) aparecem ao final da parede norte e apresentam a paleta de escriba e o rolo de papiro. A tradução dos títulos do Médio Império sS.t, sS.t r=s “mulher-escriba” e “mulher-escriba de sua boca”, respectivamente, foram questionados. Argumentou-se que devido à ambiguidade entre as profissões de escriba e pintor, essas figuras femininas poderiam ser maquiadoras, mas essa possibilidade foi descartada (BRYAN, 1984: 19). Bryan defende também que as paletas encontradas na região de Amarna são indícios do letramento das mulheres. Nos períodos tardios, há outras evidências sobre a presença de mulheres escribas também em óstracos e selos, no Médio e Novo Império. O período romano aparentemente possui mais evidências de mulheres capazes de ler e escrever, inclusive com o título de mulheres-escriba. Mais interessante nesses períodos tardios é perceber que as mulheres letradas não estão mais circunscritas a um único segmento social, como a elite, já que há evidências de escravas, ou mulheres libertas, realizando essas atividades para suas senhoras (CRIBIORE, 1996, 2001), como “secretárias”.

Outros estudos dedicados às mulheres, seja pelo enquadramento da História da Arte ou por catálogos de exposições temáticas não problematizam a presença de instrumentos de escrita associados às mulheres (CAPEL e MARKOE, 1997; HAWASS, 1998; ROBINS, 1996). Mas a ausência de representações iconográficas é por si um atestado de que mulheres não eram letradas no Egito? Em que medida essa ausência, sendo a expressão do decoro, não aponta para outros aspectos das relações de gênero no Egito, considerando, por exemplo, construções sobre masculinidade que nos retirem da falaciosa polarização homens vs. mulheres ou de que gênero é uma nova roupagem para se referir à história das mulheres.

Por que a historiografia se esforça em provar que mulheres sabiam ler e escrever no mundo antigo? Em que medida não projetamos nossos ideais de emancipação iluministas, sufragistas-feministas nas fontes ao ponto de deixar de lado outros significados específicos da atividade de leitura e escrita para a sociedade egípcia no período greco-romano? Mais ainda, é preciso investigar os registros escritos e iconográficos em conjunto, identificando as hierarquias e significados precisos que eles tenham. O Egito ptolomaico sobrepõe esses registros e tradições distintas numa mesma temporalidade, o que pode em muitos casos,

justificar certas predileções dos pesquisadores sobre quais rumos escolher. Mas é preciso que as escolhas sejam conscientes, sobretudo dos limites que elas impõem.

Observando a documentação em demótico, é raro ver a presença de mulheres na redação direta das cartas. Todavia, no mesmo período há um número maior de evidências iconográficas que apontam para o letramento das mulheres. Parte-se do princípio de que as mulheres da elite tinham mais acesso ao texto grego, porque eram gregas. A presença de textos oficiais em grego (contratos, petições etc.) é sinalizada pela historiografia como exemplo de uma administração grega no Egito ptolomaico. Ora, o conhecimento dessa elite a respeito do demótico fica restrito aos homens. Isso não seria submeter as mulheres a um processo de helenização a posteriori? O fato de poucas cartas de mulheres e para mulheres em demótico não pode significar que o registro em demótico, para as cartas está deslocado?

Desde a Idade Média é possível detectar nas fontes diferentes estratégias de adaptação da escrita das mulheres aos modelos de escrita masculinos. O *ars dictaminis*, por exemplo, era um sistema de ensino para a escrita de cartas no século XII e que foi utilizado até o século XV (COUCHMAN e CRABB, 2005: 7 apud DAYBELL, 2006). A leitura, habilidade em geral adquirida antes da escrita, poderia ser ensinada às mulheres da corte a partir desses modelos de decoro, o que não significa que a produção dos textos seguisse à risca esses mesmos modelos. Acredita-se em parte que a escrita colaborativa que se desenvolveu entre as elites durante o período medieval (que podem ou não ter antecedentes no mundo antigo), com o uso de secretários, não é sinal de que a escrita da mulher era pobre ou inexistente, mas uma atribuição que precisasse ser delegada pelo excesso de atividades dessas mulheres, inclusive, e talvez de cuidar da correspondência da família (COUCHMAN e CRABB, 2005 apud DAYBELL, 2006).

A atribuição de valores de gênero ao texto epistolográfico, como vimos é uma construção recente. Até que ponto homens e mulheres estavam conscientes das divisões de gênero e se manifestavam sobre isso em relação à leitura e à escrita? O modo como as cartas são estudadas, divididas em categorias a fim de facilitar a análise não estão dissociadas de uma feminilização dessas fontes por parte também dos estudiosos? Temas como amizade, crianças, educação, amor, cuidados com a casa, doenças, guerra, conforto aos familiares, vida cotidiana não são já em si “espaços” em que as mulheres estão inseridas, mas separadas dos homens? A feminilização das cartas gregas não foi diretamente transposta para o material em demótico? Não teriam também o texto e a cultura material sofrido um processo de hierarquização de gênero?

Bibliografia

- ANDRADE, M. M. (1994), **A cidade das mulheres: alteridade do feminino e cidadania ateniense**, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense.
- BAGNALL, R. (1995), *Reading Papyri, writing ancient history*. London and New York: Routledge.
- BAGNALL, R. and R. Cribiore (2006), **Women's letter from Ancient Egypt, 300 BC-AD 800**, Michigan, The University of Michigan Press.
- BAINES, J. (1983a), Four notes on literacy, *Göttinger Miszellen*, 61, p. 65-96.
- BAINES, J. (1983b), Literacy and Ancient Egyptian Society, *Man*, New Series, 18, 3, p. 572-599.
- BAINES, J. (2001), Egyptian Letters of the new Kingdom as evidence for Religious Practice, *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 1, p. 1-31.
- BAINES, J. (2004), Egyptian elite self-presentation in the context of Ptolemaic rule, JW. Y. Harris and G. Ruffini eds., **Ancient Alexandria between Egypt and Greece**, Leiden, Brill, p.33-61.
- BAINES, J. (2007), **Visual and written culture in Ancient Egypt**, Oxford, Oxford University Press.
- BAINES, J. and C. Eyre (1989), Interactions between Orality and Literacy in Ancient Egypt, K. Schousboe and M. T. Larsen eds., **Literacy and Society**, Copenhagen, Akademisk Forlag, p. 91-119.
- BRYAN, B. (1984), Evidence for Female Literacy from Theban Tombs of the New Kingdom, *Bulletin of the Egyptological Seminar*, 6, p. 17-32.
- BRYAN, B. (1996), Marriage, in A. K. Capel and G. E. Markoe eds., **Mistress of the House, Mistress of Heaven: women in Ancient Egypt**, New York, Hudson Hills Press, p. 17-32.
- CHEDGZOY, K. (2007), **Women's Writing in the British Atlantic World. Memory, Place and History, 1550-1700**, Cambridge, Cambridge University Press.
- CLARK, P. and D. Spender (1992), **Life lines. Australian women's letters and diaries. 1788-1840**, Sydney, Allen and Unwin.
- COUCHMAN, J. A. Crabb (2005), **Women's letters across Europe, 1400-1700**, Aldershot, Ashgate.

- CRIBIORE, R. (2001), **Gymnastics of the minds. Greek education in Hellenistic Egypt**, Princeton Princeton University Press.
- CRIBIORE, R. (2002), Women in the Apollonius Archiv, in H. Malcart et L. Mooren eds., **Le rôle et le statut de la femme en Égypte Hellénistique, Romaine et Byzantine. Actes du colloque Internacional, Bruxelles - Leuven 27-29 novembre 1997**, Leuven, Peeters, p. 149-161.
- DAYBELL, J. (2009), Women's letters, literature and conscience in sixteenth-century England. Oxford: Blackwell, **Renaissance Studies**, 23, 4. p. 516-533.
- DAYBELL, J. (2005), "I wold wyshe my doings myght be secret": Privacy and the Social Practices of Reading Women's Letters in Sixteenth-Century England. In: J. Couchman, and A. Crabb eds., **Women's letters across Europe, 1400-1700**, Aldershot, Ashgate, p. 143-161.
- DAYBELL, J. (2006), **Women-Letter Writers in Tudor England**, Oxford, Oxford University Press.
- HAWASS, Z. (1998), **Silent images: women in pharaonic Egypt**, Cairo, American University in Cairo.
- HOBBS, C. (1995), **Nineteenth-Century Women learn to write**, Charlestoneville, University of Virginia Press.
- JANSSEN, J. J. (1992), Literacy and Letters at Deir El-Medina in: R. J. Demarée and A. Eggberts eds., **Village Voices. Proceedings of the Symposium "Texts from Deir El-Medina and their interpretation". Leiden, May 31 - june 1, 1991**, Leiden, Center of Non-Western Studies, Leiden University, p. 81-94.
- JANSSEN, J. J. (1991), **Late Ramesside letters and communications**, London, British Museum Press.
- LAQUEUR, T. W. (1990), **Making Sex: body and gender from the greeks to Freud**, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- LAQUEUR, T. W. (2001), **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**, Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- MCCORQUODALE, K. (2013), **Representations of the Family in the Egyptian Old Kingdom**, Oxford, Archaeopress.
- MELLOR, A. K. (2000), **Mothers of the Nation. Women's Political Writing in England. 1780-1830**, Bloomington, Indiana University Press.
- MONTSERRAT, D. (1996), **Sex and Society in Graeco-Roman Egypt**, London, Kegan Paul International.

- MONTSERRAT, D. (1998) ed., **Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on the Human Body in Antiquity**, London, Routledge.
- PINCH, G. (1993), **Votive offerings to Hathor**, Oxford, Griffith Institute.
- ROBINS, G. (1993), **Women in Ancient Egypt**, London, British Museum Press.
- ROCHA DA SILVA, T. (2013), **Construtos de Gênero no Egito Ptolomaico: uma proposta de leitura das cartas gregas e demóticas**, Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.
- SAUNDERS, C. B. (2009), **Women Writers and Nineteenth-Century Medievalism. Nineteenth-Century Major Lives and Letters**, New York, McMillan.
- SILVERMAN, D. (1991), Texts from the Amarna Period and their Position in the Development of Ancient Egyptian, **LingAeg**, 1, p. 301-314.
- STAVES, S. (2006), **A Literary History of Women's Writing in Britain, 1660-1789**, Cambridge, Cambridge University Press.
- STORCH, A. (2010), **Perception of the invisible: religion, historical semantics and the role of perceptive verbs**, Köln, Köppe.
- SWEENEY, D. (1997), Offence and Reconciliation in Ancient Egypt. A Study in Late Ramesside Letter No. 46, **Göttinger Miszellen**, 158, p. 63-79.
- SWEENEY, D. (2001), **Correspondence and Dialogue - pragmatic factors in Late Ramesside letter-writing**, München, Mafred Görg.
- SWEENEY, D. (2008a), Gender and Request in New Kingdom Literature, C. Graves-Brown eds., **Sex and Gender in Ancient Egypt. "Don your wig for a joyful hour"**, Swansea, Classical Press of Wales, p. 191-214.
- SWEENEY, D. (2008b), Gender and Oracular Practice in Deir el-Medina, **Zeitschrift für ägyptische sprache und altertumskunde**, 135, 2, p. 154-164.
- TOIVARI-VITALA, J. (2001), **Women at Deir el-Medina. A study of the status and roles of the female inhabitants in the workmen's community during the ramesside period**, Leiden, Nederlands Instituut voor Het Nabije Oosten.
- TOIVARI-VITALA, J. (2013), Marriage and Divorce, **UCLA Encyclopedia of Egyptology**, Disponível em: <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz002cbdg>.
- WENTE, E. and E. Meltzer (1990), **Letters from Ancient Egypt**, Atlanta, Scholar Press.
- WENTE, E. and J. Černý (1967), **Late Ramesside letters**, Chicago, University of Chicago Press.



PÔSTERES

LA VIDA Y LA MUERTE EN LA CONFORMACIÓN DE REDES SOCIALES EN LA NECRÓPOLIS TEBANA, EGIPTO

Liliana M. Manzi y María Victoria Nicora

Resumen: Se explora la conformación de redes sociales mediante el accionar de dos grupos de influencias. La realeza, representada en la selección de dos fuentes documentales - Instrucciones a Merikara y Anales de Amenemhat II- y la élite administrativa, observada en el registro epigráfico de la Tumba de Neferhotep, TT49. El objetivo es analizar el paisaje cultural resultante de la consolidación de redes entre personas e instituciones.

Resumo: A formação de redes sociais é explorado pelas ações dos dois grupos de influências. A realeza, representada na seleção de duas fontes documentais - Instruções para Merikara e Anales de Amenemhat II- e elite administrativa, observada no registro epigráfico Túmulo de Neferhotep , TT49 . O objetivo é analisar a paisagem cultural resultante da consolidação de redes entre indivíduos e instituições.

Introducción

El ordenamiento territorial de la necrópolis tebana es una expresión de la vida y la muerte, puesto que las redes de relaciones entabladas por las personas en vida muestran su mantenimiento póstumo en la ubicación y en la decoración de estructuras arquitectónicas. La propuesta consiste en explorar el establecimiento de nodos y conexiones en su conformación mediante la identificación y el análisis de las acciones de dos grupos de influencias; uno representativo de la realeza, en la toma de decisiones, y el otro de la nobleza, en sus vinculaciones con el poder central.

El objetivo es reconocer en el paisaje cultural la consolidación de redes sociales entre personas e instituciones, distinguiendo en la distribución y en la decoración de los monumentos algunas de las directivas discursivas sobre las que se sustentaron; observando que muchas de ellas presentan continuidad en el tiempo.

Se analiza una selección de fuentes documentales y epigráficas, de las que se extrajeron referencias que contribuyen al reconocimiento de las elecciones realizadas por los actores sociales desde los ámbitos de acción en los que se desempeñaron. Se considera que los agentes conforman, en este caso, arquetipos de la posición que ocuparon en vida, y que mantuvieron después de su muerte.

Materiales y Métodos

Una red social, en abstracto, se compone por actores sociales -individuos o instituciones-, instituidos como nodos y conectados a partir de algún criterio compartido -parentesco, desempeño, etc.-. De su análisis se espera reconocer la posición que sustenta cada nodo y cómo

interactúa con los demás (WASSERMAN y FAUST, 2013). La cantidad de nodos que resultan conectados a través de uno identificado como ego permite valorar la relevancia de ese individuo en la trama social.

Las fuentes documentales pertenecientes a la realeza son las Instrucciones a Merikara - dinastía X, primer período intermedio, *ca.* 2100-2400 a.C.- y Anales de Amenemhat II -dinastía XII, Reino Medio, *ca.* 1991-1785 a.C.-. La nobleza, por su parte, es reconocida a través del registro epigráfico de la tumba de Neferhotep, TT49, un miembro de la elite administrativa tebana de fines de la dinastía XVIII, Reino Nuevo, siendo éste personaje tomado como caso paradigmático en el análisis, destacando aquellas alusiones a lugares específicos que tuvieron significación en su desempeño social (PEREYRA et al., 2006).

Se considera que a través de las fuentes documentales y de la ubicación de estructuras en el paisaje es posible generar aproximaciones en torno a la toma de decisiones, mediante el reconocimiento de las vinculaciones entre rasgos geomorfológicos -soporte físico y mítico- y de las alusiones a personas -cargos y filiaciones- en el ordenamiento territorial de la necrópolis tebana.

En el análisis de las fuentes se destacan aspectos sociales, económicos, políticos y religiosos que también habrían influido en la construcción del paisaje cultural de Tebas Occidental, previendo que las bases ideológicas en las que se sustentan tienen raíz en momentos históricos precedentes, vislumbrando cierta continuidad en las prácticas rituales y en las estrategias del uso del espacio; a pesar de la fragmentación y unificación política y de los cambios de centros de poder ocurridos.

En consecuencia, el anacronismo que podría entorsearse en la utilización de registros que corresponden a distintos períodos históricos se diluye al considerar que los datos no son usados de forma analógica para explicar la distribución de tumbas y templos tebanos del Reino Nuevo, sino que son tomados para hacer referencia y reconocer las acciones previstas para su construcción y mantenimiento, al tiempo que se da cuenta de que en la cultura egipcia imaginada como material se observan ciertas continuidades que pueden ser reconocidas a través del tiempo.

Los documentos consultados fueron producidos por actores sociales pertenecientes a altos estamentos sociales y conformando discursos con intencionalidades evidentes. Por este motivo, se propone considerar a las personas reconocidas como informantes clave, al representar segmentos sociales particulares, donde las percepciones y valoraciones que evidencian corresponden a una creación mental específica de la estructura social, dada la posición que ocuparon. Se prevé identificar a través de estas fuentes formas de interacción entre la realeza y la nobleza.

Fuentes documentales y epigráfica

Brindan información pertinente para reconocer como operaron las esferas del poder político y la generación de ideologías funcionales al Estado, como materialización de una cosmovisión y de las prácticas habituales que operaban, reproducían y se naturalizaban en las redes del poder.

Las Instrucciones a Merikara (SERRANO DELGADO, 1993), datan del Primer Período intermedio pero se realizaron copias durante el Reino Nuevo, dando cuenta de la vigencia que aún gozaban. Son máximas acerca de cómo debe comportarse el gobernante para alcanzar el éxito en la vida pública (KUHRT, 1995), a la vez que le advierten de los peligros y engaños que le acechaban, aún en momentos de estabilidad y prosperidad (O'CONNOR y SILVERMAN, 1995). Son modelos de acción que surgen de la comparación del presente con hechos del pasado, a fin de alertar acerca de los errores cometidos, y estaban dirigidas a la elite, puesto que su ámbito de producción y circulación fueron el palacio y el templo (LOVECKY, 2013).

Las instrucciones que aluden a la toma de decisiones y que pueden relacionarse con la construcción de paisajes culturales se refieren a la edificación de templos de millones de años, como una de las principales cuestiones que un faraón debía atender al llegar al poder con el fin de contar con un edificio en donde cumplir con sus funciones míticas, religiosas, económicas, de autoglorificación y propaganda. Siendo estas acciones por las que sería recordado. Asimismo se señala que el templo que gozara de la mayor monumentalización y estuviese mejor provisto sería el que tendría preponderancia por sobre los demás, a la vez que induciría a la elite imitar la generosidad del faraón y actuaría como motivación para enlistar una mayor cantidad de sirvientes. En la relación con la nobleza se indicaba que el faraón debía operar a favor del beneplácito de los funcionarios, a fin de lograr el consenso necesario para que éstos respondiesen a sus dictados. En este marco se espera que las recompensas reales entregadas a la elite fuesen las representadas en sus tumbas y obraran a favor de la ampliación del funcionariado, mediante la concesión de títulos y cargos. Así, cada nuevo miembro de la elite quedaba potencialmente habilitado para ser beneficiario de una tumba en donde celebrar culto a su memoria y a la de su parentela, a la vez que en relación a estas estructuras se realizaban prácticas rituales oficiadas por el faraón.

El respeto a la nobleza era también un medio para mantener el orden interno, indicando que fuesen recompensados con bienes y que no fueran despojarlos de las posesiones de su padre; justificando en alguna forma la heredabilidad de los cargos, y dando margen a una cierta promoción social, con el propósito de multiplicar partidarios y de afianzar sus lealtades.

Los Anales de Amenemhat II son una creación de carácter monumental, sin referencias pictográficas, dirigida a la elite (FANTECHI et al., 2003). Comprende dos bloques de granito

rosa -el "Fragmento de Petrie" y la "Gran inscripción de Menfis"- hallados en el templo de Ptah. Sugieren ser un registro contable, sin embargo su importancia económica es secundaria, puesto que el tema central se refiere a la distribución de bienes entre quienes fueron parte de las acciones para obtenerlos, incluyendo a los funcionarios de alto, medio y bajo rango (LOVECKY, 2013).

En los mismos se registran acciones y gestas reales mostrando que el mantenimiento del sistema de donaciones a favor de instituciones e individuos dependía de la capacidad del faraón para apropiarse de recursos y de su voluntad de utilizarlos para recompensar la obediencia de una nobleza con pretensión de liderazgo, como estrategia para reforzar su posición (ASSMANN, 2008).

De las cincuenta y cuatro columnas preservadas, cuarenta y una hacen referencia al período de corregencia durante el reinado de Sesostris I. Las trece restantes se focalizan en los primeros años de gobierno, enfatizando la necesidad de consolidar o expandir las fronteras (PEREYRA, 2007); entendida como un espacio gobernado por el caos, opuesto al orden que imperaba en los territorios bajo dominio del faraón (O'CONNOR, 2003; QUIRKE, 1989).

Sólo el faraón garantizaba que las fuerzas del caos se doblegaran y permitieran el flujo de bienes de prestigio desde el extranjero que eran demandados por la elite. Dicha redistribución era considerada un deber del monarca para recompensar prestaciones civiles o militares (LIVERANI, 2001). A la vez que se encontraba ante una negociación constante de su poder con unas pocas e importantes familias nobles, entre las que fluían los recursos económicos que drenaban desde la realeza (CRUZ URIBE, 1994), donde los receptores perpetuaban un vínculo social que no se sustentaba en lo estrictamente económico (PEREYRA y ZINGARELLI, 2003).

La fuente se articula con una visión del mundo cíclica confrontando los buenos tiempos pasados con un presente caótico que debía superarse, para llegar a un futuro venturoso, semejante al que se había tenido en un pasado distante (Lovecky 2013), en donde el faraón garantizaba el orden, que a través del accionar de los funcionarios llegaba a la población (KEMP, 1992).

La epigrafía de la tumba de Neferhotep, TT49, fue datada a través de la tipología de su plano -tipo VIb de Kampp (1996)- y de una cartela remite al reinado de Ay -ca. 1327-2323 a.C.-. Los títulos del propietario y los de su parentela indican una tradición de escribas asociados al templo de Amón en Karnak (PEREYRA et al., 2006). Hecho que hace prever que hacia fines de la dinastía XVIII los cargos fuesen hereditarios.

Los títulos que presenta son los de Escriba, Grande de Amón y Supervisor del Ganado de Amón y Supervisor de las encargadas de los tejidos. Su esposa, Merytra, fue Cantante de Amón, Cantante de Hathor, Señora de Cusae. El padre de Neferhotep, Neby, fue también escriba y su

madre, Iwy, posee los títulos de Señora de la Casa y Cantante de Amón. Su abuelo, Ptah-em-hab, fue Escriba de las neferut del templo de Amón y su bisabuelo, Nebbuneb, Escriba de los reclutas. El hecho de que padre de Neferhotep poseyera un título de menor jerarquía deja margen para esperar alguna forma de movilidad social. Los descendientes no directos de Neferhotep parecen haber ocupado las tumbas que fueron abiertas en el patio de TT49 en época Ramésida, pudiendo haber estado ligados al sacerdocio y también servir en el templo de Amón (PEREYRA et al., 2006).

Las escenas y los textos de la tumba materializan un programa decorativo establecido por el Estado para los funcionarios del templo y del palacio (HARTWIG, 2003), además de un conjunto de escenas en torno a la figura del propietario que muestran sus vinculaciones sociales y aluden a distintos lugares del paisaje regional.

En la fachada de la tumba se observa a Neferhotep y a Merytra seguidos por los padres del primero, remitiendo a su filiación, estatus social y sus expectativas en el más allá. En las estelas funerarias está representada la procesión funeraria con la intervención de la nobleza. Se trata de expresiones visuales de carácter privado, que se ajustan a la identidad del propietario en su desempeño cotidiano.

En las paredes interiores las expresiones murales muestran las relaciones de Neferhotep con los dioses, asegurando su integración y renovación de la vida cósmica (PEREYRA et al., 2006), estando representados:

- *El santuario de la diosa Hathor en Deir el Bahari*, señora de la necrópolis y protectora de la realeza, fue un centro ceremonial para el culto funerario real y privado, en cuyas celebraciones anuales la elite participaba de ritos conducidos por el faraón.

- *El templo de Amón en Karnak*, exhibe el lugar de su desempeño como funcionario y donde fue recompensado por el dios con la entrega del bouquet de vida, dada su excelencia en el ejercicio del cargo. El propietario de la tumba entregaba a su vez el bouquet a su esposa, transmitiéndole los dones que le fueron otorgados a él por el dios a través de su sacerdote (Fantechi y Zingarelli 2003). Están representados los jardines, un canal que conducía al muelle, los cultivos, el ganado de Amón y demás actividades económicas que se llevaban a cabo en este templo. Fue lugar de culto al dios dinástico, y con la expansión de Egipto llegó a ser la institución más rica del estado y principal centro ceremonial.

- *El palacio real*, muestra el jardín donde Neferhotep fue recompensado por el faraón (= Ra diurno) y *el kiosco de Osiris* como “justificado” ante el soberano del inframundo (= Ra nocturno); indicando la proyección de las relaciones sociales en el más allá. El faraón Ay concedía el don de la inmortalidad desde la ventana de su palacio, mientras Osiris garantiza el triunfo

frente a la aniquilación eterna (PEREYRA et al., 2006). Asimismo se observa el jardín de las dependencias de la reina donde Merytra recibe el oro de honor.

Identificación de grupos de influencia

Los grupos de influencia están conformados por individuos unidos por lazos de parentesco o por prerrogativas de titulaciones, cargos y funciones, donde los mecanismos de diferenciación e inclusión se organizan conformando corporaciones (FEINMAN, 1995) o redes (BLANTON et al., 1996). Tales mecanismos se articulaban de maneras diferentes dependiendo de aspectos coyunturales, variando en el tiempo o complementándose según se privilegien las relaciones de parentesco o la experticia, y habrían intervenido en la elección de lugares, contribuyendo al ordenamiento territorial y a la producción de paisajes imaginarios.

Las estructuras corporativas se caracterizan por unidades de parentesco que mantienen una relativa independencia económica, las clases de recursos requeridas son semejantes, al igual que las formas de obtenerlos. Difícilmente estos rasgos se encuentren en organizaciones estrictamente jerárquicas, por lo que es posible pensar que fueron parte de las estrategias instrumentadas en el culto a los antepasados y terciando a favor del acceso a tumbas por parte de parientes de menor rango social que la del beneficiario original.

Las estructuras sociales de red, en el sentido de Blanton *et al.* (1996), son diferentes al concepto de red social a pesar de usar una terminología semejante, puesto que este concepto analiza las conexiones entre nodos -individuos o instituciones- que también conforman otras clases de organizaciones sociales, tales como las díadas, que comprenden sólo dos nodos, o las interpersonales, mencionadas precedentemente y que se sustentan en el parentesco.

Las organizaciones de red permiten la preeminencia de ciertos individuos a expensas de otros en el acceso y circulación de bienes exóticos y en la posesión de conocimientos especializados o prerrogativas de rango. Esta clase de organización se corresponde con el extremo más alto de la organización sociopolítica, donde la realeza, principalmente el faraón y su linaje, tenían poder de decisión en políticas externas de diplomacia, guerra y control de las fronteras, y en el acceso y redistribución de bienes. Se espera que su expresión en la apropiación de espacios se observe en el mayor tamaño alcanzado por los lugares de culto personal, la producción de discursos y el ejercicio de la propaganda.

Se propone que la celebración de alianzas con la elite fue un modo de minimizar el riesgo de que se atentara contra el orden establecido, creando obligaciones de reciprocidad económica y simbólica para con la realeza. A pesar de que la elite, ya era de por sí depositaria de conocimientos específicos, tales como la escritura, la contabilidad, entre otros, a través de los

cuales accedía a cargos, alcanzaba prestigio y accedía a tumbas, negociando ubicaciones en lugares de privilegio, denotadas por medio de atributos tales como: mayor dominio visual en las celebraciones oficiales, prominencia topográfica que las hicieran visibles en el entorno y proximidad espacial generando vínculos simbólicos con otros personajes en el paisaje regional.

Construcción de paisajes culturales

El proceso de ocupación de la necrópolis comenzó con la excavación de tumbas en el Reino Antiguo, dinastía VI (*sensu* SALEH, 1977) y continuó con diferentes pulsos hasta el Período Ptolemaico. Se destaca que la mayor cantidad de esta clase de monumentos se registra en el Reino Nuevo (Tabla 1).

Reinados / Períodos	Dinastías	Cementerios							Totales
		Deir el-Bahari	Deir el-Medina	Dra Abu el-Naga	el-Assasif	el-Khokha	Qurnet Mura'í	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 1: Tumbas privadas por períodos y cementerios (*sensu* PORTER Y MOSS, 1985).

Las tumbas fueron lugares para la depositación de momias y visitadas de forma esporádica, en ocasión de la celebración de ritos oficiales y familiares. La selección de lugares para la excavación de hipogeos pudo residir en la existencia de relieves naturales -colinas- con sugerentes vinculaciones simbólicas con la montaña primigenia y el culto a Hathor; como también la cercanía a templos de millones de años o de otras tumbas, como lugares dotados de alta carga simbólica (Figura 1).

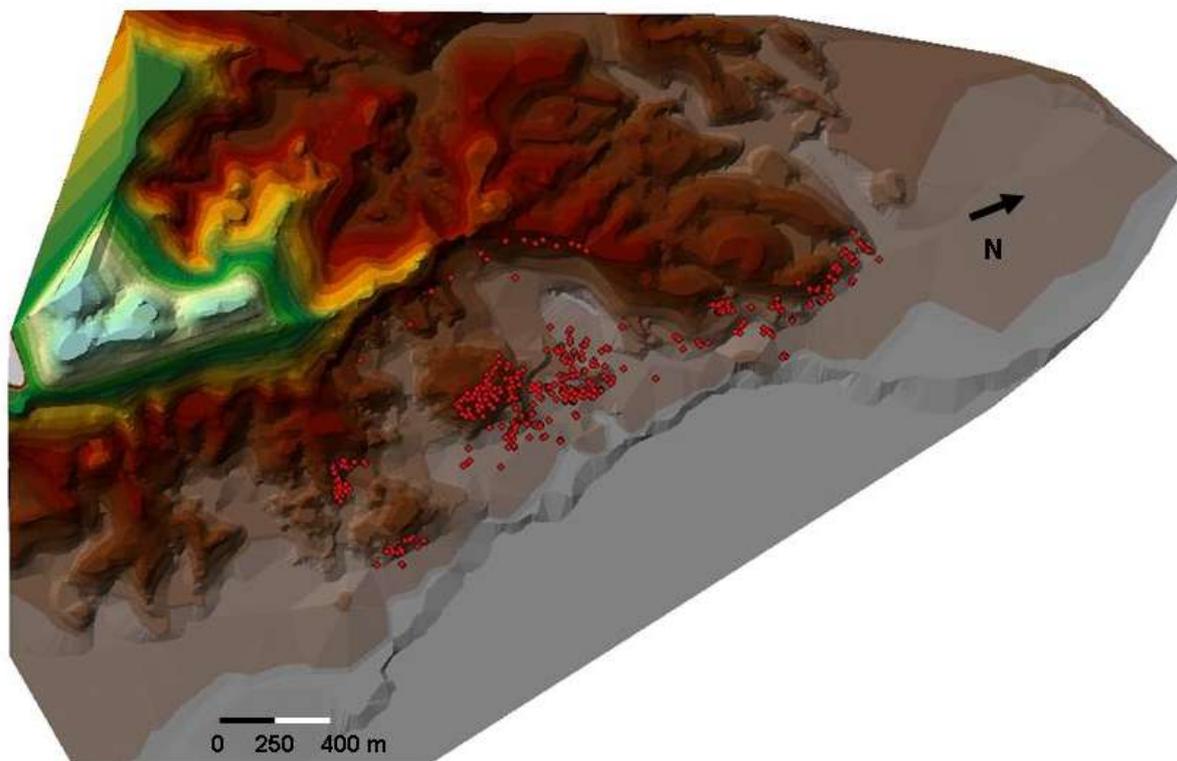


Figura 1: Distribución de tumbas

A pesar de que la necrópolis se mantuvo activa durante 2500 años, hubo momentos en los que prácticamente no se construyeron estructuras pero sí se registraron reasignaciones, mediante el otorgamiento de tumbas preexistentes a un propietario distinto del original y su descendencia. Algunas de las causas que pueden argumentarse podrían encontrarse en que aquél linaje tal vez hubiese desaparecido, se diese una eventual pérdida de rango de sus descendientes, o el traslado de los funcionarios a otros centros administrativos. Al mismo tiempo, podría experimentarse una disminución del espacio disponible para la excavación de nuevos hipogeos debido a una eventual saturación de lugares; una progresiva merma del poder faraónico; cambios en las prioridades de gobierno del faraón pasando de sellar alianzas con la burocracia a afianzar su autoglorificación y disponer de construcciones en donde desarrollar funciones religiosas y económicas (MANZI, 2012).

El primer templo tebano del que se tiene registro corresponde al erigido por Mentuhotep II, dinastía XI, Reino Medio. Posteriormente se registran otras construcciones en el Reino Nuevo y en el Período Ptolemaico (Tabla 2 y Figura 2). Finalmente con el advenimiento del cristianismo la necrópolis fue abandonada como lugar de culto.

Reino Medio	dinastía XI	Mentuhotep II
Reino Nuevo	dinastía XVIII	Amenofis I y Ahmes Nefertari Amenofis II Amenofis III Tutmosis II Hatshepsut Tutmosis III Amenofis hijo de Apu (Amenofis III) Tutmosis IV Tutankamón /Ay / Horemheb
	dinastía XIX	Seti I Ramsés II (Ramesseum) Merneptah Siptah Tauseret
	dinastía XX	Ramsés IV
Periodo Ptolemaico	Ptolemaica	Complejo de templos Medineth Habu

Tabla 2: Templos de millones de años por períodos, dinastías y reinados

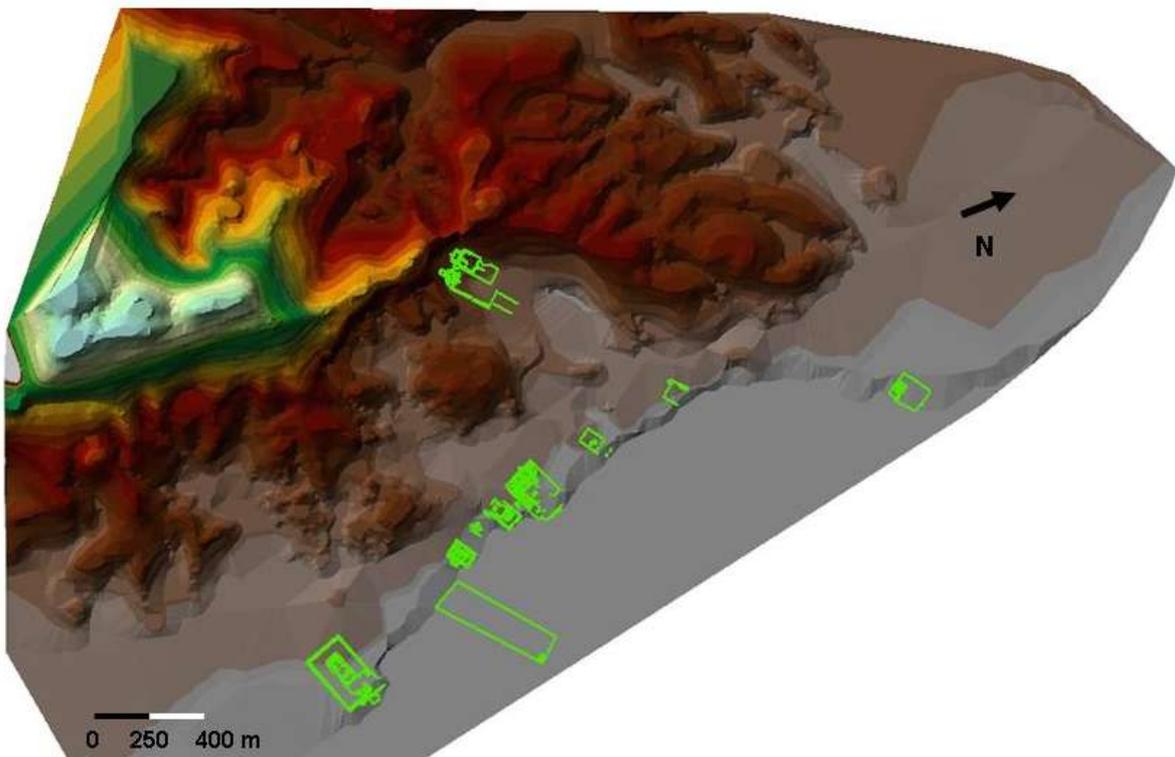


Figura 2: Distribución de templos de millones de años

Los templos de la margen occidental del Nilo fueron el lugar de residencia de sacerdotes y el ámbito de desempeño de burócratas y estuvieron principalmente vinculados con la figura del faraón y fueron contraparte de su sepultura, generalmente ubicada en el Valle de Reyes. En tanto, los complejos de Luxor y Karnak, localizados en la margen oriental, representaban la devoción

que los faraones profesaban a distintas deidades (BELL, 1997; HAENY, 1997). En la práctica ritual estos complejos estaban comunicados por una vía procesional enmarcada por esfinges y se preveía el cruce del río. Una vez en la margen occidental, por vía terrestre y transportando imágenes divinas, los procesantes llegaban hasta el templo del faraón oficiante.

Redes sociales

Se sostiene que la construcción de tumbas y templos, al actuar como nodos, revistieron a su turno diferentes jerarquías en la conformación de redes sociales, al conectar actores y lugares en la construcción de paisajes físicos y mentales.

El número de tumbas construidas en un mismo reinado y su comparación con el número de construcciones efectuadas en gobiernos sucesivos pueden funcionar como indicador de los pulsos de fortaleza/debilidad del poder faraónico, en relación con la captación y distribución de bienes en el establecimiento de alianzas y la validación de su poder ante la nobleza. De este modo se prevé que faraones sucesivos ampliaron la cantidad de nodos en el paisaje, al proceder a la construcción de su propio templo, al otorgar nuevas tumbas, al reasignarlas a otros propietarios y al direccionar las conexiones de las preexistentes hacia su lugar de culto y de celebraciones oficiales, en donde actuaba como principal ritualista. Es decir, que las redes sociales establecidas en primera instancia, sufrieron variaciones expandiéndose o retrayéndose pero sin desaparecer. En este sentido se piensa que en los primeros años de gobierno es cuando se establece el mayor número de alianzas entre la realeza y la elite, o se redirigen las preexistentes con la finalidad de consolidar el poder del faraón y, a su vez, extender y diversificar los mecanismos de control y reciprocidad.

Los reinados cortos, tales como el de Siptah (1193-1187 a.C.) o Tauseret (1187-1185 a.C.), dinastía XX, son ilustrativos de que sus prioridades de gobierno estuvieron dirigidas hacia la construcción de sus propios templos de millones de años y de su tumba. Y dada la ausencia de tumbas privadas otorgadas en sus respectivos mandatos se prevé que las alianzas con la nobleza habría derivado hacia la redistribución de bienes captados por el templo.

A partir del patrón distribucional descrito por los templos de millones de años (Figura 3) se constata que la disposición nodal de las redes da cuenta de:

a) un patrón agrupado que se inicia con la construcción del templo de Mentuhotep II, dinastía XI, localizado en el piedemonte del macizo tebano, ejerciendo un rol fundacional en la conformación del paisaje funerario y marcando su vigencia simbólica en la dinastía XVIII, cuando Hatshepsut hizo construir el suyo en su vecindad, aprovechando sus vías procesionales y desplazándolo de su prístina posición nodal hacia esta nueva construcción. La ubicación de estos

templos parece basarse en la cercanía a la montaña en alusión al mito de la creación, donde las tierras emergían de las aguas del caos; la apelación a la diosa Hathor; la espera del sol naciente en el ciclo de la renovación de la vida y la cumbre del cerro el-Qurn *-ca.* 290 m. snm- de forma piramidal y homologable con el culto solar.

Más tarde, Tutmosis III al construir uno de sus templos en Deir el-Bahari, próximo al de Mentuhotep II y Hatshepsut, también trasladó el peso nodal que aún podía sustentar aquél último al suyo propio. A la vez que con el otro templo localizado en el-Qurna, mantenía su cercanía con las colinas, que contenían un elevado número de tumbas privadas, articulándose como nodo principal en red social dirigida a enfatizar sus relaciones con la elite.

b) un patrón lineal se estableció entre las dinastías XVIII, XIX y XX con la distribución de la mayor parte de los templos sobre el límite de la planicie de inundación del río. Esta ubicación adquiere sentido en relación con las visuales que podrían establecerse con las vías procesionales de la margen oriental en las celebraciones oficiales -Bella Fiesta del Valle y Fiesta Opet-. (BELL, 1977; KARKOWSKI, 1979). La construcción de nuevos templos marca ampliación de la cantidad de nodos y conexiones en la red, como también un reajuste jerárquico y el desplazamiento del nodo principal hacia el templo del faraón reinante -articulando redes entre Karnak y Luxor, los templos de algunos faraones anteriores y con las tumbas privadas construidas en sus inmediaciones-.

En el paisaje tebano faraones sucesivos construyeron templos y otorgaron tumbas aumentando la cantidad de nodos y complejizando las conexiones en la red de interacciones. El hecho de que hay reinados en los que no se constata la construcción de tumbas privadas no se interpreta como una desaparición de las redes sociales, sino que indicaría, o bien el desplazamiento de las conexiones o la vigencia de las preexistentes. Mientras que las tumbas privadas, usualmente ubicadas sobre las laderas de las colinas, generaron conexiones simbólicas en función de la distancia y del contacto visual con los templos vecinos, las vías procesionales, los templos de Luxor y Karnak y las tumbas de personajes de mayor jerarquía o con vinculaciones parentales.

Discusión final

En la red de relaciones sociales, templos y tumbas pueden ser considerados como nodos de distintas jerarquías, dando muestras variaciones en la toma de decisiones de la realeza y de sus vinculaciones con la nobleza.

Las conexiones observadas se entablan entre agrupaciones de nodos compuestos por unas pocas personas, tales como las relaciones de parentesco establecidas por Neferhotep, con

otras vinculaciones interpersonales más amplias, mediante las que se relacionaba con un número mayor de actores sociales, tales como los templos de Amón y Hathor y el palacio real.

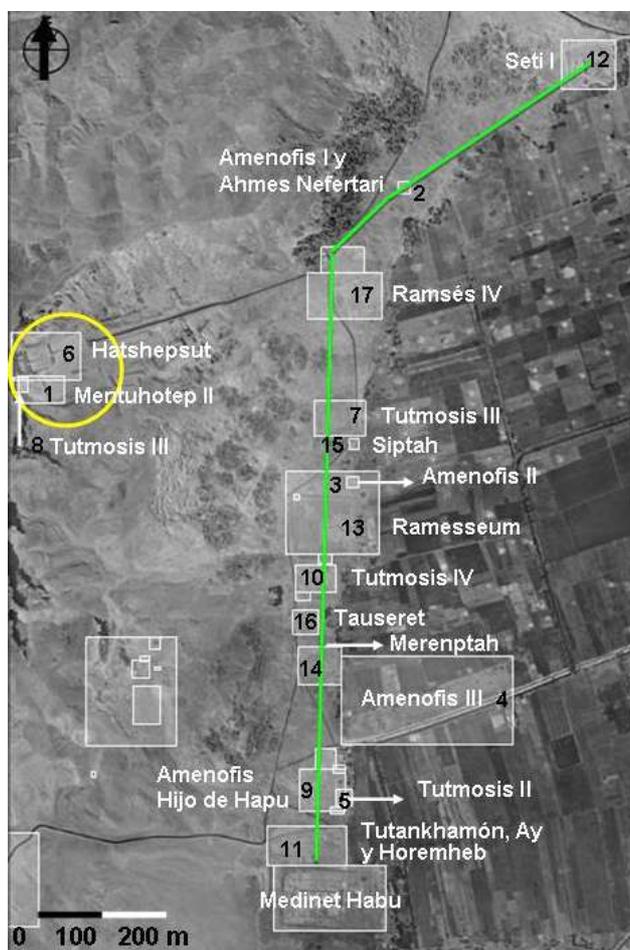


Figura 3: Templos de millones de años: patrones distribucionales y sucesión nodal

La cantidad de nodos reconocidos resulta de interés al momento de valorar la intensidad de las interacciones. En el caso de las relaciones parentales se espera una menor cantidad de nodos, pero manteniendo relaciones más intensas que las establecidas con un conjunto más numeroso por fuera del parentesco. En cuanto a la fortaleza de los lazos, se sostiene que las que se observan como más débiles en virtud de la cercanía física, jerárquica o emocional son las vías por donde circula y se conecta información más diversa. Mientras que las más fuertes, que generalmente se establecen entre grupos de descendencia, son las que mayor cantidad de información redundante conectan, al revestir una menor variedad y escasa novedad para quien se establece como ego en la red.

La expresión espacial de las redes sociales se observa en la ubicación de las estructuras arquitectónicas en el paisaje en relación con rasgos geomorfológicos, niveles topográficos,

vecindad entre monumentos y contacto visual para la participación y control del desarrollo de celebraciones, conectando material y mentalmente personas en función de sus filiaciones, títulos y cargos. Con templos funcionando como nodos principales, a pesar de verse desplazados en el tiempo, y tumbas integradas en sus redes, funcionando como nodos subordinados en un ámbito de cultos privados, sustentados en el parentesco.

Se procuró que las redes sociales, sostenidas en organizaciones corporativas -parentales- o red -jerárquicas-, se perpetuaran después de la muerte, y para ello se realizaron distintas acciones. Algunas discursivas, contenidas en fuentes documentales y registros epigráficos, y otras materiales, mediante la disposición en el paisaje de estructuras arquitectónicas vinculando lugares, personas, deidades y celebraciones en función de la intervisibilidad y de la cercanía. El patrón distribucional resultante pone en evidencia, a través de construcciones privadas y oficiales, la pervivencia de preceptos organizativos y los esfuerzos dirigidos a mantener la continuidad cultural y administrativa del Estado, contemplados en documentos provenientes de períodos diferentes y marcando continuidad ideológica.

Bibliografía

- ASSMANN, J. (2008), **Religión y memoria cultural**, Buenos Aires, Ediciones Lilmod.
- BLANTON, R., G. Feinman, S. Kowalewski y P. Peregrine (1996), A Dual-Processual Theory for the Evolution of Mesoamerican Civilization, **Current Anthropology**, 37, p. 1-14.
- BELL, L. (1977), The New Kingdom 'Divine' Temple: The Example of Luxor, in B. E. Shafer ed., **Temples of Ancient Egypt**, Ithaca, p. 27-184.
- HAENY, G. (1997), New Kingdom Mortuary Temples and Mansions of Millions of Years, in B. E. Shafer ed., **Temples of Ancient Egypt**, Ithaca, p. 86-126.
- CRUZ URIBE, E. (1994), A Model for the Political Structure of Ancient Egypt, in D. P. Silverman ed., **For His Ka: Essays Offered in Memory of Klaus**, Chicago, Oriental Institute, p. 45-53.
- FANTECHI, S. y A. Zingarelli (2003), El bouquet de Amón y su simbología en TT49, **IX Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia**, Córdoba.
- FANTECHI, S., S. Lupo, Roxana Flamini, M. V. Pereyra (2003), **Los Anales de Amenemhat II**, Traducción en Programa de Estudios de Egiptología, CONICET, Instituto de Arte y Cultura del Antiguo Oriente, San Miguel de Tucumán.
- FEINMAN, G. (1995), The Emergence of Inequality. A Focus on Strategies and Processes, in D. Price y G. Feinman eds., **Foundations of Social Inequality**, New York, Springer, p. 255-274.

- HARTWIG, M. (2003), *Style and Visual Rhetoric in Theban Tomb Painting*, Z. Hawass and L. Pinch eds., **Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century. Proceeding of the Eight International Congress of Egyptologist**, vol. 2, Cairo, American University in Cairo Press, p. 298-307.
- SERRANO DELGADO, J. M (1993) comp., *Instrucciones a Merikare, I Periodo Intermedio*, in **Textos para la historia Antigua de Egipto**, Madrid, Cátedra, p. 90-95.
- KAMPP, F. (1996), **Die Thebanische Nekropole zum wandel des Grabgedankens von der XVIII, bis zur XX, Dynastie**, 2 vols, Theben 13, Mainz am Rhein, Philipp von Zabern.
- KARKOWSKI, J. (1979), *The question of the Beautiful Feast of the Valley representations in Hatshepsut's temple at Deir el-Bahari*, in W. Reineke, Belin, **Acts of the first International Congress of Egyptology, Cairo, October 2-10, 1976**, Berlin, Akademie Verlag, p. 359-364.
- KEMP, B. J. (1992), **El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización**, Barcelona, Crítica.
- KUHRT, A. (1995), **El Oriente Próximo en la Antigüedad, I c. 3000-330 a. C.**, Barcelona, Crítica.
- LIVERANI, M. (2001), **Relaciones internacionales en el Próximo Oriente antiguo, 1600-1100 a. C.**, Barcelona, Ediciones Bellaterra.
- LOVECKY, G. A. (2013), *Los Anales de Amenemhat II: aproximaciones a partir de la construcción de un discurso de poder*, in **XIV Jornadas Interescuelas/Dptos de Historia**, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo.
- MANZI, L. (2012), *La jerarquización del espacio a través de la distribución de tumbas privadas en Tebas Occidental, Egipto*, **Novos Trabalhos de Egiptologia Ibérica**, 1, p. 637-655.
- O'CONNOR, D. (2003), *Egypt's views of 'others'*, in J. Tait ed., **Never Had the Like Occurred: Egypt's view of its past**, London, UCL Press, p. 155-185.
- O'CONNOR, D. y D. P. Silverman (1995), **Ancient Egyptian Kingship**, Leiden, Brill.
- PORTER, Berta y R. Moss (1985), **Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings**, Oxford, I, *The Theban Necropolis, Part 1, Private Tombs*, Oxford, Griffith Institute.
- PEREYRA, M. V. (2007), *El umbral y la frontera, ¿dos expresiones del poder real en la iconografía del antiguo Egipto?*, in C. Ames y M. Sagristani comps., **Estudios Interdisciplinarios de Historia Antigua**, Córdoba, Encuentro Grupo Editor, p. 167-178.
- PEREYRA, M. V. (2006) ed., **Imágenes a preservar en la Tumba de Neferhotep (TT49)**, Proyecto de Conservación de la Tumba de Neferhotep (TT49), Estudios 1, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.

PEREYRA, M. V. Y A. Zingarelli (2003), Una interpretación del tributo en el Egipto Altoimperial, **Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna**, 35-36, p. 1-14.

QUIRKE, S. (1989), Frontier or border?, The Northeast Delta in Middle Kingdom Texts, in A. Nibbi ed., **Proceedings of Colloquium The Archaeology, Geography and History of the Egyptian Delta in Pharaonic Times: Wadham College, 29 - 31 August 1988, Oxford**, Oxford, Cotswold Press, p. 261-274.

SALEH, M. (1977), **Three Old Kingdom Tombs at Thebes**, Mainz and Rheim, Philipp von Zabern.

WASSERMAN, S. y K. Faust (2013), **Análisis de redes sociales, Métodos y aplicaciones**, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

A CLEÓPATRA DE MANKIEWICZ (1963): IMPERIALISMO, EUROCENTRISMO E ETNICIDADE NA REPRESENTAÇÃO CINEMATOGRÁFICA DA ANTIGUIDADE

Renata Soares de Souza

Resumo: A célebre Cleópatra é uma personagem histórica constantemente retomada na contemporaneidade. Um ícone da milenar civilização egípcia, a rainha é representada, no cinema do século XX, a partir de um ideal estético e étnico eurocêntrico. Na indústria hollywoodiana, em particular, Cleópatra relaciona a perspectiva orientalista do Oriente na Antiguidade a questões étnico-raciais próprias do período pós-colonial e a política imperialista norte-americana.

Mankiewicz's Cleopatra: imperialism, Eurocentrism and ethnicity in cinema representations of Antiquity

Abstract: The famous Cleopatra is a historical character constantly resumed nowadays. As an icon of ancient Egyptian civilization, the Queen is represented in the twentieth century cinema, from an aesthetic and ethnic Eurocentric ideal. In the Hollywood industry, in particular, Cleopatra relates the Orientalist perspective of the East in antiquity to ethnic and racial issues of the post-colonial period and the North American imperialist policy.

Introdução

Cleópatra VII foi a última governante da dinastia dos Ptolomeus. As especificidades de uma linhagem de origem greco-macedônica no Egito abriram margem a um longo debate acerca de seus traços e de sua ascendência. Envoltos em mitos e rumores desde sua época, ao longo dos séculos a vida de Cleópatra foi imaginada das mais diversas formas na literatura e na arte.

No Ocidente, o vasto imaginário acerca da rainha envolve elementos históricos e uma perspectiva mística do Egito Antigo. A perspectiva eurocêntrica do Oriente advém, em grande parte, de mitos e preconceitos. (LIVERANI, 1991: 19) À ótica dos estudos pós-coloniais é possível, então, repensar as representações de Cleópatra frente aos questionamentos e embates das disputas identitárias contemporâneas.

Os estudos pós-coloniais, entretanto, elucidam um panorama de novas abordagens recentes acerca da reformulação dos conceitos referentes a esse momento de constatação identitária. Problematizar definições basilares no estudo do Mundo Clássico se apresenta, então, como uma forma de repensar e rever as ferramentas teórico-metodológicas que abarcam e possibilitam o estudo do passado. É preciso considerar que a História não está dissociada da contemporaneidade. Todo discurso e perspectiva acerca do passado são condicionados por questões do presente. Reconhecer os debates na atualidade permite também novas abordagens de entendimento do passado.

No século XX o cinema, uma máquina de ver o passado, permitiu transpor nas telas representações da rainha que dialogam tanto com a Antiguidade quanto com a cultura ocidental moderna. É notável a importância da longa metragem dramático em termos de público e influência. Para Rosenstone, a (in)exatidão dos fatos representados nos filmes não são os fatores primordiais a serem percebidos em sua análise. São passíveis de análise, então, à medida que constituem uma dedução possível da realidade histórica. (ROSENSTONE, 2006: 33) Para Marc Ferro, ao representar o passado, mesmo que remoto, uma sociedade representa a si mesma, o que denominou a contra-análise da sociedade. (FERRO, 1992: 32-41)

O filme estrelado por Elizabeth Taylor e dirigido por Joseph L. Mankiewicz, Cleópatra (1963) é a mais grandiosa obra produzida sobre Cleópatra no cinema. E, mesmo mais de 50 anos após a sua estreia, é um referencial cultural acerca da última rainha do Egito. O intuito da pesquisa, ainda em andamento, é promover a interlocução entre cultura, política e a hegemonia eurocêntrica na indústria cinematográfica. O caminho para tal seria a partir da discussão da forma como a rainha é representada na telas, os elementos a ela atribuídos ou negados, bem como o estudo do registro clássico que ajudou a compor, não somente o filme, mas o imaginário ocidental acerca de Cleópatra. A emergência dos debates acerca do eurocentrismo, do racismo e do multiculturalismo permite também perceber os embates para se pensar em questões identitárias e culturais. Pretende-se, então, confrontar a apropriação cinematográfica frente a estes debates e à luz das disputas anticolonialistas e imperialistas do século XX.

A revisão de conceitos nos Estudos pós-coloniais

Os conceitos imperialismo, eurocentrismo e etnicidade são de extrema complexidade e fomentam uma infinidade de discussões. Busca-se ressaltar apenas que uma revisão conceitual se tornou possível, ou mesmo necessária, frente às questões contemporâneas como a diáspora dos povos africanos, por exemplo. Novos questionamentos e reivindicações culturais e identitárias têm então levado à revisão de modelos interpretativos estabelecidos sob a égide da perspectiva eurocêntrica do século XIX. (GARRAFFONI, 2008: 103)

A reformulação de conceitos historiográficos pode ser pensada, pois, como resultado da influência do pensamento pós-colonialista no estudo da Antiguidade. Essa revisão instrumental também engendra a preocupação em ampliar o uso das fontes. Sob influência da teoria marxista, após a II Guerra Mundial emerge uma perspectiva horizontal no contexto das disputas pós-colonialistas. Questões acerca da etnicidade, da cultura e da identidade surgem como preocupações oriundas das discussões e abordagens pós-colonialistas. Em *Cultura e Imperialismo* Edward Said visa expandir o panorama de estudo em relação ao seu livro *O Orientalismo – O*

Oriente como invenção do Ocidente, no qual abordava a construção de imagens acerca do Oriente produzidas pelo Ocidente num contexto de exploração e submissão. Assim, busca perceber as nações ocidentais e suas relações com os territórios e povos colonizados, mas atenta a algumas especificidades desse contato.

De acordo com Said a literatura desempenhou papel determinante na composição de um imaginário da dominação, pautada, sobretudo, na ideia de alteridade, ou seja, a distinção entre o *nós* e o *outros*. O romance é então um gênero significativo na formação do imaginário imperialista acerca dos povos colonizados, representados majoritariamente como distantes, exóticos, místicos e bárbaros. Essas narrativas apresentam o mundo não europeu ao público europeu e americano e, logo, constituem numa perspectiva estrangeira acerca dos povos orientais. (SAID, 1995: 9)

Para Said, nações são narrativas e estão conectadas a relações de poder. Deter o controle do que é narrado, ou não, e como essas narrativas são constituída promoveu o surgimento de uma literatura vasta acerca dos povos colonizados produzida a partir da ótica europeia. No entanto, Said ressalta que essa dominação nunca ocorreu de forma passiva, ou seja, sempre estimulou reações de resistência, sejam elas culturais, políticas, armadas, nacionalistas, etc.

O conceito de cultura, nesse sentido, consiste num conjunto de práticas com autonomia em vários campos como a econômica, a sociedade e a política. Há, entretantes, dois sentidos que podem ser atribuídos à ideia de cultura: como o melhor de uma sociedade e como a afirmação nacional que distingue quem pertence e quem não pertence a esse grupo. Assim, para o autor, a ideia de Império na modernidade aproximou o mundo, mas o fez destacando suas diferenças, não raro, de maneira preconceituosa e pejorativa com o intuito de afirmar a superioridade europeia.

A formulação de um discurso civilizador estabelece um paralelo entre o Império Romano e Império moderno. O objetivo de Said é perceber a experiência histórica do imperialismo e para tal, se enfoca na experiência imperial americana, francesa e britânica que tem coerência única e importância cultural especial, além do caráter privilegiado com domínios ultramarinos. A Inglaterra é uma classe imperial, maior e mais imponente. Já "(...) os EUA começaram como império no século XIX, mas foi na segunda metade do século XX, após a descolonização dos impérios britânico e francês que eles seguiram diretamente seus dois grandes predecessores." (SAID, 1995: 25)

De acordo com Ray Laurence, a identidade cultural tem sido foco de discussões entre arqueólogos e historiadores da Antiguidade (WEBSTER, COOPER, 1996 apud LAURENCE, 2001). Tais discussões levaram à indagação do significado da evidência material e à revisão de conceitos chave da historiografia, como o conceito de romanização. A busca por autonomia e

distinção entre os campos da História e da Arqueologia, nos anos 1970, e o distanciamento da História com temáticas como a Bretanha romana representam tentativas de delimitar e situar campos de estudos autônomos. Atualmente, no entanto, tem havido maior possibilidade de integração do material disponível e muito menos preocupação em definir sua natureza como arqueológica ou histórica.

Laurence defende que o conceito de romanização é uma construção moderna, moldada no contexto neocolonialista europeu e serviu de respaldo às investidas imperialistas através do discurso do caráter civilizador das grandes potências em contato com os povos e culturas colonizados. Esse processo foi abordado por Theodor Mommsen como algo linear e unilateral. (WEBSTER, COOPER, 1996 apud LAURENCE, 2001).

Para Eric Hobsbawm essa concepção tradicional está associada à retórica do imperialismo europeu. De fato, é no contexto colonialista inglês no século XIX e na formação dos Estados Nacionais que se configuram os discursos legitimadores da ação imperialista, entretanto, no estudo do passado. É a partir desse momento que se pode falar em identidades nacionais. (HOBSBAWM, 1997).

É preciso perceber que esses conceitos, referenciais para se pensar o estudo do passado clássico e suas reverberações na contemporaneidade, devem ser problematizados e historicizados. Além disso, a conexão estabelecida entre diferentes temporalidades demanda uma preocupação em perceber a dinamicidade dos termos empregados.

Na transposição do conceito de etnicidade do presente para o passado, por exemplo, é preciso atentar-se às particularidades. No mundo helenístico, a identidade é pautada na ideia de hereditariedade e ancestralidade. A questão está inserida no campo histórico-culturalista, devido ao enfoque nos indícios culturais como na cultura, a língua e os costumes.

Em *The Archaeology of Ethnicity* (1968) Siân Jones aborda questões de etnicidade na Arqueologia. Definir culturas a partir do registro arqueológico e delimitar grupos étnicos do passado é mencionado como medida extremamente problemática e complexa. Porém são classificações necessárias às reivindicações étnicas e nacionais na atualidade. O trabalho de Jones é está intimamente conectado às insurgências modernas de repensar as ferramentas no estudo do passado. Ao envolver política, interpretação e metodologia consiste num esforço em pensar conceitos a partir de uma lógica mais problematizante e dinâmica.

Abordagens como as de Jones permitem pensar na necessidade de revisão conceitual como primordial na reelaboração de narrativas e no estudo dos registros arqueológicos. Porém, os estudos pós-coloniais nas últimas duas décadas além de ter proposto a discussão de conceitos, revelaram também a expansão das fontes historiográficas. A questão de gênero e raça no Mundo

Antigo e as afirmações identitárias são elementos a serem abordados a medida em que sujeitos, outrora marginalizados, conquistaram espaço na historiografia.

A identidade torna-se então, elemento cada vez mais cultural do que nacional e que não se limita a fronteiras pré-estabelecidas. Entende-se que as contestações no presente de forma alguma podem transformar elementos do passado, mas permitem reflexões mais conscientes e problematizantes no seu estudo. Autores hoje demonstram preocupação com o produto das interações culturais e com se pode entendê-los atribuindo significados. Para tanto é preciso romper com esquemas tradicionais e maniqueísmos em prol de abordagens mais dinâmicas e complexas.

A fonte cinematográfica e as fontes clássicas

Ella Shohat e Robert Stam promovem a interlocução entre cultura e política e a hegemonia eurocêntrica nos meios de comunicação. O estudo das mídias, cujo alcance é hoje, imenso, viabiliza o estudo da semiótica e da retórica que promulga a Europa como parâmetro civilizacional, étnico e cultural universal. A emergência dos debates acerca do eurocentrismo e do racismo e do multiculturalismo permite perceber os embates para se pensar em identidade. Os autores buscam notar o eurocentrismo e o multiculturalismo na cultura popular. Para entender as representações e subjetividades contemporâneas é preciso compreender a debilidade do legado eurocêntrico. (SHOHAT, STAM, 2006)

Sob essa ótica, o eurocentrismo é, um termo falacioso que reduz a diversidade cultural por intermédio da imposição de um paradigma pautado na suposta superioridade europeia. A hierarquia levada a cabo pelo eurocentrismo, mesmo após o colonialismo ainda é estrutural nas práticas e representações contemporâneas. Considera-se que o problema reside em não empregar uma perspectiva dualista que entende a Europa como o centro, seja da civilização ou de todos os problemas e males do mundo, mas perceber que esse antagonismo é uma construção histórica.

O cinema permitiu a exploração sistemática de diferentes povos e culturas. Ao objetivar-se tomar Hollywood como fonte, entende-se que a indústria e a cultura estão impregnadas de uma visão de mundo que nasce pelo discurso eurocêntrico. No entanto, reduzir o filme à mera reprodução de um discurso é simplista se desconsidera-se as especificidades e transformações na maneira de representar. Além disso, uma análise desatenta suprime as potencialidades da mídia como veículo legitimador e/ou contestatório de informações, (pré)conceitos, parâmetros e ideologias.

A análise do filme *Cleópatra* (1963) de Joseph Mankiewicz será feita a partir da leitura de obras que influenciaram a produção do filme como *A vida e a época de Cleópatra* (*The Life and times*

of *Cleopatra* – 1957) de Carlo-Maria Franzero e *Antônio e Cleópatra* (*Antony and Cleopatra*, 1608) de William Shakespeare. Os textos clássicos como *Vida de Antônio* e *Vida de César* de Plutarco e *A vida dos doze Césares* de Suetônio serão também utilizados. O documento que regia as normas de produção em Hollywood a partir dos anos 1930, o chamado Código Hays (*The Motion Picture Production Code of 1930*) e a revista *Life* são fontes contemporâneas ao filme e serão estudadas afim de compreender as restrições e imediações da indústria cinematográfica, bem como a atenção midiática dada ao filme.

Por intermédio de uma História problematizada, busca-se, na relação entre diferentes temporalidades, perceber como o passado é apropriado e representado pelo cinema e de que modo as especificidades da indústria hollywoodiana influenciaram a produção e o resultado final da película. De acordo com Marc Ferro o filme é um artefato cultural, revelador do período em que foi realizado, mas que pode fornecer uma contra-análise da sociedade.

Os registros arqueológicos, bem como sua escassez, e as especificidades de uma dinastia de origem grega no Egito abriram margem a um longo debate acerca da aparência de Cleópatra. Para Ella Shohat ao escalar uma Cleópatra branca e relegar atores negros a papéis secundários, sem ao menos admitir o hibridismo racial no Egito Antigo, o cinema se posiciona politicamente acerca do passado, além de afirmar um ideal estético eurocêntrico. A maneira como os povos orientais são representados é emblemática para se refletir sobre a perspectiva ocidental do Egito Antigo. A película possui uma organicidade complexa que envolve acepções ideológicas e artísticas do cinema de autor, a política de produção hollywoodiana e o *star system* intimamente ligado à imagem de Elizabeth Taylor. (SHOHAT, 2004: 32)

Embora não haja respaldo arqueológico e científico que possa confirmar categoricamente sua ascendência e definir seus traços, o imaginário constituído em torno dessa emblemática figura passível de análise através das inúmeras representações que se fez dela que coadunam com padrões e ideologias.

Entende-se que muitas questões contemporâneas são ignoradas a partir da representação de uma perspectiva romântica e estática do passado. Elementos iconográficos foram resignificados para compor, senão perpetuar, o imaginário ocidental de Oriente místico e exótico. (HUGHES-HALLET, 2005: 13-23) De acordo com Shohat, a escolha de uma Cleópatra branca sugere uma afirmativa de uma rainha de origens gregas e de traços ocidentais, o que evidencia um debate acerca da sua etnia na discussão de diferentes perspectivas que são adotadas, com o propósito de legitimar discursos ideológicos presentes, entretentes, na historiografia.

Bibliografia

- FERRO, M. (1992), **Cinema e História**, São Paulo, Paz e terra.
- HAWLEY, R. and B. Levick (1995) eds., **Women in Antiquity, New Assessments**, London, Routledge.
- HUGHES-HALLET, L. (2005), **Cleópatra: histórias, sonhos e distorções**, Rio de Janeiro, Record.
- JONES, S. (1997), **The archaeology of ethnicity: constructing identities in the past and present**, London, Routledge.
- LAURENCE, R. and J. Berry (2001) eds., **Cultural Identity in the Roman Empire**, London, Routledge.
- LIVERANI, M. (1995), **El Antigo Oriente – Historia, sociedad y economia**, Barcelona, crítica editora.
- MENZ, C. et al. (2004), **Cléopâtre dans le miroir de l'art occidental**, Genève, Musée d'art et d'histoire.
- PLUTARQUE (1975), **Vies**, Texte établi et traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, v. 237. 222, 222, [223]-292.
- PLUTARQUE (1977), **Vies**, Texte établi et traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, v. 247. 190, 190, [191]-231.
- ROSENSTONE, R. (2010), **A história nos filmes, os filmes na história**, São Paulo, Paz e Terra.
- SAID, E. (2009), **Cultura e Imperialismo**, São Paulo, Cia das Letras.
- SAID, E. (2007), **Orientalismo**, São Paulo, Cia das Letras.
- SHOHAT, E. (2004), Des-orientar Cleópatra: um tropo moderno da identidade, **Cadernos Pagu**, 23, p. 11-54.
- SHOHAT, E. and R. Stam (2006), **Crítica da imagem eurocêntrica: Multiculturalismo e Representação**, São Paulo, Cosac Naify.
- SUÉTONE (1931), **Vies des douze Césars**, Texte établi et traduit par Henri Ailloud, Paris, Les Belles Lettres, v. 67. 1, 149, 149.
- WEBSTER, J. (2001), Creolizing the Roman Provinces, **American Journal of Archaeology**, 105, 2, p. 209-225.

UM ESPELHO DE KEMET: EXPERIÊNCIA E ESPAÇO NO LIVRO DOS MORTOS

Keidy Narely Costa Matias

Resumo: As representações espaciais do mundo egípcio dos mortos eram concebidas à luz de suas experiências no mundo dos vivos. Tais vivências atuavam no sentido de moldar um universo cujo objetivo maior fosse aquele de assegurar a existência do homem, ou seja, de não deixá-lo sucumbir a uma temida “segunda morte”. O Livro dos Mortos documenta essa preocupação com o porvir, atuando propriamente como uma cartografia do além.

Reflecting Kemet in the mirror: experience and space in the Book of the Dead

Abstract: The spatial representations of the Egyptian world of the dead were designed accordingly of their experiences in the world of the living. The role of such experiences was shaping a universe whose major objective was to ensure that the existence of man, that is, not to let it succumb to the dreaded “second death”. The Book of the Dead documents this preoccupation with the future, acting properly as a cartography of the other world.

No Antigo Egito, o mundo dos vivos e aquele reservado aos mortos eram interligados a partir de diversas experiências. Os vivos precisavam oferecer um destino seguro aos mortos, bem como provê-los de alimentos, para que sua jornada na Duat estivesse livre de perigos; os mortos, em contrapartida, não retornariam em forma de assombração para estabelecer determinado caos na terra. Esses são alguns dos vários exemplos possíveis de serem tecidos diante da estreita necessidade de correlação entre dois espaços. Nesse sentido, podemos inclusive imaginar que, do ponto de vista abstrato, por assim dizer, esses dois mundos não se separavam. *Kemet* e *Duat* eram partes formadoras de um todo, chamado *cosmos*. Esse cosmos deveria sempre ser permeado pelo equilíbrio ordenador do mundo, representado por uma deusa de sabida complexidade chamada Maat (WILKINSON, 2003: 150-152).

A concepção e os modos de encarar e de representar tais espaços não são uniformes ao longo dos milênios do período faraônico, sendo ao historiador possível identificar diversas modificações nas maneiras de se conceber tais espaços. Porém, *grosso modo*, podemos afirmar que os egípcios estiveram preocupados com o pós-vida desde os primórdios de sua civilização – disto se infere “uma visão externa generalizada [que acusa] os antigos egípcios de serem obcecados com morte”, como alerta Stephen Quirke (2015: 202).

Tomando de empréstimo as alusões à cultura visual e à escrita, conforme escreve John Baines (2007), pensamos que o papel do monumento sempre foi de fundamental importância no processo de concepção das mais variadas formas de culto (cf. BAINES; LACOVARA, 2002: 5-36) – “grande parte do enfoque da civilização estava na criação e manutenção de suas principais formas” (BAINES, 2007: 03). Como monumento entendemos aquilo que fora feito para durar,

para se eternizar, conforme nos diz Antonio Brancaglion (2003: 08). Dessa forma, a vida após a morte pode nos ser colocada como uma expressão ou até como um legado da monumentalização da religião. Em outras palavras, a concepção dos espaços ao longo da história egípcia, tanto no mundo dos vivos (templos, tumbas etc.) quanto no espaço dos mortos (Duat) tinha como fim não somente aquele de assegurar a continuação da vida, mas, sobretudo, guiar o homem por entre os espaços que se lhe apresentavam.

A literatura funerária surgirá, também, de tais necessidades; ao longo da história egípcia, muitos livros funerários foram compostos com o fim de documentar as impressões que se concebiam e as experiências que se praticavam no mundo não-físico. O leitor interessado poderá consultar a obra introdutória e condensada do egiptólogo Erik Hornung (1999), intitulada *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*, cuja referência completa se encontra ao final deste texto, para ter acesso a um panorama geral dessa literatura. Em nosso trabalho, no entanto, utilizamo-nos de uma fonte específica, parte dessa literatura, cuja abrangência decorre desde o Médio Império até o Período Romano, perpassando por períodos de maior uso.

O *Livro para Sair à Luz do Dia* (*prt m hrw*) ou *Livro dos Mortos*, conforme a denominação moderna, atribuída em 1842 por Karl Richard Lepsius, é um documento composto por quase 200 fórmulas cuja função principal era aquela de documentar e de auxiliar a jornada do morto na outra vida – “o número de fórmulas empregadas varia consideravelmente: o papiro de Kha, em Turim, contém 33, o de Yuya [contém] 41, o de Ani, 65, e o de Nu, em Londres, 137” (HORNUNG, 1999: 17). Trata-se de uma composição cujas fórmulas são provenientes de determinadas tradições, mas que ainda assim são direcionadas a uma pessoa específica, fazendo com que o seu uso se dê de maneira individual. Também por esse motivo, fazemos uso do exemplar que pertenceu ao “escriva real das divinas oferendas de todos os deuses”, conhecido como Ani (c. 1275 a.C.).

“A evolução do Livro dos Mortos deu-se ao longo de mais de mil anos, a partir de meados do segundo milênio a.C. Aproximadamente 60% de seus encantamentos derivam dos Textos dos Sarcófagos, com modificações às vezes consideráveis; mas são poucos os que se vinculam aos Textos das Pirâmides (apenas cerca de 2%)” (CARDOSO, 1984: 113).

Mesmo considerando o direcionamento individual que um exemplar do *Livro dos Mortos* possuía, seu conjunto de fórmulas, como vimos, era proveniente de um contexto muito maior – remontando inclusive ao Antigo Império através dos *Textos das Pirâmides*. Com isso, podemos sublinhar o caráter extremamente importante da monumentalização da religião ao longo dos milênios, de modo que nos pareça até certo ponto bastante oneroso recorrermos ao estudo do Antigo Egito sem nos remetermos a alguma fonte oriunda da cultura funerária.

* * *

Quando nos deparamos com o *Livro dos Mortos*, facilmente percebemos a recorrência de vários motivos – que permeiam a narrativa em praticamente todos os seus capítulos. Dois desses motivos, especialmente, chamam-nos a atenção, posto que sua centralidade nos faz imaginar que, caso não estivessem assegurados, a vida no Além se tornaria impossível – tais motivos, a saber, são a dupla necessidade de *receber oferendas* e do ato de se *movimentar*. Esse duplo – alimento e movimento – será fundamentalmente importante na associação do morto com dois dos seus componentes principais, o *Ka* e o *Ba*, respectivamente (discutimos esse aspecto de maneira mais detalhada em nossa dissertação).

No que diz respeito às oferendas, ainda nos antigos *Textos das Pirâmides*, nota-se uma forte presença desse motivo, alçado à categoria de necessidade vital à continuação da existência do faraó morto (cf. ALLEN, 2005, *apud* QUIRKE, 2015: 231 para ter acesso a um quadro de temas recorrentes nos *Textos das Pirâmides*). O capítulo 466 dos *Textos das Caixões* tornar-se-á uma das mais conhecidas fórmulas quando da composição do *Livro dos Mortos*, aquela de número 110, que documenta os Campos de Juncos (PRISKIN, 2014; TAYLOR, 2010). Com isso, queremos tão somente sublinhar a noção de continuidade, indubitavelmente cara à tradição funerária egípcia. Em outras palavras, a preocupação com a necessidade das oferendas majoritariamente esteve presente desde os tempos primevos da sociedade egípcia, mesmo que as maneiras de manifestar tal preocupação tenham sofrido modificações.

No *Livro dos Mortos*, por exemplo, são vários os capítulos que fazem alusão à necessidade do alimento; tais necessidades são documentadas desde antes do momento do enterramento (BRYAN, 2007: 57-59; QUIRKE, 2015: 231-233), conforme documentado pelo Capítulo 1 do *Livro dos Mortos* (lâmina 6), e explicado por Christiane Zivie-Coche:

“O desenvolvimento da cerimônia [fúnebre] é bem documentado graças aos textos e as representações na tumba, que consistem em mostrar a procissão fúnebre com a família em lágrimas, as mulheres chorando, muitas vezes profissionalmente [carpideiras] – na época, a manifestação do luto era uma prática obrigatória – e os portadores de oferendas e de artefatos fúnebres, o sarcófago conduzido por um trenó até a entrada da tumba e em seguida depositado na câmara funerária” (ZIVIE-COCHE, 2003: 196).

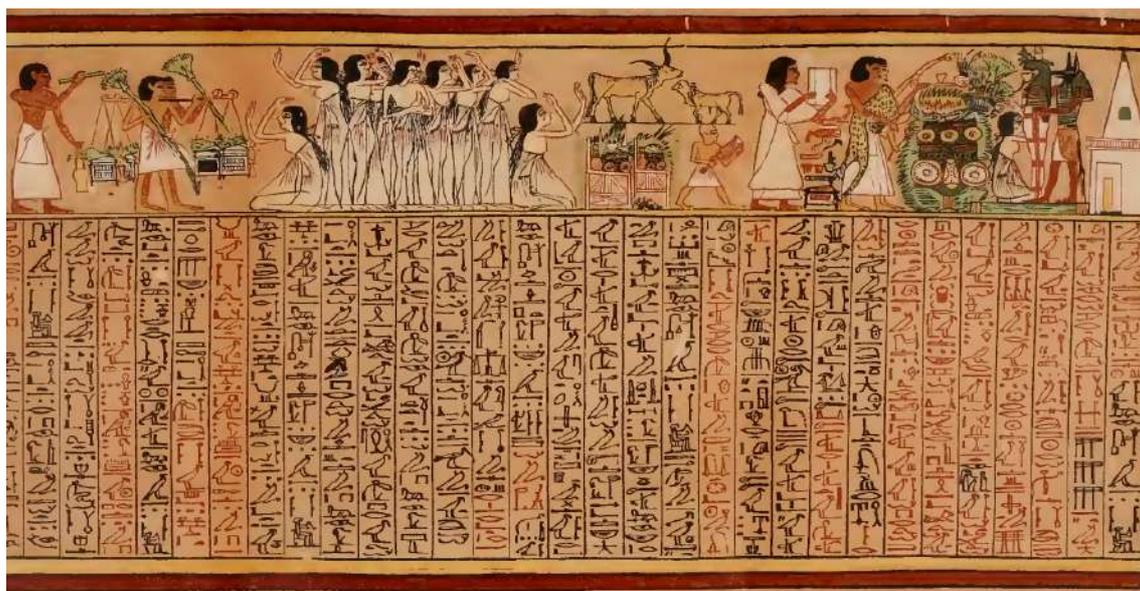


Figura 1: Capítulo I do Livro dos Mortos de Ani (continuação) (FAULKNER, 2008: lâmina 6).

De acordo com Jan Assmann, havia uma função social na necessidade de alimentação que acentuava ainda mais a preocupação com o alimento no mundo dos mortos, ou seja, tal importância transcendia a esfera relativa à manutenção do corpo físico.

“Os deuses vivem em uma comunidade redistributiva; propriamente uma projeção da sociedade terrena. Fazer parte desta comunidade é a única maneira de o morto partilhar do alimento dos deuses; e é, por outro lado, a partilha do alimento divino que faz dele um membro da comunidade dos deuses” (ASSMANN, 1989: 145).

Para nós, essas duas necessidades se coadunam: o restabelecimento da função social do morto e a necessidade de manutenção da força física. Em outras palavras, não se podia conceber a continuação da vida – nem física e, tampouco, social – sem a provisão de alimentos, em forma de oferendas. Pensamos que essa característica tem seu ponto culminante no Cap. 110 do *Livro dos Mortos*, momento em que o morto finalmente acessava os Campos de Juncos,

“um espaço retangular dividido em registros horizontais por linhas azuis que representam a água. Inicialmente, somente algumas características paisagísticas eram dispostas nos registros, mas, no Novo Império, cenas demonstrando atividades da vida cotidiana depois da morte passaram também a ser incluídas” (PRISKIN, 2014: 28).



Figura 2: Capítulo 110 do Livro dos Mortos de Ani (FAULKNER, 2008: lâmina 34).

Fulcral às nossas interpretações é o testemunho obtido a partir do Capítulo 110 do *Livro dos Mortos*, donde o morto se assegura de que fará após a morte tudo aquilo que fazia quando vivo, conforme a tradução de Rogério Sousa (2010: 167):

“Eu ando, trabalho e semeio. (...) Sou forte, como e bebo, trabalho, faço a colheita, copulo e faço amor, os meus encantamentos mágicos são poderosos, não tenho censuras nem inquietações e o meu coração está feliz. (...) Ó senhora das Duas Terras, estabeleci firmemente o meu poder mágico, pois recordo-me de tudo o que havia esquecido. Eu estou pleno de vida, sem sofrer injúrias ou acusações! Concede-me a alegria do coração e a paz. (...) Eu vim aqui, o meu coração e a minha cabeça estão intactos sob a influência da coroa branca. Eu guio os que estão no céu e reconforto os que estão na terra (...)”

O acesso a esse espaço – os Campos de Juncos – perpassa por uma série de outras etapas que, em nossa forma de pensar, são dependentes da necessidade do movimento do morto pela Duat; o *Livro dos Mortos* funcionava, então, como uma cartografia do Além responsável por conduzir o morto a uma regeneração de sua existência, conferindo-lhe a continuação de sua vida ou, em outras palavras, a recusa da “segunda morte”.

“Estar morto coincide com a perda do uso das pernas, com a imobilidade. Isso esclarece o sentido de uma das expressões mais recorrentes do Livro dos Mortos, o desejo de poder ir e vir à próprio gosto, sem impedimento; tal esperança parece um pouco paradoxal, pelo menos aos nossos olhos, a partir do momento em que o morto era imobilizado por estreitas bandagens antes de ser enterrado” (ZIVIE-COCHE, 2003: 185).

Da mesma forma que são amplamente recorrentes os motivos relativos à necessidade do alimento, aqueles alusivos ao movimento permeiam todo o *Livro dos Mortos*. No Capítulo 17 (compreende as lâminas 7-10), um dos mais longos do *Livro*, podemos encontrar o seguinte:

“Aqui começam os louvores e recitações para sair e entrar nos Domínios do Deus, obtendo os benefícios do belo Amentet e estando em comunhão com Osíris, descansando na mesa de oferendas de Wennefer [Osíris], saindo para a luz do dia, assumindo qualquer forma que deseje ser, jogando senet, sentado em uma cabina, e saindo como uma alma viva de Osíris Ani [mesmo] depois de morto. É benéfico para ele [o morto] que fazia isso na terra.”

Em resumo, a ideia de modificação constante, de passar de um estado a outro, permeia o *Livro dos Mortos* de modo a colocar a experiência do movimento como algo fundamental à continuação da vida. Estar parado, estático, era algo a ser negado, dada a estreita associação dessa condição com a morte. Em outras palavras, a imobilidade do morto deveria ser negada a partir da restituição de seus movimentos – tanto dos seus membros quanto de suas ações; o próprio ato de consultar o *Livro dos Mortos* não deixa de ser também uma ação – “o conhecimento dos feitiços que acompanham as vinhetas garantiria uma passagem segura por essa terra mítica e misteriosa, habitada por divindades e espíritos, tanto amigáveis quanto hostis” (SHORE, 1987: 120).

Paul Barguet (1967: 15-16) apresenta quatro grandes divisões para o *Livro dos Mortos*, e podemos notar que a alusão ao movimento aparece em todas elas:

1. Capítulos 1 a 16: «Sair à luz do dia» (prece); caminhada em direção à necrópole, hinos ao sol e a Osíris.
2. Capítulos 17 a 63: «Sair à luz do dia» (regeneração); triunfo e realização; impotência dos inimigos; poder sobre os elementos.
3. Capítulos 64 a 129: «Sair à luz do dia» (transfiguração); poder de se manifestar sob diversas formas, de utilizar a barca do sol, de conhecer certos mistérios. Retorno à tumba; julgamento diante do tribunal de Osíris.
4. Capítulos 130 a 162: textos de glorificação do morto, a serem lidos no curso do ano, em certos dias de festa, para o culto funerário; serviço de oferendas. Preservação da múmia pelos amuletos [funerários].”

É nesse sentido que, inclusive, se insere a denominação que os antigos davam ao *Livro dos Mortos*: *Livro para Sair à Luz do Dia*. Para além disso, os espaços descritos no *Livro* são permeado por portas – estágios pelos quais o morto deveria passar munido pelo poder do verbo; além de alusões ao *movimento* que se apresentam menos óbvias (como capítulos que tinham por fim o

garante da respiração, por exemplo, como ocorre no encantamento 59; interessa destacar que o motivo recorrente relativo à respiração permeia outros capítulos do *Livro dos Mortos*). Entre as inúmeras ameaças passíveis de enfretamento podemos colocar ainda o encantamento do Cap. 43, que tinha por fim prevenir o homem da decapitação. Tais preocupações são por nós interpretadas em dois aspectos distintos e complementares: a importância simbólica do corpo e das ações provenientes deste, e o cuidado necessário com a imagem física propriamente dita.

Em alusão ao movimento como motivo recorrente no *Livro dos Mortos* podemos ainda enfatizar os capítulos 91: “Capítulo para que a alma de Ani não fique cativa nos domínios do deus”; e o 92: “Capítulo para abrir a tumba para que a alma e a sombra de Ani possam sair para o dia e ter força sobre suas pernas”. Realçamos que um enorme recorte do *Livro* possui fórmulas cujos teores são similares a esses que mostramos.

Em resumo, a maneira como a narrativa se apresenta no *Livro dos Mortos* denota uma extrema preocupação relativa à negação daquilo que é estático. A imobilidade oriunda do momento da morte é afastada a partir do uso do *Livro dos Mortos*, sendo ao morto fundamental evocar na Duat todos os movimentos que fazia em vida. O alimento é uma das principais imagens evocativas da vida e, especialmente, no Egito, sua imagem ganha um destaque especial na medida em que observamos o papel que a natureza desempenhava nas formas de ser e de agir, o que inequivocamente contribuiu nas formas de conceber o mundo, mesmo o mundo sobrenatural. Alimento e movimento, em resumo, são motivos recorrentes aparentemente distintos, mas que a nosso ver estão intrinsecamente correlacionados no *Livro dos Mortos* e suas aparições em praticamente todo o *Livro* são indícios da importância vital que desempenhavam rumo ao garante da continuação da vida na Duat.

“A esperança da continuação da existência alimentou a produção da arte funerária por mais de cinco mil anos, com artesãos trabalhando em conjunto com sacerdotes para retratar em imagens e em textos a compreensão deste e do outro mundo” (BRYAN, 2007: 55). Concordamos com Rogério Sousa (2010: 168) quando o mesmo afirma que “o mundo terreno era, ao que tudo indica, a inspiração para a representação destes campos míticos do Além”. Aquilo que os egípcios viviam na sua terra – Kemet – era transportado ao campo das imagens representativas do Outro Mundo, um mundo que deveria assegurar a existência eterna, livre de perigos, da fome e da imobilidade.

Algumas considerações finais

Tal como os vivos, os mortos precisavam se alimentar; sem o alimento, o morto não poderia munir-se de força física e, tampouco, tornar a exercer a sua função social – perdida em

decorrência da morte do corpo físico. A considerar tais proposições, podemos inferir que sem o alimento o morto estava fadado àquilo que mais queria anular: a segunda morte.

O morto deveria ser provido de oferendas tanto no espaço concreto representado pela tumba quanto na Duat. Da mesma forma que a falta de alimentos podia ser um agente causador da morte, no mundo dos mortos poderia se tornar o responsável pela segunda morte. Outrossim, era preciso evitar a inércia do homem, fazendo com que no mundo dos mortos ele fizesse tudo aquilo que fazia em vida, conforme atesta o Capítulo 110: “aqui como e bebo, aqui trabalho e aqui ceifo, aqui copulo e faço amor” (trad. de Rogério Sousa, 2008: 202, a partir de Paul Barguet, 1967: 143-148).

As experiências vivenciadas pelo homem no mundo *post-mortem* deveriam por bem se assemelharem às experimentadas quando em vida, de modo a reduzir o máximo possível as características próprias da morte. Quando se morria uma vez – fisicamente – isso não se constituía em um problema insolúvel; o perigo residia em não poder e em não saber se movimentar na Duat, rumo aos Campos de Iaru. Para solucionar esse problema é que o morto deveria usar uma cartografia que continha uma série de encantamentos capazes de livrá-lo da morte definitiva. Tal cartografia, como se há de presumir, deveria evocar as maiores preocupações e as maiores necessidades do morto no Além, motivo pelo qual colocamos os dois motivos recorrentes que elencamos como daqueles principais no *Livro dos Mortos* e, por conseguinte, na Duat.

Bibliografia

ALLEN, J. (2005), **The Ancient Egyptian Pyramid Texts**, Atlanta, Society of Biblical Literature.

ASSMANN, J. (1989), Death and initiation in the funerary religion of Ancient Egypt, in W. K. Simpson ed., **Religion and Philosophy in Ancient Egypt**, Yale Egyptological Studies 3, p. 135-159.

BAINES, J. (2007), **Visual and Written Culture in Ancient Egypt**, Oxford, Oxford University Press.

BAINES, J. and P. Lacovara (2002), Burial and the dead in ancient Egyptian society: Respect, formalism, neglect, **Journal of Social Archaeology**, 2, 1, p. 5-36.

BARGUET, P. (1967), **Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens**, Paris, Les Éditions du CERF.

BRANCAGLION Jr., A. (2003), **Manual de Arte e Arqueologia Egípcia II**, Rio de Janeiro, Sociedade dos Amigos do Museu Nacional.

- BRYAN, B. (2007), Art for Afterlife, in B. Bryan and E. Hornung eds., **The Quest for immortality: Treasures of Ancient Egypt**, New York, National Gallery of Art, p. 52-73.
- CARDOSO, C. F. (1984), A literatura funerária como fonte para a História Agrária do Egito Antigo, **Revista de História**, 117, p. 99-119.
- DUNAND, F e C. Zivie-Coche (2003), **Dei e uomini nell'Egitto antico (3000 a.C.-395 d.C.)**, Roma, L'Erma di Bretschneider.
- FAULKNER, R. O. (2008), **The Egyptian Book of the Dead**, San Francisco, Chronicle Books.
- GAMA, C. A. (2008), **Os servidores funerários da coleção egípcia do Museu Nacional: catálogo e interpretação**, 3 vols., Dissertação de Mestrado em Arqueologia, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- HORNUNG, E. (1999), **The Ancient Egyptian Books of the Afterlife**, Ithaca, Cornell University Press.
- LEFEBVRE, H. (2006), **A produção do espaço**, Disponível em: <http://www.mom.arq.ufmg.br/mom/arq_interface/1a_aula/A_producao_do_espaco.pdf>.
Acesso em 11/06/2015.
- PRISKIN, G. (2014), A map of Egypt reconstructed from the description of the country at Edfu, **Birmingham Egyptology Journal**, 2, p. 23-41.
- QUIRKE, S. (2015), **Exploring Religion in Ancient Egypt**, Oxford, John Wiley & Sons.
- SCHMID, C. (2012), A teoria da produção do espaço de Henri Lefebvre: em direção a uma dialética tridimensional, **GEOUSP – espaço e tempo**, 32, p. 89-109.
- SHORE, A. F. (1987), Egyptian Cartography, in J. B Harley and D. Woodwad eds., **Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean**, Chicago, The University of Chicago, p. 117-129.
- SOUSA, R. P. N. F (2010), O Regresso à Origem: O tema da viagem na iconografia funerária egípcia da XXI dinastia, **Cultura, Espaço e Memória**, 1, p. 157-176.
- TAYLOR, J. (2010), **Journey Through the Afterlife: Ancient Egyptian Book of the Dead**, London, British Museum Press.
- WILKINSON, R. (2003), **The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt**, London, Thames & Hudson.

A IMAGEM DIVINA DE MENKERET NA TUMBA DE TUTANKHAMUN

Raizza Teixeira dos Santos

Resumo: No presente trabalho apresentarei uma parte de minha pesquisa de graduação, na qual procurei identificar quais critérios poderiam ter sido utilizados na escolha das imagens divinas da tumba de Tutankhamun e seu significado ritual, diante da limitação de espaço. Para isso, desenvolvi um catálogo próprio a fim de facilitar o estudo. Portanto, analiso estatueta da divindade Menkeret, apresento sua iconografia e busco sua importância nesse contexto funerário específico.

Palavras-chave: Tutankhamun, Menkeret, iconografia.

Abstract: In this paper I will present a part of my graduation research, in which I tried to identify what criteria could have been used in the choice of divine images of Tutankhamun's tomb and its ritual significance, given the space constraints. For this, I developed a catalog to facilitate the study. Ergo, I analyze Menkeret's statuette, present its iconography and seek their importance in this particular funerary context.

Keywords: Tutankhamun, Menkeret, iconography.

Introdução

Com a descoberta da menor tumba real em 1922, por Howard Carter e, seu financiador, Lord Carnarvon, um tesouro intacto por 3000 anos, foi exposto ao mundo, abrindo as portas para um campo de pesquisa novo dentro da Egiptologia, com temas percorrendo diversas linhas de investigação, como a própria descoberta da tumba de Tutankhamun, a decoração das paredes, os objetos encontrados dentro da tumba e a múmia. Ao longo desses 90 anos, diversos trabalhos foram apresentados. Contudo, apesar dos avanços, alguns temas ainda precisam ser discutidos e aprofundados. A KV 62, nome pelo qual a tumba ficou conhecida no Vale dos Reis, ainda tem muito a dizer sobre as transformações na religião egípcia, sobretudo levando-se em consideração as recentes investigações na tumba, que podem revelar novas descobertas (REEVES, 2015).

Segundo dados arqueológicas, o faraó Tutankhamun teve uma morte súbita e prematura, o que nos faz concluir que sua tumba teve que ser preparada às pressas, priorizando objetos e imagens necessários para certificarem-se de que a passagem ao Outro Mundo ocorresse sem infortúnios. Uma vez que os egípcios acreditavam que existiam projeções para o Outro Mundo, eles sepultavam os mortos com seus pertences de vida, assim, tais objetos definiriam a pessoa dentro do novo universo, no caso do faraó, por exemplo, os objetos o definiriam como rei. Ao expor isto, devemos considerar que os deuses eram importantes na caminhada à vida após a morte. Imagens eram depositadas dentro das tumbas e cada uma tinha uma função dentro do ritual funerário.

O presente artigo apresenta uma parte de minha pesquisa de monografia intitulada “Iconografia e Identidade: Uma Análise das Imagens Divinas Presentes na Tumba de Tutankhamun”. Aqui, tratarei das imagens divinas focando no deus Menkeret. Pouco estudado e

citado, antes da descoberta da tumba de Tutankhamun, sua imagem era conhecida apenas pelas pinturas nas paredes da tumba de Sethi II.

A despeito de sua desinência no nome para o feminino (t), trata-se de um deus, como aparece no capítulo 168A do “Livro dos Mortos”, onde é dito que ele “ergue a múmia”, daí sua iconografia tão característica (STEYMANS, 2014: 281). No Livro do AmDuat, Menkeret aparece como uma deusa com cabeça de leoa que habita a décima hora (HORNUNG, 1999: 51; PIANKOFF, 1995).

Assim, se torna importante expor que o objetivo deste trabalho é compreender o significado ritual da imagem de Menkeret, buscando sua importância no contexto funerário específico da tumba de Tutankhamun e sua disposição nela. Pretendo apresentar sua iconografia, procurando identificar os critérios que nortearam a escolha dessa divindade em um espaço limitado como o da tumba de Tutankhamun. O próprio Howard Carter se deparou com esta questão, porém não há trabalhos que tenham explorado esse problema.

“[...] Estas figuras “não-artísticas”, comparativamente, de deuses desconhecidos são valiosos para nós como um registro dos mitos e crenças, rituais e hábitos, associados aos mortos. Que elas deveriam ser poderosas e eficazes para o bem ou para o mal, ou ter alguma forma de magia inerente a elas, é evidente, embora o seu significado preciso dentro desta tumba não esteja muito claro para nós [...]” (REEVES, 2008:133) Tradução minha.

Assim, um inventário foi elaborado para a análise. Sua principal fonte de pesquisa é o conjunto de fichas de Carter, que apresentam todas as peças fotografadas e catalogadas por ele, com ajuda de Harry Burton e Arthur Mace. Tais fichas estão dispostas na página do Instituto Griffith, na Universidade de Oxford, Inglaterra, um projeto nomeado *Tutankhamun: Anatomy of an Excavation*. O inventário criado para este estudo é composto de 31 estátuas divinas que foram encontradas na KV62, com descrição das peças, fotos, medidas (H. altura e L. largura), materiais de produção e comentários (SANTOS, 2014).

É evidente que uma análise completa das figuras divinas não teria o devido espaço neste trabalho. Contudo, como exercício intelectual, pensar na função de determinadas divindades na tumba pode ampliar o leque de perguntas feito até então para a chamada “restauração” realizada por Tutankhamun. Dessa forma, ainda que de maneira limitada, as questões aqui levantadas pretendem abrir espaço para futuras investigações que levem em conta não apenas a função e disposição das divindades, mas a relação de todas com o contexto dos eventos históricos do chamado atomismo e a posterior restauração aos costumes antigos da religião egípcia.

O catálogo das imagens divinas presentes na tumba de Tutankhamun

As inúmeras peças encontradas na tumba por Howard Carter com seu financiador, Lord Carnarvon, foram enumeradas, fichadas, fotografadas e catalogadas pelo mesmo, com a ajuda de Arthur Mace, principal responsável pelos diários de escavação. Além de Alfred Lucas, que compilou as anotações sobre conservação, Alan Gardiner, responsável pelas inscrições hieroglíficas que fazem parte do catálogo de cartões e, finalmente, Harry Burton, emprestado pelo Metropolitan Museum, o fotógrafo oficial da escavação com suas fotos famosas até hoje, um registro inestimável de contexto arqueológico. Durante 10 anos, essa equipe trabalhou para uma catalogação meticulosa de mais de 10 mil objetos.

“[...] Felizmente para a posteridade, Carter era um arqueólogo que trabalhava cuidadosa e meticulosamente e fez anotações sobre todos os aspectos da descoberta. Estas notas sobreviveram juntamente com belíssimos desenhos de Carter e reconstruções [...]” (REEVES, 2008:10) Tradução minha..

Tais fichas são importantes para a produção de conhecimento dos objetos do presente trabalho. Logo após a morte de Carter, em março de 1939, os registros completos da escavação foram guardados no arquivo do Instituto Griffith, resultado de anos de pesquisas documentadas em diversas anotações, fotos e arquivos. Uma equipe foi formada para que esse material fosse publicado online e ficasse disponível para os estudantes e estudiosos interessados no assunto. Este projeto levou 15 anos e foi dirigido pelo curador dos arquivos, em 1997, Dr. Jaromir Malek.

O banco de dados do Instituto Griffith segue a numeração única de Carter, do santuário externo, um dos que cercavam a múmia de Tutankhamun, até o menor fragmento de ocre vermelho encontrado solto no chão do túmulo. Depois, registrou a posição, tamanho e aparência do objeto, complementando com seus desenhos impressionantes e bem detalhados.

A ficha de Menkeret

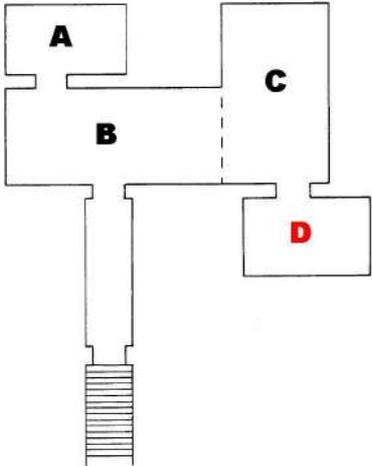
A ficha apresentada abaixo é específica para o deus Menkeret. Ela apresenta designações dadas por mim, expondo o número que Carter deu a cada peça (numeração base para os arquivos do Instituto Griffith) e o número de apresentação do Museu Egípcio do Cairo, portanto, contando com duas numerações diferentes. Além disso, contém as dimensões de altura (H) da peça com e sem o pedestal, material da peça, a localização dela na tumba, que em sua grande maioria se encontram na Câmara dos Tesouros (demarcada ao lado das imagens e em anexo). É interessante ressaltar que Carter transcreveu todos os hieróglifos das peças que os continham, porém não os traduziu. O endereço eletrônico de referência que contém as inscrições está indicado. Há, também, a descrição da peça, com a bibliografia necessária para a pesquisa e uma observação, para informações adicionais e atuais.

Para a peça de Menkeret, exponho duas fotos em preto e branco, tiradas por Burton. Apesar de termos fotos coloridas disponíveis hoje, a qualidade do trabalho de Burton deve ser prestigiada, uma vez que suas fotos foram tiradas especialmente para o catálogo de Carter e, mesmo com ausência de cor, os detalhes relevantes para o estudo das peças estão facilmente identificados.

Menkeret é um deus pouco mencionado na literatura religiosa egípcia e com informações sobre os seus atributos e conexões muito exíguos. Levando em consideração a diversidade de formas para apresentação de um deus (formato), esta peça em especial possui formato humano.

FICHA ANALÍTICA

Nome da Peça	Menkeret (carregando o Rei Tutankhamun)
Número Carter	296a
Número do Museu do Cairo	JE 60716; Exib. 408
Dimensões	Max. A. (incluindo o pedestal) 84,5 cm; Pedestal, 30 x 12,7 x 5,6 cm.
Material da Peça	Ambos, deus e rei, entalhados em madeira com gesso pintado de folha de ouro, com os olhos de calcário cristalino (globo ocular) e pupilas de obsidiana. As pálpebras e sobrancelhas de vidro.
Localização na Tumba	Câmara dos Tesouros (D)
Inscrição	*Carter transcreveu a inscrição do pedestal. http://www.griffith.ox.ac.uk/gri/carter/296a-c296a-1.html
Descrição da Peça	Figura do deus Menkeret, carregando Tutankhamun suspenso em sua cabeça e com os pés apoiados em sua mão esquerda. Ele protege as costas do rei com sua mão direita (posição em que as camponesas egípcias levavam jarros de água sobre suas cabeças). O rei está usando a Coroa Vermelha do Baixo Egito, o colar Usekh e Mankhet e é envolto em uma mortalha, aparentando ser uma múmia. O deus está em pé, com o pé esquerdo em frente, usa um toucado e um corselete escalado, um saiote Shendyt com uma faixa na cintura com símbolos na fivela e na parte de trás.

Bibliografia	Fotos de Burton, retiradas do site http://www.griffith.ox.ac.uk Dados mais específicos retirados das anotações de Carter exibidos em http://www.griffith.ox.ac.uk/gri/carter/296a.html
Observações	Ambos cobertos por pedaços de lençóis amarrados no pescoço. Barriga inchada e quadris baixos mostram a influência artística do Período de Amarna. Esta estátua foi destruída por saqueadores durante a revolução de 25 de janeiro de 2011.
Imagens	    

ANÁLISE DA FICHA

A peça (deus e faraó), encontrada na Câmara dos Tesouros, é entalhada em madeira com estuque e folheado em ouro, com os olhos de calcário cristalino (globo ocular) e pupilas de obsidiana. As pálpebras e sobrancelhas são de vidro.

O deus Menkeret carrega Tutankhamun acima de sua cabeça, com os pés apoiados em sua mão esquerda. Ele protege as costas do rei com sua mão direita. É interessante notar que esta era a posição em que as camponesas egípcias levavam jarros de água sobre suas cabeças. O rei está usando a Coroa Vermelha do Baixo Egito, o colar *usekb*, o contrapeso *mankbet* e é envolto em uma mortalha, aparentando ser uma múmia. O deus está em pé, com o pé esquerdo na frente, usa um toucado, um corselete dimensionado e um saiote com uma faixa na cintura com os hieróglifos, na parte de trás da fivela.

Ambos estavam cobertos por tecido de linho amarrados no pescoço. A barriga proeminente e os quadris baixos mostram a influência artística do Período de Amarna. Curiosamente, esta era uma estátua única e intacta do deus, porém, foi destruída por saqueadores durante a revolução de 25 de janeiro de 2011, no Museu Egípcio do Cairo. Parte da estátua foi recuperada.

Considerações finais

Sabendo que todas as peças encontradas nas tumbas tinham utilidade aos mortos na sua vida após a morte, pode-se entender que as divindades encontradas são as quais Tutankhamun tinha algum tipo de identificação: poderia ser devoto e ter passado sua curta vida adorando e cultuando, fazendo pedidos e agradecimentos. As estátuas divinas eram importantes, nesse contexto funerário específico, responsáveis pela proteção do faraó e pela sua condução e chegada ao Outro Mundo.

Tal pesquisa permitiu levantar as seguintes conclusões: 1) a imagem divina estudada aqui foi disposta na Câmara dos Tesouros, o mais próximo da múmia, uma vez que seria de fácil acesso para a viagem ao Outro Mundo, acompanhado do deus; 2) a escolha dessa imagem considerou as práticas rituais de Tutankhamun, quando vivo, portanto, têm relação íntima com o cotidiano do rei; 3) através de sua iconografia podemos presumir que Menkeret auxiliaria o rei na ascensão ao Outro Mundo.

Referências bibliográficas

- BAINES, J. and J. Malek (2004), **Cultural Atlas of Ancient Egypt**, London, Andromeda Oxford Limited.
- BARD, K. A. (2008), **An introduction to the archaeology of ancient Egypt**, Oxford, Blackwell.
- BRANCAGLION Jr, A. (2004), **Crenças e Práticas Funerárias do Egito Antigo**, Rio de Janeiro, Sociedade Amigos do Museu Nacional.

- BUDGE, E. A. W. (1904), **The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian Mythology**, Chicago, The Open Court Publications.
- CARTER, H. e A. C. Mace (2004), **A Descoberta da Tumba de Tutankhamon**, São Paulo, Planeta.
- ERMAN, A. (1907), **A Handbook of Egyptian Religion**, London, Archibald Constable and Co.
- GARDINER, A. (1957), **Egyptian Grammar**, Oxford, Griffith Institute.
- HART, G. (2005), **The Routledge Dictionary of the Egyptian Gods and Goddesses**, London, Routledge, 2005.
- HORNUNG, E. (1999), **The ancient Egyptian books of the afterlife**, Ithaca, Cornell University Press.
- PIANKOFF, A. (1955), **The shrines of Tut-Ankh-Amun**, New York, Pantheon Books.
- REEVES, N. (2008), **The Complete Tutankhamun**, London, Thames and Hudson.
- REEVES, N. (2015), The burial of Nefertiti reconsidered, **Amarna Royal Tombs Project**, Occasional Paper 1.
- SANTOS, R. T. (2014), **Iconografia e identidade: uma análise das imagens divinas presentes na tumba de Tutankhamun**, Monografia, Instituto de História/UFRJ.
- STEYMANS, H. U. (2014), The Egyptian deity Menkeret and Psalm 89, in I. J. de Hulster and J. M. Lemon eds., **Image, text, exegesis: iconographic interpretation and the Hebrew Bible**, London, Bloomsbury, p. 251-284.

Site da documentação de Carter (acesso em 28/09/2015).

<http://www.griffith.ox.ac.uk/tutankhamundiscovery.html>

<http://www.griffith.ox.ac.uk/gri/carter/>